



# Giornale di Filosofia

1/2023

Ritorno a Lukács. L'eredità filosofica e politica di un classico



JOUVENCE

### **Direttori**

Giorgio Fazio (Università di Roma “La Sapienza”)  
Federico Lijoi (Università di Roma “La Sapienza”)

### **Comitato scientifico**

Linda Gil (Université Paul-Valéry Montpellier), Halima Ouanada (Institut Supérieur des Sciences Humaines de Tunis), Stefania Achella (Università degli Studi “G. d’Annunzio” di Chieti-Pescara), Khadija Ben Hassine (École Normale Supérieure de Tunis), Domenico Bilotti (Università di Catanzaro), Francesca Brencio (Università di Sevilla- Spagna), Giorgio Cesarale (Università Ca’ Foscari di Venezia), Piero Dominici (Università di Perugia), Alessandro Ferrara (Università di Roma “Tor Vergata”), Roberto Finelli (Università di Roma Tre), Francesco Fronterotta (Università di Roma “La Sapienza”), Gaetano Lettieri (Università di Roma “La Sapienza”), Giovanni Giannoli (Università di Roma “Tor Vergata”), Alessio Lo Giudice (Università di Messina), Gianfranco Macrì (Università di Salerno), Giovanni Magrì (Università di Catania), Bruno Montanari (Università di Milano “Cattolica”), Marcello Mustè (Università di Roma “La Sapienza”), Massimo Palma (Università di Napoli Unisob), Laura Pennacchi (Fondazione Basso), Stefano Petrucciani (Università di Roma “La Sapienza”), Paolo Quintili (Università di Roma “Tor Vergata”), Debora Tonelli (Fondazione Bruno Kessler), Cecilia Rofena (Università Ca’ Foscari di Venezia), Paola Rodano (Università di Roma “La Sapienza”), Mario Reale (Università di Roma “La Sapienza”), Ricardo Coltro Antunes (Universidade Estadual de Campinas), José Guadalupe Gandarilla Salgado (Universidad Autónoma Metropolitana – UAM), Anderson Deo (Universidade Estadual Paulista – UNESP), Haydee García Bravo, (Universidad Nacional Autónoma México) (Mexico), Dionysis Drosos (University of Ioannina), Jean-François Kervégan (Université Pantheon Sorbonne), Michel Puech (Sorbonne Université), Francesca Gargallo Celentani (Universidad Autónoma de la Ciudad de México), (Fania Oz-Salzberger (Università di Haifa), Jean-Claude Monod (École Normale Supérieure de Paris)

### **Caporedattrice**

Laura Paulizzi (Ecole Normale Supérieure de Paris – Università di Roma “Tor Vergata”)

### **Redazione Roma**

Antonio Cecere (Università di Roma “Tor Vergata”), Antonio Coratti (Università di Roma “Tor Vergata”), Roberta Cordaro (Università di Roma “Tor Vergata”), Leonardo Geri (Università di Roma “Tor vergata”), Beatrice Monti (Alma Mater Studiorum – Università di Bologna), Angela Renzi (Università degli Studi di Napoli Federico II), Marco Stucchi (Università di Roma “Tor Vergata”), Daniele Nuccilli (Università di Roma “Tor Vergata”)

### **Redazione Parigi**

Eleonora Alfano (Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne)

### **Redazione San Paolo**

Anderson Deo (Universidade Estadual Paulista – UNESP)

2023 Editoriale Jouvence (Milano)

Isbn: 9791256220007

ISSN 1827-5834

www.jouvence.it

info@jouvence.it

Tel: +39 02 24411414

© Mim Edizioni srl

Piazza Don E. Mapelli 75

20099 Sesto San Giovanni (Mi)

# Indice

## Monografico

- 5 Antonino Infranca, *Introduzione*

## Saggi di Lukács

- 9 *La confessione di Stavrogin*, a cura di Lelio La Porta
- 17 *Sul lascito di Dostoevskij*, a cura di Giovanni Andreozzi
- 25 *Un breve curriculum vitae di Lukács*, a cura di Antonino Infranca
- 31 *Introduzione a un'edizione ungherese del Don Chisciotte*, a cura di Antonino Infranca
- 39 *Prefazione a Letteratura ungherese, cultura ungherese*, a cura di Antonino Infranca

## Saggi su Lukács

- 63 Karl Mannheim, *Recensione della Teoria del romanzo di Lukács (1920)*.
- 69 Michael Löwy, Robert Sayre, *Il romanticismo (anticapitalista) nella Teoria del romanzo di Lukács*.
- 85 Carlo Arcuri, *Etologia epica, Etica romanzesca. Grandezza e decadenza dell'ethos nella Teoria del romanzo di Lukács*.
- 99 András Nagy, *Il compagno Raskolnikov: Lukács legge e rilegge Dostoevskij*.

- 109 Miguel Vedda, *A proposito delle riflessioni del giovane Lukács sul Romanticismo tedesco*.
- 119 Werner Jung, *Merce-corpo e corpo-merce. Sull'attualità del saggio di György Lukács sulla reificazione in Storia e coscienza di classe*.
- 137 Andrew Feenberg, *Due concetti di natura in Lukács*.
- 151 Mattia Masciolini, *Reificazione e scienze della natura: una ricostruzione del "Lukács Problem" e di alcune sue proposte di soluzione*.
- 167 Celso Frederico, *Lukács in Brasile: una ricezione militante*.
- 173 Juan Manuel Lorenzini, *Editori, polemisti e lettori argentini di Lukács: una mappa delle ricezione*.

### **Miscellanea**

- 187 Luca Richiardi, *Recognizing the political economy of capitalism? Toward a critical theory of global poverty*.

### **Recensioni**

- 205 Antonino Infranca  
J.L. Soria, *El joven Lukács*, Editorial Ande, Lima 2021. ( ISBN: 9786124817380)
- 213 Antonino Infranca  
E. Traverso, *Dialettica dell'irrazionalismo. Lukács tra nazismo e stalinismo*, tr. it. G. Roggiero, Ombre Corte, Verona 2022. (ISBN 9788869482182)
- 219 Marco Stucchi  
D. Bondi, *Etica per la persona. Natura, libertà, felicità*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2023. (ISBN: 9788857596761)
- 223 Giovanni Covino  
M. Ivaldo, *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, ETS, Pisa 2021. (ISBN: 9788846761583)

*Antonino Infranca*

## **Introduzione**

In occasione dei cinquanta anni dalla morte di Lukács (1971), il “Giornale di Filosofia” mi ha dato l’onore di curare un numero speciale dedicato al filosofo ungherese. L’epidemia di Covid ha fatto slittare la preparazione di questo numero di un anno, quindi posso scrivere che si tratta di una commemorazione di 50+1.

Lukács ha avuto un’enorme fortuna in Italia fino alla caduta del Muro di Berlino, fortuna pari soltanto a quella riscossa in Ungheria, nella sua patria di nascita, e in Germania, la sua patria linguistica; Lukács ha infatti scritto la gran parte delle sue opere in tedesco.

In questo numero speciale dedicato a Lukács ho scelto di pubblicare alcuni testi del filosofo inediti in italiano, con una sola eccezione, che è il breve scritto “La confessione di Stavrogin”, che insieme al “Lascito di Dostoevskij” sono un piccolo omaggio al grande scrittore russo, di cui proprio nel 2021 ricorrevano i due secoli dalla nascita. Lukács ebbe sempre un grande interesse per Dostoevskij fin dalle prime opere giovanili, e ininterrottamente fino alla sua morte. I lettori e le lettrici potranno trovare due dei tre scritti di Lukács su Dostoevskij con una ripubblicazione, nella cura di Lelio La Porta, di “La confessione di Stavrogin”, perché uscito in un’edizione ormai introvabile. I due più grandi scrittori russi, Dostoevskij e Tolstoj, furono sempre al centro dell’interesse di Lukács fin da *Teoria del romanzo* e non rappresentarono mai un’alternativa escludente l’uno o l’altro. Non c’è quindi un Lukács dostoevskijano contro un Lukács tolstoiano.

Gli altri scritti inediti sono una sua brevissima, ma drammatica, autobiografia che ebbe la funzione di essere il testo da cui partì l’interrogatorio della polizia staliniana durante la sua detenzione a Mosca nel 1941. La vulgata vuole che Lukács sia stato un intellettuale stalinista, ma in realtà lo si può considerare una vittima dello stalinismo, perché dalle istituzioni staliniste subì le esclusioni dalla attività politica e dall’insegnamento universitario, il controllo delle sue opere e l’ostracismo editoriale, l’arresto a Mosca nel 1941 e anche la deportazione in Romania a seguito della sua partecipazione alla Rivoluzione ungherese del 1956. Naturalmente accu-

sarlo di stalinismo è lo strumento per continuare, anche dopo il crollo del socialismo realizzato, l'ostracismo, l'esclusione e l'oblio. Appunto per combattere questo oblio questo numero speciale accoglie la sua autobiografia intellettuale, che uscì in ungherese poco prima della sua morte. Ho aggiunto anche una sua introduzione all'edizione ungherese del *Don Chisciotte* per dar prova del suo interesse anche verso autori che non provenivano dall'Europa cento-settentrionale o orientale.

La sezione di testi su Lukács è aperta dalla recensione di Karl Mannheim a *Teoria del romanzo*. I due avevano uno stretto rapporto di collaborazione alla Libera Scuola di Scienze dello Spirito, attiva negli anni della Prima Guerra Mondiale, a Budapest. A completare la trilogia di saggi dedicati alla *Teoria del romanzo*, seguono quelli di Löwy e Sayre e quello di Arcuri. Infine vengono i saggi di Nagy sul rapporto del giovane Lukács con Dostoevskij e di Vedda del rapporto del giovane Lukács con il Romanticismo tedesco. In occasione del centenario di *Storia e coscienza di classe* il volume accoglie i saggi di Werner Jung e Andrew Feenberg. Jung è un famoso studioso tedesco di Lukács e nel suo saggio ricostruisce la nascita del suo rapporto con Lukács e analizza criticamente alcuni aspetti del famoso capolavoro di Lukács. Feenberg, anch'egli noto studioso canadese di Lukács e antico allievo di Marcuse, da una prospettiva di filosofia della natura analizza alcuni aspetti di *Storia e coscienza di classe*, scartando anche alcune critiche che nel tempo sono state avanzate verso quest'opera. A partire da *Storia e coscienza di classe* il contributo di Mattia Masciolini affronta il "Lukács problem" analizzando le tre diverse soluzioni offerte da Steven Vogel, Andrew Feenberg e Carl Cassegård. Grazie alla prospettiva di Cassegård l'autore attualizza i termini della questione originaria in modo da renderla utile strumento di analisi della crisi climatica in corso.

Visto l'attuale enorme successo di Lukács in America latina ho ritenuto opportuno pubblicare due saggi dedicati all'analisi di questo successo in Brasile e Argentina, i paesi che stanno rinnovando in questi anni l'interesse verso il pensiero di Lukács. Celso Frederico per il Brasile e Juan Manuel Lorenzini per l'Argentina sono gli autori dei due saggi in questione.

Chiudono il numero speciale due mie recensioni agli ultimi libri apparsi su Lukács, cioè quelli del peruviano José Lopez Soria sul giovane Lukács e quello di Traverso su *La distruzione della ragione*, una delle opere più discusse e polemiche di Lukács.

Mi auguro che i lettori e le lettrici possano apprezzare il materiale che gli propongo e spero che per qualcuno questo possa essere il primo di più proficui contatti con il pensiero del filosofo ungherese.

## Saggi di Lukács





## La confessione di Stavrogin\*

a cura di Lelio La Porta

### Lukács e Dostoevskij Concordia discors?

Lukács, nel corso del suo esilio viennese, scrisse venti articoli per il quotidiano del Partito comunista tedesco (Kommunistische Partei Deutschlands – KPD), *Die Rote Fabne*.

L'articolo che viene qui proposto costituisce un contributo all'approfondimento della conoscenza del rapporto fra il giovane Lukács e Dostoevskij. Si può dire che si tratta di un momento di autoriflessione sulle posizioni che il filosofo ungherese aveva assunto negli appunti in preparazione del mai realizzato libro sullo scrittore russo<sup>1</sup>; nel caso particolare, inoltre, Lukács critica una caratteristica peculiare dei personaggi dostoevskijani, ossia il loro spogliarsi di qualunque prerogativa sociale per presentarsi esseri puri in sé e per sé, esseri metafisici sottolineando che, mentre priva di valore la rivoluzione, di fatto Dostoevskij è spinto a ritenere la soluzione rivoluzionaria come l'unica perseguibile per personaggi forti di spirito.

Scriva Lukács in un appunto del mai realizzato libro su Dostoevskij: “Il mondo senza Dio: ateismo russo ed europeo – la nuova morale (tra-

\* *Stavrogins Beichte* (*Die Rote Fabne*, Berlin, n. 319, 16 Juli 1922) Besprechung von F. M. Dostoevskij, *Die Beichte Stavrogins*, Musarion-Verlag, München 1922. *La confessione di Stavrogin* compare nella edizione italiana de *I demoni*, con il saggio *Il male in Dostoevskij* di Luigi Pareyson, Einaudi, Torino 1993, con il titolo *Da Tichon*, pp. 395-420.

<sup>1</sup> G. Lukács, *Dostojewski. Notizen und Entwürfe*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1985; traduzione italiana G. Lukács, *Dostoevskij*, a cura di M. Cometa, SE, Milano 2012, p. 86. Lukács stese i suoi appunti su Dostoevskij fra il marzo del 1915 e l'agosto dello stesso anno; infatti, scrivendo a Paul Ernst da Heidelberg nel marzo del 1915, lo avvertiva di aver iniziato a lavorare ad un libro sullo scrittore russo. In un'altra lettera allo stesso destinatario, datata 2 agosto 1915, il filosofo ungherese scriveva: “Ho interrotto un libro su Dostoevskij che era troppo grosso. Ne è uscito, finito, un grosso saggio: *Die Ästhetik des Romans*” (Le lettere citate sono in G. Lukács, *Epistolario (1902-1917)*, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 353 e p. 366). Del progettato libro su Dostoevskij venne pubblicata soltanto la prima parte o, meglio, quella che a buon diritto può essere considerata la prima parte, con il titolo di *Teoria del romanzo* (1916).

sformazione del mondo) suicidio”<sup>2</sup>. Si tratta di un’alternativa; se non è possibile realizzare la trasformazione del mondo, l’unica possibilità di salvezza è il suicidio. La domanda è *che fare?* In una pagina del *Diario* datata 17 novembre 1910 il filosofo ungherese aveva appuntato: “Ma è da notare che prima i miei istinti propendevano per il suicidio, mentre la mia etica gli si opponeva. Adesso io avverto un imperativo al suicidio sempre più chiaro, mentre ciò che gli si oppone è qualcosa di assolutamente opaco, inesprimibile”<sup>3</sup>. Una prossimità a Stavrogin. Nell’articolo del luglio del 1922 la prospettiva è mutata. C’è la proposta di un mondo nuovo che sembra leggersi nel romanzo dostoevskijano, un mondo liberato dai disumani meccanismi capitalisti e dalla reificazione senz’anima tipica della società capitalista. Stavrogin è l’esempio degli intellettuali russi che, nel tentativo di trovare un fine all’esistenza, si accorgono che la scelta si riduce a tre sole possibilità: il suicidio, la decadenza o la rivoluzione; Stavrogin sceglie la prima via. In questo modo sembra che voglia rifiutare la rivoluzione come una maledizione, mentre il suicidio assurgerebbe al rango della glorificazione di una necessità esclusivamente soggettiva. L’opposizione di Lukács a questa scelta è evidente. La trasformazione del mondo diventa, per il filosofo, una scelta etica e, perciò, politica.

Quindi l’ormai bolscevico Lukács (si è nel 1922), mentre scrive i saggi che daranno vita a *Storia e coscienza di classe*, non perde di vista le problematiche etiche presenti nelle opere di Dostoevskij. Non sfugge, nella lettura che il giovane Lukács propone dello scrittore russo, un forte elemento di ambiguità, la commistione tanto suggestiva quanto pericolosa di malattia mentale e di nichilismo, di ateismo religioso e di cristianesimo comunitario. A ciò si aggiunga che la lettura più tipica di Dostoevskij, in specie delle caratteristiche demoniache dei suoi eroi, diventò usuale soprattutto da destra, presso lo stesso nazismo. Si vuole ricordare, a tal proposito, l’episodio messo in scena da Luchino Visconti ne *La caduta degli dei* (1969), primo film della trilogia tedesca, in cui Martin von Essenbeck violenta una bambina la quale, in conseguenza di ciò, si impiccherà. Di fatto è quanto confessa Stavrogin a Tichon quando gli narra della piccola Matrëša da lui sedotta e violentata; anche Matrëša si era impiccata. Martin diventerà un gerarca nazista, Stavrogin si suiciderà. Martin rappresenta la variante veramente demoniaca dei personaggi dostoevskijani, pagana e senza Dio, mentre Stavrogin è uno di quei “santi” di Dostoevskij nei quali «l’ateismo si presenta persino come il “penultimo passo verso la fede perfetta”»<sup>4</sup>. Qui è il Lukács del 1954 che, per chiarire cosa

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 86.

<sup>3</sup> G. Lukács, *Diario (1910-1911)*, con un saggio di M. Cacciari, Adelphi, Milano 1983, p. 58.

<sup>4</sup> G. Lukács, *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1974, p. 299.

fosse l'ateismo per Dostoevskij, cita lo stesso passaggio della confessione di Stavrogin usato nel 1922<sup>5</sup>.

Fra il Dostoevskij lukácsiano degli Anni Venti e quello degli Anni Cinquanta ci sono due saggi, uno del 1931 e uno degli Anni Quaranta, precisamente del 1943; in quest'ultimo torna alla mente del filosofo ungherese il sogno narrato da Stavrogin a Tichon nella confessione recensita nel 1922: il sogno di un'età dell'oro in cui il contatto fra le persone sia genuino e armonioso, in cui gli uomini si conoscano e si amino. Anche la rivolta dei personaggi di Dostoevskij ha come fine quell'età dell'oro: "È questa rivolta ciò che è poeticamente grande, storicamente progressista in Dostoevskij"<sup>6</sup>.

Gli eroi luciferini, fra cui Stavrogin, in quanto atei-religiosi aspiranti ad un nuovo mondo altro rispetto a quello abbandonato da Dio, come scriveva Lukács nell'appunto su Dostoevskij citato precedentemente, folli, assassini, patricidi poiché nel mondo senza Dio la loro trasgressione e il loro peccato sono sullo stesso piano della giustizia e del retto vivere, sognando l'età dell'oro sono riusciti ad appagare la loro furia terroristica proprio in questa dimensione utopica. Quindi il Lukács del 1954 coglie quanto c'è di profondamente progressista nell'opera di Dostoevskij: i suoi personaggi hanno chiuso il loro percorso nel sogno del mondo nuovo da realizzare per mezzo dell'azione devastatrice; da questo punto di vista, sono ormai soltanto figure artistiche, esteticamente valide in quanto protagonisti di romanzi. Proprio dal caos delle esistenze di questi eroi deriva "la vera grandezza di Dostoevskij, e la sua potente protesta contro tutto ciò che è falso e negativo nella società borghese moderna"<sup>7</sup>.

## La confessione di Stavrogin

La *barbarie*, così definita universalmente, del governo sovietico ha infine reso accessibile l'opera postuma di Dostoevskij. Sono state rinvenute casse intere piene di manoscritti; ed adesso avremo la possibilità di poter leggere nella sua interezza l'opera letteraria del più grande scrittore russo, che sta esercitando una crescente influenza sulla vita intellettuale dell'Europa. Il primo esito del rinvenimento è la pubblicazione di un capitolo finora inedito, *La confessione di Stavrogin*<sup>8</sup>, del romanzo *I demoni*,

<sup>5</sup> Cfr., infra.

<sup>6</sup> G. Lukács, *Saggi sul realismo*, Einaudi, Torino 1976, p. 293.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 292.

<sup>8</sup> Le vicende relative al titolo del capitolo in F. M. Dostoevskij, *I demoni*, con il saggio *Il male in Dostoevskij* di Luigi Pareyson, Einaudi, Torino 1993, in particolare la nota a p. 395.

che Dostoevskij ha scritto quasi nella forma di pamphlet contro i primi movimenti rivoluzionari in Russia.

Il romanzo peraltro – globalmente considerato – non è fra le opere più eminenti di Dostoevskij: la tendenziosità ne diventa caratteristica principale e lo priva del suo significato. Tale tendenziosità non sta nel fatto che Dostoevskij prenda posizione contro la rivoluzione quanto che questa presa di posizione e, ancor di più, il modo di rappresentarla conferiscono all'opera un carattere ambiguo e contraddittorio. Dostoevskij politico e pamphlettista [*Der politiker und pamphletist Dostojewsky*] non vive in perfetta armonia con il romanziere, come egli stesso era disposto ad ammettere. Al contrario, l'onestà e l'audacia della sua visione, la volontà di andare al fondo dei problemi che agitano i suoi personaggi hanno costretto il romanziere ad accettare delle cose che entrano in contraddizione con le intenzioni del pamphlettista [*des Pamphretisten*]. Il grande romanziere ha creato dei personaggi che hanno reso vivo il retroterra concreto della rivoluzione russa, il suo radicamento sociale ed intellettuale (e dunque la sua legittimità) con più chiarezza di quanta ce ne fosse nell'intenzione del pamphlettista [*den Pamphletisten*]. Non restava allora che riempire il vuoto così prodotto con mezzi da pamphlet [*mit pamphletisten Mitteln*] e, facendo ciò, rendere – sul piano artistico – ancora più profondo ed evidente questo vuoto. Dostoevskij denigra i suoi personaggi, fece notare a giusto titolo Gorkij.

Malgrado ciò o per ciò, *I demoni* fanno parte delle opere più interessanti di Dostoevskij. Infatti, la contraddizione fra l'impegno politico e la visione poetica mette qui chiaramente in evidenza il conflitto interiore che i destini individuali rappresentati perfettamente nelle sue altre opere non fanno emergere altrettanto chiaramente.

La grandezza letteraria di Dostoevskij, la sua qualità specifica, la sua capacità di riuscire a concentrare e ridurre, con una spontaneità visionaria, ogni personaggio, ogni relazione umana, ogni conflitto, al loro nucleo puramente psichico spogliandoli con facilità dell'involucro reificato nel quale ognuno di loro è oggi intrappolato, la sua capacità di rappresentare, conseguentemente, un mondo dal quale è bandito tutto ciò che la società capitalista ha di meccanico e di inumano, di inanimato [*seelenlos*] e di reificato, ma nel quale sono, pertanto, contenuti tutti i più profondi conflitti del nostro tempo, tutto questo è allo stesso tempo all'origine del suo atteggiamento utopico [*ist zugleich die Quelle seiner utopischen Gesinnung*]. L'idea secondo la quale il principio della liberazione da ogni miseria [*das erlösende Prinzip für jede Not*] sia da trovare nei rapporti puramente umani degli uomini fra loro, nella comprensione e nella dedizione allo specifico umano contenuto in ogni uomo [*in jedem Menschen*], nell'amore e nella bontà, questa soluzione puramente individuale ed individualista si trasforma, però, in maniera impercettibile per

lo stesso autore, e appare come messaggio d'amore del Cristo, proprio come quello della Chiesa ortodossa russa. Ciò contribuisce a determinare molte confusioni e contraddizioni. In primo luogo, Dostoevskij è costretto ad assimilare al cristianesimo la sua religiosità, definito per mezzo di Feuerbach a partire da un anticristianesimo settario – e, di conseguenza, è costretto a distorcerli entrambi. In secondo luogo, non può impedirsi malgrado tutto di rappresentare le sofferenze ed i problemi dei suoi personaggi, di cui coglie sempre chiaramente le radici sociali, come dei sintomi patologici puramente individuali. È tuttavia obbligato a proporre loro qualcosa di più di una soluzione individuale: ossia il cristianesimo. Così si coglie intorno ai personaggi dei suoi romanzi, analizzati e rappresentati con una chiarezza e profondità meravigliose, un'atmosfera di interne contraddizioni. Questa atmosfera, in verità, non maschera i loro tratti nei punti in cui è possibile ricondurre completamente i destini a dei rapporti umani puramente individuali. Di contro, appena è impossibile operare totalmente questa riduzione o dove essa non è voluta, come ne *I Demoni*, questa atmosfera deve rendere pesantemente poco chiare le opere nella loro totalità.

Il capitolo de *I Demoni* appena pubblicato mostra con maggior forza più la grandezza dello scrittore che le sue contraddizioni interne, o comunque mostra tali contraddizioni con minor chiarezza di quanto avvenga nello stesso romanzo. I due poli dell'universo dostoevskijano, ossia l'uomo decaduto della società attuale [*verfallende Mensch der heutigen Gesellschaft*], roso dai dubbi interiori, e l'annunciatore del messaggio d'amore di Cristo [*der Verkünder der Liebesbotschaft Christi*] si affrontano qui in un solitario dialogo notturno e si riconoscono reciprocamente come fratelli [si tratta di Stavrogin e di Tichon; NdT]. E ciò non soltanto nel senso che per l'uomo buono ogni uomo deve essere un fratello, ma nel senso più proprio e più intimo, ossia che la loro *affinità interiore* [*ihre innere Verwandtschaft*] si rivela ed essi ne prendono coscienza. In questo modo è chiaramente espresso il proposito, spesso ripetuto, che caratterizza la vera religiosità (ammessa senza dogmatismo) di Dostoevskij, secondo la quale «il perfetto ateo sta sul penultimo gradino prima della fede più perfetta» [p. 402 dell'edizione italiana citata; NdT], secondo la quale nessuno più del vero ateo è prossimo alla vera fede. Allo stesso tempo è evidente che nella pratica concreta dell'amore dei «cristiani» di Dostoevskij – il cristianesimo non gioca in concreto alcun ruolo pratico significativo. L'amore e la bontà si realizzano come comprensione intuitiva dell'altrui essenza intima. E il loro aiuto consiste nell'indicare all'anima di colui che altrimenti vagherebbe senza meta la via che è la sua [*sein eigener Weg*] (Sonia in *Delitto e castigo*, il principe Myškin ne *L'idiota*). È proprio tuttavia là – nell'azione più intima del tipo-umano dove culmina l'universo di Dostoevskij – che la profonda contraddizione interna della

sua visione del mondo si manifesta con la più grande chiarezza: questa bontà divenuta lucidità è, di certo, in grado di illuminare l'oscuro fondo esistenziale della disperazione, può, di certo, scacciare l'oscurità dal profondo dell'uomo e far pervenire la sofferenza, il crimine e gli errori alla luce della coscienza – ma è incapace di trasformare questa conoscenza in un atto di *liberazione* [*in eine erlösende Tat*]. È vero che Sonia consente a Raskolnikov di uscire dal labirinto del suo peccato astratto che l'ha escluso da ogni comunità umana e che gli ha reso impossibile la vita fra gli uomini; detto ciò, la realtà positiva, la vita nuova che doveva aprirsi davanti a loro, sono rimasti un semplice programma. E nelle opere posteriori nelle quali Dostoevskij volle descrivere precisamente questa conversione, la sua onestà letteraria lo obbliga a riproporre il fallimento del suo più rappresentativo tipo umano ogni volta che si trova davanti a una vera scelta (la conclusione de *L'idiota*).

Questa assenza di convinzione dello scrittore Dostoevskij davanti agli articoli di fede e alle esigenze della sua teologia rivela il fossato – da lui stesso mai riconosciuto – che lo separa dal cristianesimo, anche dal cristianesimo primitivo rivisto e riproposto dalle sette. Infatti, questo cristianesimo ha il suo fondamento nell'onnipotenza dell'amore: l'anima si volge verso l'amore, la comprensione che pervade l'amore rivela la sofferenza ed indica la via giusta; quali che possano essere le cause sociali che sottintendono gli errori, la liberazione [*die Erlösung*] avviene indipendentemente da qualsiasi violenza non psichica. Perciò, qui, Dostoevskij non è credente – senza esserne consapevole. La sua lucida bontà rischiarerà la sofferenza – e si presenta come una sorta di cinismo che esprime senza riguardi la debolezza, il disonore, la decadenza, che vede e che presuppone il peggio fra gli uomini. L'amore penetra la sofferenza e gli smarrimenti, ma non può essere d'alcun aiuto, perché la sofferenza e gli smarrimenti sono talmente radicati nell'esistenza degli uomini tormentati da non poterne essere cacciati con la forza della comprensione, con la forza dei rapporti d'amore stabiliti fra gli uomini. Perché gli smarrimenti e gli errori sono talmente parte integrante della situazione sociale degli uomini che essi non sono capaci di sottrarvisi.

Dostoevskij è necessariamente destinato a fallire nel suo tentativo disperato di trasformare l'elemento sociale dell'esistenza umana in un elemento puramente psichico. Ma il fallimento si trasforma in una *vittoria letteraria* schiacciante [*in einen überwältigenden dichterischen Sieg*]. Mai, infatti, le radici sociali del carattere tragico di certi tipi umani sono state analizzate così profondamente, scoperte e messe in evidenza fin nelle loro più pure manifestazioni psichiche di quanto Dostoevskij abbia precisamente fatto.

In ciò consiste il grande valore letterario di questo capitolo. Stavrogin, l'eroe de *I Demoni*, che qua e là ci procura un'impressione lermontoviana-

na, esageratamente romantica, si rivela, nella confessione orale cristiana dei suoi atti più infami, per quello che è: il maggior rappresentante di quel personaggio russo di transizione al quale Turgenev, Gonciarov, Tolstoj hanno dato ugualmente forma seppure in modi diversi: «l'uomo superfluo». Si tratta del tipo umano dell'intelligencija russa che dispone di forza e di capacità (le quali si elevano in Stavrogin allo spirito demoniaco e geniale), ma che è incapace di usare questa forza e queste capacità nella realtà russa. Così bisogna che queste qualità, quando esse non si riducono a nulla come negli eroi di Turgenev e di Gonciarov, si manifestino in crimini inutili, assurdi, indegni ed anche ridicoli. Qui si apre l'abisso di disperazione, di assurdità della vita che ha trasformato così rapidamente la frazione più sincera dell'intelligencija russa in rivoluzionari. E vediamo, sconvolti, come questi uomini, dopo aver sinceramente cercato uno scopo alla loro vita, non possono ricorrere ad altro che al suicidio, alla decadenza o alla rivoluzione (Stavrogin sceglie la prima via). E, qualunque sia la passione con cui Dostoevskij, da pamphlettista [*als Pamphletist*], si batte contro questa idea, qualunque sia la convinzione con la quale predica una soluzione religiosa a questa sofferenza – è proprio lui a convincerci più chiaramente di questa necessità. La sua condanna – politica – della rivoluzione si trasforma in un sol colpo nella glorificazione letteraria della sua necessità spirituale, assoluta [*in die dichterische Verberrlichung ihrer absoluten, seelischen Notwendigkeit*].

## Bibliografia

- Dostoevskij F. M., *Die Beichte Stavrogins*, München, Musarion-Verlag 1922.  
Id., *I demoni*, con il saggio *Il male in Dostoevskij* di Luigi Pareyson, Einaudi, Torino 1993.  
Lukács G., *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1974.  
Id., *Saggi sul realismo*, Einaudi, Torino 1976.  
Id., *Diario (1910-1911)*, con un saggio di M. Cacciari, Adelphi, Milano 1983.  
Id., *Epistolario (1902-1917)*, Editori Riuniti, Roma 1984.  
Id., *Dostojewski. Notizen und Entwürfe*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1985; traduzione italiana G. Lukács, *Dostoevskij*, a cura di M. Cometa, SE, Milano 2012.





## Sul lascito di Dostoevskij

*a cura di Giovanni Andreozzi*

### Introduzione

Il breve articolo “Über den Dostoevskij-Nachlaß”, che presentiamo di seguito in edizione italiana, è uscito nel 1931 per la *Moskauer Rundschau*. Pur nella sua brevità l’articolo presenta considerazioni rilevanti non solo riguardo alla figura di Dostoevskij, ma anche al rapporto conflittuale che lega Lukács allo scrittore russo. Come una corrente carsica, infatti, la figura di Dostoevski attraversa la maturazione del filosofo ungherese, tanto che il suo percorso teorico e, in particolare, la sua concezione filosofico-letteraria può essere illuminata dal giudizio sullo scrittore russo.

“Über den Dostoevskij-Nachlaß” compare sedici anni dopo la *Theorie des Romans*, che si chiudeva con la celebre affermazione secondo la quale “Dostoevskij non ha scritto nessun romanzo (...) appartiene al nuovo mondo”. Il baule di Heidelberg poi aveva mostrato come la figura di Dostoevskij fosse divenuta il paradigma di un nuovo genere letterario, che avrebbe scalzato la forma-romanzo e le sue aporie. La valutazione giovanile di Dostoevskij non coincise mai con il passatismo romantico. Anzi, per il Lukács di quegli anni la grandezza di Dostoevskij stava nell’aver presentato delle figure essenzialmente “nuove”, che alludevano a un’altra etica, diversa da quella antica o moderna.

Anche nell’articolo del ’31 Lukács attribuisce a Dostoevskij un ruolo paradigmatico. Tuttavia la valutazione è completamente rovesciata. Il “luciferino”, che Lukács rintracciava nella prosa di Dostoevskij come principio di movimento e dunque rivoluzionario di una trasformazione storico-sociale che non conosce alcuna calma perenne, si rovescia ora nella parodia di una rivoluzione desiderata che però ha luogo solamente *in interiore homine*. È ciò che Lukács chiama “la contraddizione di Dostoevskij”: l’ottundimento nei confronti dei problemi oggettivi dello sviluppo capitalistico che, mistificati, rilucono come problemi soggettivi, problemi di un’interiorità lacerata e dunque impotente.

Dostoevskij si rivela come prodotto adeguato al piccolo-borghese che lamenta gli effetti dello sviluppo capitalistico solo perché non ri-

esce a prendere parte ai suoi fasti, o, se ne partecipa, li ritiene ancora troppo magri. “Tutti i dubbi vengono riequilibrati nella prosa. Il carattere lacerato dei personaggi, contraddittorio, corrisponde ai bisogni di classe dei suoi lettori”. La questione centrale, dunque, non è più la “seconda etica” a cui introdurrebbe la prosa di Dostoevskij, ma il suo effettivo ruolo ideologico. Ma l’unico modo per criticare questo ruolo ideologico è comprendere la figura di Dostoevskij, approfondirla nella sua totalità. Ecco perché, per l’analisi marxista, la filologia conserva una discreta rilevanza.

Il breve articolo sul lascito di Dostoevskij si apre infatti con la domanda sul ruolo della filologia per la ricerca marxista. Se la filologia borghese è interessata alla *Seelenschnüffelei*, questo non significa che la filologia non ha alcun valore per la ricerca marxista. Si tratta infatti di superare la “modalità borghese” della filologia, che privilegia l’aspetto soggettivo divinizzando e fantasticando improbabili eccellenti caratteristiche che spetterebbero, quasi per dote divina, ai singoli autori. Per l’analisi marxista, invece, la filologia può (e Lukács dice espressamente: “può, non deve”) essere rilevante per la *conoscenza della genesi reale delle forme ideologiche*. Le forme letterarie, infatti, sorgono in una situazione storico-sociale con determinati rapporti di classe. I loro fermenti, le loro contraddizioni sono evidenti nella produzione di Dostoevskij. Secondo Lukács infatti è possibile osservare, fin dalle bozze, una peculiarità che si mostra raramente: esse sono in fieri, ricalcano la condizione tormentata del proprio autore subendo trasformazioni e rovesciamenti. Ciò è evidente negli eroi principali di Dostoevskij che, come nel caso di Alëša, da eroe archetipico simbolo della bontà assoluta diventa un emissario del male nella figura del terrorista. I tormenti avvertiti da Dostoevskij, qui l’estremo interesse da parte della ricerca marxista, sono conservati nelle figure estremamente contraddittorie dei suoi eroi.

Dostoevskij stesso diventa la figura paradigmatica del piccolo-borghese che sente il terreno franare sotto i suoi piedi e tuttavia, dacché nessuna alternativa è immaginabile allo stato di fatto esistente, ne forclude la provenienza oggettiva, introiettando in se stesso quegli smottamenti come “lacerazioni interiori” a cui basta una soluzione soltanto interiore. Questa ambiguità che caratterizza tanto la figura di Dostoevskij, quanto quella dei suoi personaggi è ciò che ha consentito il suo uso ideologico tanto da parte delle centurie nere, quanto da parte degli intellettuali romantico-anticapitalistici, in cui evidentemente il romanticismo neutralizza ideologicamente la stessa critica al capitalismo.

La ricerca marxista ha dunque il compito di occuparsi della filologia in autori come Dostoevskij: la loro prosa, da un lato, offre la consacrazione ideologica ai piccolo-borghesi «smarriti»; dall’altro, porge ai piccolo-borghesi l’unica resistenza possibile nella situazione presente

raggiunta dallo sviluppo capitalistico: il sovversivismo da salotto a tinte religiose. Assieme al sistema capitalistico, questa la conclusione di Lukács, “tramonterà e deve tramontare in modo inglorioso anche la fama di Dostoevskij”.

\*\*\*

Quale valore ha la vecchia filologia per la ricerca storica marxista? Vale la pena per il marxista, secondo lo stile della filologia borghese, inseguire “ogni pezzo di carta” scritto da una personalità eminente, delineare attraverso l’esame, la cronologizzazione etc. di tali documenti le linee e le fasi dello sviluppo delle singole personalità meglio di quanto sia già possibile? La voce autorevole di Franz Mehring, di cui qui abbiamo già ricordato le parole, è contraria a ciò. Mehring ritiene che lo storico marxista non abbia bisogno di tali mezzucci [*Mittelchen*]; egli “distingue fin dall’inizio l’essenziale dall’inessenziale, dimodoché si possono commettere errori, ma raramente, se c’è la coscienziosità appropriata dell’editore”. Se qui ci opponiamo all’opinione di Mehring, possiamo per il momento richiamarci alla prassi filologica dei marxisti di oggi – alle grandi edizioni delle opere di Marx-Engels e di Lenin –, alla straordinaria ricchezza dei nessi particolarmente rilevanti per i marxisti, grazie alla pubblicazione di tutti i “pezzi di carta” che Mehring, nel caso di Marx, non ritenne di valore per l’edizione. Tuttavia, sorge qui subito una legittima obiezione: ciò che in Marx-Engels e in Lenin è corretto, non deve esserlo necessariamente in altri pensatori o scrittori; quindi nemmeno in Dostoevskij. L’obiezione è senza dubbio legittima: vale la pena pubblicare completamente tutti i documenti dello sviluppo di una personalità e ricercare, per così dire, di giorno in giorno le fasi di questo sviluppo, solo quando questi sviluppi personali rispecchiano, promuovono e illustrano *al contempo* lo sviluppo di una *classe socialmente decisiva* in un punto di svolta della storia mondiale [*an einem welthistorischen Wendepunkte*].

Fin da subito questo non è il caso di scrittori o pensatori che rappresentano qualcosa dell’intelligenza piccolo-borghese (come Dostoevskij). Ciononostante, anche in questi casi riteniamo che le obiezioni di Mehring non siano corrette. Certo, noi rifiutiamo completamente l’intero culto dell’eroe, l’intera psicologia del “curiosare nell’anima” [*Seelenschnüffelei*], che la filologia e la storia della letteratura borghesi sono solite praticare in questi casi. Ad esempio, per noi è sinceramente indifferente se Dostoevskij abbia avuto o meno un “complesso di castrazione”, e crediamo che la prefazione del professor Freud alla valutazione psicoanalitica del lascito possa al massimo rivendicare un interesse medico; in nessun caso un interesse storico-letterario. (L’autore di queste righe non si considera competente per esprimere un giudizio sul valore medico di tali ricer-

che; ma è sufficiente essere un critico letterario o un ricercatore per vedere con chiarezza la mancanza di valore di tali ricerche per la conoscenza della letteratura). Questo rifiuto, però, si riferisce solo all'interpretazione di tali pubblicazioni e alla presentazione strettamente connessa ad essa. Il lascito di Dostoevskij, per la cui conservazione e raccolta dobbiamo ringraziare il governo sovietico, è stato pubblicato in tedesco mostrando un miscuglio disorganizzato di mera filologia meccanica e generico snobismo letterario; le spiegazioni sono anch'esse, in parte, di una superflua acribia filologica, in parte, da appendice: la fin troppo nota chiacchiera "profonda" sulle "profondità" di Dostoevskij. Solo occasionalmente si trovano articoli che illuminano in modo istruttivo la relazione tra Dostoevskij e i suoi modelli europei (G. Sand, Victor Hugo), ma anche questi non sono sistematici, quasi per caso sono finiti nell'edizione e – soprattutto – non ricavano mai le conseguenze necessarie dalle loro affermazioni.

Con ciò siamo giunti al punto effettivo in cui viene alla luce l'inesattezza della prospettiva di Mehring e anche il valore di tali pubblicazioni, tra cui l'attuale edizione di Dostoevskij. Ciò che gli editori vogliono, ciò a cui mirano in generale gli editori borghesi-filologi è privo di valore, non a causa del materiale o del metodo di raccolta e di esame del materiale [*Methode der Materialsammlung und -sichtung*], ma a causa del modo in cui viene impiegato e interpretato. Anche per il marxista la completezza di un lascito può (non "deve") essere di notevole importanza – anche se non si tratta del rappresentante di una classe decisiva in senso storico. Dato che questa completezza, in determinate circostanze, può diventare il punto di partenza per indagini interessanti e di rilievo. E proprio per la *conoscenza della genesi reale delle forme ideologiche*, correnti e così via. Da un lato, ad esempio, può essere indagato il modo in cui determinate forme letterarie sorgono dal terreno della situazione di classe [*Boden der Klassenlage*] e dall'ideologia dello scrittore, che ne è derivata, quale interazione ha la donazione di forma letteraria [*literarische Formgebung*] con la chiarificazione e/o l'occultamento [*Verschleierung*] dell'ideologia, fino a che punto essa agisce in questo processo favorendolo o ostacolando e così via. Dall'altro lato il processo creativo stesso può essere analizzato in modo marxista, nella misura in cui l'interesse si dirige non alle fluttuazioni [*Auf und Ab*] delle "libertà" o delle "profondità" psicologiche, quanto piuttosto al modo in cui la situazione di classe dello scrittore si sviluppa nel processo creativo, al modo in cui questa situazione di classe imprime un determinato conio ai problemi specificamente poetici [*spezifisch dichterische Probleme*] e così via. Gli esempi qui elencati vanno intesi solo come esempi e non rivendicano in alcun modo una pretesa di delineare la problematica, nemmeno nelle sue linee più approssimative. Dopotutto questi esempi mostrano anche che, attraverso l'impiego marxista della filologia, si offre un campo esteso e fruttuoso, tenendo conto che proprio

per i marxisti “la distinzione tra essenziale e inessenziale” non è stabilita *a priori*, come ritiene Mehring. Al contrario, la ricerca può trovare il corretto raggruppamento [*Gruppierung*], per la problematica derivante dal materiale concreto, solo *a posteriori* sulla base di un materiale che sia il più completo possibile nel rispettivo caso dato.

Nel caso di Dostoevskij, a un esame superficiale del materiale si mostra subito un problema molto interessante. Le bozze di Dostoevskij per i suoi romanzi principali mostrano, infatti, una peculiarità che è solita mostrarsi raramente negli scrittori importanti. Le bozze subiscono un processo di trasformazione straordinariamente grande prima di esser pronte per la strutturazione [*Gestaltung*]; esse vengono però anche rovesciate durante il processo di strutturazione, quel che già è scritto viene scartato o cancellato (l’idiota, Raskol’nikov). Colpisce in particolare il fatto che questo processo di trasformazione, la svolta in qualcosa di diametralmente contrario, non si riferisce solo alla favola come a un mezzo per la messa in evidenza del suo intento, quanto piuttosto e soprattutto ai suoi *personaggi*, ai caratteri dei suoi *eroi principali*. Se, sulla base del materiale disponibile, si segue la storia della genesi [*Entstehungsgeschichte*] di Raskol’nikov, Myškins, Stavrogin e così via, si nota che, nel corso del lavoro preparatorio, questi personaggi mutano diverse volte le loro caratteristiche fondamentali, da “eroi archetipici” diventano “cattivi” e viceversa, finché non ottengono il loro carattere definitivo. Tuttavia il confronto delle diverse fasi di sviluppo nel processo creativo con le prose finali [*fertige Dichtungen*], ci mostra il fatto che anche lì si ritrovano questi strati diversi, il fatto che, nonostante l’atroce lotta per la chiarezza riguardo al suo intento effettivo, lo scrittore è riuscito meglio che mai a unire effettivamente le contraddizioni che lo tormentano (il cui riflesso è questo oscillare presente nella concezione dei suoi eroi), il fatto che l’andirivieni [*Hin und Her*] del processo creativo continuasse ad essere insuperato nella creazione.

Per l’analisi letteraria borghese, da quando Nietzsche ha insistito nel vedere in Dostoevskij uno dei più grandi narratori di uomini [!], uno dei più grandi psicologi di tutti i tempi, dovrebbe esserci un problema insolubile. Deve emergere la domanda su quale strano “equivoco” abbia aiutato Dostoevskij a guadagnare la reputazione di grande psicologo. In realtà qui non c’è né una contraddizione, né un “equivoco”. *Gli stessi* motivi classisti che hanno condotto Dostoevskij nel groviglio di contraddizioni, per lui di fatto irrisolvibili e nascoste soltanto dalla stilizzazione romantico-mistificante, hanno realizzato il grande effetto *proprio di questo* tipo di soluzione. Poiché le contraddizioni, tra le quali Dostoevskij viene gettato avanti e indietro, non sono altro che il rispecchiamento dello sviluppo capitalistico (con l’iniziale fermento rivoluzionario delle classi sfruttate) nella mente di un intellettuale piccolo-borghese declassato, che

oscilla inerme tra l'opposizione romantica al capitalismo e il consenso alla "civilizzazione", tra la fascinazione per la rivoluzione e l'odio impotente e furioso nei confronti di essa. Questa oscillazione viene ancora più accresciuta dal fatto che l'intellettuale declassato, da un lato, sente il terreno sotto di sé (sotto lo strato a cui appartiene) scosso nella misura maggiore, non comprende le forze motrici dello sviluppo sociale, non vede alcuna via d'uscita dalla sua situazione e mitologizza [*mythologisiert*] il distorto rispecchiamento delle incomprese forze motrici in Dio o nel demonio; dall'altro lato però – e allo stesso tempo – considera se stesso (ossia il suo strato) come capo invocato della società fuori dal labirinto di contraddizioni. Egli è una vittima impotente e cieca delle forze sociali del capitalismo e si immagina di poterle comprendere più profondamente e di poterle dirigere meglio di quanto esse comprendano e dirigano se stesse. Proprio per tale motivo, questa fantasia è però sempre accompagnata dal sentimento della contemplazione impotente [*ohnmächtiges Zuschauen*], sconvolta da dubbi e auto-lacerazione. Dubbi che a loro volta vengono compensati dall'esagerazione romantico-mitica e dalla stilizzazione e che vengono riequilibrati nello scrittore e nella prosa. Se quindi Dostoevskij non supera il contraddittorio nei suoi personaggi, ma lo lascia insuperato – ricoprendo però questo esser-insuperato [*Unüberwundensein*] con il manto sfarzoso dell'"arcano" [*Geheimnisvollen*] e del "simile alla sfinge" [*Sphinxartigen*] –, allora questa fragilità dei suoi personaggi corrisponde esattamente ai bisogni di classe dei suoi lettori. Anche questi, al pari dello scrittore, oscillano inermi avanti e indietro tra l'"arroganza" e l'"umiltà", e salutano entusiasti, quando ritrovano nelle prose [*Dichtungen*], come "enigmi metafisici" della vita, tutte le domande della loro vita, a cui non riescono a trovare una soluzione.

"Dostoevskij denigra i suoi personaggi" scrisse una volta Gorkij, e con pieno diritto. Nei *Demòni* in particolare è visibile chiaramente come Dostoevskij, posseduto dal furore controrivoluzionario piccolo-borghese, distrugga i contorni dei suoi personaggi, da lui stesso abbozzati, solamente per poter gettare fango addosso alla rivoluzione e ai rivoluzionari. D'altro canto è altrettanto evidente che egli fu persino affascinato dai suoi personaggi rivoluzionari (ossia dai personaggi nei quali, secondo lui, erano incarnati i principi rivoluzionari). Così Stavrogin è il capo e l'insegnante del "positivo" Šatov, così Ivàn Karamazov è in ogni risposta di gran lunga superiore all'eroe "positivo" Alëša. Lo stesso Dostoevskij spiega questa contraddizione, dicendo che egli vuole superare l'ateismo, il socialismo etc. nelle loro più alte forme di sviluppo; come pure tramite la teoria spesso ripetuta, secondo cui l'ateismo è il "penultimo gradino prima della fede più perfetta". È però interessante notare che, secondo le memorie di A. S. Suvorin menzionate anche qui, Dostoevskij avrebbe pianificato una continuazione dei *Fratelli Karamazov*, nella quale Alëša

da mistico cristiano sarebbe divenuto un estremista rivoluzionario e la conclusione del romanzo sarebbe stata la “fucilazione trasfigurata dalla gloria rivoluzionaria”. La conversione di Dostoevskij al cristianesimo ortodosso rimane affetta da contraddizioni insolubili per tutta la sua vita. Essa è la soluzione alla disperazione dell’intellettuale declassato, il cui punto di partenza tanto emotivo quanto teoretico è stato il distacco del suo strato [*Losgerissenheit seiner Schicht*] – distacco prodotto dallo sviluppo capitalistico – “dalla terra natale”, dal “popolo”, il quale non ha idea dei problemi sociali oggettivi, che qui emergono e piuttosto li mistifica in problemi puramente soggettivi, “etici”, “religiosi”, cercando quindi di risolverli per vie “spirituali”. Il fatto che, in queste vie, egli trovi nella Chiesa quel principio di “unità” mediante cui venga superato il “distacco dal popolo” e venga ripristinata l’“unità” col “popolo”, non può sorprendere; come non sorprende che questa conclusione nella Chiesa significhi, al contempo, la conclusione nell’imperialismo dell’autocrazia russa, trasfigurato in senso religioso e mistificato. La via che Dostoevskij ha percorso dalla cospirazione-Petrashevsky fino a Katkov e Pobedonoscev non gli avrebbe garantito nessuna particolare originalità. Fin da Friedrich Schlegel, il quale era partito dal repubblicanesimo di un Georg Forster per convertirsi al cattolicesimo di Metternich, lo sviluppo degli scrittori piccolo-borghesi e declassati mostra una galleria enorme di tali conversioni. La nota speciale di Dostoevskij – e la base del suo grande impatto – è che egli portò con sé insuperate [*unaufgehoben*] le contraddizioni che lo spinsero alla “conversione” nel suo periodo “positivo” (ovviamente ci sono anche qui parallelismi e il nostro spazio non ci permette di affrontare quest’ultimi, come pure le loro differenze sociali nei confronti di Dostoevskij). In tal modo egli, che secondo il contenuto e la tendenza della sua prosa era in realtà lo scrittore delle “centurie nere” e dell’imperialismo zarista, è divenuto, al contempo, lo scrittore di una parte dell’opposizione romantico-anticapitalistica degli intellettuali piccolo-borghesi, lo scrittore di un ceto che oscilla avanti e indietro tra la destra e la sinistra, per il quale però a destra si apre una strada ampia e dissestata verso la reazione (oggi: verso il fascismo), a sinistra invece un sentiero stretto e difficilmente percorribile verso la rivoluzione. Da un lato, Dostoevskij offre una consacrazione ideologica a tutte le oscillazioni codarde e disfattiste dei piccolo-borghesi smarriti o crollati in un movimento rivoluzionario. La consacrazione della “profondità”, della “sublinità etica” al di sopra di coloro che sono troppo “ottusi” per vedere gli “abissi spirituali” nascosti nell’azione rivoluzionaria. Per decenni egli ha offerto l’ideologia agli intellettuali piccolo-borghesi per allontanare la rivoluzione (si pensi al suo effetto sui successori decadenti-terroristi dei *narodniki* ad esempio Roshchin, su Leonid Andreev e altri). Dall’altro, egli trasforma fin dall’inizio tutti i problemi dell’opposizione romantica

al capitalismo in problemi “interiori”, “spirituali” e così aiuta gli ampi strati dell’intelligenza piccolo-borghese ad approfondire la loro visione del mondo in un sovversivismo da salotto a tinte religiose [*religiöselnde Salonrevoluzzerei*]. Proprio perché egli era un seguace di Katkov e Pobedonoscev, affetto da contraddizioni irrisolte, il suo effetto – *il suo effetto reazionario* – poteva andare ben oltre i possibili effetti abituali dell’ideologia ortodossa-religiosa delle “centurie nere” e procurargli la fama mondiale di un grandissimo scrittore.

I posteri non gli concederanno sicuramente questa fama. Anche Tolstoj deve gran parte della propria fama mondiale alle sue debolezze in rapporto alla *Weltanschauung*, alle sue incoerenze e alle sue tendenze reazionarie. Queste però non costituiscono affatto il *nucleo poetico* delle sue opere; al contrario, esse deformano e deturpano proprio ciò che è poeticamente significativo nelle sue creazioni. In Dostoevskij, invece, *il centro di tutta la sua arte sta proprio qui*: in essa non c’è niente, o perlomeno niente di organicamente e artisticamente connesso che potrebbe essere separabile da questo nucleo. Ma in Dostoevskij è impossibile dire, riprendendo Plechanov su Tolstoj, “da qui – fino a laggiù”. Il principio contraddittorio-reazionario è anche il principio artistico-trainante della sua prosa [*Dichtung*]. Ecco perché il suo stile non è legato alla classica tradizione della classe borghese emergente e rivoluzionaria (come quello di Tolstoj), quanto piuttosto alle più svariate correnti stilistiche romantiche della piccola borghesia che oscilla già tra rivoluzione e reazione. Per questo Zola mette in discussione anche ogni originalità di Dostoevskij e lo denomina “un miscuglio” di George Sand e Eugen Sue. Il suo impatto decennale sul mondo lo deve proprio al fatto che egli ha presentato con piena coerenza poetica e tenacia questo conflitto interiore e la sua soluzione conflittuale [*zwiespältige Lösung*], che egli per questa conflittualità e lacerazione ha trovato uno stile appropriato e così ha corrisposto ai bisogni ideologici e artistici di uno strato sociale determinante per la fama mondiale contemporanea. Ma questo strato è condannato al tramonto dallo sviluppo storico. E con esso tramonterà e deve tramontare in modo inglorioso anche la fama di Dostoevskij.

*Moskauer Rundschau*, 17/1931



## Un breve curriculum vitae di Lukács (probabilmente 1941)

*a cura di Antonino Infranca*

### Presentazione

Questo breve curriculum fu probabilmente redatto da Lukács in una situazione tragica, quando si trovava nella prigione della Lubjanka a Mosca nel giugno 1941, dove rimase fino al 20 agosto 1941, sotto l'accusa di frazionismo e trotskismo<sup>1</sup>. Il nome di Lukács era stato fatto da un tale Timár, una spia arrestata alla frontiera tra Ungheria e Unione Sovietica nel marzo 1941. Ma l'arresto fu probabilmente deciso dopo il 22 giugno 1941, cioè quando l'Ungheria, alleata della Germania nazista, attaccò l'Unione Sovietica. La procedura indagatoria sovietica prevedeva che l'interrogato scrivesse un proprio curriculum, che potesse essere usato come materiale per l'interrogatorio. Si possono comprendere, così, la dettagliata narrazione di alcuni fatti della propria vita, unita a superficialità altrimenti incomprensibili su altri fatti: si noti, ad esempio, che tutti i nomi che Lukács riporta nel suo curriculum sono di personaggi già scomparsi, quindi evitando puntigliosamente ogni delazione.

Inoltre afferma con forza la sua costante fedeltà alla linea dell'Internazionale comunista, pur ammettendo di avere compiuto errori politici, ma di cui riconosce la fallacia e, al contempo, il loro superamento. Nonostante la tragica circostanza della sua stesura si tratta di un documento di importanza significativa per comprendere lo sviluppo della vita di Lukács, narrato dallo stesso Lukács, sotto l'occhio attento di chi non deve commettere errori accrescendo o sminuendo avvenimenti e incontri verificatisi nella propria esistenza. Ogni aggettivo è soppesato, tutta la narrazione è ripensata e riflettuta in ogni singolo passaggio. La lingua della redazione è stata il tedesco<sup>2</sup>, che fu anche la lingua in cui si tenne l'interrogatorio.

<sup>1</sup> Il testo del verbale dell'interrogatorio è pubblicato in appendice a G. Lukács, *Testamento politico e altri scritti contro lo stalinismo*, a cura di A. Infranca e M. Vedda, Punto Rosso, Milano 2015, pp. 140-175.

<sup>2</sup> Qui è tradotto dall'ungherese, pubblicato in G. Lukács, *Curriculum vitae*, Magvető Kiadó, Budapest 1982, pp. 463-467.

## Autobiografia

Sono nato nel 1885 a Budapest (Ungheria). Mio padre, Joseph Lukács, era uno dei direttori della Banca di Credito ungherese. Ho concluso i miei studi al liceo nel 1902 e ho frequentato in seguito le Università di Budapest e di Berlino. Nel 1906, divenni dottore in economia politica, nel 1909 dottore in filosofia all'Università di Budapest.

Ho cominciato la mia attività di pubblicista letterario nel mio periodo di studente. Nel 1908, il mio primo libro ottenne un premio dell'Accademia ungherese delle Scienze. Alla fine dei miei studi universitari, ho vissuto come uomo di lettere a Berlino, Firenze e (a partire dal 1912) a Heidelberg. Le mie opere dell'epoca – di contenuto critico letterario e filosofico – manifestavano una tendenza borghese di sinistra, con una simpatia già rilevante per il socialismo e il movimento operaio. Sotto l'influenza del principale teorico dell'opposizione nella socialdemocrazia ungherese, Ervin Szabó, la mia concezione del mondo prese una coloritura sindacalista. La mia evoluzione filosofica mi condusse dall'idealismo soggettivo all'idealismo oggettivo, da Kant a Hegel. Non partecipai alla vita politica.

La guerra imperialista provocò una crisi profonda in tutta la mia concezione del mondo, che si manifestò innanzitutto come rifiuto borghese pacifista della guerra, come critica pessimistica della cultura borghese e che rivestì soltanto nel corso della seconda metà della guerra, sotto l'influsso della Rivoluzione russa e degli scritti di Rosa Luxemburg, un carattere politico. La mia opposizione al sistema dominante divenne sempre più forte e cominciai a prendere contatto con i circoli rivoluzionari.

A questo stadio del mio sviluppo sopravvenne la rivoluzione borghese in Ungheria (ottobre 1918). La sua vittoria apparentemente facile, il crollo della monarchia degli Asburgo in Ungheria che si era realizzata apparentemente senza spargimento di sangue, fecero nascere in me l'illusione che una via pacifica poteva condurre alla vittoria totale della democrazia e anche alla vittoria del socialismo (articolo nella rivista *Szabad Gondolat*) [Pensiero libero]. Ma già gli avvenimenti della prima settimana della democrazia borghese, soprattutto la sua incapacità di difendersi contro la reazione che si organizzava sempre più energicamente, mi aprirono rapidamente gli occhi. Frequentavo le assemblee del Partito comunista ungherese che era appena stato fondato, leggevo i suoi giornali e le sue riviste e lessi in particolare il libro di Lenin, *Stato e la rivoluzione*, che era da poco accessibile in tedesco. Influenzato da questi avvenimenti e da queste letture, mi resi conto che solo i comunisti proponevano una soluzione ed erano disposti ad andare fino in fondo. In seguito a queste considerazioni aderii al Partito comunista ungherese nel dicembre 1918.

Il comitato centrale del Partito comunista ungherese mi nominò membro del Comitato di redazione della rivista scientifica del partito, *Internationale*, e mi impegnai anche in un lavoro di propaganda orale. Ho principalmente reso pubbliche le idee di *Stato e rivoluzione* e ho approfittato di certe occasioni per polemizzare contro le false concezioni del mio articolo su *Szabad Gondolat*.

Nel febbraio 1919, la gran parte del Comitato centrale del Partito comunista ungherese fu arrestata. Fui eletto membro del nuovo Comitato centrale e membro del comitato di redazione dell'organo centrale del Partito *Vörös újság* [Giornale rosso]. Con questa funzione partecipai ai preparativi per la presa del potere dei Soviet in Ungheria.

Dopo la presa del potere dei Soviet, fui nominato Vice-commissario del Popolo all'Educazione e alla Cultura. Nel corso del periodo da aprile a giugno fui Commissario politico della V<sup>a</sup> divisione, che combatté con successo contro gli imperialisti cechi. Il contenuto politico della mia attività, in quanto Commissario del Popolo, corrispondeva all'orientamento generale del comunismo ungherese di questo periodo: era un tentativo di raggiungere il socialismo compiuto senza transizione. Sotto l'influenza delle mie concezioni sindacaliste e luxemburghesi di allora, credevo che i Soviet fossero gli organi decisivi per il conseguimento della lotta di classe e, per ignoranza della teoria bolscevica del partito, sottovalutai il ruolo del Partito come dirigente e organizzatore della rivoluzione.

Dopo il rovesciamento del governo dei Soviet, fu affidata a Otto Korvin e a me stesso la direzione del movimento illegale in Ungheria. Korvin fu presto arrestato e persi anche il rapporto con l'organizzazione e fui costretto ad emigrare in Austria. All'inizio del settembre 1919 arrivai in maniera illegale a Vienna, dove ho vissuto fino alla fine del 1919 come immigrato e militante del Partito (1919-1921 e 1928-1930 come membro del Comitato centrale, inoltre redattore delle riviste del Partito, direttore della scuola del Partito, ecc.).

Da quanto appena detto, appare chiaramente che, nel corso dei primi anni della mia attività, il mio bagaglio ideologico non era ancora pienamente liquidato. È la ragione per la quale negli anni 1920-1921, difendevo ancora concezioni di ultra-sinistra: nel 1920 nella questione sul parlamentarismo (cfr. la critica del mio articolo da parte di Lenin apparso in *Kommunismus*, adesso nel vol. 25 delle sue opere); nel 1921, nella difesa dell'Azione di marzo e dell'avanguardia nel movimento giovanile. Dopo il III Congresso dell'Internazionale comunista, riuscì a superare questa "malattia infantile" e a partire da lì adottai un'attitudine corretta verso gli avvenimenti importanti dell'Internazionale comunista. Ho anche combattuto, fin dagli inizi – in parole e scritti –, in maniera decisa, contro il trotskismo e contro le concezioni di Bucharin.

Il superamento del mio passato filosofico (hegeliano) fu più difficile e più lungo. Il mio libro *Storia e coscienza di classe* (apparso nel 1923 e che è una raccolta di saggi degli anni 1919-1922) è la sintesi filosofica degli errori dei miei primi anni d'apprendistato politico. L'orientamento fondamentale del libro è in effetti idealista. Il superamento di questo idealismo avvenne lentamente. Dal 1926-1927, sotto l'influenza della lettura della *Dialettica della natura* di Engels e di *Materialismo ed empiriocriticismo* di Lenin, mi sorsero forti dubbi riguardo alla giustezza delle mie concezioni, che si espressero praticamente nel fatto che non concessi una nuova edizione del mio libro. Fu soltanto nel 1930, nella discussione filosofica in Unione sovietica, che le mie concezioni si chiarirono completamente su queste questioni e, dopodiché, mi sono opposto risolutamente a tutti gli errori di questo libro.

La vita interna del Partito comunista ungherese era dominata, per tutto questo periodo, dalla lotta contro Bela Kun e i suoi sostenitori. Dall'inizio di questa lotta mi unì al gruppo del compagno Landler, che si sforzava di liquidare l'influenza nefasta di Kun nel partito. Il gruppo di Landler non aveva la maturità bolscevica e la risoluzione sufficienti per condurre in porto questi compiti. Ma si è sempre posto sulla linea del Comintern, non si è mai opposto ad essa e non ha mai tollerato tra i suoi ranghi una deviazione riguardo a questa linea. Nel corso della mia attività militante, fui arrestato nell'aprile 1928 a Vienna, per un mese; ma dato che l'indagine non riuscì a provare l'accusa di appartenenza a un'"associazione segreta", mi dovettero rilasciare. Durante il mese da febbraio ad aprile 1929, militai come dirigente dell'organizzazione illegale a Budapest. Nel 1929, all'epoca delle lotte di frazione, nuovamente infuriate, commisi l'errore politico delle mie tesi per il II Congresso del Partito comunista ungherese, nella misura in cui fissai come prospettiva necessaria alla rivoluzione in Ungheria, la dittatura democratica degli operai e dei contadini. Questo errore derivava da mie questioni non risolte in rapporto al movimento ungherese: il partito aveva fissato da anni, al movimento legale, la parola d'ordine centrale della Repubblica. Le mie tesi erano una giustificazione teorica unilaterale di questa pratica; ma esse non esaminavano in maniera critica i loro fondamenti con sufficiente profondità. Nel II Congresso del Partito comunista ungherese (febbraio-marzo 1930), non fui eletto al Comitato centrale.

Nel 1930-1931 ho lavorato come collaboratore scientifico dell'Istituto Marx-Engels-Lenin a Mosca, sforzandomi di arrivare a una chiarificazione totale delle mie concezioni nelle questioni filosofiche. Ho militato come membro del Partito comunista russo (b) nella cellula dell'Istituto Marx-Engels-Lenin sulla linea del Partito contro Deborin e Riazanov.

Nel 1931 mi sono trasferito a Berlino e là fui nominato dal Partito comunista tedesco dirigente del gruppo comunista nell'Associazione

degli scrittori tedeschi. In questa funzione gestì l'organizzazione di un movimento di fronte unico di scrittori borghesi di sinistra, social-democratici e comunisti. Partecipai anche in funzione dirigente al lavoro dell'Unione degli scrittori proletari, tenni delle conferenze alla scuola operaia marxista anche in diverse grandi città di provincia. Dopo la presa del potere di Hitler, il segretariato del Partito comunista tedesco mi diede l'ordine e la possibilità tecnica di trasferirmi in Unione sovietica, dove arrivai nel marzo 1933. In Unione sovietica lavorai innanzitutto come collaboratore scientifico all'Istituto di letteratura dell'Accademia comunista, più tardi all'Istituto filosofico dell'Accademia delle Scienze fino alla fine del 1938. Inoltre sono attivo come pubblicista autonomo (dopo la fondazione dell'Associazione degli scrittori sovietici nel 1934, sono membro di questa associazione). Come critico della letteratura ho partecipato, già in Germania, alle lotte contro la RAPP [Associazione russa degli scrittori proletari] e in Unione sovietica lottai sulla linea del partito contro il naturalismo e il formalismo, contro la sociologia volgare. Ho consacrato una parte importante della mia attività letteraria al lavoro nelle riviste tedesche e ungheresi, che apparivano in Unione sovietica. La lotta per la concezione corretta del Fronte popolare nel campo della letteratura era al centro di questo lavoro. Come membro del Comitato di redazione della rivista tedesca *Internationale Literatur* e della rivista ungherese Új Hang [Voce nuova], ho partecipato in maniera attiva a queste lotte. Fino all'aprile 1941 sono stato membro del Partito comunista ungherese e, dopo, sono nuovamente iscritto come membro del Partito comunista ungherese.

## Bibliografia

- Lukács, G. *Curriculum vitae*, Magvető Kiadó, Budapest 1982.  
Lukács, G. *Testamento politico e altri scritti contro lo stalinismo*, a cura di A. Infranca e M. Vedda, Punto Rosso, Milano 2015.



## Introduzione a un'edizione ungherese del *Don Chisciotte* del 1951\*

*a cura di Antonino Infranca*

L'apparizione di una nuova edizione ungherese del *Don Chisciotte* è davvero un grande evento. Questo libro è stato una delle opere di maggior successo della letteratura mondiale. Non c'è quasi un adulto o un bambino che non conosca e ami il *Don Chisciotte*, così come conosce e ama *I Viaggi di Gulliver* e il *Robinson Crusoe*. Nella coscienza dell'umanità l'eroe di questo romanzo ha acquisito una personalità definita; una figura perennemente vivente come Amleto e Faust; un tipo che accompagna gli uomini attraverso le vicissitudini del tempo, dando loro una migliore comprensione della vita e delle persone.

Un tale successo non è mai casuale, e la verità sociale o il contenuto ideologico di un'opera non è sufficiente per raggiungerlo. Le masse, soprattutto i bambini, si aspettano che un'opera letteraria sia profondamente interessante e, aggiungiamolo, hanno il diritto di aspettarselo. La popolarità di Cervantes nel corso dei secoli è dovuta proprio al fatto che *Don Chisciotte* è una lettura avvincente e accattivante che il lettore non riesce a interrompere, che lo fa ridere o piangere ma non lo annoia mai; uno di quei libri che, quando li abbiamo finiti, ci fa dispiacere di essere arrivati alla fine.

Cervantes costruisce il suo romanzo da una varietà di avventure, una diversa dall'altra. È vero, il suo eroe commette – per il suo carattere – follie di ogni tipo, ma poiché questa follia è universale, estendendosi a ogni sfera della vita, il movimento continuo è necessario solo per coinvolgerlo in sempre nuove avventure che però non cadono mai in ripetizioni. Cervantes ci introduce a tutta la sua società contemporanea, dalla corte del principe allo schiavo della galera, ai nobili e ai contadini sfruttati, ai vari rappresentanti degli intellettuali e della piccola borghesia, ai preti e ai mori perseguitati per la loro religione.

Eppure il colorito di *Don Chisciotte* consiste non solo nel fatto che ci presenta tutti gli strati della società, di un interessante periodo di transi-

\* Da G. Lukács, *Világirodalom. Válogatott világirodalmi tanulmányok* [Letteratura mondiale. Saggi scelti sulla letteratura mondiale], vol. I, a cura di Fehér Ferenc, Gondolat, Budapest 1970.

zione, personificato in figure splendidamente disegnate, né nel fatto che ci mostra la varietà delle condizioni sociali di quell'epoca in immagini multicolori. Cervantes è davvero un grande narratore. Ciò significa, da un lato, che inventa, nella sua inesauribile immaginazione, avventure sempre nuove e affascinanti, ritrae le persone attraverso le loro azioni e pensa a situazioni che metteranno in rilievo il loro carattere in modo accattivante. D'altra parte, egli ha il completo controllo della scala multi-tonale della vera poesia epica: dal sublime al farsesco, dall'orribile al ridicolo non c'è azione, sentimento o stato d'animo che non incontriamo in questo romanzo. *Don Chisciotte* è uno dei libri più leggibili della letteratura mondiale. E questa qualità di intrattenimento – nel senso migliore della parola – è indivisibilmente fusa con il suo profondo contenuto ideologico.

Non è un caso che *Don Chisciotte* sia sempre stato uno dei libri preferiti dalle persone più progressiste. Agli occhi di Marx, Cervantes e Balzac rappresentavano le vette della scrittura di romanzi. E quando una volta il compagno Dimitrov tenne una conferenza sulla politica letteraria agli scrittori antifascisti a Mosca, disse: "Scrivete contro il fascismo tedesco una satira come *Don Chisciotte*".

E infatti, se consideriamo lo scopo diretto e il contenuto del romanzo, è la satira letteraria più immortale mai scritta. Il romanzo alla moda ai tempi di Cervantes, il grande scrittore spagnolo, era il romanticismo della cavalleria, la diluizione della poesia del Medioevo in una prosa piatta e vuota: la rappresentazione della finzione, un mondo falsificato che alienava le persone dalla realtà della loro età e conduceva i loro sentimenti, e mediante questi, il loro intero atteggiamento in una direzione completamente falsa.

*Don Chisciotte* dimostra l'effetto distruttivo di questi romanzi. L'eroe è un uomo di buon cuore, modesto, colto, intelligente, di raffinato senso morale. È nato per occupare un posto buono e utile nella società. Ma la lettura di romanzi gli fa perdere la testa. Cerca di tradurre le loro idee in azioni. Il romanzo mostra come, sulla scia dei suoi tentativi, tutto diventa perverso, come il sublime si trasforma nel ridicolo, la buona volontà in offesa e le nobili concezioni in mera stupidità.

Il romanzo di Cervantes ha avuto un effetto completamente annichilente sulla letteratura cavalleresca romantica di cui si faceva beffe. La vera letteratura non ha mai distrutto così completamente la letteratura fittizia. L'apparizione di *Don Chisciotte* (1605-15) liquidò una volta per tutte il culto dei romanzi cavallereschi. Allo stesso tempo ha lanciato il romanzo borghese, la letteratura del realismo critico, nella sua marcia secolare verso il trionfo. Si può tranquillamente affermare che difficilmente c'è uno scrittore dal significato duraturo, che sia stato lasciato totalmente inalterato da questa valanga di potere. L'effetto diretto di *Don Chisciotte* può essere sentito nelle opere dei grandi realisti critici inglesi, Swift, Fiel-



ding, Sterne, ecc. Balzac creò un'intera serie di Don Chisciotte realisti del periodo della Restaurazione. Ma anche dove l'effetto è meno diretto, come nel caso di Goethe, o dei romanzi dei grandi realisti russi, si avvertono le tracce della grande iniziativa di Cervantes.

Tenendo conto dell'effetto di questo lavoro che dura da secoli, e delle figure create che – oltre i limiti della letteratura – sono diventate parte integrante della coscienza dell'umanità, sembra impossibile che la satira abbia avuto solo l'impatto fugace di annientare il culto dei romanzi della cavalleria. (Anche se come tendenza contemporanea non era un avversario trascurabile.)

Per questo, fino ad ora, abbiamo parlato del contenuto diretto di questo romanzo. Questo è il motivo per cui abbiamo sottolineato che il libro risponde anche ai requisiti del romanzo moderno. Oltre ad essere un'opera satiricamente distruttiva, e in maniera inseparabile da questo, è anche una creazione positiva. Come è stato ottenuto questo risultato?

Per cominciare, per Cervantes, la letteratura era l'oggetto della sua lotta satirica non come letteratura, ma come elemento di vita, come potere ideologico che influenzava attivamente le azioni sociali delle persone. Cervantes quindi non solo ha fondato il romanzo moderno ma, in forma inseparabile da ciò, ha visto anche chiaramente il ruolo sociale della nuova letteratura. Di conseguenza, nel suo ritratto lo scopo originale che si era prefissato veniva sempre più messo in secondo piano. Fece eccellenti osservazioni satiriche sulla falsità del romanticismo della cavalleria, ma l'essenza del suo ritratto consiste nel mostrare l'atteggiamento umano che si evolve dell'eroe del romanzo, Don Chisciotte, sotto l'influenza dei romanzi della cavalleria.

Con il genio del grande scrittore, Cervantes ha superato di gran lunga la media. È certo che i romanzi cavallereschi hanno fuorviato molti dei loro lettori, li hanno alienati dalla realtà; ma grazie all'ingegno di un poeta, Cervantes va ben oltre: inventa un uomo che applica la moralità dei romanzi cavallereschi alla realtà, che vuole realizzare nella vita di tutti i giorni lo stile di vita medievale, i costumi e il comportamento di questi romanzi. Un uomo del genere difficilmente sarebbe potuto esistere. Così Cervantes scoprì i metodi poetici del vero grande romanzo borghese, anche nella fondazione del romanzo moderno, e li perseguì costantemente: elevare la prosa della vita borghese al più alto livello poetico raffigurando un caso estremo, una persona estrema e le sue azioni estreme. Questo è ciò che conferisce a questo romanzo un'atmosfera così fantastica.

Ma come si concilia questo con il realismo? Secondo concezioni superficiali erette sul naturalismo di una borghesia in declino, ciò non può avvenire. Chi cerca la fotografia nel realismo la troverà tanto poco in Cervantes, quanto nelle opere di Swift o Saltykov-Schedrin. Ma per una concezione non formalistica, non decadente, la domanda è semplice. La

verità della letteratura sta nella verità del suo contenuto sociale. E da questo punto di vista, il romanzo di Cervantes non è solo il primo romanzo realistico, ma uno dei più grandi romanzi realistici di tutti i tempi.

Perché questo scritto di fantasia è realistico e poetico? Perché Cervantes raffigura non solo un individuo estremo e non solo una qualsiasi delle sue azioni estreme che si fondono con il fantastico. Nell'opera di Cervantes l'estremo è la sintesi poetica delle caratteristiche sociali di un dato problema sociale in una persona e delle sue azioni e avventure. La base della fantastica atmosfera del romanzo è in parte che Don Chisciotte non è solo un normale sognatore ma uno di quei rari individui che hanno tradotto tutti i loro sogni e sentimenti in un'azione immediata e che avanza con inflessibile coerenza sulla sua strada che si rivela continuamente nella sua interezza e in ogni dettaglio, di essere una falsa strada. E, d'altra parte, quei fenomeni del mondo esterno in cui si manifestano questi scontri tra realtà e ideologia sono anche estremi senza, tuttavia, perdere per un attimo il loro carattere di realtà sociale. Questa realtà sociale degli estremi è determinata in parte dall'atteggiamento di Don Chisciotte, in parte da quelle persone che – consciamente o inconsciamente – lo influenzano.

Così la fantasia di Cervantes non è che la realtà condensata di una condizione sociale. Tuttavia, questa condensazione della forma costituisce, allo stesso tempo, anche un nuovo elemento di contenuto: Cervantes ci rivela l'importanza di una condizione sociale e di un atteggiamento umano non in astratto, ma rappresentandoli nelle loro conseguenze finali.

Come è possibile esaltare in modo fantastico, nell'ambito di un romanzo di grande lunghezza e attraverso una lunga serie di avventure, questa grottesca allucinazione di Don Chisciotte? Com'è possibile che don Chisciotte debba ripetutamente rimanere cieco e desolato davanti alla realtà della sua età e rimanere ancora plausibile nel suo atteggiamento? Come è possibile che tante esperienze amare e ridicole non lo rendano sobrio?

È qui che si esprime la profondità e il dono di Cervantes di creare tipi, in cui si manifesta tutta la sua grandezza. Ha riconosciuto che questo è proprio l'atteggiamento che non cambia mai, la sua essenza si manifesta nel fatto che non può imparare dalla realtà. Se i giganti contro cui Don Chisciotte impugna la sua lancia si dimostrano mulini a vento, allora è convinto di aver incontrato la stregoneria. Se il grande, cavalleresco amore della sua vita – la poetica, eterea Dulcinea – si rivela una normale contadina corposa, Don Chisciotte, nella sua coscienza, incontra di nuovo la stregoneria. La "vera" realtà, agli occhi di Don Chisciotte, sono i veri giganti e la fiabesca bellezza di Dulcinea. Il Medioevo idealizzato è la sua "vera" realtà. E, nonostante le percosse e il ridicolo, le cose, che esistono realmente nella realtà sociale del suo tempo, non raggiungono mai la coscienza di Don Chisciotte.

Fu in questo modo che Cervantes scoprì un tipo, costante per un lungo periodo, di comportamento di una specie di uomini nella società di classe.

Dobbiamo ricordare quello che scrisse Marx sul Partito della Montagna della rivoluzione del 1848, sui democratici piccolo-borghesi che vivevano nel paese dei sogni della grande rivoluzione borghese, come Don Chisciotte viveva nel mondo dei romanzi cavallereschi. Marx afferma:

In ogni caso, il democratico esce sempre senza macchia dalla più grave sconfitta, come senza colpa vi è entrato, e ne esce con la rinnovata convinzione che egli deve vincere, non che egli stesso e il suo partito dovranno cambiare il loro vecchio modo di vedere, ma al contrario, che gli avvenimenti, maturando, gli dovranno venire incontro.<sup>1</sup>

Allo stesso tempo di Cervantes, il suo grande contemporaneo Shakespeare combatteva nelle sue potenti opere contro l'ideologia del feudalesimo degenerato. Mostrava personaggi tipici di questa degenerazione, ora tragica (Riccardo III), ora comica (Falstaff). I due grandi poeti hanno lottato contro lo stesso nemico nell'interesse del progresso, ma i loro metodi artistici sono diametralmente opposti. Shakespeare mostra ovunque la decadenza morale del feudalesimo. In Riccardo III, la depravazione rasenta la diavoleria, che in Falstaff raggiunge comicamente l'infanzia. Cervantes affronta la questione da un'altra angolazione, ma con la stessa profondità e verità.

Le più grandi – e un tempo progressiste – virtù dell'età della cavalleria sono pienamente vive in Don Chisciotte. Egli le conserva fedelmente nella sua anima. Nel suo caso, la disintegrazione della sua classe non si manifesta nella distorsione dei suoi tratti individuali di carattere, nella bassezza, nel suo diventare malvagio e vile. La classe della società a cui appartiene con ogni atomo del suo essere si è allontanata per sempre dalla scena della storia e quindi sono le sue caratteristiche positive, le sue migliori caratteristiche che diventano false e comiche nelle sue azioni sociali. “La virtù si trasforma nel peccato, il buono in cattivo”, dice Mefistofele di Goethe nel *Faust*.

Anche qui Cervantes rivela una verità profonda per mezzo di una grande generalizzazione poetica, di una tipizzazione: la relatività e le trasformazioni storico-sociali delle virtù e dei peccati, i tratti del carattere buoni e cattivi, il sublime e il ridicolo, il tragico e il comico. Ogni fase dello sviluppo sociale affronta coloro che servono il progresso con compiti, sempre più nuovi, da risolvere: la virtù è sempre quella che serve al progresso. Inoltre, le concezioni estetiche presumibilmente “senza tempo”, tragedia e commedia, acquistano un senso concreto solo in questa relazione. Scrivendo del periodo precedente e successivo alla Rivoluzione francese, Marx rivela il destino dei partigiani della vecchia monarchia;

<sup>1</sup> K. Marx, *Il diciotto Brumaio*, in K. Marx-F. Engels, *Opere complete*, vol. XI, a cura di G. M. Bravo, Editori Riuniti, Roma 1982, p. 138.

dato lo sviluppo storico, e come conseguenza di questo sviluppo, la tragedia si trasforma in commedia. Questo è il processo rappresentato da Cervantes. Ed è proprio l'onestà, l'abilità e il coraggio del suo eroe che getta la luce più chiara su questa verità. Non è la debolezza di Don Chisciotte a renderlo una figura irresistibilmente ridicola, ma esclusivamente la situazione storica, in cui questi alti tratti morali si trasformeranno inevitabilmente in dannosi, falsi, ridicoli. Cervantes perpetua qui i tratti tipici dello sviluppo dei secoli.

Per fare un esempio estremo, prendiamo la figura di Evgeniy, creato da Panfërov<sup>2</sup>. Possiede le migliori qualità di un eroe della guerra civile, ma le mantiene inalterate senza rieducarsi, e così, nella lotta per la creazione di fattorie collettive, queste qualità diventano dannose e pericolose. Evgeniy è, d'altra parte, una tragica vittima. Fa parte dei "costi di produzione" delle grandi transizioni sociali che i personaggi di valore umano si autodistruggono, senza alcun vantaggio per la società e addirittura danneggiandola.

Chi è dunque Don Chisciotte? È una figura negativa o positiva? (Quanto a Shakespeare, questa domanda è chiara e semplice.) Cercando una risposta a questa domanda, i più grandi pensatori e persino i più grandi poeti si imbattono in contraddizioni insolubili. Heine, ad esempio, ha detto del romanzo di Cervantes che era una satira sull'entusiasmo. Anche un grande poeta come Heine pone la domanda in modo astratto, indirizzando così la ricerca di una risposta nella direzione sbagliata.

L'obiettivo della satira di Cervantes non è l'entusiasmo in generale, ma quello di Don Chisciotte, un entusiasmo con un contenuto di classe definito, e la satira è diretta contro questo contenuto concreto. Da qui l'aspetto particolare dell'intero mondo di questo romanzo. Il lettore non illuminato riderà di Don Chisciotte, della sua ideologia e dei suoi scopi, ma allo stesso tempo sperimenterà una profonda simpatia per la purezza morale del suo entusiasmo.

La soluzione al puzzle si trova nella questione della transizione dovuta alla formazione di una nuova società di classe.

Oggi, nel periodo di transizione al socialismo, la relatività delle virtù ha un significato completamente diverso. Quindi, l'esempio di Don Chisciotte non può essere applicato al presente. (Ricordiamoci che l'Evgeniy di Panfërov è anche un rivoluzionario locale che, però, prende la strada sbagliata.) Il carattere delle transizioni passate era completamente diverso; il progresso molto spesso conteneva, soprattutto sotto il profilo morale e culturale, elementi di regressione. Engels lo spiega molto chiaramente in relazione alla disintegrazione del comunismo primitivo, e anche *The Leatherstocking Tales* di Cooper mostra questa transizione.

<sup>2</sup> Panfërov Fëdor Ivanovic (1896-1960), scrittore russo.

Anche qui Cervantes afferra e presenta la seria e tipica questione del progresso. In Balzac abbiamo anche visto come la canaglia morale dei monarchici divora la carne fresca del capitalismo in crescita, mentre quelli che hanno veramente lottato e sofferto per la causa – per quanto sbagliata e reazionaria – della legittimità, sono stati messi da parte e sono piombati nella miseria.

Troviamo transizioni simili anche nelle opere di Turgenev.

Ma se vogliamo avere una visione più o meno completa dell'intero romanzo di Cervantes non dobbiamo dimenticare l'opposto di Don Chisciotte, il suo contrasto, Sancho Panza. Cervantes contrappone la ragionevolezza contadina degli scudieri alla follia del cavaliere non solo nelle singole avventure. (E qui ancora una volta ci mostra chiaramente e giustamente che, nonostante tutto, Sancho Panza è un fedele partner in tutte le follie di Don Chisciotte, che ride di lui eppure lo segue fermamente.) Ma il contrasto va oltre. Don Chisciotte fallisce in tutto. Ma quando, per scherzo, per divertimento, la corte del principe nomina governatore Sancho Panza, la sobria saggezza con cui Sancho Panza risolve tutte le difficoltà che sorgono schiaccia ogni tentativo di ridicolizzarlo. Qui, e nello stesso senso in cui la figura di Don Chisciotte costituisce uno dei più grandi risultati della commedia satirica nella letteratura mondiale, noi siamo di fronte all'altro estremo: noi ridiamo di coloro che vogliono ridicolizzare Sancho Panza.

Anche in questo caso, Cervantes è il fondatore del moderno romanzo borghese realista: osserva e mostra la superiorità mentale e morale del popolo sulle classi dominanti. Cervantes è il primo a toccare una nota che possiamo sentire nelle opere di tutti i grandi rappresentanti del realismo critico da Diderot e Walter Scott a Balzac e Tolstoj.

Lo spazio qui è troppo limitato per tentare una revisione dell'opera di Cervantes, famosa in tutto il mondo, anche nei suoi contorni: questo scritto voleva limitarsi a evidenziare solo pochi punti. Credo, però, che anche questi bastino a dimostrare quanto fosse giusto tirare fuori una nuova edizione del romanzo di Cervantes, affinché i lavoratori imparassero a conoscere e apprezzare tali opere d'arte.

## Bibliografia

- Lukács G., *Világirodalom. Válogatott világirodalmi tanulmányok* [Letteratura mondiale. Saggi scelti sulla letteratura mondiale], vol. I, a cura di Fehér Ferenc, Gondolat, Budapest 1970.
- Marx K., *Il diciotto Brumaio*, in K. Marx-F. Engels, *Opere complete*, vol. XI, a cura di G. M. Bravo, Editori Riuniti, Roma 1982.



## **Prefazione a *Letteratura ungherese, cultura ungherese*** *a cura di Antonino Infranca*

### **Introduzione**

Questa prefazione alla raccolta degli scritti di Lukács dedicati alla letteratura ungherese è apparsa nel 1970, un anno prima della morte del filosofo, quando stava per lavorare alla sua *Ontologia dell'essere sociale* – di cui fa menzione in chiusura di questo scritto – e nell'elaborazione dell'intervista autobiografica *Pensiero vissuto*. Questo scritto, per la prima volta tradotto in italiano, è proprio un completamento di quella autobiografia, per quanto riguarda i suoi rapporti con la propria nazione d'origine, con l'ambiente culturale a cui fece sostanzialmente sempre riferimento. Infatti gli accenni alla cultura tedesca, che vi si possono trovare, sono sempre in funzione di un completamento della propria cultura che l'ambiente ungherese non poteva offrire per la sua ristrettezza provinciale e per la sua asfittica incapacità di modernizzarsi. Il dato costante dell'esposizione dei rapporti tra Lukács e la cultura ungherese è l'estraniamento: estraniamento come sentimento avvertito da Lukács nei confronti del proprio ambiente originario e conseguente estraneità di Lukács a tale ambiente. Si tratta di due mondi paralleli, come due stelle binarie, che si attraggono e si respingono allo stesso tempo. È una vera e autentica relazione dialettica. Lukács è il maggiore intellettuale ungherese dell'intera storia del paese, che trova un pari, sebbene in altro campo, cioè quello della musica, in Bela Bartok. Nonostante ciò, la cultura ungherese lo ha sempre considerato sostanzialmente un estraneo che scriveva soprattutto in tedesco e che ha vissuto a lungo all'estero, fino ad arrivare ai nostri giorni, in cui è considerato un avversario, quasi un nemico della cultura ungherese. Evidentemente gli intellettuali ungheresi che oggi lo condannano non conoscono del tutto le opere del filosofo ungherese.

Eppure leggendo queste pagine si può notare la partecipazione spirituale che Lukács avvertiva nei confronti della cultura ungherese.

Lukács era estraneo all'ambiente borghese ungherese, all'ambiente che produsse la cultura degli urbánok (urbani) – di cui per altro egli stesso faceva parte per origine familiare e per tendenze culturali – che

guardavano all'Occidente, a Vienna, Berlino, Parigi, Londra, e che avrebbero voluto fare di Budapest il ponte per il passaggio verso la cultura modernizzatrice e rinnovatrice dell'Europa occidentale. Come afferma in un passo di queste pagine, Lukács guardava, invece, alle tendenze democratizzatrici delle masse contadine ungheresi, dei *nepiek* (popolari), che, però, non hanno nulla a che fare con l'attuale regime populista di Orbán. Non a caso l'ultima stagione del suo pensiero politico fu dedicata alla *democratizzazione*, – in ungherese *demokratizálás* parola che usò nel suo primissimo saggio *pubblicato* “Cultura estetica” del 1909 – della propria patria, sia politicamente che culturalmente e spiritualmente. L'inizio e la fine della sua produzione concettuale si riuniscono, dunque, nel tentativo di democratizzare il proprio paese – segno evidente della partecipazione spirituale alle sorti dell'Ungheria.

Naturalmente Lukács trovò qualche punto di riferimento e qualche alleato nell'ambiente culturale ungherese precedente alla Prima guerra mondiale. Punto di riferimento per l'intera vita politica e intellettuale di Lukács fu il grande poeta Endre Ady, con il suo motto “Ugocsa no coronat”, che egli mantenne come una stella polare che gli indicasse la strada, anche tortuosa, per sfuggire ai pericoli, anche mortali, che corse nel corso della sua vita, anche all'interno del Partito comunista. Alleato fu Bela Balázs, ma che finì per tradirlo sia nell'amicizia che politicamente.

Lukács fa in questo scritto autobiografico un breve accenno alle sue esperienze teatrali nel periodo pre-rivoluzionario. Allora riteneva il teatro un mezzo popolare che permettesse l'emancipazione delle masse lavoratrici. Ma questa esperienza teatrale fu fallimentare. Fu ripresa nel brevissimo periodo della Repubblica dei Consigli, dal marzo al settembre 1919, che seppure troppo breve per avere una qualche rilevanza pratica, qualche successo lo trovò: ad esempio Lukács fu il primo a portare in teatro le masse contadine e operaie, come nel caso della prima rappresentazione in Ungheria della *Traviata*, ben 66 anni dopo la prima rappresentazione dell'opera, offerta proprio ai lavoratori. Forse l'argomento dell'opera, una *escort*, come diremmo oggi, che ama, soffre e che, cosciente della propria condizione esistenziale, abbandona il proprio uomo, destinato ad altre e più fortunate – o almeno ritenute tali – sorti, era più consono alle vittime del sistema di produzione capitalistico in Ungheria. Infatti l'opera incontrò un successo enorme tra quelle vittime.

La provenienza dall'alta borghesia non fu accolta positivamente all'interno del Partito comunista ungherese, tanto più che Lukács in pratica fu integrato nel Comitato centrale del partito solo poche settimane la sua adesione al partito stesso. In realtà il giovane Lukács era già un intellettuale affermatosi in Europa. Dentro il partito la sua presenza fu sempre soltanto tollerata, – nonostante la tesi leninista che la rivoluzione potesse attirare anche elementi estranei al proletariato – fino al 1929, quando le



sue concezioni politiche – espresse nelle “Tesi di Blum” – furono considerate eretiche. Lukács chiedeva soltanto di creare un'alleanza tra operai e contadini, come aveva fatto Lenin in Russia nel 1917, quindi non pare che fosse qualcosa di eretico rispetto al marxismo-leninismo. Ma sappiamo come l'ideologia marxista-leninista, nell'epoca stalinista, subì un multiuso variabile in dipendenza delle circostanze storiche e politiche. Lukács si ritirò allo studio dell'estetica marxista e alla stesura di grandi opere di critica filosofica e letteraria.

Il suo processo di democratizzazione fu tentato praticamente da Lukács negli anni dal 1946 al 1949, praticamente il periodo in cui tentò la realizzazione nella prassi politica delle sue idee politiche. In quel periodo, Lukács – come ricorda in un passo di queste pagine – fu usato dall'incipiente regime stalinista di Rákosi come calamita per attirare gli intellettuali non comunisti, salvo essere attaccato con ferocia dagli stalinisti, tra i quali erano anche suoi intimi amici. Lukács fu costretto a lasciare definitivamente la vita politica ungherese e anche l'insegnamento universitario – dato che la cattedra era considerata uno strumento di propaganda politica anti-comunista. Si salvò la vita e si dedicò unicamente alla speculazione filosofica. Si può immaginare l'amarezza provata allora, che emerge anche in queste pagine, nel vedere riprodotta dentro il partito l'estraneità e l'estraniamento che Lukács aveva provato negli anni giovanili nei confronti dell'ambiente culturale ungherese. Questa estraneità del partito nei confronti di Lukács e questa estraniamento di Lukács nei confronti del partito permettono di rilevare che il Partito comunista ungherese aveva, al suo interno, una forte tendenza a riprodurre la divisione tradizionale della cultura ungherese tra *urbánok* e *nepiék*, tra la grande capitale e il resto del paese, caratteristica mai superata nella società civile, anche contemporanea.

Il lettore che conosce la storia della cultura ungherese potrà trovare in queste pagine interessanti riferimenti a personaggi, correnti e tendenze culturali che lo possono aiutare ad arricchire le proprie conoscenze. Il lettore, che non è a dentro alle vicende della cultura ungherese, potrà ritrovare personaggi, tendenze e correnti culturali che si muovevano caticamente in un ambiente chiuso, soffocante, provinciale. La coerenza non era una dote richiesta, anzi spesso poteva essere causa di grosse difficoltà. Lo stesso Lukács ammette sinceramente che le sue posizioni sono molto cambiate in seguito alla propria evoluzione spirituale, a sua volta determinata dalle circostanze storiche ed esistenziali, ma mai per convenienza politica. L'unico problema era il sapersi ritrarre al momento opportuno, quando si scatenava la repressione stalinista. Quando poi la sua fama di intellettuale crebbe al punto da potere manifestare apertamente il proprio dissenso, pur restando sempre fedele alla concezione marxista-leninista, non mancò di farlo. Un dato, però, pare emergere costante-

mente: Lukács si trova sempre nella condizione di vittima di trame altrui, estranee. Non troviamo, né in questo scritto autobiografico, né in scritti biografici, anche critici, che qualcuno abbia sofferto conseguenze tragiche o drammatiche a causa di Lukács. Vi sono stati molti pettegolezzi su Lukács, ma appunto sono pettegolezzi, mai sostenuti da uno straccio di prova, mai un “si dice” è diventato un fatto incontestabile. È un aspetto della cultura provinciale che il pettegolezzo sia considerato una prova inoppugnabile, in base al detto *Vox populi, vox dei*.

### **Letteratura ungherese, cultura ungherese**

Dopo circa settanta anni di attività letteraria, è soltanto adesso che pubblico, per la prima volta nel loro insieme, quei miei saggi letterari in ungherese, che considero come caratteristici della mia evoluzione. È sufficiente soltanto definire il carattere soggettivo della composizione di questo volume. Ho raccolto i miei saggi sulla letteratura mondiale nell'intenzione di esprimere almeno una parte delle mie concezioni su questo argomento, quelle almeno sulle quali, a mio avviso, sono riuscito ad avvicinare l'essenza veramente determinante e oggettiva di una corrente o di un fenomeno letterario. Questo volume (e la maggior parte dei saggi che esso contiene) non può avere la pretesa di esprimere le principali tendenze dell'evoluzione letteraria ungherese con tutta la serietà voluta. Al contrario, la cronologia del volume è soggettiva: essa tenta di dare un'immagine della maniera in cui ho lottato, dopo la mia adolescenza, essenzialmente sotto forma di articoli letterari, contro il mio ambiente ufficiale; come sono ideologicamente divenuto, da protestatario intriso dal sentimento della propria alienazione, un oppositore che, avendo scoperto le tendenze autentiche e profonde dell'evoluzione dell'Ungheria, conduce una metodica lotta ideologica per la distruzione degli ostacoli al progresso del popolo ungherese. Se soltanto riuscissi a convincere il lettore che questa evoluzione individuale ha avuto, al di là del semplice aspetto biografico, un contenuto oggettivo, allora la composizione e l'edizione di questo volume saranno giustificate.

Naturalmente, il mio inizio in letteratura non poteva avere molto valore. È un fatto notorio che sono nato in una famiglia capitalista di Lipotváros<sup>1</sup>. Senza volere tempestare il lettore con dettagli biografici, rilevo brevemente che fin dalla mia infanzia, sono stato profondamente insoddisfatto del modo di vita che là si conduceva. E, dato che l'attività economica di mio padre mi metteva costantemente in contatto con i rap-

<sup>1</sup> Quartiere di Budapest, abitato soprattutto da ricchi ebrei.

presentanti del patriziato urbano e con i “nobili funzionari”, la mia attitudine di rifiuto si indirizzava naturalmente verso di loro. Così, a un certo momento, sono stato animato da sentimenti violenti di opposizione nei confronti dell’insieme dell’Ungheria ufficiale. Secondo il mio grado di maturità di allora, questa opposizione si rivolgeva anche a tutti gli ambiti della vita, della politica fino alla letteratura, e si rivelava in me, verosimilmente, sotto la forma di una sorta di socialismo “in erba”. E dato che non mi resta di questo periodo alcun documento scritto, temo naturalmente di presentare retrospettivamente questa tendenza della mia evoluzione sotto una luce troppo lusinghiera. Marcell Benedek<sup>2</sup>, con cui ho stretto amicizia all’età di 15 anni, ha notato nel suo diario le sue impressioni in seguito al nostro primo incontro; e anche se, sotto l’effetto della sorpresa, egli sopravvalutava la serietà delle mie posizioni di allora, colse interamente l’essenziale: in questo caso, il rifiuto appassionato dell’ordine che esisteva in Ungheria.

Poco importa in quale misura consideri ancora come ingenua e infantile il fatto di avere generalizzato, senza discernimento, questa avversione e di avere inteso l’insieme della vita ungherese, sia la storia che la letteratura (ad eccezione del solo Petöfi<sup>3</sup>): ma ciò che è certo è che questa concezione dominava allora il mio universo intellettuale. La sola forza d’opposizione, il solo terreno solido per me, era la letteratura straniera, che ho scoperto a 14 o 15 anni. Ci furono innanzitutto la letteratura scandinava (soprattutto Ibsen), la letteratura tedesca (da Hebbel e Keller a Hauptmann), la poesia francese (Flaubert, Baudelaire, Verlaine) e inglese (prima di tutti Swinburne, poi Shelley e Keats) che mi influenzarono; più tardi anche la letteratura russa aveva per me grande importanza. È a partire da tutti questi elementi che ho forgiato questo assemblaggio di forze intellettuali che doveva fare scoppiare l’universo ebraico-borghese e aristocratico che mi circondava a Lipotváros. Nel mio quartiere d’allora, il Liceo Luterano era il solo considerato come raffinato: dunque ho dovuto frequentarlo. Non direi qui che questo liceo era mediocre dal semplice punto di vista dell’insegnamento. Metterò l’accento su alcuni punti. Il primo concerne il ruolo dirigente che svolsero, più tardi nella difesa e nei tentativi di restaurazione dell’antica Ungheria, i “nobili-funzionari” che lì avevano fatto i loro studi. Ho avuto come compagno Iván Rakovszky, il futuro ministro dell’interno di Bethlen<sup>4</sup>, e altri, di cui molti occuparono, dopo, un posto dirigente nella gerarchia politica o militare della

<sup>2</sup> Benedek Marcell (1885-1969), scrittore ungherese e storico della letteratura.

<sup>3</sup> Sándor Petöfi (1823-1849), poeta nazionale e leader rivoluzionario nel 1848.

<sup>4</sup> Bethlen István (1874-1946), primo ministro dal 1921 al 1931 nel regime fascista di Horthy.

controrivoluzione. Il secondo punto è che avevo come professori molte personalità rilevanti del conservatorismo letterario in Ungheria (Albert Lehr, e più tardi Vilmos Tolnai). Dopo questo complesso di circostanze, che non erano del tutto fortuite, i miei tentativi, per affrancarmi dalla schiavitù spirituale dell'Ungheria ufficiale, presero la forma di una glorificazione del modernismo internazionale, di fronte a ciò che consideravo, nel mio estremismo, come una sorta di conservatorismo congenito della mia nazione, poiché lo identificavo con gli ambienti ufficiali. Questa opposizione si esprimeva già nelle mie dissertazioni scolastiche, provocando l'indignazione ridicola dei miei professori. La logica seguente fu l'inizio della mia attività come critico nella rivista *Magyar Szalon* (Salotto ungherese). Se lo stile di queste critiche era una pura e semplice imitazione dell'impressionismo di Alfred Kerr, esso derivava molto semplicemente da questa disposizione d'animo. Dopo penso che, di fronte all'oggettivismo accademico, questo stile, proclamava un soggettivismo puro, adatto al meglio al mio odio contro le tradizioni letterarie. Naturalmente, questi *juvenilia* non hanno alcun valore letterario. Non faccio che precisare le disposizioni generali dei miei inizi letterari, cominciando questo volume con il mio articolo sull'opera teatrale, di un atto, di Sándor Bródy, *Idilli reali*, che fu, allora, un fallimento, trascinato nel fango: l'opera scorreva contro la concezione ufficiale della storia, che provocò, innanzitutto, in me la difesa appassionata che ne feci.

L'eccesso di questi inizi ingenui non avvenne immediatamente nella cattedra di letteratura, né sotto la forma di un'attività letteraria. Al contrario, questi inizi letterari precoci furono seguiti da un'interruzione di molti anni: il periodo degli studi. Penso qui al mio ruolo nel gruppo "Thália"<sup>5</sup>. È là che io appresi nella pratica cos'è un'opera drammatica e cosa significa per essa la rappresentazione: è là che abbandonai definitivamente l'idea erronea che la mia partecipazione alla letteratura potesse significare per me un'attività letteraria creatrice. È anche qui che per la prima volta nella mia vita, incontrai un creatore che potessi considerare nella vita, come nell'arte, un modello: Imre Pethes, che noi tutti appartenenti al gruppo "Thalia", chiamavamo il "principe". Già all'epoca in cui stavo al liceo, l'attitudine morale di Elek Benedek<sup>6</sup>, di fronte al culto che si rendeva allora a Lipotváros, era stata per me come una forza viva. Ma dato che questo modello non restava che un'astrazione morale, dato che l'attività letteraria di Elek Benedek, non ha mai significato per me il modello per uscire da questa astrazione. Il "principe", di contro, diveniva un modello anche nell'arte. Con la Duse, a cui nessuno poteva essere comparato, furono il tedesco Oskar Sauer e lo stesso Imre Pethes che simbolizzarono per me il

<sup>5</sup> Gruppo teatrale fondato da Lukács e da due suoi amici, László Bánoczi e Sándor Hevesi.

<sup>6</sup> Benedek Elek (1859-1929), scrittore e giornalista.

teatro senza compromessi, che poteva fare vivere i personaggi drammatici nella loro verità, la loro profondità e la loro diversità, partendo dall'essenza umana nella sua verità e nella sua sincerità.

Ma qualunque sia stata l'importanza della mia partecipazione alle attività del gruppo "Thália", dal punto di vista del complesso della mia evoluzione, essa non è stata che un episodio dei miei inizi. È a quest'epoca che presi coscienza di questa importante "perdita di valore": non potevo partecipare alla letteratura se non come teorico, ma non come creatore. Ma le conseguenze pratiche di questa lezione mi allontanarono, allo stesso tempo, dalla stessa attività teatrale; cominciai a prepararmi all'esplorazione teorica e storica dell'essenza delle forme letterarie, mi rivolsi verso i saggi scientifici e filosofici. Ciò aggravò ancora di più le contraddizioni che già avvertivo tra le influenze straniere (soprattutto tedesche) e la vita politica e culturale ungherese. Non è sorprendente che, nelle condizioni dell'epoca, il mio punto di partenza non poteva essere che Kant. Nel cercare le prospettive, le basi e le possibilità d'utilizzazione delle generalizzazioni filosofiche, trovai nel tedesco Simmel la direzione teorica ricercata; il minimo motivo non era che, anche se in maniera deformata, non mi avvicinassi anche a Marx. Poi il mio interesse per la storia della letteratura mi conduceva verso gli intellettuali della metà del secolo, i cui metodi di ricerca per una comprensione socio-storica mi sembrassero superiori a quelli che trovavo nelle "celebrità" della mia epoca. Disprezzavo profondamente il pensiero letterario e storico ungherese (da Beöthy ad Alexander). Di fronte a questo orientamento intellettuale congelato, nuove e potenti forze contrarie fecero ben presto irruzione nella mia vita. Nel 1906 apparve la raccolta di poemi di Ady, *Új Versek* [Nuovi versi]; nel 1908, scopri nelle colonne di *Holnap* [Domani] i poemi di Béla Balázs, al quale mi legò presto un'amicizia personale e anche una stretta intesa letteraria.

Il mio incontro con la poesia di Ady fu, come si dice oggi, un vero choc. Naturalmente cominciai a comprendere la sua influenza e a trarne profitto seriamente solo molti anni più tardi. Fu nel 1910 che tentai, per la prima volta, l'esplorazione concettuale della portata di questo avvenimento, ma nei fatti fu molto più tardi, dopo aver maturato, che potei realmente prendere coscienza dell'influenza determinante sulla formazione della mia filosofia del mio incontro con i poemi di Ady. Benché vada contro l'ordine cronologico, ho l'impressione che sia questo il momento di descrivere questa influenza. Per riassumere, malgrado l'apparenza rivoluzionaria della sua influenza, la filosofia tedesca, non solamente Kant e i suoi discepoli miei contemporanei, ma anche Hegel, di cui subì l'influenza anni più tardi, restava pertanto conservatrice per ciò che riguarda l'evoluzione della società e della storia: la riconciliazione con la realtà (*Versöhnung mit der Wirklichkeit*) è uno dei fondamenti della filosofia di

Hegel. L'influenza determinante di Ady consisteva proprio nel fatto che mai, neanche per un solo istante, egli si sarebbe riconciliato con la realtà ungherese e attraverso essa, con il complesso della realtà dell'epoca. Il desiderio di una tale ideologia esisteva in una maniera o in un'altra. La chiarezza con la quale essa si esprime in Marx, non potevo comprenderla veramente, anche dopo molte laboriose letture e non potevo neanche utilizzarla per una critica fondamentale della filosofia di Kant e di Hegel. Ma ciò che non potevo sapere da quella parte, l'attitudine poetica di Ady me lo rivelava, raggiungendomi dritto al cuore. Quando feci la conoscenza di Ady, questa irrimediabilità mi seguì in tutti i miei pensieri, come un'ombra inevitabile, benché sia rimasto a lungo senza prendere coscienza della sua importanza. È per chiarire questo complesso di fatti che domando il permesso di citare qualche verso più tardo di Ady. Nel suo poema intitolato "L'unno, una nuova leggenda", egli descrive anche questa attitudine di fronte alla vita, alla storia, a ciò che fu ieri, a ciò che è oggi e a ciò che sarà domani: «Io sono ... | la fede che protesta e il missionario del veto: | sono il cane per un maestro, Ugocsa non coronat»<sup>7</sup>. È strana questa maniera di "sentire il mondo", perché al mio livello di allora non si può ancora parlare di maniera di "comprendere il mondo", neanche forse di un vero pensiero che abbia trasformato largamente e profondamente tutto il mio universo spirituale. È così che io ho integrato nel mio universo i grandi autori russi, in primo luogo Dostoelskij e Tolstoj, come fattori rivoluzionari determinanti. E questo universo si spostava lentamente, ma sempre più risolutamente, verso la credenza che è la modificazione interna dell'uomo ad essere il centro della trasformazione sociale, che l'etica è superiore, dal punto di vista metodologico, alla filosofia della storia. Questa idea che diviene la base ideologica del mio "sentimento del mondo" aveva la sua origine nell'esperienza di Ady. Essa non significava la messa da parte dei fondamenti socio-storici oggettivi. Al contrario, questo fu il momento della mia evoluzione in cui l'anarco-sindacalismo francese m'influenzò considerevolmente. Non ho mai potuto abituarli all'ideologia socialdemocratica dell'epoca e soprattutto a Kautsky. Avendo conosciuto Georges Sorel, con l'intermediazione di Ervin Szabó, mi aiutò a riunire in me le influenze combinate di Hegel, Ady e Dostoevskij in un tutto organico e sotto forma di una certa visione del mondo, che consideravo allora come rivoluzionaria, che mi opponeva alla rivista *Nyugat* [Occidente], mi isolava nel gruppo di *Huszadik Század* [Ventesimo secolo] e mi assegnava un posto a parte, quale *outsider*, nell'ambiente dei miei futuri amici tedeschi.

<sup>7</sup> Ugocsa era un piccolo distretto ungherese, che era anche l'unico a non votare per l'elezione del re d'Ungheria. Questa frase è divenuta un proverbio in Ungheria per indicare un comportamento da Don Chisciotte.

È questa concezione rivoluzionaria senza rivoluzione (che risente anche dell'influenza di Ady) che fu il fondamento ideologico della mia amicizia con Bela Balázs. E siccome nel suo caso si trattava di un giovane poeta, questa visione del mondo si manifestava più appassionatamente, in una maniera più vitale che in me. Così gli scrivevo dopo il nostro incontro: «Quaranta giorni e quaranta notti ero miserabile | paralizzato e vile a causa tua | E mi dicevo che mia vita è vana: | Tu solo sei poeta...». Ed egli motivò così la legittimità della sua esistenza di poeta: «E io conosco le tenebre, non chiariscono la tua luce».

Queste “tenebre”, espresse sotto una forma filosofica generale, indicano un profondo accordo con la mia evoluzione delineata sopra. Il divario, appena percettibile all'inizio, si manifestava unicamente nel fatto che Balázs esprimeva l'importanza centrale della trasformazione interiore dell'uomo in una maniera più esclusiva, più unilaterale rispetto a me. Questo divario non fu allora avvertito da nessuno di noi come una contraddizione; è significativo, per esempio, che per il mio saggio intitolato “Cultura estetica” ho preso in prestito l'epigrafe di Balázs, da uno dei suoi poemi dove egli esprimeva la sua opinione con un totale radicalismo: «Fuori, il mondo è gremito di eserciti. Ma non saranno essi a distruggerci»<sup>8</sup>.

La divergenza fondamentale tra noi due filosofi, si comincia a manifestare nel corso della Prima Guerra Mondiale, senza che nessuno dei due l'abbia avvertita allora come una reale separazione delle nostre strade. Il libro di Balázs sulla guerra, *Lélek a háborúban* [Anime in guerra], ponendo la nostra attitudine morale come indipendente da ogni base sociale, era già, in fondo, in opposizione violenta con il tono determinato sul quale respinsi, fin dai primi istanti, la guerra imperialista, con la caratterizzazione che facevo, a partire da Fichte, della nostra epoca come “l'epoca dell'assoluta peccaminosità” (*Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit*) nella mia Teoria del romanzo, apparsa nei primi anni di guerra.

Questo divario in sé divenne una contraddizione cosciente, una contraddizione per sé, nell'emigrazione, dopo la caduta della Repubblica dei consigli.

Non voglio anticipare un'evoluzione fatta in un lungo periodo. Ma poiché queste tendenze sono ovviamente dominanti nei nostri due modi di pensare, l'evoluzione fu tanto lenta, quanto più rapidamente il lettore comprenderà, forse meglio, questa evoluzione (e la nostra ulteriore rottura), se conoscerà i principi dominanti della loro apparizione. Per riprendere l'ordine cronologico, le contraddizioni interne del mio pen-

<sup>8</sup> G. Lukács, *Esztétikai kultúra*, Athenaeum, Budapest 1913; tr. it. di M. D'Alessandro, *Cultura estetica*, Newton Compton, Roma 1977, “La cultura estetica”, p. 12.

siero si manifestarono nel mio metodo di lavoro, esprimendosi nel fatto che a poco a poco, di fronte alla realtà, avevo due attitudini letterarie totalmente divergenti. Da una parte, tentavo, con l'esplorazione e la definizione scientifiche delle principali linee dell'evoluzione sociale, di cogliere l'essenza dei fenomeni letterari. D'altra parte, cercavo di avvicinarmi intellettualmente e attraverso la letteratura ai problemi filosofici di cui voglio parlare. Senza alcun dubbio all'epoca, non potevo avere che qualche approccio di filosofia. Ero ancora lontano dal potere ordinare, in qualche modo, ciò che erano i sistemi appena approcciati. Pensavo, allora, di aver trovato il problema nel rinnovamento del saggio, sotto la forma dell'"esperienza". Sotto l'influenza dello stato d'animo d'allora volevo dire che il saggio, l'"esperienza", è una forma del tutto particolare, unica nel suo genere, della rappresentazione artistica. Questa concezione è assolutamente indifendibile, ma non potevo pretendere allora una generalizzazione più autentica. E pertanto, nella prefazione della mia raccolta di saggi, apparsi in tedesco, avevo la scintilla di un'idea, che ero incapace di arrivare fino alla fine: sapere che i saggi sono delle anticipazioni teoriche separate dalle conseguenze finali della sistematizzazione filosofica, la registrazione di idee sotto forme particolari.

La mia maniera di porre il problema della letteratura è caratterizzata da due tendenze contraddittorie. La prima è espressa nella *Storia del dramma moderno*, una dissertazione sulla teoria della storia letteraria, la seconda nel mio volume *L'anima e le forme* e anche certi saggi. Questi due modi di espressione, nelle condizioni dell'epoca in Ungheria, non potevano che restare come fenomeni isolati negli ambienti di *Nyugat* e di *Huszadik Század*. Invano la mia storia della tragedia sollevava numerose questioni sociali: a causa dell'attitudine positivista dei sociologi ungheresi quelle non suscitarono interesse; anche presso E. Szabó, va detto che già all'epoca lo rispettavo particolarmente per le sue eminenti qualità scientifiche e umane. Géza Feleky fu il solo a rilevare "la non-appartenza" del mio libro alla vita intellettuale ungherese, nella misura in cui egli la qualificava come "fastidiosa" anche per i progressisti e per i conservatori. Si potrebbero riassumere i miei rapporti con la Società delle Scienze Sociali<sup>9</sup> nella seguente maniera: quando essa criticava l'Ungheria dell'epoca, più di una volta fui d'accordo con le sue posizioni; in ogni caso non ho mai fatto la minima concessione ideologica ai suoi nemici. Ma non ho mai avuto il sentimento che gli scopi della Società coincidessero, in ultima istanza, con i miei; nel migliore dei casi, mi sentivo in mezzo a loro come un invitato tollerato. Questa fu anche la mia sorte nell'ambiente

<sup>9</sup> Associazione fondata da August Pulszky nel 1900 con lo scopo di diffondere la sociologia occidentale, poi diretta dal fondatore del Partito Radicale Oszkar Jaszi.



di *Nyugat*, dopo la pubblicazione de *L'anima e le forme*. La critica che fece Mihály Babits<sup>10</sup> riflette un'incomprensione totale, allora agli occhi di Osvát non ero mai stato altro che un "cattivo scrittore". Paradossalmente, Ignotus fu il solo che, invece, non conoscendo, alla maniera degli impressionisti, il soggettivismo filosofico dei "Saggi", mi pubblicava già in *Szerdá* [Mercoledì] e che, nel gruppo di *Nyugat*, difendeva sempre la pubblicazione dei miei articoli contro Osvát. Era senza dubbio felice per me, ma ciò non poté, in nessun caso, creare una comunità, neanche una vicinanza intellettuale tra di noi. La sola volta in cui il suo appoggio non fu efficace, fu a proposito del mio articolo su Ady; dopo il rifiuto senza appello di Osvát, fui obbligato a pubblicarlo in *Huszazik Század*. Non c'è dubbio che queste opposizioni furono, in ultima istanza, metodologiche e filosofiche. Sul piano puramente letterario, divenni difensore dei poemi di Babits e Kosztolányi, della prosa di Moricz e di Kafka, neanche mi importava della critica di *Nyugat*. Il rifiuto del mio articolo su Ady dimostrò come fosse ben fondato il mio entusiasmo politico nei suoi confronti: si riconosceva anche l'importanza unica di Ady, che non era *primus inter pares*. In questo modo, sebbene i miei articoli apparissero spesso in *Nyugat*, non mi sentì mai particolarmente solidale a questo movimento, con eccezione del solo Ady. La causa ideologica ultima di questa riserva era certamente il mio costante e violento rifiuto del conservatorismo ungherese, coltivato nel più principale rappresentante di *Nyugat*, il molto rispettato Zoltan Ambrus (che si entusiasmava per le ultime mode di Parigi, ma respingeva gli scrittori che sollevavano i grandi problemi dell'epoca). Osvát si schierava anche in questa tendenza: gli era sufficiente pensare alla presa di posizione nei confronti di Ibsen e, allo stesso tempo, alla sua indulgenza per Ferenc Herczeg o anche per i contemporanei ungheresi, molto più mediocri di quest'ultimo. Fu proprio Ignotus che, tirando le conseguenze sul piano della politica letteraria, volle assicurare a *Nyugat* un posto presso la letteratura ufficiale. Per queste contraddizioni ero ancor più "invitato tollerato" a *Nyugat* che a *Huszazik Század*. E proprio per il fatto che a *Nyugat* si trattassero problemi ideologici, la mia difesa di Béla Balázs accentuò il mio isolamento. Oggi, almeno spero che siano sempre più numerosi coloro che comincino a riconoscere che la lotta che intrapresi allora per la poesia di Balázs non era un semplice fraintendimento. Nel periodo pre-rivoluzionario, nel momento in cui la letteratura ungherese si trasformava, l'influenza poetica e l'importanza di Balázs erano molto più grandi di quanto volessero riconoscere allora e più tardi i suoi contemporanei. L'apprezzamento della sua evoluzione ulteriore non interessa qui.

<sup>10</sup> Babits Mihály (1883-1941), poeta e critico letterario, fondatore della rivista *Nyugat*.

Per ritornare adesso agli aspetti biografici di questa prefazione, mi resta ancora di precisare che, contrariamente all'epoca di *Thalia*, in cui partecipai anche modestamente a un movimento vivente, né *Nyugat*, né *Huszadik Század* non potevano permettermi di continuare questa attività a un livello più elevato. Tentai con Lajos Fülep di pubblicare una rivista filosofica, *Szellem* (Spirito), ma dopo due numeri, a causa della totale indifferenza del pubblico, dovemmo interrompere la sua pubblicazione. In queste condizioni, quando il mio incontro con Ernst Bloch diede un impulso determinante alla mia evoluzione filosofica, non è stupefacente che questo incontro abbia rimbalzato immediatamente sulla mia vita in Ungheria. Come ho detto: ho debuttato come critico, ma ho presto riconosciuto che senza basi scientifiche (socio-storiche) e filosofiche, non potevo elaborare nessuna critica realmente autentica. Ho indicato dopo la divergenza, la contraddizione metodologica che derivava da questo riconoscimento. Sotto questa contraddizione si nascondeva anche il fatto che, dopo le mie esperienze nel presente, non credevo assolutamente che in quel momento fosse semplicemente possibile una filosofia nel senso tradizionale, come aveva preso corpo in Hegel. (Da questo punto di vista non posso considerare come autentici filosofi neanche quei miei contemporanei che rispetto per la loro impostazione da cui ho appreso molto e mi è sufficiente citare Dilthey e Simmel). Per riassumere, è il mio incontro con Bloch (1910) che mi fece scoprire che, anche oggi, può esistere una filosofia nel senso classico. Sotto l'influenza di questo avvenimento trascorsi l'inverno 1911-12 a Firenze, per potere, senza essere disturbato da nulla, riflettere con maturità sulla mia estetica, come prima parte della mia filosofia. Nella primavera del 1912, Bloch venne a Firenze e mi convinse ad accompagnarlo a Heidelberg, dove l'ambiente sarebbe stato favorevole al nostro lavoro. Abbiamo visto sopra che non avevo veramente alcun motivo che mi potesse impedire di trasferirmi per un certo tempo ad Heidelberg, o anche di stabilirmi definitivamente. Anche se ho sempre preferito l'Italia alla Germania per la vita quotidiana, la speranza di incontrare laggiù comprensione fu la più forte. Così partii per Heidelberg, non sapendo quanto tempo vi sarei rimasto.

Sarebbe ridicolo negarlo, ma là trovai, in alcuni, più comprensione che in qualsiasi altro momento della mia vita. Ben presto, non mancai di comprendere che Max Weber e Lask erano fenomeni eccezionali nella vita intellettuale tedesca dell'epoca, che agli occhi della maggior parte dei filosofi scientifici tedeschi non c'era nessun *outsider* eccentrico come Oszkár Jászi o Ernő Osvát. Tuttavia, non posso negare onestamente il piacere che mi fece la comprensione eccezionale delle mie singolari idee. Così prima della guerra mondiale, accarezzai l'idea di restare definitivamente ad Heidelberg. Lo scoppio della guerra e la reazione dell'intel-

lighenza tedesca distrussero le basi oggettive di questa idea. Non ero socialista, non avevo potuto ammirare che da lontano, Liebknecht e disprezzare in tutti i paesi i partigiani entusiasti della guerra. È nella prefazione alla *Teoria del romanzo* che descrivo il mio stato d'animo dopo lo scoppio della guerra: «Gli imperi centrali probabilmente sconfiggeranno la Russia, cosa che può portare al crollo dello zarismo: mi va benissimo. Sussiste però una probabilità che l'Occidente vinca la Germania, e se questo comporterà il tramonto degli Hohenzollern e degli Asburgo, benissimo lo stesso. Ma, a questo punto, ecco l'interrogativo: chi ci salverà dalla civiltà occidentale?»<sup>11</sup>.

Ciò significava, allora, il mio isolamento sia in Ungheria che ad Heidelberg. Verso la fine della guerra si forma, tuttavia, a Budapest un gruppo attorno a Balázs e a me stesso, da cui uscirà presto la “Scuola libera delle scienze dello spirito”. La mia precedente attività ha giocato, senza alcun dubbio, un certo ruolo nella sua creazione. Questo gruppo deve la sua notorietà soprattutto al ruolo che svolsero più tardi, all'estero, alcuni dei suoi membri (Károly Mannheim, Arnold Hauser, Antal Frigyes, Károly Tolnai); perciò la sua influenza nella stessa Ungheria è spesso oggi sovrastimata. Per me, nella misura in cui a fondamento di essa era legato il mio pensiero e la mia attività passate, essa non era veramente essenziale, perché non vi trovai risposta alle nuove questioni che cominciavano allora a porsi: dove andiamo? Dov'è il risultato?

Fu la Rivoluzione russa e la sua eco in Ungheria che dapprima fecero presentire l'abbozzo di una risposta. Che questa sia stata in Ungheria, dove tentavo questo “incrocio di strade”, non significa un ritorno ideologicamente cosciente in patria, non era più una conseguenza necessaria della mia precedente evoluzione. Oggettivamente (e intellettualmente) parlando, fu un rischio. (Che per la mia evoluzione puramente individuale non lo fu, ma che, al contrario, fu un aiuto, un destino mi indicava il mio vero cammino, ecco che non è un semplice fatto biografico e che resta esteriore alla nostra analisi). Ma anche se il mio soggiorno in Ungheria prima e durante le rivoluzioni fosse dovuto immediatamente a un caso, esso creò nella mia vita delle conseguenze totalmente nuove che, ritornando alla coscienza dopo molti decenni di lotte interiori, hanno finito per creare in me un comportamento del tutto nuovo. Naturalmente, non si tratta qui soprattutto dell'inizio della mia attività puramente letteraria e, ancor più naturalmente, essa non fu un caso. Fino a quel momento, le mie relazioni con la letteratura e, in ultima istanza, con la filosofia non

<sup>11</sup> G. Lukács, *Die Theorie des Romans*, in “Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft”, n.s., a. XI, n. 2, 1916, pp. 225-271 e 390-431; tr. it. di F. Saba Sardi, *Teoria del romanzo*, Pratiche, Parma 1994, “Prefazione” del 1962, p. 43.

furono nient'altro che una difesa contro le influenze del modo di vita che sarebbe dovuto essere il mio in conseguenza della mia nascita, modo di vita che sfigurava l'uomo e che, fintanto che fosse il solo possibile nella mia vita, dopo ciascuna delle mie vittorie su una forma di alienazione, mi poneva immediatamente davanti a nuove forme di alienazione. – Non è un caso se furono Ibsen e Thomas Mann, nella cui intera attività letteraria ci fu una lotta cosciente per gli stessi obiettivi, che ebbero la più grande influenza diretta sulla maniera in cui io *risentivo* la via nella mia giovinezza –.

L'esordio dell'Ungheria, che inizia dopo la Rivoluzione d'Ottobre<sup>12</sup>, mi pose davanti a problemi di un tipo del tutto nuovo, che hanno trasformato da cima a fondo il mio comportamento anche nel confronto con gli uomini che li incarnavano. In quanto teorico opposto al complesso della società che mi attorniava, ero impotente nel comprendere tutta l'autenticità e tutta la dimensione di questa opposizione, non ero in fondo capace di collaborare con coloro, le cui *risposte* sentimentali o intellettuali alla realtà erano molto vicine al mio stesso pensiero. Così, anche se l'uomo occupava il centro del mio universo intellettuale, esistevano sempre in me elementi di inumanità astratta. Nel momento dell'effervescenza rivoluzionaria, gli elementi realmente progressisti della società si sforzarono di raggrupparsi e dalle istitutrici radicali delle scuole materne fino agli sforzi di Bartok di riformare la vita musicale, il *linguaggio comune*, la distinzione tra amico e nemico si trovarono poste su un altro piano. Lo stesso vale per le idee. Solo il vero metodo marxista, soprattutto sotto la forma dello spirito offensivo del leninismo, fu capace di risolvere questo problema. Ma anche noi fummo dei debuttanti nell'assimilazione delle nuove forme di pensiero (mi includo naturalmente senza limiti nella massa dei *debuttanti*). Le necessità imperative della pratica fecero nascere, pertanto, delle relazioni ardenti e dei rifiuti appassionati. Spesso colui che non poteva esprimere la verità, se non balbettando, aveva ragione, mentre nella pratica spesso la formulazione più abile era falsa. La politica culturale della dittatura proletaria ungherese fu il primo tentativo di raggruppare nel seno della società ungherese elementi realmente desiderosi di progresso e aspiranti a un autentico rinnovamento.

Oggi ho l'impressione che là si manifestò, nella maniera più esemplare, l'importanza culturale della dittatura del proletariato, la forza e la durata della sua influenza, compresa nella misura in cui influenzò l'evoluzione che seguì la liberazione<sup>13</sup>. Se nel ruolo che l'evoluzione delle condizioni

<sup>12</sup> Si tratta della proclamazione della repubblica in Ungheria con la presidenza di Mihály Károlyi.

<sup>13</sup> La liberazione dal fascismo nel 1945.

oggettive mi assegnò allora, vidi la svolta della mia vita, non voglio affatto affermare che la mia partecipazione alla realizzazione delle tendenze ha potuto essere la conseguenza di una comprensione teorica cosciente. Al contrario, so quanto poco conoscessimo allora Marx, la poca influenza che aveva allora il pensiero di Lenin era minima e anche se nei problemi filosofici ero sulla strada da Hegel verso Marx, questa non si manifestava come coesistenza in me, fianco a fianco e nello stesso tempo, ma sotto forma di conflitto costante, della tendenza hegeliana a una trasformazione interiore e di un progresso verso il marxismo rivoluzionario. In tal modo tutte e due, in maniera conflittuale ma congiuntamente, dirigevano il mio pensiero. Potrei dire che mai il mio idealismo si manifestò con tanta esclusività appassionata che durante questo periodo transitorio, allora la mia suprema ambizione cosciente era di superarlo. Sarebbe scorretto abbellire o diluire ulteriormente questa insuperabile contraddizione. Avrei tanto meno ragione di farlo, ne sono certo, perché le stesse contraddizioni, sotto altre forme forse, restarono vivaci negli altri più che in me che, anche con falsa coscienza, giocarono forse un ruolo positivo nella collaborazione degli elementi progressisti per un socialismo democratico; anche, per esempio, nell'attività del commissariato del popolo, di cui andiamo adesso a parlare. Per ciò che mi concerne personalmente, i tempi che passai nella V divisione<sup>14</sup>, come commissario politico, nelle differenti condizioni, più semplici, più vicine alla realtà quotidiana, mi influenzò nello stesso senso.

Nella mia vita, il periodo dell'emigrazione viennese fu consacrato, innanzitutto, all'assimilazione del marxismo e a dei saggi approfonditi che cominciarono con lo studio dell'opera di Lenin. Questa mi aiutò molto lentamente, passo dopo passo, a dominare ideologicamente la dualità idealismo/materialismo del mio pensiero, oggettivamente contraddittorio malgrado la coesistenza dei termini, per arrivare infine a una concezione del mondo marxista-materialista conseguente. Considero che cominciai a porre correttamente la questione soltanto dopo l'emigrazione viennese, in seguito al primo soggiorno un po' più lungo che trascorsi a Mosca. Tuttavia la mia dualità ideologica all'epoca della rivoluzione ungherese fu relegata in secondo piano da una nuova dualità, conseguenza della prima. Come la gran parte di coloro che si erano formati nel movimento rivoluzionario dagli avvenimenti del 1917, fui persuaso che presto il socialismo rivoluzionario sarebbe succeduto al capitalismo europeo. Questo fanatismo settario non era ancora contaminato da ulteriori radicamenti burocratici; si potrebbe dire che c'era un settarismo messianico, dovuto a una

<sup>14</sup> Dell'esercito rivoluzionario della Repubblica dei Consigli.

fede incrollabile, malgrado tutte le sconfitte, tutti gli abusi, nella rinascita rapida, radicale, del Mondo. Fu questa forma iniziale di assimilazione del marxismo che dominò per anni nella mia concezione dell'evoluzione internazionale mondiale. Attualmente si può considerare come un fatto riconosciuto che la mia nuova concezione è la conseguenza dei problemi concreti dell'attività illegale dell'emigrazione ungherese, essa poteva così diventare uno degli elementi di una nuova contraddizione. La lotta delle frazioni si scatenò in seguito a un'opposizione apparentemente tattica: secondo Béla Kun, i membri del partito comunista illegale in Ungheria, dopo aver rifiutato di pagare le loro quote al partito social-democratico, avrebbero dovuto anche rifiutare le loro quote sindacali. Jenö Landler<sup>15</sup> respinse questa proposta: secondo lui, questo atteggiamento avrebbe reso impossibile il lavoro illegale, necessario nei sindacati e nei differenti settori del partito social-democratico. Quanto a me, riconobbi la giustezza tattica e pratica della posizione di Landler, senza tuttavia perdere il mio settarismo messianico sul piano internazionale. La dualità, abbozzata sopra, si manifestava, per esempio, nel fatto che nel 1921, divenni partigiano di ciò che si chiamava l'“Azione di marzo” e la giustificai, in seguito, davanti all'opinione internazionale, quando, sul piano nazionale, difendevo il punto di vista di Landler contro Béla Kun. Come si sa, la mia opera intitolata *Storia e coscienza di classe* (1923) esprimeva ancora largamente questo settarismo messianico sul piano della teoria marxista generale.

Fu lo sviluppo del movimento ungherese illegale che mi fece prendere coscienza del carattere contraddittorio di questa dualità. Quando i risultati del lavoro illegale permisero la creazione del partito che doveva servire da copertura legale, il M. SZ. M. P.<sup>16</sup>, Landler decise che la parola d'ordine strategica del partito doveva essere la rivendicazione della Repubblica. Non dimenticherò mai la sua giustificazione. Landler diceva se prendiamo, come parola d'ordine strategica, il socialismo, non ci sarà un solo partigiano di Peyer<sup>17</sup> che esprimerà, nelle sue parole, il suo accordo; la parola d'ordine della lotta per la Repubblica, al contrario, non può essere accettata che da coloro che desiderano realmente un autentico cambiamento. Dunque se vogliamo raggruppare organizzativamente e ideologicamente gli elementi rivoluzionari non possiamo che fare in questo modo. La comprensione di questa analisi influenzò profondamente tutta la mia evoluzione ideologica successiva. Già all'inizio della lotta delle frazioni,

<sup>15</sup> Landler Jenö (1875-1923), socialdemocratico ungherese, passato poi ai comunisti. Durante la Repubblica dei Consigli fu Commissario del popolo agli interni e poi Capo dell'Armata rossa. Emigrato a Vienna, fu capo dell'opposizione a Béla Kun.

<sup>16</sup> Magyarországi szocialista Munkas Part (Partito operaio socialista d'Ungheria).

<sup>17</sup> Leyer Peter (1881-1956), socialdemocratico e collaboratore del regime di Horthy.

scelsi il metodo lento, che necessitava di pazienza e perseveranza, del lavoro illegale, di fronte alle azioni spettacolari e drammatiche del settarismo. Riconosco che, dal punto di vista della vera azione rivoluzionaria, la parola d'ordine della Repubblica, più moderata in apparenza, era, nelle condizioni date, più radicale, più rivoluzionaria che quella della dittatura del proletariato, che poteva facilmente divenire una parola d'ordine astratta e vuota. Dal punto di vista metodologico, questa mi spingeva ad applicare sempre più questa unità di teoria e prassi alle questioni egualmente pratiche, per trovare, in seguito, il cammino verso la vera comprensione e la trasformazione della realtà. Landler era già morto quando redassi, per la preparazione del II Congresso del KMP, ciò che si chiama le "Tesi di Blum" (1929)<sup>18</sup>. Il loro punto di partenza era che in qualche caso il partito doveva avere due obiettivi strategici alla volta: la Repubblica nella legalità, la Dittatura del proletariato nell'illegalità. Non vedevo soluzione nel caso in cui, dopo una corretta valutazione della situazione di classe in Ungheria, una crisi rivoluzionaria si fosse prodotta come quella che Lenin chiamava la dittatura democratica degli operai e dei contadini.

Non è questo il luogo della discussione ideologica di questa prospettiva. Personalmente sono molto scettico rispetto al valore oggettivo delle "Tesi di Blum", in quanto documento teorico del movimento operaio, soprattutto quando si sa che, per ragioni tattiche e per meglio mettere in valore le mie idee essenziali, facevo allora molte concessioni ai pregiudizi politici dell'epoca. Malgrado tutto, è un fatto che l'evoluzione ungherese ha giustificato le prospettive generali delle "Tesi di Blum" e d'altra parte, fui ugualmente il solo a prevedere questa evoluzione. Non posso, dunque, apprezzare, particolarmente, meglio l'importanza di queste tesi per la mia propria evoluzione: è là che appare in me, per la prima volta, una teoria generale che si poteva generalizzare ancora partendo dall'osservazione corretta della nuda realtà, è là che mostrai per la prima volta di essere un teorico capace di dedurre le sue prospettive dalla stessa realtà, e che, per di più, è la realtà ungherese.

Le "Tesi di Blum" hanno messo fine alla mia carriera politica, esse mi hanno separato per lunghi anni dal partito ungherese. Ma, allo stesso tempo, conseguenza diretta di questa crisi, ripresi la mia attività teorica e critica. Potei prendere una parte attiva nella lotta contro il settarismo letterario tedesco e russo, potei cominciare a gettare le basi teoriche del realismo socialista, in opposizione ininterrotta (ben inteso dissimulata) con la concezione allora dominante di Stalin-Zdanov. Quella durò fino al VII Congresso del Comintern, che elaborò la prima grande sintesi ufficiale della politica dei fronti popolari e di colpo m'aprì di nuovo le porte del

<sup>18</sup> *Kommunistik Magyarországi Pártja* (Partito Comunista d'Ungheria). "Blum" era il nome di battaglia di Lukács e il II Congresso si tenne nel 1930.

partito ungherese. Quando, dopo questo congresso, apparve il giornale del Fronte popolare ungherese *Új Hang* (Nuova voce), divenni, dall'inizio, il collaboratore zelante di nuovo a fianco di Jozséf Révai<sup>19</sup>, dopo una separazione di molti anni. È là che trattai di nuovo, per la prima volta dopo che ero divenuto marxista, di Ady e di Babits, come egli appare in *Jonás Könyve* (Il libro di Jonas). È là che tentai di sottomettere la falsa contraddizione tra "urbani" e "popolari"<sup>20</sup> a una critica dal punto di vista di un vero fronte popolare ungherese. Ho scritto questi saggi in quanto marxista comunista, ma né il marxismo, né l'ideologia borghese non erano i poli, ma solamente la resistenza popolare unificata contro il regime di Horthy. Era una rottura con la prassi dei comunisti ungheresi, che facevano del marxismo il punto fermo della critica di tutte le manifestazioni ideologiche in Ungheria. La mia critica degli "urbani" culminava nella rivelazione delle deformazioni che provocavano nello sviluppo ungherese della democrazia rivoluzionaria i pregiudizi liberali, come per esempio la critica della riforma agraria radicale, che tornava indietro, infatti, a difendere lo sviluppo capitalista della grande proprietà. Si trattava qui di una contraddizione tra liberalismo e democrazia e non tra socialismo e democrazia. Io e Révai avevamo sempre riconosciuto e appoggiato la democratizzazione plebea e spontanea dei "popolari", gli rimproveravamo semplicemente di incarnare questa concezione, pertanto corretta, in modo spesso inconsequente (soprattutto nel fare concessioni alla reazione diretta contro il popolo). Nel corso di un'importante polemica, utilizzai per esempio Tolstoj e non Marx per dimostrare il carattere inconsequente e pericoloso della loro ideologia per l'evoluzione democratica ungherese. Anche i miei scritti hanno finito per raggiungere le migliori tradizioni della letteratura ungherese. Mihály Csokonai<sup>21</sup> e Petöfi, Ady e Attila József<sup>22</sup> partivano da un'attività, che aveva la sua origine nel popolo e puntava a ridargli il controllo della sua propria sorte. E se né la storia letteraria ungherese, né la critica<sup>23</sup> seguivano questa visione, ciò non toglieva nulla né alla giustezza di questa posizione, né al fatto che essa si radicava nella vita del popolo ungherese.

<sup>19</sup> Révai Jozséf (1898-1959), amico di gioventù di Lukács, a lui molto vicino negli anni Venti, dopo il 1945 divenne Ministro della cultura del regime di Rákosi e nel 1949 attaccò violentemente Lukács, dando inizio al "Dibattito Lukács".

<sup>20</sup> *Urbanok* erano gli intellettuali che vivevano nella grande città, *népiek* gli intellettuali che vivevano nelle campagne, che sostenevano idee di riscatto sociale unite a un certo grado di irrazionalismo.

<sup>21</sup> Csokonai-Vitez Mihály (1773-1805), poeta ungherese del periodo illuministico.

<sup>22</sup> Jozséf Attila (1905-1937), poeta rivoluzionario ungherese vicino al Partito Comunista.

<sup>23</sup> Ad eccezione di János Erdélyi (1814-1868, critico letterario ungherese di matrice hegeliana), e più tardi di Ady o sotto il regime di Horthy, di György Bálint (1906-1943, critico letterario ungherese marxista. Erdélyi János),



Per il fatto da questa trasformazione radicale della mia evoluzione interiore, il mio ritorno in Ungheria nel 1945 non assomigliava affatto al caso che mi trovassi in Ungheria al momento della rivoluzione del 1918. Al contrario, questa scelta in favore del mio ritorno, malgrado le possibilità concrete che mi offriva la lingua tedesca, fu fatta in piena coscienza. Dopo il ritorno, le condizioni erano favorevoli a seguire la linea del fronte popolare. Rakosi e soci si sono resi conto che nella competizione con i social-democratici, questa tendenza della critica permetteva di riavvicinare al partito comunista la maggioranza e la miglior parte dell'intelligenza. Fino alla fusione dei due partiti, dunque, essi hanno tollerato, senza contraddirla, la mia attività di critico. Anche quando richiedevo la democrazia diretta, quando qualificavo i poeti del partito come semplici partigiani, anche quando dichiaravo che la direzione della cultura da parte del partito comunista doveva essere puramente ideologica, escludendo ogni intervento amministrativo, anche quando insistevo sul fatto che per me, teoricamente, il marxismo era l'Himalaya degli ideologi, ma rifiutavo di riconoscere che il piccolo coniglio, che vi saltellava sopra, fosse più grande dell'elefante della pianura, ecc., non sentì nessuna critica ufficiale contro di me. Fu solamente dopo la fusione dei due partiti operai, dopo il processo Rajk<sup>24</sup> e ciò che ne seguì, che Rakosi e soci lanciarono su di me la cosiddetta critica di László Rudas.

Dopo le "Tesi di Blum" non ero più un dirigente politico. Ero divenuto ideologo, ma secondo la mia convinzione di allora, potevo svolgere quel ruolo solo in quanto ideologo del partito (ben inteso, mai, né prima, né dopo la liberazione, fui un alto funzionario del partito). La mia polemica con Rudas mi fece comprendere che dovevo rinunciare anche a quello e dopo mi sforzai di servire la causa del comunismo esclusivamente solo come ideologo, ma parlando a nome mio. È in queste condizioni che appaiono i miei scritti degli ultimi due decenni riguardo alla letteratura ungherese. Per caratterizzare ideologicamente questa fase della mia evoluzione, devo mettere in valore l'influenza grandissima che esercitò su di me, a lato di Ady, il democraticismo plebeo dell'arte di Bartok ("Cantata profana"). Certo, si darebbe un'immagine falsa del complesso della mia attività e di quella che concerne i problemi ungheresi, se si affermasse la preminenza esclusiva della tematica letteraria e culturale ungherese. No, all'epoca di Új hang scrivevo il mio libro sul giovane Hegel, dopo la liberazione furono scritti *Az ész tronfosztása* [La distruzione della ragione], *A különőség* [La particolarità], più tar-

<sup>24</sup> Rajk László (1909-1949), politico ungherese, ministro degli esteri del regime comunista fino al 1949, quando fu accusato di attività anti-partito e condannato a morte.

di *Esztétikum sajátossága* [La particolarità dell'Estetica]; e preparo in questo momento un saggio per formulare l'essenza filosofica dell'essere sociale. Al centro di gravità della mia attività ideologica si trovano, dunque, costantemente i problemi della filosofia generale. Per la loro stessa natura, devono andare oltre la realtà ungherese. Una filosofia (estetica compresa) non può mai essere elaborata, anche se l'eredità di un popolo possiede la storia più prestigiosa, semplicemente sulla base delle sue sole esperienze nazionali. Parlo semplicemente di una maniera e non della migliore di acquisire un'esperienza internazionale. È sufficiente ricordare che nella mia polemica con Rudas, Révai mi rimproverò apertamente del fatto che la mia concezione della letteratura e del realismo socialista fosse una conseguenza delle "Tesi di Blum".

Questo schizzo biografico è, dunque, in fin dei conti un tentativo per chiarire le basi socio-umane di tutta la mia attività. Essa, tuttavia, non esclude che la linea direttrice dell'insieme della mia evoluzione, semplicemente a causa dell'interdipendenza dei miei saggi, dia in se stessa un'immagine più chiara, che non potevano dare i miei scritti intermittenti, a causa delle circostanze, sui temi ungheresi. Stimo necessario di far conoscere qui questa linea direttrice sotto forma di una prefazione a questa raccolta di articoli. Chiedo al lettore di scusarmi se la mia prefazione tratta relativamente poco i problemi letterari sollevati qui dalle dissertazioni pubblicate. Questa riserva non è semplicemente fortuita. Sono persuaso che l'influenza futura di ciascuno dei miei scritti dipende dalla maniera in cui sarò riuscito a sapere, almeno intuitivamente e ad esprimere, nella rappresentazione intellettuale del presente o del passato, i problemi fondamentali e le tendenze progressiste dell'evoluzione futura. Questa condizione è ancora più valida per gli scritti pubblicati qui, nei quali le principali direzioni, il contenuto e le forme dell'evoluzione oggettiva, si esprimono in modo ancora meno elaborato e ancor meno concretamente. Sarà il pubblico ungherese interessato alle idee letterarie e sociali a decidere del significato per la cultura ungherese di quegli scritti pubblicati qui e del loro rapporto tra essi stessi. Naturalmente, sono l'ultimo a poter prendere posizione, in qualsiasi modo, su questa questione. Spero semplicemente che la scoperta delle radici sociali ed umane dei miei scritti aiuterà forse, in un certo modo, il lettore a farsi un'opinione seria e corretta su queste questioni, sull'importanza eventuale della maniera in cui un contemporaneo (più giovane) di Imre Pethes, Endre Ady, Jenő Landler e Béla Bartok, alla loro ombra e ispirato dalla loro personalità e dalla loro attività, ha preso posizione sui problemi della vita ungherese e, in particolare, su alcune questioni importanti della letteratura ungherese.

## Bibliografia

- Lukács G., *Esztétikai kultúra*, Athenaeum, Budapest 1913; tr. it. di M. D'Alessandro, *Cultura estetica*, Newton Compton, Roma 1977.
- Lukács G., *Die Theorie des Romans*, in "Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft", n.s., a. XI, n. 2, 1916, pp. 225-271; tr. it. di F. Saba Sardi, *Teoria del romanzo*, Pratiche, Parma 1994.



**Saggi su Lukács**



*Karl Mannheim*

## **Una recensione a Teoria del romanzo di György Lukács\***

(traduzione di Antonino Infranca)

*Presentiamo qui la prima traduzione italiana della recensione che Mannheim pubblicò nella rivista tedesca "Logos". Mannheim, negli anni giovanili, fece parte della "Società della domenica", un gruppo di intellettuali ungheresi che si riuniva intorno a Lukács tra il 1916 e 1918. La recensione risente della forte influenza di Lukács e tenta di continuarne la ricerca nelle forme spirituali dell'arte. La controrivoluzione di Horthy costrinse i due amici a separarsi: Mannheim andò a vivere in Germania e poi in Inghilterra, Lukács in Austria, in Germania, in Unione Sovietica e poi in Ungheria. Non si incontrarono mai più.*

Spiegare l'enigma della varietà di forme dell'arte è il compito dell'estetica. Questa varietà è un dato storico; il compito è quello di interpretare il suo significato.

È caratteristica dei fenomeni intellettuali che essi possono essere spiegati in più strutture di riferimento. Un fenomeno estetico, per esempio, può essere affrontato psicologicamente, sociologicamente, riguardo alla tecnica della sua arte, la storia del suo stile, le premesse della sua metafisica e filosofia della storia che ne stanno alla base; né queste interpretazioni cancellano ogni altra. Mentre esse si riferiscono a ciò che è, parlando dogmaticamente, lo stesso oggetto, ciascuno approccia quell'oggetto da un differente punto di vista e così ne enfatizza un altro lato.

Una più profonda riflessione critica, comunque, mostra che tutte queste spiegazioni corrispondono effettivamente a differenti oggetti *logici*. Come gli oggetti logici delle varie scienze naturali sono creati dai metodi di queste scienze, anche gli oggetti delle varie *Geisteswissenschaften* [scienze dello spirito] emergono soltanto in e mediante i loro metodi, punti di vista, prospettive o come questi correlati soggettivo-funzionali degli oggetti cangianti possono essere chiamati. Le designazioni di questi possibili oggetti logici, interamente eterogenei, come "l'opera d'arte,

\* Tradotto dalla traduzione in inglese di K. Mannheim, "Georg Lukács, *Die Theorie des Romans*", in "Logos", n.s. a. IX, n. 2, 1920-21, pp. 298-302; tr. ing. di Id., "A Review of Georg Lukács: Theory of Novel", in *From Karl Mannheim*, a cura di K. Wolff, Oxford University Press, New York 1971, pp. 3-7.

come la struttura d'esperienza, come un prodotto sociologico, come una forma d'arte" e così via, sono inadeguati, perché la piccola parola "come" comporta il pericolo di confondere questi oggetti e sorvola le loro differenze fondamentali.

Noi non ci interesseremo qui della questione se il primato debba essere dato agli oggetti o ai loro soggetti correlati (punto di vista, prospettiva), della questione, cioè, se questi differenti oggetti sorgano in virtù del punto di vista o, piuttosto, siano logicamente a priori rispetto alla prospettiva che corrisponde a loro e li impone al soggetto. Molto più importante per noi è il problema se la possibilità di diverse spiegazioni dell'apparentemente (dogmaticamente parlando) identico oggetto non comporti il pericolo di confondere i vari oggetti logici che si nascondono sotto di esso. E invece, ogni volta che si cerca di approssicare uno di questi oggetti logici, motivati da una spiegazione che è aliena ad esso (anche se può essere appropriata allo stesso oggetto dogmatico) ne risulta una falsa spiegazione.

Per esempio, quando la psicologia si impegna a spiegare un'opera d'arte in riferimento ai processi psicologici dell'artista (in cui il freudismo è adesso una delle tendenze preferite), può produrre, sotto certe circostanze, interessanti osservazioni sulla genesi del complesso psichico che si trova nel suo creatore, ma non può produrre nulla riguardo all'intrinseco significato dell'oggetto estetico corrispondente che è implicato. La ragione è che il suo oggetto logico è soltanto l'opera d'arte come "esperienza"; *non* il complesso di significati che è valido in e per sé. Quando si esige che esso possa anche dire qualcosa riguardo a quest'ultimo, ci si impegna in un'illegittima ipostasi e la sua intera procedura di spiegazione si rivela come inadeguata e, troppo spesso, ridicola. Il contesto psicologico, di esperienza, produce spiegazioni solo di fenomeni psicologici e spiega l'opera d'arte soltanto se essa li contiene o suggerisce. L'oggetto estetico, d'altro canto, è qualcosa essenzialmente dello spirito; in relazione ad esso, l'elemento psichico è semplice materiale da essere ordinato e formato. Ma sono proprio questi aspetti spirituali (come la composizione, ecc.) che possono essere adeguatamente spiegati soltanto in strutture teleologiche di riferimento. La psicologia entra dove la componente psicologica oltre il soggetto non è neanche ancora emersa.

Tra i vari oggetti logici delle differenti discipline, c'è una gerarchia (a cui qui possiamo semplicemente alludere, piuttosto che presentarla in dettaglio). Ciò che è stato detto della psicologia si applica a tutti i metodi che tentano una spiegazione esaustiva di qualcosa di gerarchicamente più alto con qualcosa più basso – un esempio è la cultura. Fino a quando essi rimangono entro la loro struttura, questi metodi producono intuizioni estremamente valutabili anche nei fenomeni culturali. Ma quando lasciano il loro proprio oggetto logico (l'oggetto culturale "come un fenomeno sociologico") ascendono a un livello più alto e là



esigono una spiegazione *esaustiva* del fenomeno intellettuale in tutta la sua unicità, che loro hanno sbagliato.

Gli sforzi di interpretare gli oggetti, non “da sotto in su”, piuttosto “da su verso il basso”, sono un argomento abbastanza differente. Un esempio è il tentativo di interpretare una forma di arte con un approccio dalla metafisica o dalla filosofia della storia. Invece, l’oggetto psicologico (il contenuto esperienziale nascosto nell’opera d’arte) non contiene ancora tutto ciò che è gerarchicamente più alto, cioè l’elemento spirituale o, nel nostro caso, la forma d’arte, l’ultima, a sua volta, è soltanto una componente del completo fenomeno spirituale-metafisico, vale a dire dell’opera d’arte “come un’oggettivazione dello spirito”. La forma è soltanto una componente astratta del completo contenuto spirituale dell’opera d’arte e può essere adeguatamente astratta da una prospettiva estetica. Ne consegue che un’interpretazione della parte astratta è giustificata e possibile solo procedendo dall’insieme.

Qui si può anche andare un passo oltre. L’estetica come analisi della forma può descrivere le componenti formali, essa astrae e può mostrare e, in questo caso, spiegare la loro intrinseca struttura teleologica. Ma da sola, non può mai cogliere il significato più profondo di questa struttura. Questa più profonda spiegazione può essere raggiunta soltanto da una disciplina che abbia come suoi oggetti il completo contenuto spirituale dell’opera come intero: metafisica o filosofia della storia. Noi vogliamo chiamare questo genere più profondo di spiegazione, che tenta di spiegare qualcosa gerarchicamente più bassa da qualcosa più alta, *interpretazione*, nel senso più stretto del termine. Si è sempre sentito che le spiegazioni puramente estetico-poetiche e stilistico-storiche di una forma non permettono soltanto, ma richiedono, interpretazioni. E il desiderio di trascendere la spiegazione come chiarificazione estetica della forma è risultato in “tentativi di interpretazione” di un genere psicologico e sociologico – che, comunque, hanno tentato di derivare qualcosa di più alto da qualcosa di più semplice e basso.

Questo genere di “interpretazione” corrisponde abbastanza alla tendenza dello spirito moderno. Il Medioevo prese sempre la strada dal più alto al più basso; soltanto Descartes stabilì il fatale principio che l’intero deve essere derivato dalle sue parti, il più alto dal più basso. Ancora era destinato a diventare ovvio, specialmente nella sfera intellettuale, che ciò, in principio, è impossibile, che il più basso non contiene affatto il più alto, né la parte l’intero; che, di conseguenza, non può permettere che esso sorga da se stesso; così è impossibile dire qualcosa sul più alto o sull’intero partendo dal più basso o dalla parte. E infatti, riguardo a ogni simile sforzo si ha il sentimento che l’interprete fallisce nel cogliere l’oggetto di cui esige di parlare, per cui, invece di costruire a partire dai suoi elementi, riconosce di finire in essi.

Il libro di Lukács si muove nella giusta direzione: esso è un tentativo di interpretare i fenomeni estetici, particolarmente il romanzo, da un punto di vista più alto, quello della filosofia della storia.

Con i suoi metodi intrinseci, l'estetica, o più specificamente la poetica, hanno operato sulle forme principali dell'arte – la tragedia, l'epica, il romanzo, ecc. – e la storia dello stile ha descritto il loro intrinseco sviluppo. Ma cogliere il loro significato, cogliere la loro unità più alta da cui essi sorgono, richiede una disciplina che ha come suo oggetto proprio lo spirito come la forma necessaria da cui quelle forme d'arte appaiono. La loro ricchezza non può affatto essere imputata a un arbitrario impulso piacevole che, per divertirsi, assume adesso questa forma, poi quella. Invece, nella realizzazione di ciascuna di queste forme c'è sempre un elemento di necessità, che diventa pienamente spiegabile soltanto in riferimento a quello spirito la cui apparenza può soltanto essere adeguatamente interpretata. In questo caso, cerchiamo il *principium differentiationis* della forma d'arte, non (non così spesso) nei vari materiali delle arti, né nella giustificazione sociologica. Piuttosto, lo poniamo nell'attuale origine di ciascuna tendenza creativa, che localizziamo nello spirito che possiamo descrivere soltanto metafisicamente; e deriviamo differenze tra le forme dalle differenze tra l'ultimo, storicamente cangiante, punto di orientamento di questo spirito.

I prerequisiti di un tale sforzo interpretativo sono due. Uno è una poetica descrittiva e analitica, che discrimini duramente le forme da spiegare e le loro qualità in accordo ai loro fattori essenziali. L'altro è una filosofia della storia, che descriva lo sviluppo dello spirito in sufficiente profondità. Però si può pensare alla fattibilità di una tale impresa filosofico-storica, che ho tentato di provare finora, è che la soluzione definitivamente corretta della completa interpretazione può essere soltanto raggiunta in questo modo; che si estende in questa direzione. Il significato di una forma può essere adeguatamente spiegato soltanto dal contenuto spirituale che si avvale di esso. È estremamente difficile cogliere questo spirito e questi suoi ultimi punti di orientamento, soltanto perché non spiega mai se stesso nelle sue creazioni, ma si manifesta soltanto attraverso di esse. Il compito qui è, non presentare il contenuto esplicito delle opere d'arte di un'epoca passata, documentandolo con citazioni appropriate, ma concettualizzare lo spirito in cui quelle opere d'arte sono originate. Ne consegue che in un tale studio nella filosofia della storia, osservazioni non possono mai essere *direttamente* documentate con citazioni, per cui una dimostrazione presuppone sempre la capacità del lettore in uno specifico, separato, atto di leggere, nell'esempio presentato, ciò che è essenziale in esso. Ciò non dice ancora nulla contro il potere dimostrativo di una tale documentazione indiretta. Proprio come noi cogliamo le specie aristoteliche insieme all'unico, concreto, oggetto reale (un processo con cui

siamo tutti familiari), il filosofo della storia vede nel reale, unico individuo storico ciò che, dal suo punto di vista, è essenziale in esso. Questo non è argomento di costruzione o induzione, ma una particolare abilità, che in una forma rudimentale è posseduta da tutti.

È la forza di Lukács, non procedere deduttivamente da pochi principi, né costruire la sua filosofia della storia da elementi superficialmente, razionalmente plausibili, ma cogliere, con l'aiuto di una sorprendente capacità di interpretazione, ciò che è essenziale e profondissimo in una forma d'arte e nello spirito da cui essa deve essere sorta. È per questa ragione che la parte più valutabile del suo libro è la seconda, dove il suo argomento diventa più concreto ed egli ci offre un'inusuale ricchezza di intuizioni su Dante, Cervantes, Flaubert, Goethe, Pontoppidan, Tolstoj e altri – intuizioni che dapprima possono sorprenderci, ma che sono sempre confermate da ulteriori riflessioni. Anche la persona scetticamente positivista o critica che rifugge dalla metafisica sarà trascinata da questa interpretazione, che penetra in nuove profondità: essa imparerà a comprendere di nuovo le sue antiche letture.



*Michael Löwy, Robert Sayre*

## **Il romanticismo (anticapitalista) nella *Teoria del romanzo*** (traduzione di Antonino Infranca)

In questo saggio affronteremo *La Teoria del romanzo* dalla prospettiva di una concezione del romanticismo che abbiamo elaborato nel corso di molti decenni e in un certo numero di scritti, particolarmente in *Rivolta e malinconia. Il Romanticismo contro la Modernità*<sup>1</sup>. La nostra concezione va contro le idee tradizionali del Romanticismo come una corrente puramente letteraria o un periodo limitato all'inizio del XIX secolo. Lo concepiamo in termini ben più larghi, come una visione del mondo – nel senso che dava a questo termine il sociologo marxista della cultura Lucien Goldmann – che si dispiega in diversi ambiti: la letteratura e l'arte, ma anche la filosofia, la religione, le scienze umane, la teoria politica. Questa vasta corrente culturale si caratterizza come una protesta in nome di valori sociali e culturali del passato, contro la civiltà capitalistica moderna. La visione romantica costituisce, dunque, una forma specifica di critica della “modernità”, cioè la civiltà globale, multiforme, che si sviluppa con il capitalismo. La specificità della critica romantica si basa su valori e ideali appartenenti a un passato precapitalistico, premoderno, così come altre critiche possono fare in nome del “progresso”.

Se si può porre la nascita del Romanticismo alla metà del XVIII secolo, nello stesso periodo in cui il capitalismo si costituisce come sistema, esso non termina nel corso del XIX secolo come vorrebbero certe nozioni convenzionali, ma continua, sotto forme sempre nuove, fino ai nostri giorni. All'interno di questa nebulosa culturale si trovano una pluralità di orientamenti socio-politici, dopo il Romanticismo conservatore o reazionario, che aspira alla restaurazione delle gerarchie dell'*Ancien Regime*, il romanticismo rivoluzionario, per il quale lo scopo non è un ritorno indietro, ma una svolta dal passato comunitario verso un avvenire utopico.

La sensibilità romantica si fonda sull'esperienza della perdita, la convinzione dolorosa che nella realtà moderna qualcosa di prezioso è anda-

<sup>1</sup> M. Löwy, R. Sayre, *Révolte et Mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Payot, Paris 1992; tr. it. di M. Botto, Neri Pozza, Vicenza 2017. Cfr. anche il nostro studio complementare *Esprits de feu. Figures du romantisme anti-capitaliste*, Éd. du Sandre, Paris 2010. Sulla genesi e lo sviluppo del nostro lavoro sul Romanticismo, cfr. Robert Sayre, *Romantisme et modernité : parcours d'un concept et d'une collaboration*, in V. Delecroix, E. Dianteill (a cura di), *Cartographie de l'utopie. L'œuvre indisciplinée de Michael Löwy*, Éd. du Sandre, Paris 2011, pp. 61-71.

to perduto, alle volte al livello dell'individuo e dell'umanità. Il presente manca di certi valori umani essenziali che sono stati alienati: i valori qualitativi, in opposizione al valore di scambio che predomina nella modernità. Questa alienazione, vivamente provata, e spesso vissuta come un esilio, una nostalgia, dunque, è al centro della visione romantica. Ciò che manca nel presente, esisteva in un passato più o meno lontano, reale o immaginario/mitico, spesso idealizzato, quando è reale. Il tratto determinante di questo passato è la sua differenza in rapporto al presente; era un'epoca dove le alienazioni del presente non esistevano ancora.

La nostalgia per questo paradiso perduto è accompagnata, molto spesso, da una ricerca di ciò che è stato perduto, un tentativo di ricreare il passato ideale, benché spesso non ci sia alcun desiderio di riprodurlo letteralmente, e si trovi anche una forma "rassegnata" di romanticismo. L'opposizione romantica alla modernità consiste raramente in una messa in questione del sistema sociale nel complesso, ma reagisce molto spesso contro certi suoi aspetti vissuti come insopportabili. Dei temi che apparvero in maniera ripetuta nelle opere romantiche sono: il disincanto (*Entzauberung der Welt*) – concetto introdotto da Max Weber –, la quantificazione, la meccanizzazione, l'astrazione razionalista – elementi analizzati anche da Weber – e, infine, la dissoluzione dei legami comunitari nella modernità capitalistica.

### **Il romanticismo negli scritti giovanili di Lukács**

Questa concezione del romanticismo, come l'abbiamo sviluppata, infatti, va presa come punto di partenza di una nozione che lo stesso Lukács, più tardi nella sua carriera, quanto era diventato marxista, ha applicato a una certa forma di opposizione al capitalismo che egli giudicava superata dal marxismo: l'"anticapitalismo romantico". Egli includeva certi suoi stessi scritti giovanili in questa categoria. In effetti, il romanticismo, così come l'abbiamo definito, è al centro dei suoi primi scritti, nel corso degli anni 1911-1917, nel momento in cui scrive la *Teoria del romanzo*. È la visione del mondo dominante nei circoli intellettuali, ai quali egli partecipa, sia in Ungheria, con la "Scuola libera delle scienze dello spirito" e con il "Circolo della domenica" (Karl Mannheim, Béla Balász, Béla Fogarasi), che in Germania, con il "Circolo Max Weber" di Heidelberg (Georg Simmel, Robert Michels, Ernst Bloch). Uno dei partecipanti di quest'ultimo, il sociologo Paul Honigsheim – all'epoca giovane studente – ha descritto, molti decenni più tardi, l'atmosfera culturale in questo gruppo di amici che si riunivano tutte le domeniche presso Max e Marianne Weber: "Una tendenza ad allontanarsi dal modo borghese di vita, la cultura della città, la razionalità strumentale, la quantificazione,

la specializzazione scientifica [...]. Questo neoromanticismo, se si può chiamarlo così, era collegato ai vecchi romantici da molteplici [...] piccole correnti d'influenza. [...] Il neoromanticismo, sotto le sue forme diverse, era rappresentato ad Heidelberg [...] e i suoi aderenti sapevano a quale porta bussare: la porta di Max Weber”.

La letteratura russa occupava un posto essenziale in questi scambi informali: “Io non mi ricordo di una sola discussione della domenica in cui il nome di Dostoevskij non sia stato menzionato. Forse più presente ancora, più ardente ancora, era il bisogno di un impegno con Tolstoj”. La *Teoria del romanzo* sembra direttamente in continuità con queste discussioni. Quanto a Lukács, Honigsheim lo descrive come un giovane intellettuale “totalmente opposto alla borghesia, al liberalismo, allo Stato costituzionale, al parlamentarismo, al socialismo revisionista, ai Lumi, al relativismo e all'individualismo”<sup>2</sup>.

Uno dei primi scritti importanti del giovane Lukács *A Modern drama fejlődésének története* (*Storia dell'evoluzione del dramma moderno*), scritto nel 1909, è stato pubblicato integralmente soltanto in ungherese (1912), ma un capitolo è apparso in tedesco nella rivista di Max Weber, *Archiv für Sozialwissenschaft*, nel 1914. Questo testo riprende la problematica romantica della scienza sociale tedesca, prendendo in lui una piega più radicale. È qui che appare per la prima volta sotto la sua penna il concetto di reificazione (*Versachlichung*)<sup>3</sup> – che occuperà un posto centrale nella sua opera marxista – per descrivere “un'identica tendenza: la spersonalizzazione, uno sviluppo cioè tendente a ridurre la categoria qualitativa a quella quantitativa» nella società borghese. Egli critica così la razionalizzazione, “il desiderio di ridurre tutto a cifre e formule”, e l'intellettualismo borghese che “cela inevitabilmente in sé la tendenza fortissima a disgregare la collettività, a isolare gli uomini evidenziandone la inconfontabilità”<sup>4</sup>.

Queste riflessioni sociologiche, a metà strada tra Simmel, Weber e Marx, sono assenti nella sua raccolta di saggi del 1910, *L'anima e le forme*. La gran parte degli autori di cui egli si occupa – Novalis, Kierkegaard, Theodor Storm, Stephan George, Paul Ernst – appartengono alla corrente romantica, ma l'argomentazione di Lukács si pone su un terreno piuttosto metafisico. Il romanticismo (antiborghese) prende qui la forma di un'opposizione tragica tra i valori (premoderni) autentici e il mondo

<sup>2</sup> P. Honigsheim, *On Max Weber*, Free Press, New York 1968, p. 79.

<sup>3</sup> La traduzione esatta di *Versachlichung* è “cosificazione”.

<sup>4</sup> G. Lukács, *Zur Soziologie des modernen Dramas*, in “Archiv für Sozialwissenschaft”, vol. 38, 1914, riprodotto in G. Lukács, *Schriften zur Literatursoziologie*, Luchterhand, Neuwied 1961, pp. 271, 283, 287, 288; tr. it. di L. Coeta, G. Lukács, *Il dramma moderno*, Sugarco, Milano 1967, pp. 122, 123, 79, 80.

empirico, dove “tutto scorre e si trasforma”<sup>5</sup>. Il suo principale rimprovero a Novalis è di non avere compreso l’abisso incolmabile tra l’universo univoco e chiaro delle forme poetiche e l’universo equivoco e corrotto della realtà empirica; i romantici “crearono un mondo omogeneo, unitario e organico, e lo identificarono con quello concreto”<sup>6</sup>.

Dal punto di vista delle idee sociali e politiche, il giovane Lukács si interessa già al marxismo, che egli considera come una grandiosa sintesi: “La sintesi più crudele e rigorosa dopo il cattolicesimo medioevale”<sup>7</sup>, che attende ancora di trovare i suoi Giotto e Dante! – un confronto audace, che solo uno spirito romantico poteva immaginare. Ma queste simpatie profonde vanno piuttosto verso le correnti romantiche rivoluzionarie più radicali, come l’anarco-sindacalismo di Georges Sorel e del suo discepolo ungherese Erwin Szabó.

La *Teoria del romanzo* è un’opera complessa, a molte facce, “ambiguo” (un termine utilizzato da Lukács nella sua “Premessa del 1962”), che non può essere ridotta a una sola idea, a un solo principio estetico o filosofico, o spiegata da una sola chiave d’interpretazione. Siamo coscienti che il romanticismo – nel senso che attribuiamo a questo termine – non è la sola dimensione di questo scritto pluridimensionale e che certi momenti del tema sembrano sfuggire alla nostra griglia di lettura. Siamo anche coscienti che il termine “capitalismo” non appare affatto nel saggio, e ciò che egli designa come “romanticismo” non ha che un rapporto parziale e indiretto con ciò che noi intendiamo con questo concetto.

Se insistiamo, nel nostro articolo, sulla dimensione romantica (anticapitalistica) del saggio, è perché esso ci sembra essenziale per comprendere la sua struttura significativa. Ci sembra – è la nostra ipotesi di lavoro – che questa sensibilità romantica presieda alla costruzione del testo, alla sua logica globale, alla dialettica tra il passato, il presente e il futuro, che costituisce la sua ossatura principale. Come abbiamo suggerito più sopra, questa sensibilità si ritrova nell’insieme degli scritti di gioventù di Lukács. Pensiamo anche che il giudizio retrospettivo di Lukács sulla sua opera e le analisi proposte da Lucien Goldmann tendano a confermare questa ipotesi.

<sup>5</sup> G. Lukács, *L’Âme et les Formes*, tr. fr. di G. Haarscher, Gallimard, Paris 1974, p. 16; tr. it. di S. Bologna, Se, Milano 1991, p. 59.

<sup>6</sup> Ivi, pp. 56-59; tr. it. cit., p. 85.

<sup>7</sup> G. Lukács, *A Modern drama fejlődésének története*, Franklin, Budapest 1911, vol. II, pp. 156-157; tr. it. di L. Coeta, G. Lukács, *Il dramma moderno dal naturalismo a Hoffmannsthal*, Sugarco, Milano 1980, p. 110.



## I commenti tardivi di Lukács sulla *Teoria del romanzo*

Nella sua “Premessa del 1962” alla ripubblicazione della *Teoria del romanzo*, Lukács descrive il suo stato d’animo al momento della sua redazione – l’inizio della Prima Guerra Mondiale – come “permanente disperazione sulle sorti del mondo” e un “veemente, globale [...] rifiuto” insieme della guerra e della società borghese dell’epoca. Se egli considerava con una certa soddisfazione la probabile caduta dello zarismo e anche degli Hohenzollern e degli Asburgo – le monarchie dell’Europa centrale – non poteva trattenersi dal porre una domanda ironica: “Chi ci avrebbe salvato dalla civilizzazione occidentale?”<sup>8</sup>.

Retrospectivamente, l’autore definisce il punto di vista della *Teoria del romanzo* come un pessimismo a colorazione etica d’ispirazione kierkegaardiana, comparabile a certi scritti di Sorel, di Karl Löwith o di Thomas Mann. Come definire questa visione sociale del mondo? “Le basi socio-filosofiche di queste teorie sono rintracciabili nell’atteggiamento politicamente e filosoficamente ambiguo dell’anticapitalismo romantico”<sup>9</sup>. La valutazione, da parte di Lukács nel 1962, di questo romanticismo è lungi dall’essere puramente negativa: esso è all’origine – per esempio nel giovane Carlyle o in Cobbett – “di una critica effettiva delle atrocità e dell’anticulturalismo connaturati al nascente capitalismo, e talvolta persino della prefigurazione di una sua critica sociale”<sup>10</sup>. Ma in Germania esso si è trasformato poco a poco in un’apologia reazionaria degli Hohenzollern. Questo non è il caso – Lukács si affretta ad aggiungere – dell’autore della *Teoria del romanzo*: la sua opposizione al carattere barbarico del capitalismo non ha nulla di conservatore. Egli rileva piuttosto un utopismo “altamente ingenuo”: “La speranza che dalla dissoluzione del capitalismo, e segnatamente dalla dissoluzione di quelle categorie socio-economiche inerti e ostili alla vita con cui esso viene identificato, possa scaturire

<sup>8</sup> G. Lukács, *Avant-propos* (1962), in *La Théorie du roman*, tr. fr. di J. Clairevoye, Gonthier, Paris 1963, p. 5; tr. it. di G. Raciti, *Premessa del 1962*, in *Teoria del romanzo*, SE, Milano 1999, p. 11. Utilizzerò anche la traduzione di Saba Sardi, Nuova Pratiche, Parma 1994, a secondo se la traduzione è più vicina alle citazioni dalla traduzione francese. Abbiamo modificato la traduzione, perché il traduttore, Jean Clairvoye, ha commesso un errore molto buffo mettendo: “Chi salverà la civilizzazione occidentale?”. Ciò che dice Lukács è, ben inteso, l’esatto contrario: “Wer retter uns vor der westlichen Zivilisation?” (G. Lukács, *Vorwort*, in *Die Theorie des Romans*, Luchterhand, Neuwied, 1971, p. 5). È semplicemente la differenza tra due visioni del mondo, il liberalismo borghese da una parte, il romanticismo anticapitalistico dall’altra.

<sup>9</sup> G. Lukács, *Avant-propos*, *op. cit.*, p. 14; tr. it. di G. Raciti, p. 17. Nuovo errore del traduttore: la parola “romantico” è scomparsa dalla frase. Peraltro, il termine tedesco *schillern*, che corrisponde pressappoco a *chatoyante* in francese, è stato tradotto con *equivoque*, che non è affatto la stessa cosa. Cfr. G. Lukács, *Vorwort*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>10</sup> *Ibidem*; tr. it. di G. Raciti, p. 18.

un'esistenza genuina e conforme all'umana dignità"<sup>11</sup>. La speranza di un "mondo nuovo" è proprio il tema della conclusione del libro, a proposito di Tolstoj e Dostoevskij.

Provando a rilevare più da vicino il contenuto di questo romanticismo utopico, Lukács lo definisce con una formula un po' maldestra: una fusione tra un'etica di "sinistra", "improntata a una percezione radicale della rivoluzione", e un'epistemologia di "destra", cioè "un'interpretazione tradizionale e assolutamente convenzionale della realtà"<sup>12</sup>. Egli cita come esempi di questa posizione ibrida alcuni autori degli anni Venti come Ernst Bloch, Walter Benjamin e Theodor E. Adorno. Lukács ha ragione nella misura in cui questi autori sono dei "marxisti romantici", ma la caratterizzazione del loro metodo o "epistemologia" come "di destra" non ha molto senso. La differenza tra loro e il giovane Lukács della *Teoria del romanzo* è che egli non era ancora marxista. D'altra parte, il Lukács marxista del 1962 si è allontanato dal suo romanticismo giovanile e rimprovera a Ernst Bloch di essere rimasto, in seguito, «senza cedimenti nella sua sintesi tra un'etica di sinistra e una gnoseologia di destra» – nei fatti, alla sua visione romantica del mondo – e, peggio ancora, di appoggiarsi sulla *Teoria del romanzo* nel corso del dibattito sull'espressionismo degli anni Trenta, quando "polemizzava contro il marxista György Lukács"<sup>13</sup>.

## I commenti di Lucien Goldmann

Nell'edizione francese della *Teoria del romanzo* è apparso, con la premessa di Lukács, un testo di Lucien Goldmann sui primi scritti di quest'ultimo – un allievo di Lukács ma che interpreta l'opera del maestro in una maniera molto originale. Allorché il Lukács del 1962 getta uno sguardo retrospettivo sugli scritti premarxisti che ha tuttavia rinnegato da lungo tempo, sforzandosi di porli e di differenziarli in rapporto alla sua prospettiva marxista attuale, Goldmann, egli stesso marxista, ma indipendente ed eterodosso, cerca di mostrare la pertinenza e la grande utilità del Lukács premarxista per una sociologia non dogmatica della letteratura e della cultura.

Goldmann si indirizza subito a *L'anima e le forme*, sottolineando la sua importanza come rottura in rapporto alla filosofia universitaria tedesca, divenuta abbastanza sterile; la sua analisi la inserisce in una filiazione filosofica della visione del mondo tragica, che va da Pascal all'esistenzialismo contemporaneo, passando per Kant. Tornando in seguito alla *Teoria*

<sup>11</sup> Ivi, p. 15; tr. it. di G. Raciti, p. 18.

<sup>12</sup> Ivi, pp. 16-17; tr. it. di G. Raciti, p. 19.

<sup>13</sup> Ivi, p. 18, 13; tr. it. di G. Raciti, p. 16.

del romanzo, Goldmann nota che essa si apparenta a *L'anima e le forme* “dal punto di vista metodologico”, poiché l'opera introduce una nuova dimensione cruciale nell'abbordare i differenti generi epici. Perché “nella letteratura epica le “Forme” sono l'espressione dei rapporti multipli e complessi che l'anima intrattiene col mondo, il quale diviene, quindi, accanto all'anima e allo stesso livello di essa, il fondamento essenziale e indispensabile delle ‘Forme’ stesse”<sup>14</sup>.

La natura del “mondo”, nella quale l'epico si sviluppa, è dunque costitutiva allo stesso titolo dell'“anima” del soggetto – gli “eroi” e l'autore – che li incontra. Nel romanzo – forma moderna dell'epica – “in rapporto ai valori autentici, il mondo è convenzionale e radicalmente degradato, straniero a tutto ciò che potrebbe essere una patria, un focolare per l'anima”. L'eroe del romanzo, al contrario, è un essere “problematico”, perché macchiato dal mondo degradato, resta legato ai veri valori «in modo degradato, mediato e indiretto» o “demoniaco”<sup>15</sup>. L'autore, quanto a lui, è il portatore positivo di questi valori, ma solamente in quanto “dover-essere” e la sua “ironia” (il termine utilizzato da Lukács nel suo testo) deriva dalla sua coscienza dell'“insufficienza” dei suoi eroi, così come “l'aspetto concettuale dei valori, quali esistono nella sua coscienza”<sup>16</sup>.

Goldmann sviluppa, poi, il suo argomento principale, che è di fare valere il rapporto ontologico tra i tratti strutturali del romanzo chiariti dal giovane Lukács e l'analisi marxista della “reificazione” o del “feticismo della merce” nella società capitalistica. Nei suoi propositi, non si trova menzione del romanticismo, né di una visione romantica, e certi aspetti della sua argomentazione potrebbero escluderla – in particolare l'idea che la società capitalistica tende a ridurre la coscienza degli individui “in semplice riflesso passivo dell'infrastruttura”<sup>17</sup>. Tuttavia, le analisi di Goldmann in questo saggio sono più complesse e smentiscono un'interpretazione semplicistica di quest'ultima affermazione. Perché per lui, lo scrittore – questo autore del romanzo che è guidato dal “dover-essere” – rimane legato al “valore d'uso” a causa del suo mestiere di artista e postula l'esistenza “di un certo strato sociale, che ancora dev'essere determinato mediante ricerche sociologiche concrete”, che soffra, come scrittore, un “disagio affettivo” nella società reificata moderna<sup>18</sup>. Questo disagio, si potrebbe dire, assomiglia sorprendentemente alla coscienza infelice romantica, illustrata, tra gli altri, dal giovane Lukács nella *Teoria del romanzo*.

<sup>14</sup> L. Goldmann, *Introduction aux premiers écrits de Georges Lukács*, in *La Théorie du roman*, op. cit., p. 169, 170; tr. it. di F. Saba Sardi, Id., *Introduzione a G. L.*, in *Teoria del romanzo*, Garzanti, Milano 1974, pp. 21 e 22.

<sup>15</sup> Ivi, p. 174; tr. it. cit., p. 27.

<sup>16</sup> Ivi, p. 175; tr. it. cit., p. 29.

<sup>17</sup> Ivi, p. 181; tr. it. cit., p. 36.

<sup>18</sup> Ivi, pp. 182-183; tr. it. cit., pp. 37-38.

## La modernità e il romanzo nella *Teoria del romanzo*

In che consiste, dunque, il romanticismo della *Teoria del romanzo*? Cerchiamo di mostrare che la sua struttura essenziale si costruisce attorno alla proposizione seguente, eminentemente romantica (nella sua variante utopica): il mondo moderno borghese è radicalmente decaduto in rapporto alle società o culture che l'hanno preceduto, e l'essere umano che resta sensibile ai veri valori incarnati nel passato non può che aspirare a una società rinnovata nell'avvenire che le re-instaurerà sotto una nuova forma.

In primo luogo, come si definisce questo mondo moderno nel testo di Lukács? Goldmann rimarca che questo “a malapena si ricollega alle condizioni storiche»<sup>19</sup>, ed è vero che si trova poco di caratterizzazioni positive dell'epoca moderna. Ma quelle che sono date sono nondimeno eloquenti. Alla fine del libro, Lukács cita la frase di Fichte: “L'epoca della assoluta peccaminosità”<sup>20</sup>, definendo così la modernità come una caduta nel male allo stato puro. Alcuni passi indicano la sua natura globale: “Estranea alla cultura, meramente frutto di civilizzazione, [...] mancanza di spiritualità”<sup>21</sup>, è la forma della società che si trova in Europa occidentale (in opposizione alla Russia, che conserva certi tratti premoderni). Essa si caratterizza così per la sua “prosaica viltà”<sup>22</sup>, e in un passaggio specifico che si tratta della “odierna società borghese”<sup>23</sup>.

Ma la modernità si definisce soprattutto negativamente nella *Teoria del romanzo* e in essa si rivela la prospettiva romantica del suo autore. Perché essa è l'epoca dell'assenza, della perdita e della nostalgia. Non è che una “realtà vuota e inessenziale”<sup>24</sup>, ciò che a lui manca, ciò che lui ha perduto, è primordiale: la “totalità” e la “comunità”<sup>25</sup>. Il mondo nel quale l'uomo moderno vive non è dunque “più una casa natale, bensì un carcere”<sup>26</sup> – una formulazione che ricorda la “gabbia d'acciaio” di Max Weber. Senza comunità e senza dio, l'uomo moderno è interamente solo<sup>27</sup>, in preda alla nostalgia (espressa tra gli altri dai filosofi) e condannata a partire alla ricerca di quello che, nel mondo moderno, non c'è più<sup>28</sup>.

Il romanzo mette in scena questa ricerca, che ha la sua sorgente nel carattere radicalmente inospitale all'uomo dell'ambiente moderno. È vero

<sup>19</sup> Ivi, p. 177: tr. it. cit., p. 31.

<sup>20</sup> G. Lukács, *La Théorie du roman*, op. cit., p. 155; tr. it. di F. Saba Sardi, p. 186.

<sup>21</sup> Ivi, p. 146; tr. it. di Saba Sardi, p. 178.

<sup>22</sup> Ivi, p. 100; tr. it. di Saba Sardi, p. 131.

<sup>23</sup> Ivi, p. 103; tr. it. di Raciti, p. 99.

<sup>24</sup> Ivi, p. 89; tr. it. Raciti, p. 85.

<sup>25</sup> Ivi, p. 25 e p. 37; tr. it. di Raciti, p. 28 e p. 38.

<sup>26</sup> Ivi, p. 58; tr. it. di Saba Sardi, p. 91.

<sup>27</sup> Ivi, pp. 28 e 84; tr. it. di Raciti, p. 30 e p. 81.

<sup>28</sup> Ivi, p. 20 e p. 32; tr. it. di Raciti, p. 23 e p. 34.

che più spesso Lukács utilizza il termine “romantico” in relazione con una sola variante del romanzo – il “romanticismo della delusione” –; in un passo importante, egli suggerisce che questa sorgente del romanzo lo identifica con il romanticismo in un senso più largo. Rilevando che il romanticismo tedesco ha “posto in stretta relazione i concetti di romanzo e di romanticismo”. Aggiunge: “E ciò a buon diritto, dato che la forma del romanzo esprime, come nessun altra, lo spaesamento trascendentale”<sup>29</sup>. “L’eroe del romanzo nasce da questa estraneità al mondo esterno”<sup>30</sup>, insiste in un altro passo.

La ricerca che ne risulta è fondata su “la nostalgia dell’uomo che tende a un’utopica perfezione e trova, quale vera realtà, soltanto se stessa e il proprio desiderio”<sup>31</sup>. Una ricerca votata all’insuccesso, dunque, a causa del decadimento radicale del mondo moderno. L’eroe che intraprende la ricerca è “demoniaco”, cioè deformato dalla situazione disperata nella quale si trova e termina, a volte, in eccessi spaventosi, cioè “crimine e follia sono l’obiettivazione dell’esilio dalla patria trascendentale”<sup>32</sup>. Il romanziere è cosciente del carattere ineluttabile dell’insuccesso – del “paradiso eternamente perduto, la cui vana ricerca, in uno con la rassegnazione rinuncia, ha reso perfetto il cerchio della forma”<sup>33</sup>. Da dove “la malinconia più profonda di ogni vero e grande romanzo”<sup>34</sup>.

Lukács distingue tre grandi tipi di romanzo e ciascun tipo di questo paradigma in maniera differente: “L’idealismo astratto”, il cui esempio più riuscito è *Don Chisciotte*, il “romanticismo della delusione” illustrato, tra gli altri, dall’*Educazione sentimentale* di Flaubert, infine il *Bildungsroman*, con l’esempio del *Wilhelm Meister* di Goethe. L’ultimo tipo è, contrariamente agli altri due, il solo che tenta una “sintesi” o “compromesso” tra le due forze totalmente opposte negli altri tipi: l’eroe e il mondo. Non è sicuro che Lukács veda ciò come un difetto in Goethe, ma alla fine del capitolo sul *Wilhelm Meister* insiste che il romanzo, per essere valido, deve mostrare la realtà moderna tale e quale è, senza abbellirla: “La realtà non può essere spinta di forza fisica [...] non v’ha ancora un’arte della raffigurazione [...] che permetta di colmare quest’abisso”<sup>35</sup>.

<sup>29</sup> Ivi, p. 32; tr. it. di Raciti, p. 34.

<sup>30</sup> Ivi, p. 60; tr. it. di Raciti, pp. 58-59.

<sup>31</sup> Ivi, p. 65; tr. it. di Saba Sardi, p. 97.

<sup>32</sup> Ivi, p. 55. tr. it. di Saba Sardi, p. 88. Abbiamo modificato la traduzione riferendoci all’originale: G. Lukács, *Die Theorie des Romans*, Cassirer, Berlin 1920, p. 51.

<sup>33</sup> G. Lukács, *La Théorie du roman*, cit., pp. 80-81; tr. it. di Raciti, p. 77.

<sup>34</sup> Ivi, p. 80; tr. it. di Raciti, p. 77.

<sup>35</sup> Ivi, p. 144; tr. it. di Saba Sardi, p. 175.

## Il paradiso perduto del passato

In opposizione assoluta all'“abisso” del presente – e l'oggetto della nostalgia di coloro che vivono nella modernità, restano al culmine dei veri valori umani –, si trovano certe grandi civiltà del passato. La *Teoria del romanzo* si apre con un'evocazione di queste “civiltà chiuse” e le prime frasi, ditirambiche, danno il tono: “Tempi beati quelli in cui è il firmamento a costituire la mappa delle vie praticabili e da battere, e le cui strade illumina la luce delle stelle. Tutto è nuovo, per essi, e insieme familiare [...] Il mondo è ampio e tuttavia come la propria casa, giacché il fuoco che arde nell'anima e della stessa sostanza delle stelle”<sup>36</sup>.

In queste civiltà, dunque, l'alterità del mondo in rapporto all'essere umano, che vi vive, è abolita; questi si sente in lui, poiché non c'è differenza di natura tra la sua anima e l'ambiente dell'anima. Questo ambiente comprende, d'altronde, in primo luogo, la “natura” extraumana – il cielo stellato. In un altro passo<sup>37</sup>, Lukács parla di due “nature” che si trovano separate nella modernità: la “natura umana”, costituita dal mondo dei rapporti intra-umani, e quella che esiste fuori degli esseri umani, questa “natura selvaggia”, ricercata spesso dai poeti romantici. Secondo Lukács, è soltanto nella modernità, quando il mondo dei rapporti umani si corrompe, che una seconda natura distinta – quella dei rapporti sociali – si trova esclusa dalla totalità universale. Nelle civiltà “chiuse”, queste due nature ne formano una e costituiscono un vero “focolare” per l'uomo.

Il “cielo stellato” suggerisce anche la presenza divina immanente, quella che dà un senso ultimo alla vita e mostra, in maniera trasparente, il cammino agli uomini, gli rivela direttamente come vivere. Ciò rende inutile la filosofia: in questi tempi, non ci sono filosofi, o piuttosto tutti lo sono, naturalmente<sup>38</sup>. Quanto alle relazioni degli uomini tra loro, esse fanno parte di una comunità unita, una “organica, concreta totalità”<sup>39</sup>. Il primo aggettivo, beninteso, si riferisce a un concetto fondamentale del romanticismo: l'unicità dinamica degli esseri viventi, in opposizione al meccanismo e all'astrazione dei rapporti tra le cose morte e le entità quantitative. Nel seno della comunità organica, dunque, l'uomo non è più solo: “Le sue relazioni con gli altri, e le concrezioni che ne derivano,

<sup>36</sup> Ivi, p. 19; tr. it. di Saba Sardi, p. 57. In questo passaggio, la frase “*et cependant ils s'y trouvent à l'aise*” è proposta per tradurre “*und doch wie das eigene Haus*” nel testo originale tedesco (G. Lukács, *Die Theorie des Romans*, cit., p. 9). Senza essere errata, questa traduzione non trasmette la nozione di focolare, o dimora, che è di grande importanza nella cultura romantica tedesca. Questo senso forse rende meglio una traduzione letterale: “*et cependant il est comme leur propre maison*”.

<sup>37</sup> G. Lukács, *La Théorie du roman*, cit., p. 58-59; tr. it. di Saba Sardi, pp. 89-91.

<sup>38</sup> Ivi, p. 20; tr. it. di Saba Sardi, p. 57.

<sup>39</sup> Ivi, p. 61; tr. it. di Raciti, p. 60.

possiedono, addirittura sostanza pari alla sua, anzi esse ne sono più veramente ricolme, in quanto più universalmente [...] prossime e affini alla patria originaria: amore, famiglia, Stato”<sup>40</sup>.

La forma della letteratura epica che traduce questo universo del passato è l’epopea. O, conformemente alla natura di questo ambiente antico, l’eroe dell’epopea non è un individuo isolato; il suo “non è un destino personale, ma il destino di una comunità”<sup>41</sup>. Integralmente unito a una collettività umana e rappresentante di quella, l’eroe è anche intimamente legato al cosmo più grande, impregnato del divino: in un’altra frase, lirica come quella che apre la *Teoria del romanzo*, Lukács proclama che i protagonisti dell’epopea “sono gli dei a indicare il cammino”<sup>42</sup>.

La pienezza perduta del passato si manifesta, infatti, in due epoche differenti: la Grecia antica e il Medioevo. La frase di Lukács, che si è citata, prende come oggetto specificamente la prima, ma si applicherebbe bene anche alla seconda, se si sostituisse “gli dei” con “Dio”. È all’inizio della *Teoria del romanzo* che Lukács evoca la prima età della Grecia: “Il segreto della grecità: il suo compimento, impensabile dal nostro punto di vista, la sua insuperabile estraneità rispetto a noi”<sup>43</sup>. È soprattutto l’epoca che ha prodotto Omero, “l’inimitabilità, l’irraggiungibilità di Omero – e a rigor di termini solo i suoi poemi sono epici”<sup>44</sup>, ma anche quella delle grandi tragedie. Le due forme letterarie, radicate in ciò che Lukács – come molti altri intellettuali moderni – concepivano come la “gioventù” luminosa dell’umanità, incarnano una totalità organica, ciascuna alla sua maniera: nell’“Iliade, – azione senza principio e senza conclusione – un cosmo concluso fiorisce a una vita che abbraccia tutto”<sup>45</sup> e nella tragedia greca, dove “il protagonista e il coro emergono dal medesimo fondale essenziale, essi sono del tutto omogenei tra loro”<sup>46</sup>.

Il Medioevo costituisce un altro periodo privilegiato del passato: “Dalla chiesa si formò una nuova *polis* [...]. Con Giotto e Dante, Con Wolfram e Pisano, con Tommaso e Francesco il mondo tornò ad essere pregno e perspicuo – tornò alla totalità”. Malgrado la tensione tra il mondo del peccato qui in basso e il regno di Dio, si creò “un equilibrio nuovo, ma non meno cromatico e compiuto di quello greco”<sup>47</sup>. Dante, alla fine di questo periodo, rappresenterà, con l’epopea cristiana che è la *Divina Commedia*, la sua più grande espressione artistica. Ma secondo Lukács si

<sup>40</sup> Ivi, p. 24; tr. it. di Raciti, p. 27.

<sup>41</sup> Ivi, p. 60; tr. it. di Raciti, p. 59.

<sup>42</sup> Ivi, p. 82; tr. it. di Raciti, p. 78.

<sup>43</sup> Ivi, p. 21; tr. it. di Saba Sardi, p. 58.

<sup>44</sup> *Ibidem*; tr. it. di Saba Sardi, p. 58.

<sup>45</sup> Ivi, p. 48; tr. it. di Saba Sardi, p. 82.

<sup>46</sup> Ivi, p. 34; tr. it. di Raciti, p. 35.

<sup>47</sup> Ivi, p. 29; tr. it. di Raciti, p. 31.

tratta già di un'opera di transizione verso la modernità: "In Dante c'è ancora la perfetta, immanente assenza di distanze, l'isolamento tipico della vera epopea, ma le sue figure sono già individui, che consciamente ed energicamente, si oppongono a una realtà che li esclude"<sup>48</sup>.

È chiaro, beninteso, che la Grecia antica e il Medioevo europeo, evocati da Lukács, sono altamente idealizzati. Ma ciò che importa, in ciò che concerne la visione romantica del mondo, non è il grado di realismo con il quale i tempi passati di riferimento sono rappresentati, ma piuttosto la qualità dei valori umani che essi simboleggiano. Identificando i valori di ricchezza vitale e di comunità con questi momenti storici, valori che egli vede come impossibili da realizzare nella modernità, Lukács fa mostra di una sensibilità profondamente romantica. Ed è importante anche notare, come riconosce il Lukács maturo della "Prefazione", che l'autore della *Teoria del romanzo* non è un romantico conservatore o reazionario, ma piuttosto "utopico". Ciò appariva chiaramente in un'osservazione fatta all'inizio dell'opera: "La vita metafisica dei Greci si svolge entro un cerchio più piccolo del nostro: sicché non potremmo mai trasferirci in esso plasticamente; per meglio dire, quella compiutezza circolare [...] è per noi spezzata; non potremmo più respirare in un mondo conchiuso"<sup>49</sup>. Questo commento valeva certamente anche per il mondo medievale e significa che, per il giovane Lukács, la trascendenza della modernità si ispirava solamente al passato, per creare un nuovo mondo.

### **La speranza utopica: l'ultimo capitolo della *Teoria del romanzo***

Nel 1914-15, Lukács comincia a redigere note per un libro su Dostoevskij. Questo progetto fallisce e arriverà a concluderne solo il primo capitolo, che è proprio il testo che è divenuto la *Teoria del romanzo*. Ciò che resta del progetto iniziale è un insieme di note sparse, abbandonate nel 1917 da Lukács nella celebre "valigia di Heidelberg". Scoperto nel 1973, questo materiale non sarà pubblicato che nel 1985, sotto il titolo *Notizie e abbozzi su Dostevskij*.

Si trova in questo manoscritto incompleto e spesso enigmatico una sorta di anarchismo romantico religioso, che si richiama a Sorel e a Kierkegaard, per denunciare lo Stato, la Chiesa e tutte le forme di potere istituzionale. In questi frammenti, Lukács si dissocia dal nazionalismo germanico così influente tra i suoi contemporanei: alla sua attesa romantica "che viene alla luce" (l'aurora che sorge) si rivolge soprattutto verso la Russia. Ai suoi occhi, l'universo religioso del mondo russo si oppone

<sup>48</sup> Ivi, p. 62; tr. it. di Raciti, p. 61.

<sup>49</sup> Ivi, p. 24; tr. it. di Raciti, p. 27.



all'individualismo del mondo occidentale (Germania inclusa): dato che in Germania l'anima individuale è in rapporto con Dio, in Russia l'anima di ciascuno vive nella "comunità [che] è creatura infinita [...] ed ha per fratelli o vicini identiche o simili creature"<sup>50</sup>.

L'abbozzo contiene molti riferimenti a Dostoevskij, senza che una visione di insieme si costituisca. È questione di differenti personaggi delle sue opere – Ivan Karamazov, il principe Myskin, Raskolnikov –, ma manca un argomento coerente sullo scrittore. Lukács pensa che Dostoevskij non abbia scritto romanzi e che la sua opera costituisca una sorta di "epopea terrestre", simile a quella di Dante. Più frammenti confrontano il pensiero russo, in generale, e Dostoevskij, in particolare, con il pensiero occidentale. D'altronde, in un articolo sulla cultura russa pubblicato nel 1916 nella rivista di Max Weber, Lukács scrive così: "I grandi poeti storico-universali di Russia, anche Solovjeff intende trarre le mosse dall'individualismo 'europeo' (e con esso dall'anarchia, dalla disperazione e dall'ateismo che ne derivano), oltrepassando dall'interno e porre, nel luogo così dischiuso e conquistato, un uomo nuovo e con esso un mondo nuovo"<sup>51</sup>. Questo "mondo nuovo" sarà proprio l'orizzonte utopico dell'ultimo capitolo della *Teoria del romanzo*.

La *Stimmung*, lo stato d'animo del giovane Lukács nel momento in cui scrive la *Teoria del romanzo*, associa il rifiuto categorico del presente e l'acuta coscienza dell'impossibilità di un ritorno al passato. Proietta, dunque, con l'energia della disperazione, la nostalgia dell'età dell'oro perduta in un'utopia dell'avvenire. È esattamente questa dialettica utopica tra il passato e il futuro che definisce il romanticismo rivoluzionario dell'ultimo capitolo del saggio.

Il suo punto di partenza è l'insoddisfazione dei limiti di ciò che egli designa come "la visione romantica del mondo" – per esempio Rousseau – in cui la critica della cultura europea occidentale resta, ai suoi occhi, "puramente polemica, cioè retorica". Il superamento di questo atteggiamento di semplice rifiuto non è possibile in Europa occidentale. Questa contestazione non diviene creatrice che nella letteratura russa del XIX secolo, cioè in Tolstoj e Dostoevskij, i due scrittori favoriti del Circolo di Max Weber ad Heidelberg. Questi autori, contrariamente a quelli dell'Occidente, hanno "maggior vicinanza alle condizioni primordiali organico-naturali" (*organisch-naturbften Urzuständen*) – una formula un po' enigmatica che designa probabilmente le comunità contadine russe<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Ivi, p. 35, pp. 58-60; tr. it. di Raciti, p. 38 e p. 60.

<sup>51</sup> G. Lukács, *Solovieff*, in "Archiv für Sozialwissenschaft", 42, 1916-1917, p. 978; tr. it. di P. Pullega, in Id., *Sulla povertà di spirito*, Cappelli, Bologna 1981, p. 160. [Nella ed. it. non sono indicate le fonti da cui è tratta la traduzione, NdT].

<sup>52</sup> G. Lukács, *La Théorie du roman*, cit., p. 146-147; tr. it. di Saba Sardi, p. 178. La parola

La grandezza di Tolstoj è che in lui “si rendeva evidente il presentimento dell’irruzione in una nuova epoca del mondo”, ma ancora “questo presentimento è rimasto polemico, al livello della nostalgia, astratto”. È soltanto in Dostoevskij “che non ha scritto alcun romanzo”, che “questo nuovo mondo, lungi da ogni lotta contro quello sussistente, viene indicato quale una realtà semplicemente osservata”. Dostoevskij è, dunque, confrontato da Lukács agli autori epici del passato, come una sorta di bardo moderno: “Egli sia già l’Omero ovvero il Dante di questo mondo [...] una cosa che soltanto l’analisi formale delle sue opere potrà rivelare”. L’interpretazione storico-filosofica della sua opera e dei suoi prolungamenti nel XX secolo avrà il compito “di dire se noi siamo davvero sul punto di abbandonare la condizione dell’assoluta peccaminosità, ovvero se son soltanto mere speranze ad annunciare l’avvento del nuovo”<sup>53</sup>.

Queste righe, le ultime del libro, sono molto discutibili. Si può difficilmente negare che le opere di Dostoevskij siano romanzi, nei quali “la lotta contro il sussistente” occupa un posto essenziale; d’altronde, il confronto con l’*Iliade* o *La Divina Commedia* appare discretamente artificiale. Non impedisce: questa conclusione della *Teoria del romanzo* è un documento impressionante, per “il presentimento dell’irruzione in una nuova epoca del mondo” – la Rivoluzione d’Ottobre del 1917! Come se Lukács, a proposito degli scrittori russi Tolstoj e Dostoevskij, nel 1915-1916, in piena “Unione Sacra” guerriera in tutti i paesi europei, quando i rivoluzionari più rigorosi non sfuggivano all’angoscia, se non alla disperazione, abbia formulato, non la previsione, beninteso, ma il presentimento della rivoluzione che si avvicinava e del suo progetto gigantesco di fondazione di un “mondo nuovo”? Si trova un’intuizione analoga, non meno detonante, in Lucien Goldmann, quando scopre nel 1966 (due anni prima del maggio 68), nel teatro di Jean Genet, “il sintomo di una svolta storica”, “la prima rondine che annuncia la primavera”<sup>54</sup>.

Nostalgia dell’età d’oro – largamente mitica – del passato; rifiuto etico del presente (borghese); aspirazione a un “mondo nuovo”: la struttura significativa della *Teoria del romanzo* è proprio quella del romanticismo utopico, che rinuncia all’illusione di un ritorno al paradiso perduto e por-

“*Urzustände*”, “condizioni primordiali” o “arcaiche” o “originarie”, manca nella traduzione francese, cfr. G. Lukács, *Die Theorie des Romans*, cit., pp. 157-158. La nostra copia dell’edizione originale è appartenuta a Lucien Goldmann, che aveva sottolineato il passo sull’impossibilità di un superamento del rifiuto puramente polemico in Occidente. G. Lukács, *Die Theorie des Romans*, cit., pp. 157-158.

<sup>53</sup> G. Lukács, *La Théorie du roman*, cit., p. 155; tr. it. di Saba Sardi, p. 186.

<sup>54</sup> L. Goldmann, *Le théâtre de Genet. Essai de lecture sociologique* (1966), in *Structures mentales et création culturelle*, Éditions Anthropos, Paris 1970, p. 339.

ta le sue speranze alla “luce che viene”. Senza dubbio, certe forme di sviluppo del libro riguardano il romanzo in generale, la tipologia della forma romanzesca o la trama di certi romanzi (per esempio il *Wilhelm Meister* di Goethe) non sono che un rapporto indiretto con questa struttura. Non c'è dubbio, a nostro avviso, che la visione del mondo che si esprime in questo saggio sia quella del romanticismo utopico. Questo utopismo – in cui il solo fondamento storico-filosofico era la letteratura russa moderna, le opere di Tolstoj e Dostoevskij – può essere, come sottolinea con insistenza Lukács nel 1962, “del tutto infondata”, “astratta”, nel suo rifiuto della società borghese dell'epoca, e senza alcuna mediazione con la realtà oggettiva<sup>55</sup>, il che non costituisce affatto una sorprendente premonizione degli eventi rivoluzionari in Russia, due anni più tardi.

## Bibliografia

- Goldmann L., *Le théâtre de Genet. Essai de lecture sociologique* (1966), in *Structures mentales et création culturelle*, Éditions Anthropos, Paris 1970.
- Honigsheim P., *On Max Weber*, Free Press, New York 1968.
- Löwy M., Sayre R., *Révolte et Mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Payot, Paris 1992; tr. it. di M. Botto, Neri Pozza, Vicenza 2017.
- Löwy M., Sayre R., *Esprits de feu. Figures du romantisme anti-capitaliste*, Éd. du Sandre, Paris 2010.
- Lukács G., *A Modern drama fejlődésének története*, Franklin, Budapest 1911, vol. II; tr. it. di L. Coeta, G. Lukács, *Il dramma moderno dal naturalismo a Hoffmannsthal*, Sugarco, Milano 1980.
- Id. *Solovieff*, in “Archiv für Sozialwissenschaft”, 42, 1916-1917; tr. it. di P. Pullega, in Id., *Sulla povertà di spirito*, Cappelli, Bologna 1981.
- Id., *Schriften zur Literatursoziologie*, Luchterhand, Neuwied 1961; tr. it. di L. Coeta, G. Lukács, *Il dramma moderno*, Sugarco, Milano 1967.
- Id., *Die Theorie des Romans*, Cassirer, Berlin 1920.
- Id., *Die Theorie des Romans*, Luchterhand, Neuwied, 1971.
- Id., *Vorwort*, in *Die Theorie des Romans*, Luchterhand, Neuwied, 1971.
- Id., *La Théorie du roman*, tr. fr. di J. Clairevoye, Gonthier, Paris 1963; tr. it. di G. Raciti, *Teoria del romanzo*, SE, Milano 1999.
- Id., *Avant-propos* (1962), in *La Théorie du roman*, tr. fr. di J. Clairevoye, Gonthier, Paris 1963; tr. it. di G. Raciti, *Premessa del 1962*, in *Teoria del romanzo*, SE, Milano 1999.
- Id., *Zur Soziologie des modernen Dramas*, in “Archiv für Sozialwissenschaft”, 38, 1914.
- Id., *L'Âme et les Formes*, tr. fr. di G. Haarscher, Gallimard, Paris 1974; tr. it. di S. Bologna, Se, Milano 1991.

<sup>55</sup> G. Lukács, *Avant-propos*, cit., pp. 6, 15; tr. it. di Saba Sardi, p. 44 e p. 52.

Goldmann L., *Introduction aux premiers écrits de Georges Lukács*, in *La Théorie du roman*, op. cit.; tr. it. di F. Saba Sardi, Id., *Introduzione a G. L.*, in *Teoria del romanzo*, Garzanti, Milano 1974.

Sayre R., *Romantisme et modernité : parcours d'un concept et d'une collaboration*, in V. Delecroix, E. Dianteill (a cura di), *Cartographie de l'utopie. L'œuvre indisciplinée de Michael Löwy*, Éd. du Sandre, Paris 2011.

*Carlo Arcuri*

**Etologia epica, etica romanzesca?  
Grandezza e decadenza dell'*ethos* nella *Teoria  
del romanzo* di György Lukács  
(traduzione di Antonino Infranca)**

È ormai opinione diffusa che, a partire dalla svolta spinoziana, l'etica, da "morale" che era, diventa una "scienza delle forme dell'essere", che fa di tutti i valori una funzione indissociabile dall'orizzonte nel quale si inscrivono. Questo "momento spinoziano" è all'origine di una vera rivoluzione copernicana in ciò che si è convenuto chiamare "l'etica", divenuta, nel frattempo, la prerogativa dell'"anima bella" in cerca di trascendenza. Oggi in particolare, il problema non è che i valori sono "in crisi", come recita una formula invalsa, ma piuttosto che essi devono tenere conto di ciò che li circonda come condizione, al tempo stesso, della loro realizzazione e, in ultima istanza, della loro natura intrinseca. È ciò che sembra ribadire Gilles Deleuze in un seminario tenuto nel 1980 all'Università di Parigi 8, dedicato all'*Etica* di Spinoza. Ecco come Deleuze, con le esitazioni che caratterizzano la trasmissione orale, fonda l'etica nella relazione, gettando le basi, con Spinoza, di una "etologia" a misura d'uomo, cioè di una politica in senso proprio:

E se io mi domando quale sia il primo senso più immediato della parola etica, in che cosa sia diversa dalla morale, ebbene, direi: l'etica ci è nota oggi sotto un altro nome, che ha avuto uno sviluppo e un certo successo. È la parola "etologia". Quando si parla di un'etologia a proposito degli animali o anche di un'etologia a proposito dell'uomo, di che si tratta? L'etologia, nel senso più rudimentale, è una scienza pratica. Di cosa? Una scienza pratica dei modi d'essere. Allora direi: il modo d'essere è precisamente lo statuto degli esseri, degli esistenti, dal punto di vista di un'ontologia pura. In cosa è differente da una morale? Prendete tutto ciò in un'atmosfera di sogno ad occhi aperti, non si attribuisce un'importanza fondamentale a ciascuna proposizione. Si tenta di comporre una specie di paesaggio che sarebbe il paesaggio dell'ontologia. Siamo dei "modi d'essere nell'essere", è questo l'oggetto di un'etica, cioè di un'etologia. In una morale, al contrario, di che si tratta? Si tratta di due cose che sono fondamentalmente saldate. Si tratta dell'essenza e dei valori. Una morale [...] è un'operazione che ci richiama all'essenza, cioè alla nostra essenza e che ci richiama attraverso dei valori. Vedete bene che non è il punto di

vista dell'essere. Non credo che una morale si possa fare dal punto di vista di un'ontologia. Perché? Perché la morale implica sempre qualcosa di superiore all'essere; ciò che è superiore all'essere è qualcosa che gioca il ruolo dell'Uno, del Bene, è l'Uno superiore all'essere.<sup>1</sup>

Se Deleuze affronta il problema dell'etica, a partire da un "paesaggio ontologico", è perché sa fin troppo bene che gli uomini desiderano e si danno delle leggi "in un insieme". Riassumendo l'assunto di Deleuze, diremmo che l'etica spinoziana, in quanto etologia, si oppone alla morale, come una politica della "buona composizione degli affetti" si oppone al carattere perentorio di un imperativo morale che si direbbe programmato per rimanere inesorabilmente vano.

Nel seguito del nostro articolo ci occuperemo di mostrare che questa ispirazione spinoziana anima, seppure sottomano, un'opera della giovinezza di Lukács (*La Teoria del romanzo*) e più precisamente l'opposizione che la vertebrata: quella tra l'*epos* e il romanzo<sup>2</sup>. Cominceremo con l'analizzare lo stretto rapporto che Lukács stabilisce tra la forma del romanzo e l'etica, per passare in seguito all'esame del modo in cui l'etica si trasforma in etologia, man mano che l'attenzione dell'autore si sposta verso l'*epos*. L'emergere della problematica "etologica" sarà affrontato a partire dall'opposizione tra il racconto "utopico" e l'*epos*, in quanto modalità specifica del rapporto con gli altri e con un "di fuori". La fine del nostro articolo sarà dedicata al problema della produzione epica come riattivazione dell'oralità sottesa alla letteratura in quanto atto di creazione transpersonale. In questo quadro prenderemo brevemente in considerazione il saggio di Walter Benjamin su "Il narratore" (1936), prolungamento ideale della *Teoria del romanzo*.

<sup>1</sup> Université de Paris 8, "La voix de Gilles Deleuze en ligne", corso 2 del 9/12/1980 (trascrizione: Lucie Fossiez). [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php?id\\_article=137](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php?id_article=137) (consultato il 20/12/2018). L'estratto è un po' lungo ma la sua densità giustifica la digressione.

<sup>2</sup> Nella misura in cui esso si oppone ad ogni dover-essere, Lukács sembra porre l'*epos* in un ambito vicino a quello che Deleuze chiama l'"etologia" di Spinoza: "Il dovere uccide la vita, e ogni concetto esprime un dovere dell'oggetto: sicché il pensiero non può mai pervenire a una effettiva definizione della vita, e forse è questa la ragione per cui la filosofia dell'arte è tanto più adeguata alla tragedia che all'epica" (G. Lukács, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, Luchterhand Verlag, Neuwied et Berlin 1971 (1916), p. 39; tr. fr. *La Théorie du roman*, éd. Gonthier, Paris 1971, p. 40; tr. it. di G. Raciti, Se, Milano 1999, p. 41). Nel corso del nostro articolo daremo sistematicamente tra parentesi il numero di pagina dell'edizione francese dell'opera, dopo quello dell'edizione tedesca. Gli estratti della *Teoria del romanzo* in francese sono spesso modificati rispetto alla traduzione di J. Clai-revoye, la sola esistente finora.

## Il romanzo o gli ultimi bagliori di un *ethos* decaduto

Nella *Teoria del romanzo* la questione etica è strettamente collegata alla riflessione sulla “forma”. Autentico *leitmotiv* della speculazione filosofica del giovane Lukács<sup>3</sup>, la creazione delle forme testimonia mesianicamente di una caduta e di una ricerca di redenzione. Il processo di messa in forma testimonia del contrasto tra una realtà prosaica e un mondo delle idee, di cui l’opera formale rappresenta il residuo. A partire da questa reminiscenza<sup>4</sup> concentrata nelle essenze archetipiche, l’arte può aspirare a riscattare un mondo caduto nell’epoca della “compiuta peccaminosità” (*Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit*). Lukács, a questo proposito, precisa: “L’arte – in rapporto alla vita – è sempre un ‘nonostante’; la creazione di forme attesta l’esistenza della dissonanza nel modo più profondo che sia dato pensare. Ma in ogni altra forma, e anche, per motivi fin d’ora evidenti, nell’epopea, tale conferma è qualcosa che precede l’atto formativo, mentre per il romanzo essa è la forma stessa”<sup>5</sup>. Allorché l’epica e il dramma pervengono rispettivamente a prolungare e a sublimare intensivamente l’esistenza, il genere romanzesco si espone alla dissonanza che altera la purezza virginale della forma – non per niente, agli occhi di Lukács, il romanzo è il genere della “virilità matura” (*Form der gereiften Männlichkeit*). La forma, nel caso del romanzo, acquisisce quindi un’importanza inaudita non per il suo potere di trascendere la contingenza, ma per la contraddizione, cioè per la crisi, che si annida nel suo seno. Lukács precisa a questo proposito che il romanzo differisce da altri generi in cui l’etica precede ogni oggettivazione estetica: “L’etica è lì [negli altri generi] un presupposto puramente formale; l’intensità di questo presupposto permette di penetrare fino all’essenza condizionata dalla forma, e la sua estensione rende possibile una totalità condizionata anch’essa dalla forma; tale totalità è poi inglobata in quel presupposto, e ciò realizza l’equilibrio – onde la parola ‘equità’ è solo un’espressione del linguaggio dell’etica pura – degli elementi costitutivi”<sup>6</sup>. Nel dramma in particolare, l’etica non si pone come problema, nella misura in cui essa è concentrata in un’essenza, un dover-essere che culmina, da un tempo memorabile, nella “collisione” tragica. Quanto all’*epos*, il carattere a-problematico della comunità di cui esso è espressione, sembra porre le sue realiz-

<sup>3</sup> Cfr. G. Lukács, *Die Seele und die Formen*, Luchterhand Verlag, Neuwied et Berlin 1966 (1911); tr. fr. *L’Âme et les formes*, Gallimard, Paris 1974.

<sup>4</sup> Il residuo della vita essenziale, concentrato nelle forme, si presenta nel giovane Lukács come un dispositivo vicino alla “reminiscenza” platonica.

<sup>5</sup> G. Lukács, *Die Theorie des Romans*, op. cit., p. 62 (66-67); tr. it. cit., p. 64.

<sup>6</sup> *Ivi* p. 62 (67); tr. it. cit., p. 64.

zazioni al di qua di qualsiasi bisogno di trascendenza in rapporto con una vita “altra”. La differenza decisiva tra il dramma e l'*epos* risiede nel vincolo indissolubile di questo ultimo “con l'essere qui (*Dasein*) e così (*Sosein*) della realtà”<sup>7</sup>. È per questo che, mentre “la semplice posizione del concetto di essenza conduce alla trascendenza”<sup>8</sup>, la poesia epica ha da sempre per oggetto la vita. Il romanzo non ha nulla a che vedere con tutto ciò, perché, non essendo né il prolungamento di un universo a-problematico, né una forma granitica e inviolabile da opporre a un mondo esposto all'entropia dei valori, deve inventare la sua etica secondo le circostanze: “Qui [nel romanzo], invece, l'etica si fa visibile come disposizione emotiva in atto nella figurazione di ogni singolarità, ed è dunque, nella sua concretissima sostanzialità, un efficace elemento costruttivo della creazione poetica. Opponendosi all'essere che riposa sulla forma finita, il romanzo appartiene dunque a un altro ordine: al divenire, al processo”<sup>9</sup>.

La presenza dell'etica nel romanzo è dunque in funzione della minaccia alla quale essa è sottoposta. Allorché nell'*epos* e nel dramma l'etica si dà rispettivamente nell'“immediatezza e come forma transtorica”<sup>10</sup>, il romanzo parte alla ricerca di un *ethos* che, non potendosi fondare né su una base sociologica, né sull'eternità di un apriori formale, deve essere creato di volta in volta *ex novo*, e talvolta può essere semplicemente inferito, intuito dal lettore, vero doppio e aiutante virtuale dell'eroe perso nella sua febbrile ricerca del senso. Perciò l'etica romanzesca è vincolata meno a una forma che alla sua dislocazione. Importa sottolineare che, mentre l'epica e il dramma implicano un pubblico allargato e coincidente potenzialmente con l'intera comunità, il romanzo – come osserverà Benjamin nel suo saggio su “Il narratore” che prolunga a più d'un titolo la *Teoria del romanzo* – presuppone una “privatizzazione” della ricezione da parte di un soggetto chiamato a decifrare nella solitudine l'enigma che l'opera gli tende. In questo senso, nel romanzo l'etica si presenta come radicalmente implicita, come tavola di valori dimenticati a cui l'eroe non può però rinunciare e che deve reinventare<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Ivi, p. 38 (39); tr. it. cit., p. 40.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Ivi, p. 62 (67); tr. it. cit., pp. 64-65.

<sup>10</sup> L'*epos* trova la sua etica letteralmente già prefigurata nell'*ethos* della comunità. Il dramma, invece, come si è visto, salvaguarda e configura intensivamente l'etica grazie alla fibra incrollabile del suo eroe e nella “collisione” che corona il suo agire.

<sup>11</sup> Lucien Goldmann ha insistito particolarmente sul carattere implicito dei “valori autentici” che, “senza essere manifestamente presenti nel romanzo, organizzano [...] l'insieme del suo universo” L. Goldmann, *Introduction à une sociologie du roman*, in *Pour une sociologie du roman*, Gallimard, Paris 1965, p. 23; tr. it. di G. Buzzi, Bompiani, Milano 1967, p. 12.



Lukács solleva di nuovo il problema dell'etica nel capitolo della *Teoria del romanzo* dedicato al "Romanticismo della disillusione". Ricordiamo che, al contrario dei romanzi dell'"idealismo astratto", in cui l'eroe, come Don Chisciotte, è dotato di una coscienza più limitata di quella del mondo in cui vive, i romanzi dell'età del disincanto (il cui prototipo è *L'educazione sentimentale*), sono caratterizzati da eroi che hanno la coscienza troppo "vasta" per la comunità a cui sono confrontati. Però, mentre Don Chisciotte, malgrado la brachilogia anacronistica che caratterizza la sua visione del mondo, si batte fino alla fine contro la prosa del mondo, la ricchezza interiore degli eroi alla Frédéric Moreau sfocia nella rinuncia a ogni lotta per realizzarsi concretamente, e non in vani sogni<sup>12</sup>. Un tale atteggiamento si oppone punto per punto a quello dell'interiorità epica che, non cedendo al lirismo, si rivela più adatta a prendere del distacco dal vissuto immediato del soggetto e dal suo *pathos*<sup>13</sup>.

Abbiamo visto che il romanzo è confrontato a una *impasse* che sfocia in una drammatizzazione inaudita dell'etica, ma che dire dell'assiomatica dei valori nell'*epos*, antenato illustre da cui il romanzo si è progressivamente affrancato, conservandone un'acuta nostalgia? Al fine di circoscrivere i tratti dell'etologia propria all'*epos*, cominceremo col misurare lo scarto che la distingue dalla modellizzazione astratta di un'etica a priori nella narrazione utopica.

## Un epos al di qua del bene e del male

L'incontestabile primato accordato all'*epos* nella *Teoria del romanzo* non rima né con la canonizzazione di un *corpus* letterario (che per comodità diremo "omerico"), né con la nostalgia di un universo di valori

<sup>12</sup> Si noti l'analogia tra le due sequenze del romanzo individuate da Lukács nella *Teoria del romanzo* ("l'idealismo astratto" e il "romanticismo della disillusione") e le due fasi della produzione romanzesca, di cui parla Lucien Goldmann nell'*Introduzione a una sociologia del romanzo*: "a) Il primo, passeggero, nel corso del quale il venir meno dell'importanza dell'individuo comporta i tentativi di sostituzione della biografia come contenuto dell'opera romanzesca con valori originati da ideologie diverse [...] b) Il secondo periodo, non ancora concluso, che inizia pressappoco con Kafka e arriva fino al Nuovo romanzo contemporaneo è caratterizzato dall'abbandono di qualsiasi tentativo di sostituire l'eroe problematico e la biografia individuale con un'altra realtà e dallo sforzo di scrivere il romanzo dell'assenza del soggetto, dalla inesistenza di qualsiasi ricerca in evoluzione" Ivi, p. 51; tr. it. cit., pp. 28-29.

<sup>13</sup> L'interiorità epica si realizza, secondo Lukács, "in modo cosciente e distaccato" (*in einer bewußten und Abstandvollen Weise*), p. 100 (111); tr. it., p. 107. Si potrebbe osservare che, dal punto di vista strettamente lessicale, questo *Abstand* epico – altrove (p. 39) (p. 41); tr. it. cit., p. 42. Lukács parla di *Distanz* – non ha nulla a che vedere con lo "straniamento" (*Verfremdung*) brechtiano, eppure ...

assoluti tramontati per sempre. La nostalgia è piuttosto quella dell'insieme che rende possibile la letteratura come pratica comune. In altre parole, la *Teoria del romanzo* non ha nostalgia di Omero, ma del mondo in cui Omero ha modulato la sua voce. Questo mondo è quello di una vita letteralmente satura di senso, dove tutto è "compiuto in quanto tutto vi accade, nulla ne è escluso o accenna a una superiore exteriorità"<sup>14</sup>, un mondo in cui non è possibile nessuna separazione di principio tra le sfere dell'esistenza. In questa totalità al di qua del bene e del male, dove il bello si identifica ancora con il "bene", nessuna forma è percepita come tale e ogni opera è al tempo stesso "condivisione e creazione" individuale: "Totalità dell'essere è possibile solo dove tutto sia già omogeneo prima di essere accerchiato dalle forme; dove le forme non esercitano alcuna costrizione, ma si danno come il venire alla coscienza, come l'affiorare in superficie di quanto sopiva, al modo di una nostalgia indistinta, nel cavo della plasmabilità; dove il sapere è virtù e la virtù è felicità – dove la bellezza rende visibile il senso del mondo"<sup>15</sup>.

Mentre il dramma e il lirismo si nutrono rispettivamente dell'essenza e del *pathos* soggettivo, nei quali essi danno forma a "un mondo forse problematico, ma ciò nonostante in sé definitivo e onnicomprensivo"<sup>16</sup>, la poesia epica resta ancorata a un'immanenza radicale che rifiuta ogni distinzione tra l'Io intellegibile e l'Io empirico. Per Lukács l'*epos* da una parte è tenuto a una "resa" il più possibile totalizzante e fedele al reale, ma dall'altra è anche e soprattutto sotto condizione di un certo numero di modalità storiche di effettuazione dell'opera<sup>17</sup>. Quanto ai sogni utopici, il loro carattere astratto impedisce al romanzo di accedere alla dimensione autenticamente epica alla quale ogni grande romanziere aspira come a un ideale che non dice il suo nome: "Ogni tentativo di edificare un'epica veramente utopica è destinato a naufragare, giacché esso dovrà oltrepassare, oggettivamente o soggettivamente, il dominio empirico e quindi trascendere nell'elemento drammatico o in quello lirico. E questo trascendimento non sarà mai fruttuoso per l'epica"<sup>18</sup>.

Invece di evocare, in quanto esempi di stilizzazione utopica, (come ci si potrebbe aspettare) le opere di Th. More, T. Campanella, F. Bacon o L.-S. Mercier, Lukács mette in causa innanzitutto l'*epos* di "seconda mano" dell'*Eneide*<sup>19</sup>, poema i cui eroi sono relegati in un'"esistenza d'ombre, nu-

<sup>14</sup> Ivi, p. 26 (p. 25); tr. it. cit., p. 28.

<sup>15</sup> *Ibidem*; tr. it. cit., *Ibidem*.

<sup>16</sup> Ivi, p. 37 (p. 39); tr. it. cit., p. 39.

<sup>17</sup> *Ibidem*; tr. it. cit., *Ibidem*.

<sup>18</sup> Ivi, p. 37 (pp. 38-39); tr. it. cit., p. 39.

<sup>19</sup> Virgilio ha tematizzato il suo epigonismo melanconico nel Canto III dell'*Eneide*, quando Enea sbarca a Butrinto, città dell'Epiro, concepita da Andromaca ed Eleno come una copia ridotta di Ilio: la patria inghiottita per sempre dalla storia. Questo episodio sarà

trita col sangue di un nobile fervore che ha sacrificato se stesso in nome di ciò che è dileguato per sempre”<sup>20</sup>. Virgilio si è sforzato di risuscitare l'*epos* in un'epoca in cui Omero era già un “astro raffreddato” ed è per questo che l'*Eneide* si presenta come un'opera epigonica che non riesce ad issarsi allo splendore aurorale del fuoco ellenico. Ecco perché il suo *epos* assomiglia più a un miraggio utopico, a un'esistenza di facciata, che non all'immagine vivente di una comunità in atto. L'altro esempio di *epos* smarrito a fini “utopici”, nella *Teoria del romanzo*, è quello dei romanzi di Zola, la cui monumentalità si riduce “solo [a] un monotono commuoversi di fronte alla variegata ma dominabile ramificazione di un sistema di categorie sociologiche, il quale presume di comprendere senza residui la vita del suo presente”<sup>21</sup>. Se Lukács associa, nella sua critica dell'utopia, l'*Eneide* e i *Rougon-Macquart*, è perché tanto l'eroismo crepuscolare del poema di Virgilio quanto il biologismo riduttivo del ciclo zoliano applicherebbero surrettiziamente una tesi astratta su una realtà in movimento, di cui non riuscirebbero a cogliere l'intreccio complesso delle determinazioni causali. In quanto stilizzazioni che sorgono rispettivamente da un universo di valori anacronistici e da un determinismo “scientifico” elevato a dogma, le opere di Virgilio e Zola non riuscirebbero a figurare le virtualità che nutrono la plasticità epica.

La critica di uno scrittore come Zola, che aveva fatto della comprensione dei meccanismi dell'ontogenesi sociale nella Francia di fine secolo l'oggetto di una vasta impresa romanzesca, mostra che per Lukács la *mimesi* epica è meno una riproduzione del mondo che un dispositivo d'intensificazione delle contraddizioni che lacerano la società: “Le [alla grande poesia epica] riesce di accelerare il ritmo della vita, di condurre ciò che è latente e ancora abbozzato a uno sbocco utopico ad essa immanente, ma giammai, partendo dalla forma, potrà vincere la vastità e la profondità, la gravidanza pragmatica (*Abrundung*), la ricchezza e l'ordinata disposizione insite nella vita storicamente articolata”<sup>22</sup>.

Se, dunque, la *Teoria del romanzo* prefigura gli sviluppi ulteriori di Lukács in materia di realismo (si pensi ai saggi degli anni Trenta sui realisti francesi del XIX secolo<sup>23</sup>), è nella misura in cui egli nella *Teoria del romanzo* abbozza già un'idea della *mimesi* come esempio di ciò che Ernst Bloch chiamerà la “non-contemporaneità” (*Ungleichzeitigkeit*) del tempo con se stesso. Mentre le ucronie, utopiche così come distopiche, sono

l'oggetto di una ripresa spettacolare nel poema “Il cigno” di Baudelaire. Cfr. a questo proposito l'esegesi magistrale proposta da Dolf Oehler in *Juin 1848. Le spleen contre l'oubli. Baudelaire, Flaubert, Heine, Herzen, Marx*, La Fabrique, Paris 2017.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 40 (p. 41); tr. it. cit., p. 41.

<sup>21</sup> *Ibidem*; tr. it. cit., p. 41.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 37 (p. 38); tr. it., cit., p. 39 (il corsivo è nostro).

<sup>23</sup> G. Lukács, *Balzac et le réalisme français*, Maspero, Paris 1999; tr. it. *Il realismo francese*, a cura di M. e A. Brelich, in Id., *Saggi sul realismo*, Einaudi, Torino 1976.

rivolte in generale verso il futuro, l'*epos* rimane ancorato a un passato che sarà pure "assoluto" (come pretendeva Bachtin sulla scia di Goethe e Schiller), ma fa nondimeno segno verso l'avvenire. Se, dunque, la produzione epica, agli occhi di Lukács, si riattualizza nei grandi romanzi russi di Tolstoj e Dostoevskij, è anche perché le condizioni storiche della Russia rurale hanno aiutato questi romanzieri ad oggettivare un'alternativa allo svilimento dei legami sociali tipico delle società capitalistiche più sviluppate. Allorché il marxismo volgare della Seconda Internazionale concepiva il progresso delle forze produttive come il solo viatico per l'emancipazione della società, Lukács sembra affidare la speranza in un ribaltamento politico ad un paese retto da un'economia e una cultura ancora largamente feudali. È importante precisare che la Russia, all'inizio della Prima Guerra Mondiale, rappresenta agli occhi di Lukács, quello che era già per l'ultimo Marx della lettera a Vera Zasulich del 8 marzo 1881, cioè un paese in cui, malgrado una povertà estrema, l'*obstina* (la comunità rurale) conserva pur sempre costumi e forme di vita inconciliabili con la razionalizzazione del capitalismo trionfante<sup>24</sup>. Così, se Tolstoj e Dostoevskij incarnano un modello per la letteratura a venire, è anche perché la Russia preindustriale fornisce una base propizia alla persistenza dell'*epos*, ma anche alle sorprese che la storia tiene in riserva. Non dimentichiamo che la prima pubblicazione della *Teoria del romanzo* è del 1916.

Nella parte della *Teoria del romanzo* dedicata al "romanticismo della disillusione", Lukács pone in modo diretto la questione del rapporto tra l'"etica" romanzesca e l'"utopia":

La questione gerarchica circa la posizione di preminenza o di subordinazione da accordare alla realtà interna in rapporto a quella esterna è il problema etico dell'utopia; la questione è sapere allora in che misura la possibilità di pensare un mondo migliore si lasci giustificare eticamente; e, assumendo una siffatta possibilità quale punto di partenza per la figurazione della vita, c'è da chiedersi fino a che punto ciò sia sufficiente a costruire una vita in sé pregnante, ovverosia, per dirla con Hamann, se c'è il rischio di fare un buco nell'acqua, anziché giungere in porto. Dal punto di vista della forma epica il problema si pone in questi termini: è possibile imporre una chiusura correttiva alla realtà e volgerla in gesta che, indipendentemente da successi o fallimenti esterni, comprovino il diritto dell'individuo a tale sovranità e non ne compromettano l'impulso iniziale?<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Lo scambio epistolare tra Vera Zasulich e Marx si trova in K. Marx, M. Löwy, P. P. Del Poggio, M. Rubel, *Le dernier Marx, communisme en devenir*, Eterotopia France/Rhizome, Paris 2018, p. 57-76; tr. it. K. Marx, F. Engels, *Lettere 1881-1883*, a cura di P. Dalvit, Lotta comunista, Milano 2008.

<sup>25</sup> G. Lukács, *Die Theorie des Romans*, op. cit., p. 101 (p. 112); tr. it. cit., p. 108. Il vuoto [*Loch*] e la fine [*Ende*] si oppongono qui come i rappresentanti rispettivamente del "cattivo infinito" hegeliano (l'infinito quantitativo che può essere sempre aumentato di una

Presentando l'utopia disincarnata come uno degli agenti dell'eterogenesi dei fini, Lukács insiste implicitamente sull'interdipendenza dei principi etici e delle condizioni etologiche della loro realizzazione, condizioni che possono condurre a ciò che Sartre chiamerà "controfinalità". Quindi se le costruzioni utopiche più generose "finiscono male", nonostante le loro intenzioni, è nella misura in cui esse contano su imperativi morali che ignorano l'immanenza. È così che il bene, in quanto valore disincarnato incapace di oggettivarsi in un piano di consistenza adeguato, può sfociare in una mutilazione della vita. È importante sottolineare che la dimostrazione di questo teorema, nella *Teoria del romanzo*, si pone interamente al livello della resa artistica. Visto che l'opera letteraria è un *experimentum mundi* (secondo la bella definizione di Ernst Bloch<sup>26</sup>), ogni successo formale può essere misurato sulla base della sua capacità di dar vita a un mondo, dove tutto "si tiene". Viceversa, ogni fallimento della forma è il sintomo di un'insufficienza etologica, cioè dell'incapacità di rilevare le vere cause della degradazione dei legami sociali e di indicare i mezzi adeguati al loro riscatto. È quindi possibile che, con il suo realismo, il giovane Lukács sia già molto più materialista e rivolto all'ontologia di quanto si pensi di solito e di quanto egli stesso scriverà nel 1962, nella sua prefazione alla *Teoria del romanzo*, molto critico nei riguardi della sua opera di gioventù.

### Di cosa l'*epos* è il nome?

Nelle pagine conclusive della *Teoria del romanzo*, Lukács evoca i "pochi, grandissimi momenti" dell'opera di Tolstoj come la prefigurazione della "rinnovata forma dell'epopea"<sup>27</sup>, di cui i romanzi di Dostoevskij rappresenterebbero la realizzazione più compiuta. Ma quali sono le caratteristiche proprie di una tale produzione, che giustificerebbero la speranza nel ruolo redentore di un genere (*l'epos*) che Bachtin considera come finito per sempre? Uno dei criteri, che permettono di distinguere l'etologia epica dall'etica romanzesca, è una certa idea del rapporto tra la soggettività creatrice e il suo "di fuori".

Insistendo sui legami imprescindibili tra la produzione epica e il suo contesto d'enunciazione, Lukács premette che *l'epos* implica un'esistenza felice prima di ogni creazione letteraria nel "processo prepoetico, in base

unità a partire da una mancanza) e del "buono" (l'infinito che trova in se stesso il suo proprio limite).

<sup>26</sup> Cfr. E. Bloch, *Experimentum mundi. Question, catégories de l'élaboration, praxis*, Payot, Paris 1981; tr. it. di G. Cunico, Queriniana, Brescia 1980.

<sup>27</sup> G. Lukács, *Die Theorie des Romans, op. cit.*, p. 136 (154); tr. it. cit., p. 145.

al quale tutta la vita è trasformata in senso mitico”. Per questo il verso di Omero “può cingere della corona della libertà solo quanto s’è sciolto da tutti i vincoli”<sup>28</sup>. Questa porosità dell’*epos* nei confronti dell’ambiente in cui “cresce” naturalmente, come un ciuffo d’erba primaverile, è all’origine dell’effetto che Lukács definisce come la “passività” dello spirito epico, vera prefigurazione della sua dottrina del “realismo” (la cui parola d’ordine è tuttavia totalmente assente dalla *Teoria del romanzo*). Si pensi a Dante e a Goethe. La distanza tra le opere di gioventù, quali *La Vita nuova* o *Werther* e i capolavori epici della maturità (la *Divina Commedia* e il ciclo di *Wilhelm Meister*) si spiega, agli occhi di Lukács, con la scelta dei loro autori di sparire progressivamente dall’opera a vantaggio di un mondo oggettivo, un “di fuori” sovranamente indifferente al soggetto e ai suoi stati d’animo: “Ecco il paradosso della soggettività della grande epica, il suo ‘perdere per vincere’: ogni soggettività creatrice diventa lirica, e solo in quanto si dispone alla mera accettazione e umilmente si trasforma in un puro organo atto ad accogliere il mondo”<sup>29</sup>.

Lo stesso Cervantes ha raggiunto l’apice della sua arte con il *Don Chisciotte*, proprio mettendo da parte la sua soggettività a vantaggio dell’“umore del mondo”. Al contrario, i romanzi di Sterne e di Jean-Paul Richter, troppo compiacenti nei confronti di una soggettività ipertrofica, non lasciano intravedere “che riflessi soggettivi di un segmento di mondo affatto soggettivo, dunque limitato, ristretto”<sup>30</sup>.

Ma questa “passività” del soggetto rispetto al suo ambiente, lungi dall’essere il tributo versato a un principio di fedeltà riproduttiva rispetto al reale, implica soprattutto una riattivazione delle realtà vive ed empiriche in cui l’opera compie il suo viaggio. L’*epos* gode di una tale preminenza nell’esame lukácsiano delle forme letterarie, perché è il solo genere che implica una pratica totalizzante, che coinvolge l’opera e il suo contesto. È per questo che il miraggio di un ritorno dell’*epos* esercita una tale seduzione su tutta una generazione di spiriti (da Alfred Döblin a Bertolt Brecht, passando per Carl Einstein<sup>31</sup>) noti per le loro pratiche

<sup>28</sup> Ivi, p. 49 (p. 51); tr. it. cit., p. 51.

<sup>29</sup> Ivi, p. 44 (p. 46); tr. it. cit., p. 46. *Wirf weg, damit du gewinnst* significa letteralmente “getta lontano al fine di ottenere”. Si tratta di un’allusione esplicita alla dialettica hegeliana di *Entäußerung* e *Rücknahme* (alienazione e riassunzione) con la quale lo spirito si “aliena” (altri diranno “si oggettiva”) nel mondo per meglio ritornare a se stesso.

<sup>30</sup> Ivi, p. 45 (p. 47); tr. it. cit., p. 46.

<sup>31</sup> A proposito della presenza dell’epica in quanto genere destinato a soppiantare a termine il romanzo, cfr. soprattutto C. Einstein, *Über den Roman. Anmerkungen*, in H. Steinecke, F. Wahrenburg (a cura di), *Romantheorie. Texte vom Barock bis zur Gegenwart*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1999, pp. 403-406; tr. fr. *Sur le roman. Notes*, in Lionel Richard (a cura di), *Expressionnistes allemands. Panorama bilingue d’une génération*, François Maspéro, Paris 1974, pp. 286-289; A. Döblin, *Der bau des epischen Werks*, in *Aufsätze zur Literatur*, Olten, Fribourg-en-Brigau, Walter-Verlag 1963, pp.

risolutamente sperimentali. La presa in conto simultanea dell'opera e del suo orizzonte come totalità vivente pone, prima di tutto, "la questione cruciale della divisione tra ciò che è e ciò che non è arte". La concezione dell'*epos* come *litteratura communis* rende così possibile un'alleanza tra produzione letteraria e pratiche della vita quotidiana ritenute marginali, che esigono d'ora in poi di essere riconosciute nella loro specificità e per il loro apporto indispensabile alla vitalità della sfera estetica.

Nella scia delle avanguardie surrealiste e situazioniste, Jacques Rancière è forse il pensatore contemporaneo che più si è impegnato nel dimostrare a che punto lo spostamento della frontiera tra l'estetica e ciò che le è apparentemente estraneo sia la vera scommessa dell'arte. Ciò che Rancière scrive a proposito del montaggio in un film come *L'uomo con la macchina da presa* di Dziga Vertov, in cui gli aspetti più disparati della quotidianità si succedono in un flusso d'immagini (quello del *Kinoglaz*<sup>32</sup>) che sembra sopprimere qualsiasi gerarchia tra i fenomeni, può quindi permettere di capire alcuni aspetti dell'*epos* secondo il giovane Lukács:

Questa eguaglianza viene in effetti a revocare la gerarchia ancestrale delle forme della vita: quella che separava gli uomini attivi e gli uomini passivi, che li separava nella loro maniera d'essere in movimento come nella loro maniera d'essere in riposo [...] Quello che è moderno, non è l'uomo o la donna che sposano, sull'asse orizzontale del tempo, il ritmo accelerato delle macchine, ma l'abolizione, sul suo asse verticale, della gerarchia che separa gli uomini meccanici e gli uomini liberi. È la redistribuzione non gerarchica delle forme fondamentali dell'esperienza sensibile. Il compito dell'avanguardia, quale Vertov l'ha realizzato, è di costruire il nuovo sensorio egualitario, in cui tutte le attività sono uguali e fanno parte dello stesso movimento.<sup>33</sup>

Non è un paradosso da poco che colui che negli anni 1920 e 1930 formulerà una critica implacabile del "romanzo di montaggio"<sup>34</sup> trovi la

103-132; tr. fr. *La construction de l'œuvre épique*, in *L'art n'est pas libre, il agit. Écrits sur la littérature (1913-1948)*, Agone, Marseille, pp. 119-154. Per quanto riguarda Brecht, la pratica del suo "teatro epico" testimonia abbondantemente di un'inclinazione sperimentale mai smentita.

<sup>32</sup> Si tratta del "cineocchio" teorizzato da Vertov e dalla sua scuola di film documentario, che rifiuta qualsivoglia sceneggiatura, scenario o recitazione. Cfr. D. Vertov, *Le film Ciné-Ceil, L'importance du cinéma non joué*, in *id.*, *Articles, journaux, projets*, Union Générale d'Éditions (coll. 10/18), Paris 1972, p. 51-62.

<sup>33</sup> J. Rancière, *La modernité repensée*, in *Id.*, *Les temps modernes. Art, temps, politique*, La Fabrique, Paris 2018, p. 76-77. Di J. Rancière si veda anche: *Le Partage du sensible. Esthétique et politique*, La Fabrique, Paris 2000; tr. it. di F. Caliri, *Derive Approdi*, Roma 2016 e soprattutto *Aisthesis: scènes du régime esthétique de l'art*, Galilée, Paris 2011; tr. it. di P. Terzi, *Orthotes*, Napoli-Salerno 2017.

<sup>34</sup> Cfr. G. Lukács, *Reportage ou figuration. Remarques critiques à propos d'un roman d'Ottwald*, in C. Arcuri, A. Pfersmann (a cura di), *Romanesques* n°8, Lukács 2016: cent

realizzazione forse più rigorosa della sua concezione giovanile dell'*epos* proprio in un cinema che ha fatto del montaggio degli aspetti più disparati della vita la sua ragion d'essere.

Una delle chiavi che ci permette di tracciare l'identikit dell'*epos* futuro, la cui ombra aleggia sulla *Teoria del romanzo* come la grande promessa, che l'estetica lukacsiana della maturità realizzerà solo in parte, è dissimulata nelle ultime righe di quest'opera di gioventù, caratterizzata da formule tanto enigmatiche quanto messianiche. In un *excipit* dedicato a Dostoevskij, le cui opere sono le prime a presentare il "mondo nuovo" come "realtà semplicemente contemplata", "in contrasto con la situazione di fatto"<sup>35</sup>, Lukács scrive: "Dostoevskij appartiene al nuovo mondo e solo l'analisi della forma delle sue opere potrà mostrare se egli sia già l'Omero o il Dante di questo mondo, o se invece si limiti a fornire i canti che poeti più tardi, attingendo anche ad altri precursori, intrecceranno insieme fino a comporre un grande disegno unitario; se insomma egli rappresenti un inizio o sia già un compimento"<sup>36</sup>.

Può darsi che in questo brano, che contiene un'allusione appena velata alla teoria "analitica", che, a partire dalla fine del XVIII secolo, presentò i poemi omerici come una raccolta di micro composizioni epiche preesistenti, Dostoevskij non sia né un inizio, né una fine, ma l'uno e l'altro, in quanto cantore di un tempo, in cui la letteratura torna alle origini cessando di essere un patrimonio strettamente individuale.

Venti anni dopo la *Teoria del romanzo*, Walter Benjamin, pubblicò il suo saggio su "Il narratore": un testo che, forse in polemica con certe prese di posizione lukácsiane degli anni Trenta, riprende certe intuizioni del giovane Lukács, in particolare a proposito dell'*epos* antico. In questo scritto dedicato a un grande narratore della Russia rurale del XIX secolo, Nicolai Leskov, Benjamin comincia col riesumare una certa idea dell'oralità. In apparente accordo con la prospettiva di un ellenista come Milman Parry, di cui avrebbe potuto "incrociare" la produzione scientifica<sup>37</sup> negli anni Trenta, durante le sue consultazioni febbrili alla Biblioteca Nazionale di Francia, Benjamin presenta il narratore come un aedo dei tempi moderni, il cui scritto ha per missione di intercettare la parola il più vicino possibile alla sua oralità originaria: "E fra quelli [i narratori] che hanno messo per iscritto le loro storie, i più grandi sono

*ans de Théorie du roman*, Classiques Garnier, Paris 2016, pp. 85-108; tr. it. di G. Piana, in G. Lukács, *Scritti di sociologia della letteratura*, Mondadori, Milano 1976, pp. 66-94.

<sup>35</sup> G. Lukács, *Die Theorie des Romans*, op. cit., p. 137 (155); tr. it. cit., p. 146.

<sup>36</sup> *Ibidem*; tr. it. cit., *ibidem*.

<sup>37</sup> Benjamin avrebbe potuto consultare alla Biblioteca Nazionale di Francia lo studio pionieristico di M. Parry, *L'épithète traditionnelle dans Homère*, Les Belles Lettres, Paris 1928; tr. it. di M. Loré, IF, Vicenza 2016.



proprio quelli la cui scrittura si distingue meno dalla voce degli infiniti narratori anonimi”<sup>38</sup>.

L’anonimato di un narratore collettivo è qui il corollario dell’oralità come condizione dell’interscambiabilità dei ruoli tra il narratore e gli uditori pronti a diventare le staffette, gli snodi di una trasmissione senza fine. Quanto all’*epos* che è in questione nella *Teoria del romanzo*, rappresenta meno un ritorno della letteratura alle sue origini, che non la realizzazione dello scopo che ogni storia tiene in riserva da un tempo immemorabile: quello di una grande catena enunciativa atta a spostare durevolmente la linea di demarcazione tra la produzione e la ricezione della letteratura, così come quella fra la sfera estetica e le “arti del fare” che scandiscono il tempo quotidiano. Questo progetto da sempre incompiuto è quello di una nuova cartografia dell’arte e della letteratura che parte, per una volta, dalle loro condizioni di effettuazione e dalle pratiche che le accompagnano. Ecco perché l’“etologia”, che per Deleuze rappresenta il cuore dell’*Etica* di Spinoza, può essere ritenuta come uno dei principi istigatori della nuova divisione del sensibile, di cui anche l’“*epos*” è il nome.

## Bibliografia

- Benjamin W., *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows*, in Id., “Gesammelte Schriften”, II, 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1977; tr. fr. *Le conteur. Réflexions sur l’œuvre de Nicolas Leskov*, in Id., *Œuvres III*, Gallimard (coll. folio essais), Paris 2000; tr. it. di R. Solmi, in W. Benjamin, *Opere complete*, vol. VI, a cura di E. Giani, Einaudi, Torino 2004.
- Bloch E., *Experimentum mundi. Question, catégories de l’élaboration, praxis*, Payot, Paris 1981; tr. it. di G. Cunico, Queriniana, Brescia 1980.
- Döblin A., *Der bau des epischen Werks*, in *Aufsätze zur Literatur*, Olten, Fribourg-en-Brisgau, Walter-Verlag 1963; tr. fr. *La construction de l’œuvre épique*, in *L’art n’est pas libre, il agit. Écrits sur la littérature (1913-1948)*, Agone, Marseille.
- Einstein C., *Über den Roman. Anmerkungen*, in H. Steinecke, F. Wahrenburg (a cura di), *Romantheorie. Texte vom Barock bis zur Gegenwart*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1999; tr. fr. *Sur le roman. Notes*, in Lionel Richard (a cura di), *Expressionnistes allemands. Panorama bilingue d’une génération*, François Maspéro, Paris 1974.
- Goldmann L., *Introduction à une sociologie du roman*, in *Pour une sociologie du roman*, Paris, Gallimard, 1965; tr. it. di G. Buzzi, Bompiani, Milano 1967.

<sup>38</sup> W. Benjamin, *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows*, in Id., “Gesammelte Schriften”, II, 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1977, p. 440; tr. fr. *Le conteur. Réflexions sur l’œuvre de Nicolas Leskov*, in id., *Œuvres III*, Gallimard (coll. folio essais), Paris 2000, p. 116; tr. it. di R. Solmi, in W. Benjamin, *Opere complete*, vol. VI, a cura di E. Giani, Einaudi, Torino 2004, p. 321.

- Lukács G., *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, Luchterhand Verlag, Neuwied et Berlin 1971 (1916); tr. fr. *La Théorie du roman*, éd. Gonthier, Paris 1971, tr. it. di G. Raciti, Se, Milano 1999.
- Id., *Die Seele und die Formen*, Luchterhand Verlag, Neuwied et Berlin 1966 (1911); tr. fr. *L'Âme et les formes*, Gallimard, Paris 1974.
- Id., *Balzac et le réalisme français*, Maspero, Paris 1999; tr. it. *Il realismo francese*, a cura di M. e A. Brelich, in Id., *Saggi sul realismo*, Einaudi, Torino 1976.
- Id., *Reportage ou figuration. Remarques critiques à propos d'un roman d'Ottwald*, in C. Arcuri, A. Pfersmann (a cura di), *Romanesques n°8, Lukács 2016: cent ans de Théorie du roman*, Classiques Garnier, Paris 2016; tr. it. di G. Piana, in G. Lukács, *Scritti di sociologia della letteratura*, Mondadori, Milano 1976.
- Marx K., Löwy M., Del Poggio P. P., Rubel M., *Le dernier Marx, communisme en devenir*, Eterotopia France/Rhizome, Paris 2018; tr. it. K. Marx, F. Engels, *Lettere 1881-1883*, a cura di P. Dalvit, Lotta comunista, Milano 2008.
- Oehler D., *Juin 1848. Le spleen contre l'oubli. Baudelaire, Flaubert, Heine, Herzen, Marx*, La Fabrique, Paris 2017.
- Parry M., *L'épithète traditionnelle dans Homère*, Les Belles Lettres, Paris 1928; tr. it. di M. Loré, IF, Vicenza 2016.
- Rancière J., *Le Partage du sensible. Esthétique et politique*, La Fabrique, Paris 2000; tr. it. di F. Caliri, Derive Approdi, Roma 2016.
- Id., *Aisthesis: scènes du régime esthétique de l'art*, Galilée, Paris 2011; tr. it. di P. Terzi, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.
- Id., *La modernité repensée*, in Id., *Les temps modernes. Art, temps, politique*, La Fabrique, Paris 2018.
- Vertov D., *Le film Ciné-Ceil, L'importance du cinéma non joué*, in Id., *Articles, journaux, projets*, Union Générale d'Éditions (coll. 10/18), Paris 1972.
- Université de Paris 8, "La voix de Gilles Deleuze en ligne", corso 2 del 9/12/1980 (trascrizione: Lucie Fossiez). [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php?id\\_article=137](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php?id_article=137) (consultato il 20/12/2018).

*András Nagy*

## **Il compagno Raskolnikov:**

### **Lukács legge e rilegge Dostoevskij**

(traduzione di Antonino Infranca)

Nella vita di György Lukács erano presenti, e anche drammaticamente espresse nella sua opera, la storia della comprensione e incomprensione di Dostoevskij, l'interpretazione e l'ammirazione, poi il rifiuto pubblico e la dura critica dello scrittore russo. Essere lettore e interprete di Dostoevskij ebbe un grande impatto sullo sviluppo spirituale, personale, filosofico e poi politico del pensatore ungherese e non fu mai per lui una questione puramente teoretica.

La letteratura russa, come anche i pensatori dell'“età d'argento” della Russia, non solo erano conosciuti da Lukács nella primissima fase della sua “educazione” letteraria e filosofica, ma spesso vi si riferiva. Leggere Tolstoj, Turgenjev e Dostoevskij era molto diffuso alla fine del XIX secolo e l'Ungheria, come la Russia, alla periferia dell'Europa classica, offriva una nuova prospettiva a quei problemi che gli intellettuali europei trattavano. Su più piccola scala, anche una significativa influenza della filosofia religiosa russa giocò un ruolo cruciale nelle accademie europee e oltre. Quei pensatori furono influenzati da Dostoevskij, così come, più tardi, lo furono scrittori come Vassili Rozanov, Lev Schestov, Yaceslav Ivanov, Nikolai Berdyaev e Vladimir Solovyov. Quest'ultimo assume particolare importanza perché potrebbe aver ispirato la figura di Aljoša Karamazov e in quanto autore a cui decenni più tardi, nella prima fase della sua produzione, Lukács dedicò una recensione<sup>1</sup>. Il più giovane dei *Fratelli Karamazov*, come suggeriscono le bozze di Dostoevskij sul prosieguo, programmato ma mai scritto, del suo romanzo, dopo aver lasciato il monastero diviene figura centrale di un piccolo gruppo di credenti nella redenzione terrena, inclini politicamente, giovanissimi, atei e violenti. È significativo per la metamorfosi della vita di Lukács che la strada dalla fede religiosa al secolarismo militante (anche il marxismo) fosse presente nelle discussioni, nei dilemmi e nelle decisioni

<sup>1</sup> G. Lukács, *Vlagyimir Szolovjov: A jó igazolása (Válogatott művek II. kötet)*, in Id., *Ifjúkori művek*, a cura di A. Timár, Magvető Kiadó, Budapest 1977, pp. 667-670 [tr. it.: *Un'opera di Wladimir Solovieff*, in Id., *Sulla povertà di spirito*, a cura di Paolo Pullega, Cappelli editore, Bologna 1981, pp. 160-164].

degli eroi di Dostoevskij e di quelli ispirati da lui<sup>2</sup>. Questo era anche il tempo in cui il fermento delle crisi sociali in Russia, influenzate dalle controversie teoriche dei tempi, sfociò in agitazioni nelle città russe, in attacchi terroristici e nelle misure repressive delle autorità zariste, e preparò la strada per la Rivoluzione del 1905 e per tutto ciò che ne seguì, non esclusa l'emigrazione dei pensatori russi, anarchici, terroristi verso Ovest.

È difficile determinare quando Lukács lesse per la prima volta Dostoevskij, molto probabilmente in traduzione tedesca. Nella biblioteca di Lukács, che egli aveva creato con attenzione, curato e mantenuto, nonostante tutte le turbolenze della sua vita, sorprendentemente non ci sono copie russe dei romanzi di Dostoevskij, ma circa due dozzine in tedesco (e soltanto una in ungherese)<sup>3</sup>. Molti di essi portano segni a penna da parte del proprietario, e gli adesivi testimoniano che la maggioranza furono reperiti nella libreria Grill nel centro di Budapest<sup>4</sup>. È anche importante notare che molte copie sono etichettate con timbri di gomma con caratteri cirillici, contenenti anche il prezzo del relativo volume, suggerendo che Lukács li reperisse anche a Mosca e che preferisse la traduzione tedesca all'originale. Si tratta qui del processo di interpretazione: per Lukács, Dostoevskij era disponibile in tedesco, in una struttura linguistica e terminologica che gli era familiare e che offriva un più facile accesso a Dostoevskij sotto un profilo teorico e filosofico.

La stessa struttura terminologica fu determinante per la comprensione da parte di Lukács dell'altro pensatore, di cui egli fu estremamente recettivo in quello stesso momento: il danese Søren Kierkegaard<sup>5</sup>. I dibattiti nella casa di Max Weber a Heidelberg<sup>6</sup>, le allora bollenti discussioni a Budapest tra i membri del cosiddetto "Circolo della domenica" erano centrate ripetutamente sui due scrittori/pensatori. Lukács lesse Kierkegaard in traduzione tedesca, ciò determinò una comprensione del primo pensatore esistenzialista, ignorando i fattori letterari delle sue opere, così come il senso cruciale dell'uso di pseudonimi. La contemporanea influenza dello scrittore russo e del pensatore danese non fu accidentale: sostanziali trasparenze suggeriscono una diretta o indiretta influenza del pensatore danese sullo scrittore russo; mentre Kierkegaard fu assunto e rielaborato<sup>7</sup>, Dostoevskij

<sup>2</sup> Semyon Frank, Berdyaev, ecc.

<sup>3</sup> Catalogo dell'Archivio Lukács a Budapest [consultabile in [http://real-ms.mtak.hu/22693/7/LAK\\_2020.pdf](http://real-ms.mtak.hu/22693/7/LAK_2020.pdf); NdT].

<sup>4</sup> In Dorotya u. 2.

<sup>5</sup> I suoi amici lo chiamarono l'altro "Santo Patrono" della sua gioventù, insieme a Dostoevskij.

<sup>6</sup> La Heidelberg del tempo di Lukács.

<sup>7</sup> Tracce filologiche sarebbero rivelate in G. Pattison, *Freedom's dangerous dialogue: Reading Dostoevsky and Kierkegaard together*, in G. Pattison, D. Oenning Thompson (a cura di), *Dostoevsky and Christian Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

fu ricettivo di questioni cruciali. I tre “stadi” di Kierkegaard (estetico, etico e religioso) sembrano riflettere le caratteristiche dei tre fratelli Karamazov (Dimistri, Ivan, Alioša), il concetto di suicidio teoretico è in Kirillov nei Demoni e Victor Eremita in Aut Aut, il concetto di amore in Atti d’amore di Kierkegaard e nei “santi” di dostoevskij possono esserne altri esempi<sup>8</sup>.

L’interesse di Lukács verso Dostoevskij progredì costantemente fino agli anni Dieci e culminò nel 1914-1915, al tempo della “compiuta peccaminosità”<sup>9</sup>, quando l’Europa era diretta verso una devastante guerra mondiale. A quel tempo Lukács stava pensando di scrivere un libro su Dostoevskij che offrisse un sommario della sua *Weltanschauung*, inclusa la sua metafisica, etica e filosofia della storia<sup>10</sup>. Dostoevskij era particolarmente adeguato per un tale approccio, perché le teorie spesso giocano in vantaggio rispetto ai romanzi, dove le pure astrazioni sovrascrivono la vita reale per Raskolnikov, Stavrogin, Ivan Karamazov e per altri. La lista di letture di Lukács dimostrò il suo interesse: oltre ai romanzi, allora il pensatore ungherese acquisiva e leggeva gli scritti politici di Dostoevskij, come pure i libri sulle origini dello scrittore russo, la raccolta di sua moglie e anche un volume di lettere. Come la biblioteca del pensatore ungherese suggerisce, i primi libri furono ottenuti nella metà degli anni Dieci, principalmente pubblicati dall’editore Insel e Piper, e Lukács continuò a comprarli fino alla metà degli anni Venti, quando il progetto del libro fu abbandonato e il genio russo rimase un punto di riferimento per lui.

Nella sua lettera di inizio 1915, Lukács scrisse a Paul Ernst: «Finalmente mi sono messo sul mio nuovo libro: su Dostoevskij»; comunque, da agosto dello stesso anno aveva già abbandonato il suo piano<sup>11</sup>. Le preparazioni furono documentate negli appunti e nelle note che ha creato e lasciato da parte. Il suo interesse era determinato anche dalla sua vita, soprattutto dalle due storie d’amore della sua gioventù, il “kierkegaardiano” e il “dostoevskijano”. La prima era con la pittrice Irma Seidler che attrasse Lukács, ma dopo una breve ed insoddisfatta storia ella sposò un suo collega e dopo un breve e infelice matrimonio si suicidò nel 1911. Ella fu d’ispirazione per il saggio magistrale di Lukács: *Sören Kierkegaard e Regine Olsen*<sup>12</sup> richiama la storia d’amore, similmente infelice, tra il

<sup>8</sup> Gli *Atti d’amore* di Kierkegaard e le figure di bontà incondizionata, come Sonya e Myskin, ecc.

<sup>9</sup> Espressione di Fichte, presa in prestito da Lukács.

<sup>10</sup> Lettera a Paul Ernst [quella del marzo 1915 in G. Lukács, *Epistolario*, tr. it. A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 353; NdT].

<sup>11</sup> Come un’altra lettera suggerisce [quella del 2 agosto 1915 a Paul Ernst, in G. Lukács, *Epistolario*, cit., p. 366; NdT].

<sup>12</sup> Cfr. *L’anima e le forme* [G. Lukács, *Quando la forma si frange sugli scogli dell’esistenza: Sören Kierkegaard e Regine Olsen*, in Id., *L’anima e le forme*, SE, Milano 1991, pp. 53-72; NdT].

pensatore danese e la sua giovane fidanzata, con la grande differenza che Regine sopravvisse al suo aspirante marito di quasi mezzo secolo, vivendo una vita piena e felice, mentre Irma Seidler si uccise all'età di 29 anni. Lukács comprese in termini dostoevskijani il perché fosse co-responsabile della tragedia di Irma, dato che era privo della bontà incondizionata ed era muto alla chiamata della vita, quando questa contraddiceva alla chiamata dell'opera. Questo era il fondamento del suo saggio *Sulla povertà di spirito* ed era anche espresso in lettere ad amici intimi, nel suo diario e nella sua precoce storia su Re Mida<sup>13</sup>.

Presto, comunque, un "reale eroe dostoevskiano"<sup>14</sup> apparve nella vita di Lukács: Elena Grabenko, la rivoluzionaria socialista ed ex-terrorista russo-ucraina, una perfetta personificazione della Russia che Lukács immaginava e che lo affascinava. La storia d'amore tra i due giovani era turbolenta come il loro stesso tempo; inoltre fu seguita da un matrimonio (che fu anche un obbligo morale e amministrativo per salvare Elena da un internamento durante la guerra); così Lukács, come notò un suo amico, "sposò Dostoevskij"<sup>15</sup>. Il breve ma determinante episodio nella vita di Lukács convinse il giovane pensatore che Dostoevskij non stava scrivendo "romanzi" nel senso tradizionale, ma stava documentando nuovi tipi di esseri umani; egli era un poeta del futuro e il cronista di una realtà ancora sconosciuta.

Comunque, il libro su Dostoevskij progettato non fu mai scritto. Dapprima le preparazioni erano "sospese", quando Lukács stava considerando una carriera accademica nell'Università di Heidelberg e un altro progetto fu iniziato per andare incontro agli standard della vita accademica tedesca<sup>16</sup>. Oltre alle ragioni esterne, probabilmente furono determinanti anche le ragioni interne, come le note del libro provano: le idee erano traboccanti, le citazioni e i riferimenti accumulati e commentati mancavano ancora di coerenza. L'oscillazione tra generi del saggio e dell'analisi scientifica erano così controversi e l'ambizione di eccedere tutte le aree, che Lukács intendeva "sintetizzare", dall'etica alla filosofia della storia e dalla metafisica all'analisi letteraria, risultarono nel carattere frammentario dell'impresa. Ancora gli appunti erano di grande importanza, non solo dalla prospettiva del progresso delle idee del giovane pensatore, ma anche riguardo alla sua vita.

<sup>13</sup> Cfr. G. Lukács, *A lelki szegénységről*, in Id., *Utam Marxhoz*, a cura di György Márkus, Magvető, Budapest 1971, pp. 71-88 [tr. it.: G. Lukács, *Sulla povertà di spirito*, in Id., *Sulla povertà di spirito*, cit., pp. 100-115; NdT]; cfr. G. Lukács, *Midász király legendája*, in Id., *Ifjúkori művek*, cit., pp. 188-198.

<sup>14</sup> B. Balázs, *Napló 1903-1914* [Diario 1903-1914], Magvető, Budapest 1982, p. 616.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Le Estetiche di Heidelberg* [*Filosofia dell'arte e Estetica di Heidelberg*, tr. it. L. Coeta, SugarCo, Milano 1973 e 1974; NdT].

La guerra era la tragica conseguenza delle crisi sociali e politiche dell'Europa dell'inizio del XX secolo, il pensiero teorico era impotente di fronte al cataclisma storico. Lukács presto comprese che per trovare una via d'uscita dalla "compiuta peccaminosità", doveva iniziare ad agire, come gli eroi di Dostoevskij anche rischiando di commettere crimini, come facevano appunto i principali protagonisti dello scrittore russo. Lukács comprese che oltre l'etica kantiana c'è una "seconda etica", che non si può contraddire col peccare; come suggeriscono le sue lettere e gli appunti del libro soltanto progettato. Ciò non era affatto un soggetto per saggi, ma il fondamento delle sue future azioni. Il progetto di libro fu abbandonato, dato che soltanto la prefazione fu propriamente pensata ed elaborata; l'introduzione teoretica e filosofica alla forma del romanzo fu separata dagli appunti e pubblicata indipendentemente come *La teoria del romanzo*<sup>17</sup>.

La scelta di azione, invece che di riflessione, era motivata dal fallimento nel processo di abilitazione<sup>18</sup>, dalla fermentazione, dalla radicalizzazione della vita politica ungherese e anche dalla lettura di Marx, con "crescente interesse", da parte di Lukács<sup>19</sup>. L'"irrisolvibile paradosso morale" del bolscevismo rimase comunque acuto per Lukács, come spiegò in un articolo, prendendo in prestito le parole di Razumihin: non è moralmente possibile "mentire a modo nostro per mezzo della verità". Comunque la stessa settimana, nell'ottobre 1918, quando il suo saggio *Il bolscevismo come problema morale* fu pubblicato, Lukács aderì al Partito Comunista Ungherese, adottando argomenti kirkegaardiani per spiegare la sua decisione, prendendo a prestito da *Timore e tremore* e richiamandosi al sacrificio di Isacco da parte di Abramo: il più caro deve essere offerto sull'altare della fede: la sua moralità, il suo intelletto, la sua futura carriera, dato che non c'è logica nella scelta dell'assurdo, soltanto il potere della credenza<sup>20</sup>.

Il comunista Lukács non poteva avere mai più la stessa fascinazione che aveva avuto nei suoi anni di formazione verso Dostoevskij. Dapprima la gerarchia estetica, concernente i due geni russi era rovesciata: il primo disprezzato realista, Lev Nicolaievic Tolstoj iniziò a giocare un ruolo

<sup>17</sup> [G. Lukács, *Teoria del romanzo*, tr. it. G. Raciti, SE, Milano 1999; NdT].

<sup>18</sup> Cfr. J. Bendl, *Lukács György élete a századfordulótól 1918-ig* [La vita di Lukács dall'inizio del secolo fino al 1918], in "Scientia Humana", Társulás, Budapest 1994. L'informazione è basata su ricerche d'archivio all'Università di Heidelberg condotte da Júlia Bendl: cfr. *ivi*, pp. 3-4.

<sup>19</sup> G. Lukács, *Könyvek könyve* [Il libro dei libri], in Id., *Ifjúkori művek*, cit., p. 767.

<sup>20</sup> Cfr. G. Lukács, *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*, in Id., *Forradalomban: Cikkek, tanulmányok, 1918-1919*, a cura di Miklós Mesterházi, Magvető Kiadó, Budapest 1987, pp. 36-41 [tr. it.: *Il bolscevismo come problema morale*, in Id., *Storia e coscienza di classe oggi*, Aut Aut, Milano 1977, pp. 111-118; NdT]; cfr. G. Lukács, *Taktika és etika*, in Id., *Forradalomban*, cit., p. 132 [tr. it.: *Tattica e Etica*, in Id., *Scritti politici giovanili*, a cura di Paolo Manganaro, Laterza, Bari 1972, pp. 3-14; NdT].

sempre più importante per Lukács, mentre Dostoevskij era osservato con crescente disapprovazione. Già nel 1921, Lukács scrisse un saggio sulla *Concezione del mondo di Tolstoj*<sup>21</sup> per il giornale comunista *Elöre* (Avanti) lodando il grande realista<sup>22</sup>. Il pretesto per tornare a Dostoevskij fu la pubblicazione della *Confessione di Stavrogin* da parte delle autorità sovietiche, uno dei più inquietanti episodi del romanzo *I demoni*: lo stupro della bambina che poi si uccise. Il “poeta” russo, l’idolo, un tempo, del giovane pensatore era più tardi fortemente criticato in *Rote Fahne* (Bandiera rossa) per le sue visioni conservatrici e per la sua posizione anti-rivoluzionaria, e lo stesso tono fu usato l’anno successivo, quando la sua storia fu analizzata<sup>23</sup>. I testi di Lukács, in quel tempo, mancavano di sensibilità estetica e dell’apprezzamento del genio letterario, che erano caratteristica dei suoi primi scritti, dato che l’ideologia comunista si sovrappose ad entrambi. Da allora Tolstoj assunse vantaggio e brevi o lunghi saggi si focalizzarono sui suoi romanzi<sup>24</sup>, sulla sua ricezione tedesca<sup>25</sup> e sul “realismo” del Conte russo<sup>26</sup>, una categoria centrale per l’estetica comunista.

Abbastanza paradossalmente, sovrapponendosi al processo di cambiamento di idoli da parte di Lukács, la *Teoria del romanzo* fu pubblicata in Germania dall’editore Cassirer. La ricezione del libro fu favorevole e la sua influenza divenne enorme, anche nella Russia sovietica, dove Michail Bachtin, il grande teorico letterario e il brillante analista di Dostoevskij, voleva tradurre in russo il capolavoro che Lukács scrisse come introduzione al suo libro su Dostoevskij. Sfortunatamente, ciò non si realizzò mai<sup>27</sup>.

Il tempo turbolento e imprevedibile che Lukács trascorse nella Urss stalinista ispirava a comprendere Dostoevskij più profondamente che a leggerlo puramente, creando la distanza dall’universo utopico. Lo “spirito russo” era presente negli anni Venti e Trenta in Unione Sovietica, e

<sup>21</sup> G. Lukács, *Tolsztoj világfelfogása*, in “Elöre”, 1 Maggio 1921, p. 2.

<sup>22</sup> Lukács lasciò l’Ungheria dopo la rivolta comunista del 1919 e si stabilì a Vienna.

<sup>23</sup> F. M. Dostoevskij, *Die Beichte Stavrogins*, Mussaion Verlag, München 1922; e Id., *Novellen*, in “Rote Fahne”, (4 Marzo 1924) [tr. it.: “La confessione di Stavrogin”, vedi in questo numero speciale; NdT].

<sup>24</sup> G. Lukács, *Leo Tolstoj 1828-1928*, in “Hamburger Volkszeitung”, 205, 1 Settembre 1928; cfr. Id., *Tolstois Werk*, in “Rote Fahne”, 214, 19 Settembre 1928.

<sup>25</sup> G. Lukács, *Tolstoj in Deutschland*, in “Moskauer Rundschau”, 38, 21 Settembre 1930, p. 3.

<sup>26</sup> G. Lukács, *Leo Tolstoj un die Entwicklung des Realismus*, in “Internationale Literatur”, 10 (Ottobre 1938), pp. 115-138, e 11 (Novembre 1938), pp. 112-145 [tr. it.: *Tolstoj e l’evoluzione del realismo*, in Id., *Saggi sul realismo*, Einaudi, Torino 1976, pp. 370-293; NdT].

<sup>27</sup> L. Steinby, *Bakhtin and Lukács: Subjectivity, Signifying form and Temporality in Novel*, in L. Steinby e T. Klapuri (a cura di), *Bakhtin and His Others*, Anthem Press, London 2013, pp. 1-18.



Dostoevskij aveva predetto la morte di milioni di esseri umani nel nome del messianismo secolare, così come aveva descritto le conseguenze immaginarie dell'ateismo estremo. Caratteristiche del commissario sovietico erano anche presenti in alcuni dei suoi eroi: il “compagno Raskolnikov” era una figura verosimile negli anni Trenta a Mosca. La “polifonia dei romanzi” – il termine introdotto da Bachtin<sup>28</sup> – esprimeva chiaramente la complessità controversa dell'universo letterario creato da Dostoevskij, vista dalle controversie dell'utopia sovietica.

Comunque la tradizione letteraria per Lukács, in quel tempo, escludeva Dostoevskij e la tendenza “progressista” era continuata nella sua lettura dai cosiddetti realisti socialisti, Maxim Gorki e Ilya Ehrenburg, entrambi ripetutamente trattati dal filosofo ungherese. Ulteriori ricerche possono soltanto rivelare quanto Lukács stesso fosse al comando nella scelta degli argomenti da elaborare per la stampa ed egli obbedisse alle richieste della politica culturale stalinista. Oltre agli incarichi del Partito Comunista, Lukács ebbe le sue personali ragioni per applicare l'ideologia nelle analisi letterarie. Durante la Seconda Guerra Mondiale egli era convinto che doveva essere “sacrificato” tutto nell'interesse della vittoria sovietica sul fascismo. Quando le truppe naziste stavano marciando verso Mosca, Lukács fu evacuato a Tashkent nel previsto collasso totale dell'Urss<sup>29</sup>.

Gli anni della guerra furono concentrati a comprendere e ad analizzare il modo in cui la “filosofia borghese” avesse pavimentato la strada al Nazismo, come descrisse ne *La distruzione della ragione*. Le questioni letterarie furono lasciate sullo sfondo, con l'eccezione di Tolstoj e del realismo. Comunque, in questo tempo la lista delle letture di Lukács si allargò, dato che alla metà degli anni Quaranta egli pubblicò saggi su Anton Čechov, Ivan Oblomov, Vissarion Belinsky, Alexander Puškin come “grandi realisti russi”. In questa epoca Dostoevskij era assente, sebbene nel libro sui “realisti” russi, pubblicato in Ungheria dopo la guerra, c'era un capitolo su Dostoevskij, anche se polemico<sup>30</sup>. Il libro in tedesco fu pubblicato a Berlino nel 1949 e in inglese a Londra nel 1950 negli *Studies*

<sup>28</sup> M. M. Bakhtin, *Problemy tvorčestva Dostoevskogo*, Priboj, Leningrad 1929; cfr. C. Emerson, *Bakhtin's Radiant Polyphonic Novel, Raskolnikov's Pervers Dialogic World*, in R. Guay (a cura di), *Dostoevsky's Crime and Punishment: Philosophical Perspectives*, Oxford University Press, Oxford 2019, pp. 173-208.

<sup>29</sup> Vedi: J. Weiss, *Zárójelet nyitva [Staffe aperte]*, in J. Boros (a cura di), *Ész, trónfosztás, demokrácia [Spirito, Distruzione, Democrazia]*, Bramhauer, Pécs 2005, p. 101; e I. Hermann, *Lukács György élete [La vita di György Lukács]*, Corvina, Budapest 1985.

<sup>30</sup> Cfr. la bibliografia delle opere di Lukács: <https://www.lana.info.hu/lukacs-gyorgy/lukacs-gyorgy-bibliografia/>; cfr. G. Lukács, *Nagy orosz realisták*, Szikra, Budapest 1949 [tr. it. *Saggi sul realismo*, cit., pp. 274-193; NdT.].

in *European Realism*. Il capitolo su Dostoevskij era tuttavia assente nella versione inglese. La pubblicazione del 1952 in Ungheria, intitolata *Grandi realisti russi*, distingueva in volumi separati i cosiddetti *Realisti critici* e i *Realisti socialisti* e Dostoevskij poteva essere incluso nel primo volume tra Nicolai Chernyshevsky e Tolstoj. La lettura teleologica del filosofo comunista creava una gerarchia della *Weltanschauung* dei rilevanti scrittori, ignorando le qualità estetiche degli autori.

Gli anni dopo la morte di Stalin e la relativa distensione della Guerra Fredda furono favorevoli per ripensare e anche riscrivere importanti questioni riguardanti la letteratura. Lukács pubblicò, nel 1955, il suo libro su *Il romanzo storico* a Berlino e si operò a contestualizzare i suoi primi saggi e studi nel quadro dei *Problemi del realismo* (pubblicati da Luchterhand solo nel 1964)<sup>31</sup>, riferendosi esclusivamente al *Realismo russo nella letteratura mondiale*. In questo libro, comunque, l'analisi fu più ampia, così vi fu incluso Gogol e, passando per Dostoevskij, la lista raggiunse anche Solzhenitsyn.

Le interpretazioni distorte di Dostoevskij, attraverso molti anni della vita di Lukács, volsero al termine con il controverso “consolidamento” dell'Ungheria di Kádár negli ultimi anni Sessanta, con pubblicazioni sia in Ungheria che all'estero. Oltre ai libri tedeschi, il critico letterario inglese René Wellek pubblicò anche un saggio su Dostoevskij di Lukács del 1949 nel volume *Marxismo e liberazione umana*. Il giudizio era parzialmente favorevole: Dostoevskij aveva sì posto questioni importanti sulla base dell'analisi e della descrizione della società russa, ma le risposte che egli diede furono giudicate false, obsolete e reazionarie. Erano menzionate anche la “rigida monomania” dell'idea e la “rivolta” che Dostoevskij poeticamente lottò e vinse. Il volume ungherese intitolato *Letteratura mondiale* era un po' più riconoscente nei confronti del genio russo, probabilmente grazie all'editore della pubblicazione dei due volumi, Ferenc Fehér, allievo di Lukács ed egli stesso autore di un importante libro su Dostoevskij, intitolato *Il poeta delle antinomie*.

È difficile distinguere quanto le idee e la logica del libro di Fehér avessero avuto origine dalle amichevoli e profonde conversazioni tra maestro e allievo e quanto lo stesso Fehér avesse elaborato nella sua magistrale analisi della storia, della società, della filosofia e della letteratura. Sembrava potesse esaudire la promessa che Lukács fece nel 1915 di descrivere

<sup>31</sup> G. Lukács, *Der Historische Roman*, Aufbau, Berlin 1955 [tr. it. *Il romanzo storico*, Einaudi, Torino 1977; NdT.]; Id., *Probleme des Realismus II. Der russische Realismus in der Weltliteratur*, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1964 [tr. it.: *Saggi sul realismo*, cit.; e *Scritti sul realismo*, a cura di A. Casalegno, Einaudi, Torino 1978; NdT.]. Il silenzio tra il 1955 e il 1964 fu dovuto al ruolo di Lukács nella Rivoluzione Ungherese del 1956 e nelle ripercussioni che egli soffrì successivamente.

l'universo di Dostoevskij nella sua complessità teoretica. Allora era già troppo tardi per Lukács, che aveva superato gli 80 anni ed era impegnato a completare la sua *Ontologia*. Comunque, dopo la sua morte, un'altra ondata di interpretazioni stava raggiungendo lettori e pensatori: la rivelazione della "valigia di Heidelberg" con i manoscritti, le lettere e il diario, depositata in una banca il 7 novembre 1917. Questa fu l'origine delle note su Dostoevskij, di molti altri saggi e bozze che riguardavano il genio russo, testimonianza dell'enorme influenza che egli esercitò su Lukács, che potrebbe spiegare l'ammirazione e il rifiuto del pensatore ungherese. Entrambi i suoi estremi, come egli poteva ben imparare da Dostoevskij.

## Bibliografia

- Bakhtin M. M., *Problemy tvorčestva Dostoevskogo*, Priboj, Leningrad 1929.
- Balázs B., *Napló 1903-1914* [Diario 1903-1914], Magvető, Budapest 1982.
- Bendl J., *Lukács György élete a századfordulótól 1918-ig* [La vita di Lukács dall'inizio del secolo fino al 1918], in "Scientia Humana", Társulás, Budapest 1994.
- Boros J. (a cura di), *Ész, trónfosztás, demokrácia*, Bramhauer, Pécs 2005.
- Dostoevskij F. M., *Die Beichte Stawrogins*, Mussaion Verlag, München 1922.
- Guay R. (a cura di), "Dostoevsky's Crime and Punishment: Philosophical Perspectives", Oxford University Press, Oxford 2019.
- Hermann I., *Lukács György élete* [La vita di György Lukács], Corvina, Budapest 1985.
- Lukács G., *Der Historische Roman*, Aufbau, Berlin 1955.
- Id., *Scritti politici giovanili*, a cura di Paolo Manganaro, Laterza, Bari 1972.
- Id., *Filosofia dell'arte*, tr. it. di Luisa Coeta, SugarCo, Milano 1973.
- Id., *Estetica di Heidelberg*, tr. it. di Luisa Coeta, SugarCo, Milano 1974.
- Id., *Ifjúkori művek*, a cura di A. Timár, Magvető, Budapest 1977; tr. it., *Sulla povertà di spirito*, a cura di Paolo Pullega, Cappelli editore, Bologna 1981.
- Id., *L'anima e le forme*, SE, Milano 1991.
- Id., *Teoria del romanzo*, tr. it. G. Raciti, SE, Milano 1999.
- Pattison G., Oenning Thompson D. (a cura di), *Dostoevsky and Christian Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Steinby L., Klapuri T. (a cura di), *Bakhtin and His Others*, Anthem Press, London 2013.



*Miguel Vedda*

## **A proposito delle riflessioni del giovane Lukács sul Romanticismo tedesco**

(traduzione di Antonino Infranca)

I

Lukács e il Romanticismo: secondo un cliché diffuso sarebbe esistito tra i due un confronto mortale che si spiega solo con strette motivazioni ideologiche. Tale confronto si troverebbe alla base della condanna che subì il Romanticismo tedesco nella filologia della DDR e, in termini più ampi, del cosiddetto socialismo reale. Nella sua conferenza “Illuminismo francese e Romanticismo tedesco” (1962), Werner Kraus sostenne: “Nei suoi scritti pubblicati immediatamente dopo la fine della guerra, Georg Lukács condannò *en bloc* il Romanticismo tedesco come movimento di reazione [...] Forse unicamente un procedimento grossolanamente antitetico, una immagine a bianco e nero, poteva soddisfare il bisogno della prima ora”<sup>1</sup>. Vediamo applicata qui una risorsa abituale, ma non per questo meno ingiustificata: l’attribuzione a Lukács di certe posizioni difese da alcuni dei supposti seguaci; in sé ciò non è meno insensato che condannare in Marx le semplificazioni e distorsioni nelle quali incorsero, per esempio, determinati accademici e divulgatori della Seconda Internazionale o durante il periodo stalinista. Una revisione degli scritti lukácsiani più importanti permette una visione più acuta e differenziata sul Romanticismo tedesco, al di là del fatto che i giudizi siano encomiastici o condannatori. Nell’opera di Lukács, non solo troviamo, per lo più, giudizi molto positivi da *Vita di un perdigiorno* di Eichendorff, il *Michael Kohlhaas* di Kleist o il complesso dell’opera di Hoffmann; troviamo anche fondata la tesi che il Romanticismo ha significato un apporto ineludibile per l’analisi e il giudizio della Modernità. Questa tesi è fondamentale nel momento di giustificare, per esempio, la superiorità di Balzac rispetto a Stendhal; così, in *Balzac e il realismo francese* (1945)<sup>2</sup> si afferma che i grandi scrittori del secolo XIX, che non potevano superare l’orizzonte borghese ma che pretendevano di ottenere una visione del mondo comprensiva e vera, dovevano trovarsi davanti a un dilemma: non potevano essere romantici

<sup>1</sup> W. Kraus, *Perspektiven und Probleme. Zu französischen und deutschen Aufklärung und andere Aufsätze*. Luchterhand, Neuwied y Berlin 1965, pp. 282 e segg.

<sup>2</sup> Il volume riunisce articoli scritti tra il 1934 e il 1940. Poi Lukács scrisse un’introduzione per la riedizione tedesca del 1951 [In italiano questi saggi su Balzac e il realismo francese sono raccolti in *Saggi sul realismo*; NdT].

nel senso scolastico del termine – poiché questo gli avrebbe impedito di comprendere il senso in cui avanzava la storia – ma neanche potevano smettere di ottenere profitto dalla critica romantica del capitalismo e della sua cultura, a rischio di convertirsi in apologeti incondizionati della società borghese: “Dovevano dunque adoperarsi a superare il romanticismo [...] E dobbiamo aggiungere ancora che a questa sintesi neppur uno dei grandi scrittori dell’epoca arrivò senza riserve e senza contraddizioni. Le maggiori qualità di scrittore derivarono loro dalle contraddizioni, oggettivamente per loro insolubili ma coraggiosamente affrontate, della loro posizione sociale e spirituale”<sup>3</sup>.

Un tale atteggiamento suppone la determinazione di esaminare il Romanticismo riconoscendo la molteplicità di aspetti che lo integrano, evitando il metodo proudhoniano consistente nel separare gli aspetti “cattivi” dai “buoni” ed affermare che è possibile scartare i primi e conservare soltanto i secondi. Gli apporti del Romanticismo sono uniti ai loro limiti *in un modo obiettivo* ed è sbagliato supporre che sia possibile dissociarli con un atto di volontà. Un’identificazione con la prospettiva romantica, implicando una postura di unilaterale rifiuto di fronte alla Modernità, deve ostacolare una comprensione di questa in ogni sua contraddittorietà; ma non è neanche considerato l’impegno di certi scrittori e pensatori di rimanere legati a prospettive del periodo eroico della borghesia e di mantenere gli occhi chiusi di fronte al fatto che la realtà successiva alla Rivoluzione francese non può più essere intesa applicando i parametri dell’Illuminismo.

## II

Come accade continuamente in Lukács, il proposito, avvicinandosi a qualche fenomeno estetico del passato, non è la semplice ricostruzione archeologica, bensì l’intervento in dibattiti contemporanei. Per l’autore de *L’anima e le forme*, criticare i romantici tedeschi significa perseguire un processo – ai suoi occhi di decadenza – che trova il suo culmine nell’impressionismo letterario della fine del XIX secolo e degli inizi del XX. La condanna delle tendenze impressionistiche ha già un posto rilevante nel libro sul dramma moderno, dove autori come Maurice Donnay, Curel, Porto-Riche, Checov o Schnitzler sono giudicati espressioni di un relativismo che possiede conseguenze funeste non solo per l’evoluzione del dramma, bensì per l’intera cultura. Con il “riconoscimento della relatività di tutte le cose” comincia un “un processo di dissoluzione che

<sup>3</sup> G. Lukács, *Balzac und der französische Realismus*, Aufbau, Berlin 1951, p. 69; tr. it. di M. e A. Brelich, *Saggi sul realismo*, Einaudi, Torino 1976, pp. 93-94.

deve terminare nella completa dissoluzione della forma drammatica”<sup>4</sup>; ma, una volta che il relativismo penetra anche negli stessi esseri umani, ciò rappresenta la conseguenza necessaria dello stadio precedente, il dramma è arrivato alla sua fine. In quanto gli esseri umani del dramma sanno e intuiscono ciò che, nello stadio precedente, aveva visto soltanto il suo poeta, non c’è più nessuna capacità di agire, nessuna possibilità di porre tutto in gioco; la lotta è sostituita da un sorriso rassegnato e un restringersi di spalle<sup>5</sup>.

Questa critica al relativismo trova un punto di condensazione in *Cultura estetica*, dove l’impressionismo appare come una delle manifestazioni più estreme della capitolazione dell’arte contemporanea davanti alle potenze orientate a liquidare ogni comunità e ogni cultura autentica e vantaggiosa. Ne *Le vie si sono divise*, Lukács si impegna ad impugnare quel processo (che avrebbe attraversato tutto il XIX secolo) con il quale, “in questo mondo, tutto si era trasformato in stati d’animo. Non vi era in esso nulla di solido, né di costante; nulla che si potesse immaginare o che fosse almeno lecito figurarsi come svincolato dalla schiavitù dell’attimo [...] Tutto si trasformava in stati d’animo; tutto esisteva per un attimo solo, per quell’attimo in cui [...] io osservavo qualcosa in una luce particolare. Un attimo dopo, tutto era cambiato. E non esisteva nulla che potesse mettere ordine nell’informe e dilagante marea degli attimi”<sup>6</sup>.

Prodotto di queste condizioni è stata un’arte della superficie che, in quanto tale, “non poteva essere che l’arte delle sensazioni, un’arte che nega l’approfondimento, la valutazione, il discernimento”<sup>7</sup>; in questa arte non esiste forma, poiché la forma è “il principio della valutazione, del discernimento e della creazione di un ordine”<sup>8</sup>. Gli uomini dell’epoca si sono rivolti a “desiderare che si ristabilisca l’ordine”<sup>9</sup>, per il quale è necessario escludere l’impressionismo e tutte le sue manifestazioni, così come tornare all’arte del passato, “l’arte dell’ordine e dei valori, l’arte della costruzione finita”<sup>10</sup>. Di fronte all’impressionismo, un’arte architettonica; un’arte rivolta verso l’ordine e destinata a distruggere ogni anar-

<sup>4</sup> G. Lukács, *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*. Ed. de F. Benseler, Luchterhand, Darmstadt 1981, p. 381 [L’edizione italiana *Il dramma moderno dal naturalismo a Hoffmannstahl*, Sugarco, Milano 1976 è ridotta rispetto all’edizione tedesca, infatti il paragrafo dedicato agli impressionisti francesi è stato tagliato; NdT].

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> G. Lukács, *Cultura estetica*, tr. it. di Marinella D’Alessandro, Newton Compton, Roma 1977, p. 32.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 37.

chia, basata su sensazioni e stati d'animo. La riapparizione di questa arte "autentica" equivale a una dichiarazione di guerra contro ogni tipo di "sensazioni e stati d'animo, di disordine e di negazione dei valori, ogni tipo di arte e di concezione del mondo in cui l'io costituisca la prima e l'ultima parola"<sup>11</sup>.

Ne *L'anima e le forme* troviamo la stessa avversione contro una realtà che si presenta come un'"anarchia del chiaroscuro", come un caos nel cui seno tutte le cose si confondono in un'impura mescolanza e nulla fiorisce fino a raggiungere la pienezza. Non possiamo soffermarci a considerare fino a che punto la prospettiva lukacsiana oscilli qui tra una critica storica e un'altra di carattere atemporale e metafisico; l'importante è sottolineare che l'interesse del filosofo è incoronare la categoria di forma, non più soltanto come elemento essenziale della configurazione artistica, bensì anche come principio vitale: "La forma è il giudice più alto dell'esistenza. La facoltà di rappresentare in una forma è una forza giudicatrice, un fatto etico, mentre ogni soggetto rappresentato contiene un giudizio di valore. Ogni modo di rappresentazione, ogni forma della letteratura, rappresentano un gradino nella gerarchia delle possibilità di esistenza: quando è stato deciso quale forma sia adatta alle manifestazioni esistenziali di un uomo, e quale forma richiedano i momenti più alti della sua esistenza, è già stata pronunciata una sentenza decisiva su di lui e sul suo destino"<sup>12</sup>.

La nuova arte esige una rinuncia alla molteplicità anarchica della realtà empirica; il sacrificio della propria vita sull'altare della forma è il rituale al quale devono sottomettersi tutti coloro che bramano professare la religione dell'arte. La forma è una divinità dispotica che accetta soltanto una dedizione incondizionata e che respinge i timidi adoratori. Il giovane Lukács (che in *Essenza e forma del saggio* afferma di essere in attesa di una nuova *Drammaturgia* che, in opposizione a quella di Lessing, risulti avversa a Shakespeare e favorevole a Corneille) cerca di resuscitare l'estetica neoclassica come alternativa di contro all'anarchia del presente. Nel libro sul dramma moderno, le due tradizioni fondamentali nella storia del genere erano date con l'unità e coerenza della tragedia sofoclea e con la totalità, la "ricchezza della vita e il colorito brillante della vita" del teatro shakespeariano. Radicalizzando le sue posizioni, l'autore della *Metafisica della tragedia* esalta i continuatori moderni di Sofocle – della *tragédie classique* francese e da Alfieri a Paul Ernst – e condanna tutta la linea che, partendo da Shakespeare, conclude nel dramma realista e naturalista. Restio a mantenere una separazione tra forma ed empiria, questi cerca di stabilire un compromesso con pregiudizio di entrambe.

<sup>11</sup> Ivi, p. 38.

<sup>12</sup> G. Lukács, *El alma y las formas / Teoría de la novela*, tr. sp. di M. Sacristán, Grijalbo, Barcelona 1985, p. 272; *Teoría del romanzo*, tr. it. di S. Bologna, Se, Milano 1991, p. 260.



Il Romanticismo è praticamente assente nel libro sul dramma moderno. Se si inserisce ne *L'anima e le forme* è con l'obiettivo di illustrare una maniera tipica, ma ai suoi occhi illegittima, di configurare la Modernità. Lukács, che nella lettera a Leo Popper del 27 ottobre 1909, aveva affermato: "La mia vita è in gran parte una critica del romanticismo"<sup>13</sup>, descrive lo scenario storico nel quale era nato il movimento di Jena in termini che ricordano quelli impiegati dal filosofo per descrivere il proprio tempo. L'Europa della fine del XVIII secolo è, in effetti, descritta come uno scenario nel quale tutto "parve dissolversi"<sup>14</sup>: una volta che il razionalismo ebbe detronizzato tutti i valori esistenti e resistito a una reazione sentimentale "almeno [...] atomizzata e anarchica", le armi di entrambi i contendenti furono spezzate dalle mani di Kant, in modo che sembrò "nessuno sarebbe più riuscito a ristabilire l'ordine, nella massa sempre crescente di nuove conoscenze e di cupe profondità"<sup>15</sup>. In mezzo a questo caos universale, solo Goethe riuscì ad edificare un'alternativa; attorno a lui – si noti la somiglianza con la caratterizzazione lukácsiana – "l'individualismo cominciò a decomporsi, divenne anarchia degli istinti, particolarismo che si perde in dettagli e stati d'animo, pietosa rinuncia; egli solo poté trovare per sé un ordine"<sup>16</sup>. Nell'immagine neoclassica di Goethe, che Lukács qui traccia, lo scrittore tedesco appare vincolato con la categoria della rinuncia; con la rinuncia, innanzitutto, a stabilire un compromesso tra forma estetica e vita empirica. Con questa delimitazione i romantici di Jena rompono, configurando un mondo omogeneo, unitario in sé stesso e organico e identificandolo con il reale. In questo modo, perdettero la tensione che esiste "tra poesia e vita, quello che permette ad entrambe di possedere una forza reale e creatrice di valori, andava perduto per loro. Non lo recuperarono mai, perché lo avevano semplicemente dimenticato sulla terra nel loro volo eroico-frivolo verso il cielo; essi ignoravano quasi completamente la sua esistenza"<sup>17</sup>. Questa messa in questione sbocca in un'affermazione di principio: per Lukács, la forza di ogni opera vera e autentica consiste "nel saper mantenere la divisione degli elementi eterogenei e nel saper creare una nuova strutturazione del mondo, unitaria e definitivamente svincolata dalla realtà"<sup>18</sup>. È questo ciò che i romantici non compresero: dato che identificarono il mondo sognato con il reale, riuscirono a credere che fosse possibile un'azione senza rinuncia e un poetizzare la realtà. Ma ogni fare, ogni azione e

<sup>13</sup> G. Lukács, *Briefwechsel 1902-1917*, É. Karádi e É. Fekete (a cura di), Corvina, Budapest 1982, p. 91; tr. it. di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 99.

<sup>14</sup> G. Lukács, *Teoria del romanzo*, cit., pp. 73-90.

<sup>15</sup> Ivi, p. 76.

<sup>16</sup> Ivi, p. 77.

<sup>17</sup> Ivi, p. 85.

<sup>18</sup> Ivi, p. 86.

ogni creazione limitano; un'azione non si realizza mai senza rinuncia e il suo autore non possiederà mai onnilateralità. La tragica cecità dei romantici consistette nel fatto che né poterono né vollero vedere chiaramente questa necessità<sup>19</sup>.

Quando Novalis deplora che Goethe abbia dovuto rinunciare a molto per trovare la sua patria poetica non fa altro che porre manifestamente – senza saperlo – i fondamenti dell'insufficienza romantica; il modello del *Panpoetismo*, per il quale la poesia è, come la natura per Spinoza, l'uno e il tutto, non implica né configurare, né superare il destino, bensì soltanto poetizzarlo; il desiderio novalisiano di creare un ordine che lo contenesse tutto e per il quale non fosse necessaria nessuna rinuncia conduceva a una fuga nell'interiorità: “Il cammino verso l'interiorità, da essi intrapreso, poteva condurre soltanto a una fusione organica di tutti i dati di fatto, a una bella armonia di immagini delle cose, non a un dominio delle cose”<sup>20</sup>. Come un *leitmotiv* ricorrono nel saggio immagini di ascensione, orientate a mostrare il modo in cui i pellegrinaggi intrapresi dai differenti romantici alla ricerca di una nuova mitologia, di una nuova cultura, terminarono isolandoli dalla realtà materiale e sociale, esiliandoli in un universo di idee dal quale non era possibile riprendere il contatto con la vita. Da qui si definisce il progetto romantico come una Torre di Babele, il cui unico fondamento era l'aria e che, infine, doveva affondare e trascinare con sé i suoi costruttori<sup>21</sup>; che sottolinea la separazione crescente tra cime e fondamenta nella costruzione romantica e che afferma che coloro che arrivarono in alto non potevano respirare né discendere<sup>22</sup>. I pensatori e poeti che credettero, per qualche tempo, in una ascensione comune rimasero senza suolo sotto i piedi e, allora, compresero che avevano edificato castelli in aria.

### III

Nella lettera a Leo Popper del 1909, che abbiamo citato precedentemente, Lukács commenta: “La critica dell'epica e quella del romanticismo non sono separabili. Infatti l'affinità terminologica fra *Roman* e *romantisch* non è casuale: il romanzo è stato la forma tipica del romanticismo – nella vita come nell'arte”<sup>23</sup>. Queste considerazioni annun-

<sup>19</sup> Ivi, p. 87.

<sup>20</sup> Ivi, p. 83.

<sup>21</sup> Ivi, p. 75.

<sup>22</sup> Ivi, p. 76.

<sup>23</sup> G. Lukács, *Selected Correspondence 1902-1920*. tr. eng. e note di J. Marcus e Z. Tar., Columbia U.P., New York 1986, p. 104 [tr. it. cit., p. 99].

ciano temi di un periodo successivo del pensiero lukacsiano: quello che comprende le opere collegate al *Progetto Dostoevskij*, di cui la più celebre è *Teoria del romanzo*, ma al quale appartengono anche *l'Estetica del romanzo*, *Intorno al problema non tragico* e le abbondanti annotazioni per il programmato, ma mai scritto, libro su Dostoevskij. Il proposito di Lukács era comporre un saggio in due parti, la prima delle quali – *Teoria del romanzo* – sarebbe stata destinata a caratterizzare il romanzo come genere rappresentativo di un'era borghese immersa in una crisi mortale, mentre la seconda doveva esaminare la genesi di una nuova epopea, i cui annunci il giovane Lukács trova in Dostoevskij. La disgiunzione appare riassunta in un'antitesi tra il Romanticismo e Dostoevskij; di fatto, le *Annotazioni* si aprono con le alternative: “Il problema del romanticismo – come problema opposto a Dostoevskij. Romanzo e epos”<sup>24</sup>. Il Lukács del “Progetto Dostoevskij” vede nell'estetica e nella filosofia della vita dei romantici un nucleo di problemi comuni a tutta l'arte della società borghese sviluppata; è caratteristico che il filosofo conierà il termine di *romanticismo della disillusione* per designare il romanzo contemporaneo e che in Flaubert, il maggiore esponente di questa versione romanzesca, si trovi il culmine della scuola romantica; cioè, di una scuola che colloca l'*io* come fonte di ogni dover essere e come materiale per la realizzazione di questo *Sollen*. In Flaubert, “la vita si fa poesia, ma con ciò l'uomo diventa al tempo stesso poeta e spettatore di una vita, la sua, foggiate al modo di un'opera d'arte”<sup>25</sup>. Quando, nelle ultime righe della *Teoria del romanzo*, si dice che la concezione del mondo dostoevskiana non conserva nessuna relazione con il romanticismo europeo del XIX secolo, né con le reazioni egualmente romantiche che si proposero di contrastarlo, lo fa perché trova in questa concezione del mondo i fondamenti di una cultura che, in quanto tale, concepisce gli uomini non come individui isolati, bensì come membri di una *realtà animica* (*Seelenwirklichkeit*). Il fondamento di una realtà simile non è l'*io* (*Selbst*), bensì l'*anima* (*Seele*); da qui che nella *Seelenwirklichkeit* di Dostoevskij si insinua una soluzione per il problema che ha tentato invano di risolvere la civilizzazione borghese: il problema di trovare le strade che conducono da un'anima all'altra<sup>26</sup>. Risulta inspiegabile che, secondo Lukács, l'autore di *Delitto e castigo* non conosca il culto della natura che praticano i romantici dell'Europa Occidentale<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> G. Lukács, *Dostojewski: Notizen und Entwürfe*. Ed. J.C. Nyíri., Adadémiai Kiadó, Budapest 1985, p. 35. Esiste una traduzione allo spagnolo: J. Alcoriza e A. Lastra (a cura di), *Dostoevskij*, Murcia, Leserwelt 2000 che consideriamo problematica, per cui abbiamo preferito fare una nostra traduzione; *Dostoevskij*, tr. it. di M. Cometa, SE, Milano 2000, p. 85.

<sup>25</sup> G. Lukács, *Teoria del romanzo*, cit., p. 111.

<sup>26</sup> Cfr. G. Lukács, *Selected Correspondence*, cit., p. 248; lettera a Ernst del 4/5/1915; tr. it. cit., p. 207.

<sup>27</sup> La poesia di Schiller (che rappresenta la posizione opposta a quella di Dostoevskij)

La categoria del *romanticismo della disillusione* comprende la quasi totalità del romanzo del secolo XIX, inglobando scrittori molto dissimili tra loro. Potremmo chiederci allora se il Lukács di questo periodo offre un'approssimazione specifica al romanzo romantico *stricto sensu* e, innanzitutto, al Romanticismo tedesco. Non c'è in lui un'analisi specifica dell'importante produzione di autori come Arnim, Toeck, Eichendorff, Hoffmann o Jean Paul, per menzionare soltanto alcuni nomi. Il più specifico che si potrebbe citare sono i commenti su Novalis in *Teoria del romanzo*; commenti che, ancora una volta, definiscono Hardenberg a partire dalla contrapposizione a Goethe. Di fronte alla fragile sintesi, ma effettiva che offre il *Meister*, l'elaborazione romantica racchiude un pericolo: quello di romanticizzare la realtà fino a raggiungere un ambito posto al di là del reale, verso una sfera aproblematica per la quale risultano insufficienti le forme della configurazione del romanzo. Lukács trova comprensibile che Novalis disapprovi il *Bildungsroman* goethiano a causa del suo prosaicismo e che lo definisca un *Candide* diretto contro la poesia; anche se ritorni, per contrastare le tendenze prosaiche del suo tempo, all'epoca dell'epopea cavalleresca. Entrambe le cose sono in relazione con il desiderio di introdurre il mondo reale dentro l'ambito aproblematico del racconto meraviglioso. Lukács mostra che questa sintesi doveva fallire; da un lato, perché la realtà era troppo appesantita di peso terreno e il mondo trascendente è troppo etereo e carente di contenuto (a ragione della sua provenienza dalla sfera del puramente astratto e speculativo) perché possano unirsi mirando alla configurazione di una totalità viva. In questo modo: «La romanticizzazione della realtà riveste quest'ultima di una lirica parvenza di poesia che non si lascia tradurre in eventi, in epica [...] La stilizzazione di Novalis rimane pertanto eminentemente riflessiva: essa attenua il pericolo in superficie, ma lo inasprisce nella sostanza»<sup>28</sup>.

Dato che Novalis non era disposto a scegliere la soluzione goethiana, non rimaneva altra strada che poetizzare le strutture nella loro esistenza oggettiva, creando così un mondo bello, armonico, ma autosufficiente e carente di relazioni che si lega soltanto in forma riflessiva, ma non epica sia con la trascendenza definitiva che con l'interiorità problematica e così non può convertirsi in totalità. Da questa caratterizzazione si deduce perché l'*Offerdingen* doveva trovarsi sotto opere che, come l'*Educazione sentimentale* di Flaubert o il *Nils Lyhne* di Jacobsen, configurano in maniera categorica lo stato di crisi del mondo borghese senza coprirlo. Per Nova-

“va sempre dapprima un passo oltre la natura e poi brama ritornarvi” (G. Lukács, *Dostojewski: Notizen und Entwürfe*, cit., p. 58; tr. it. cit., p. 24). Il passo è una citazione dal *Diario* di Hebbel.

<sup>28</sup> G. Lukács, *Teoria del romanzo*, cit., pp. 133-134.

lis non era possibile né adottare la poetica flaubertiana del romanzo, né avanzare, come lo avrebbe fatto Dostoevskij, in direzione di una nuova epopea, un'impresa irraggiungibile – secondo il giovane Lukács – dentro l'universo europeo occidentale. Per l'autore di *Teoria del romanzo*, come per quello de *L'anima e le forme*, al di là di tutta l'importanza estetica e teorica di Novalis, c'è nelle opere di questi un'insufficienza sostanziale: “Eppure c'era qualcosa di empio in tutto questo ...”<sup>29</sup>.

## Bibliografia

- Krauss W., *Perspektiven und Probleme. Zu französischen und deutschen Aufklärung und andere Aufsätze*. Luchterhand, Neuwied y Berlín 1965.
- Lukács G., *Balzac und der französische Realismus*, Aufbau, Berlín 1951, p. 69; tr. it. di M. e A. Brelich, *Saggi sul realismo*, Einaudi, Torino 1976.
- Id., *Briefwechsel 1902-1917*, É. Karádi e É. Fekete (a cura di), Corvina, Budapest 1982.
- Id., *Cultura estetica*, tr. it. di Marinella D'Alessandro, Newton Compton, Roma 1977.
- Id., *Dostojewski: Notizen und Entwürfe*. Ed. J.C. Nyíri., Adadémiai Kiadó, Budapest 1985; tr. it. di M. Cometa, *Dostoevskij*, SE, Milano 2000.
- Id., *El alma y las formas / Teoría de la novela*, tr. sp. di M. Sacristán, Grijalbo, Barcelona 1985, p. 272; *Teoria del romanzo*, tr. it. di S. Bologna, Se, Milano 1991.
- Id., *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*. Ed. de F. Benseler, Luchterhand, Darmstadt 1981; *Il dramma moderno dal naturalismo a Hoffmannstahl*, Sugarco, Milano 1976.
- Id., *Selected Correspondence 1902-1920*, tr. eng. e note di J. Marcus e Z. Tar., Columbia U.P., New York 1986; *Epistolario 1902-1917*, tr. it. di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1984.

<sup>29</sup> Ivi, p. 80.



Werner Jung

**Merce-corpo e corpo-merce.**

**Sull'attualità del saggio di György Lukács  
sulla reificazione in *Storia e coscienza di classe*  
(traduzione di Antonino Infranca)**

## 1. Origine e ricezione

La pubblicazione del volume di saggi *Storia e coscienza di classe* nel 1923 rappresenta, per Lukács, il primo tentativo di affermarsi come teorico e filosofo marxista. Si tratta di un'opera di transizione che si ricollega, con segni mutati, alle precedenti riflessioni della fase borghese e pre-marxista. D'altra parte, l'autore non argomenta ancora con quella durezza da cui non possono essere esonerati gli scritti dell'esilio moscovita, composti negli anni Trenta e Quaranta. *Storia e coscienza di classe* apre un orizzonte ampio e riunisce, oltre a riflessioni concrete sul problema dell'organizzazione, originate da compiti politici quotidiani, alcuni lavori che affrontano lo statuto del marxismo come metodo scientifico e visione del mondo e, infine, in posizione centrale, saggi che fanno scendere l'analisi di concetti fondamentali – come “alienazione”, “reificazione” o “coscienza di classe” – dalle vette dell'astrazione teorica al piano della prassi sociale rivoluzionaria. Lukács attinge al *corpus* di conoscenze disponibili nei campi della filosofia e delle scienze sociali e affronta anche la problematica della letteratura e dell'arte moderna.

Il filosofo americano Tom Rockmore afferma: “Non esito ad affermare che *Storia e coscienza di classe* è uno dei testi teorici più significativi della tradizione marxista. E, da una prospettiva strettamente filosofica, credo che sia il contributo più importante alla filosofia marxista dopo Marx”<sup>1</sup>. Ma non è necessario spingersi fino a Rockmore per concordare con lui sul fatto che l'importanza di *Storia e coscienza di classe* non può essere sopravvalutata. La sua lettura ha lasciato tracce profonde e fruttuose sia in *Essere e tempo* di Heidegger<sup>2</sup> sia nelle opere di Walter Benjamin, la cui comprensione del marxismo porta l'impronta lukácsiana<sup>3</sup>. Non solo la teoria critica, la cui analisi della cultura e della società – sintetizzata nel

<sup>1</sup> T. Rockmore (a cura di), *Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy*, Reidel, Dordrecht 1988, p. 2.

<sup>2</sup> Cfr. a questo proposito L. Goldmann, *Lukács und Heidegger. Nachgelassene Fragmente*, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied 1975.

<sup>3</sup> B. Witte, *Walter Benjamin*, Rowohlt, Reinbek 1985, p. 55.

concetto di contesto universale e sistematico accecante – si rifà al teorema lukácsiano della reificazione, ma anche figure diverse come Sartre o Merleau-Ponty sono state profondamente influenzate dalla raccolta di saggi *Storia e coscienza di classe*, che è qualcosa di simile al testo fondante del marxismo occidentale e di diverse varianti del neomarxismo.

Tuttavia, per quanto il libro di Lukács sia stato importante per questi movimenti, il giudizio dell'ortodossia di partito è stato così duro che un comunista della Germania occidentale –circa sessant'anni dopo la prima pubblicazione del libro – ha potuto riassumerlo in questo modo: *Storia e coscienza di classe* è “il vaso di Pandora del revisionismo moderno”<sup>4</sup>.

Già subito dopo la pubblicazione, Lukács fu duramente rimproverato da Zinóviev, Deborin, Révai e dal suo ex amico Rudas. Gli si rimproverava il regresso alla filosofia hegeliana e l'eccessiva enfasi sul fattore coscienza (Révai), e si sosteneva che l'intera concezione di Lukács fosse una ricaduta nell'idealismo soggettivo. Inoltre, il libro – secondo Rudas – è eclettico e contiene errori primitivi. Rudas, per il quale il marxismo è “pura scienza della natura”<sup>5</sup>, riconosce anche nel libro di Lukács “il linguaggio di Rickert e Weber nella sua interezza”<sup>6</sup>. Al di là di ogni polemica, ciò che Rudas vede chiaramente nella concezione di *Storia e coscienza di classe* è il peculiare concatenamento di idee, un amalgama di riflessioni hegeliane, marxiane e di filosofia della vita.

Lo stesso Lukács ha fatto espressamente allusione, in diversi passaggi – tra gli altri, nell'articolo sulla mercificazione – alla *Filosofia del denaro* di Simmel – un libro “interessante e acuto”<sup>7</sup> – e al teorema di Max Weber sulla razionalizzazione<sup>8</sup>. La visione simmeliana sull'oggettivazione della vita e il teorema weberiano sul calcolo razionale che è alla base dell'ordine economico capitalistico sono collegati da Lukács al concetto di merce di Marx, così come lo analizza soprattutto nel capitolo del *Capitale* sul feticismo, e in questo contesto fa riferimento metodologico alle leggi della dialettica hegeliana. Questa ambiziosa impresa è in gran parte rivolta contro l'opportunismo (pratico) e il positivismo (teorico) dei rappresentanti della Seconda Internazionale (Bernstein, Kautsky), che avevano adattato il marxismo ai parametri di una pura scienza fattuale, sulla base dell'eliminazione del metodo dialettico e, con esso, dell'eredità hegeliana.

<sup>4</sup> R. Steigerwald, *Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland*, Akademie-Verlag, Berlin/DDR 1980, p. 113.

<sup>5</sup> L. Rudas, *Die Klassenbewusstseinstheorie von Lukács*, in “Arbeiterliteratur”, 10, 1924, pp. 669-97 e 12, pp. 1064-89; tr. it. in *Intellettuale e coscienza di classe*, a cura di L. Boella, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 75-124.

<sup>6</sup> Ivi, p. 83.

<sup>7</sup> G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Frankfurt a. M. 1968; tr. it. G. Piana, *Storia e coscienza di classe*, Mondadori, Milano 1973, p. 123.

<sup>8</sup> Ivi, pp. 124 e segg.



na. Contro di loro, Lukács vuole dimostrare “il significato che questo metodo [la dialettica hegeliana] ha concretamente avuto per il marxismo”<sup>9</sup>. Egli mira a “ciò che è metodologicamente fecondo *nel pensiero di Hegel in quanto* forza spirituale ancora viva”<sup>10</sup>.

Anche la grande critica borghese del suo tempo, rappresentata dal recensore della Frankfurter Zeitung, elogia il libro e il suo autore. Parla, ad esempio, di “sottili indagini” che “espongono molto acutamente la posizione strutturale fondamentale del marxismo” e, inoltre, criticano la filosofia attuale<sup>11</sup>. In un’altra recensione per il prestigioso *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, l’autore sottolinea che, al di là di tutte le critiche, proprio il fulcro della raccolta di saggi, l’articolo sulla reificazione, “nonostante il suo carattere sommario, [è] una rielaborazione in piena regola del rovesciamento marxista della dialettica hegeliana che oggi comincia a essere posta nuovamente al centro dell’interpretazione e della critica di Karl Marx, anche da parte di studiosi non socialisti”<sup>12</sup>.

Come già accennato, un’ampia scia di testimonianze di ricezione si estende dalle prime occupazioni con i primi esercizi teorici ed esercitazioni fino ai giorni nostri, in cui è possibile riconoscere movimenti chiaramente ondulatori: alla brusca cancellazione da parte dei rappresentanti dell’Internazionale Comunista, da un lato, e al celebre annuncio di un marxismo non dogmatico, dall’altro, seguirono decenni di silenzio, fino a quando il movimento studentesco degli Stati dell’Europa occidentale, alla ricerca di punti di orientamento, si imbatté nuovamente nel libro del marxista ungherese; e spesso vi apprese il marxismo per la prima volta. Le questioni dell’organizzazione e della strutturazione partitica del movimento comunista, del rapporto tra spontaneità e coscienza, sono qui particolarmente rilevanti. Una tavola rotonda del 1969 con Furio Cerutti, Detlev Claussen, Hans-Jürgen Krahl, Oskar Negt e Alfred Schmidt ebbe grande risonanza. Krahl definisce l’importanza di Lukács quando sottolinea il teorema sulla coscienza di classe: “Dal quadro della questione organizzativa, si viene a ricostruire la coscienza di classe come coscienza dell’emancipazione e come coscienza partitica della totalità”<sup>13</sup>. Qui Krahl riconosce, in larga misura, ciò che costituisce l’attualità specifica dei movimenti di protesta politica in Europa occidentale: “Sta nella scoperta di

<sup>9</sup> Ivi, p. LXVII.

<sup>10</sup> Ivi, p. LXVII.

<sup>11</sup> Cit. in M. Mesterhazi, *Történelem és osztálytudat, A 20 – as évek vitáiban*, [Storia e coscienza di classe e il dibattito degli anni Venti], Lukács Archivum és Könyvtár, Budapest 1981, II, pp. 5 e ss.

<sup>12</sup> Ivi, p.133.

<sup>13</sup> Diskussion, *Schwarze Reihe*, De Munter, Amsterdam 1969, p. 14; tr. it. in *Storia e coscienza di classe oggi*, Edizioni Aut Aut, Firenze 1977, p. 38.

quella dimensione del marxismo che era stata seppellita dalla Seconda Internazionale”<sup>14</sup>.

Al generale riscaldamento degli animi studenteschi seguirono, negli anni Settanta e Ottanta, il disincanto, la Realpolitik e un pensiero infestato dalla socialdemocrazia che non conosce né un’ideologia proiettiva né grandi salti. Sir Karl R. Popper è salito al rango di filosofo della Casa Imperiale e della Corte, con la grazia del Cancelliere Schmidt. Per non parlare della successiva svolta di Kohl e della sbornia finale (di sinistra) dopo l’89. Tuttavia, i saggi e le riflessioni di Lukács continuano a esercitare la loro influenza, il loro potere lievitante rimane riconoscibile. Sia attraverso gli sforzi della *Internationale Georg-Lukács-Gesellschaft* [Società Internazionale Georg Lukács], fondata nel 1996, sia attraverso le sue conferenze e i suoi annuari, in cui l’importanza e l’attualità della *Storia e della Coscienza di Classe* sono state più volte richiamate, sia attraverso le diverse e multiformi modalità di ricezione nei Paesi extraeuropei, ad esempio nel Sud-Est asiatico o in Sud America. Ci sono anche varie connessioni e intersezioni (tornerò brevemente su questo punto verso la fine). Markus Bitterolf e Denis Maier, nell’introduzione alla loro edizione del libro *Georg Lukács u.a.: Verdinglichung, Marxismus, Geschichte. Von der Niederlage der Novemberrevolution zur kritischen Theorie* [Georg Lukács et al., *Reificazione, marxismo, storia. Dalla sconfitta della Rivoluzione di novembre alla teoria critica*] non formularono una parola definitiva, ma una valorizzazione certa:

A distanza di quasi un secolo, *Storia e coscienza di classe* rimane un testo affascinante, un classico della critica marxiana dell’economia e della società borghese. Il fascino deriva dal fatto che gli studi riflettono la ‘crisi del marxismo’ (Korsch): la crisi del movimento operaio e quella della critica dell’economia politica nel contesto dell’imperialismo, della Prima guerra mondiale, delle rivoluzioni proletarie e della divisione della classe operaia.<sup>15</sup>

## 2. Osservazioni autobiografiche

Bitterolf e Maier, nella loro considerazione, passano in rassegna la genesi dei saggi di Lukács, ma, allo stesso tempo, ne indicano anche le conseguenze politiche e filosofiche, delineando così un ampio quadro di riferimento; un quadro nel quale io stesso devo collocarmi.

<sup>14</sup> Ivi, p. 18; tr. it., p. 45.

<sup>15</sup> M. Bitterolf, D. Maier, *Fortdauernder Sturm. Einleitung*, in “Lukács, György et al, *Verdinglichung, Marxismus, Geschichte. Von der Niederlage der Novemberrevolution zur kritischen Theorie*”, ça-ira-Verlag, Freiburg 2012, pp. 7-21.

I miei ricordi risalgono ai primi anni da studente di filologia e filosofia tedesca, a metà degli anni Settanta, in un'università di provincia (che oggi, invece, "grazie" all'*Excellence Initiative* e ad altri programmi di finanziamento, è tra le più importanti di questa Repubblica). Ma questo è solo un inciso. Noi, nati negli anni Cinquanta, che un astuto diagnosta dello *Zeitgeist* avrebbe poi definito "spettatori" [*Zaungäste*] e generazione post-rivolta<sup>16</sup>, ancora bambini nelle scuole, abbiamo vissuto in qualche misura il movimento studentesco e lo abbiamo assimilato più male che bene; senza nemmeno saperlo, abbiamo respirato lo spirito critico-scettico della Scuola di Francoforte e allo stesso tempo ci siamo abbandonati alla nostra ricerca: come segnali laterali sulla strada c'erano la cultura pop anglo-americana e ciò che arrivava nelle librerie e nei negozi di dischi dei suoi adattamenti teutonici (dal *Krautrock* a R. B. Brinkmann). E tra il porno *soft* e *hardcore* della casa editrice März, i fumetti *U-comics* diffusi grazie al servizio *Zweitausendeins*, i manuali e gli altri libri didattici, le possibilità di smarrirsi erano gigantesche. Orientamenti di pensiero? Ma come? e con cosa? o per mezzo di cosa? Poi una delle rivelazioni, credo in un seminario su Brecht: l'incontro con lo "stalinista" Lukács. Per studenti come noi, le tesi sull'espressionismo erano davvero scioccanti: come era possibile che qualcuno scrivesse una cosa del genere? Il desiderio di scoprire questo pensatore dogmatico, persino autoritario, di capire come si è arrivati a essere come lui – no, come si è arrivati a questa impressione. Perché uno sguardo allo sviluppo intellettuale e filosofico del pensatore ungherese ha improvvisamente rivelato un'opera precoce – gli scritti pre-marxisti da *L'anima e le forme*, passando per la *Teoria del romanzo*, fino agli anni di apprendistato marxista di *Storia e coscienza di classe* e le *Tesi di Blum* – che (con Hegel) è stata in grado di aprire gli occhi e le orecchie di un giovane studente: sulle grandi connessioni tra arte, letteratura e storia, su ciò che in classe avevamo conosciuto come storia dello spirito e che ora potevamo mettere su una base materialista – cioè capovolgere – e infine, anche, sulla necessità di impegnarsi e intervenire in senso politico pratico, certamente come intellettuali nel proprio campo, nella scienza. Lo studio degli scritti di Lukács e anche della sua biografia mutevole e problematica ebbe un effetto direttamente catartico su di me e su molti di noi in quel periodo. Da quel momento in poi abbiamo guardato alla storia letteraria con occhi nuovi e diversi, abbiamo fatto ricorso alla filosofia e ci siamo occupati di teoria politica e sociologica: tutto questo, per così dire, alla maniera della critica dell'ideologia. Per variare una premessa lukácsiana: non esistono filosofia, teoria e scienza

<sup>16</sup> R. Mohr, *Zaungäste. Die Generation, die nach der Revolte kam*, Fischer, Frankfurt/M 1992.

innocenti. Da Lukács – con le sue lenti, in un certo senso – la strada riporta a Hegel e all'idealismo tedesco e a Marx ed Engels. Con tanto di smarrimento e vagabondaggio, ma anche attraverso i ben noti “sentieri del bosco”. All'inizio di *Che cos'è il marxismo ortodosso?* (1919), il primo saggio di *Storia e coscienza di classe*, leggiamo:

Per ciò che concerne il marxismo, l'ortodossia si riferisce esclusivamente al *metodo*. Essa è la convinzione scientifica che nel marxismo dialettico si sia scoperto il corretto metodo della ricerca, che questo metodo possa essere potenziato, sviluppato e approfondito soltanto nella direzione indicata dai suoi fondatori.<sup>17</sup>

Tutto ciò è tanto incoerente quanto inconcepibile, ma, allo stesso tempo, esprime ancora una volta uno stimolo duraturo: adattare il marxismo – il pensiero marxista, guidato metodicamente e ricorrendo a categorie centrali – alle rispettive circostanze e oggetti concreti, al “complesso dei complessi”, come non si stanca di dire il compianto Lukács in *Ontologia dell'essere sociale*.

### 3. Osservazioni sistematiche

I due concetti centrali di *Storia e coscienza di classe* sono “totalità” e “reificazione”. E sono reciprocamente correlati. La totalità risale alla filosofia hegeliana: “Il vero è il tutto”<sup>18</sup>, il cui impulso il giovane Marx recupera e ritraduce in termini materialisti nella definizione del concreto come “sintesi di molte determinazioni” e “unità del molteplice”<sup>19</sup>. Con il concetto di reificazione, tuttavia, Lukács caratterizza la struttura fattuale dell'essere sociale, a partire dal processo di produzione alienato nella formazione capitalistica. Infatti, con lo sviluppo del capitalismo, la struttura della reificazione è affondata “più a fondo, in modo denso di conseguenze, nella coscienza degli uomini fino a diventare suo elemento costitutivo”<sup>20</sup>. Il punto di partenza è senza dubbio il modo di produzione – il feticismo della merce – ma attraverso il progressivo processo di capitalizzazione, tutti i sottosistemi della società capitalista finiranno per mostrare la stessa struttura omologa<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 2.

<sup>18</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986; tr. it. V. Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 1995, p. 69.,

<sup>19</sup> K. Marx, *Werke*, Berlin, Dietz, 1989; tr. it. E. Cantimori Mezzomonti, *Per la critica dell'economia politica*, in Id., “Il capitale”, Einaudi, Torino 1975, p. 116.

<sup>20</sup> G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 121.

<sup>21</sup> Cfr. a questo proposito anche J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*,

La trasformazione della relazione di merce in una cosa di “oggettività fantasma” non può quindi fermarsi alla conversione di tutti gli oggetti per i bisogni in merci. Piuttosto, imprime la sua struttura all’intera coscienza dell’uomo: le sue qualità e capacità non sono più legate all’unità organica della persona e appaiono come “cose” che l’uomo “possiede” e “esteriorizza” esattamente come i vari oggetti del mondo esterno<sup>22</sup>.

A questo punto, nella precisa determinazione del feticismo, Lukács si avvale dell’analisi weberiana del capitalismo, che è decisamente connessa allo sviluppo del concetto (moderno) di razionalità (semi)finalistica. Lo spirito del capitalismo, che si basa sui concetti di calcolabilità e di calcolo, è indubbiamente parzialmente razionale – ad esempio, nel complesso di un’impresa individuale – ma conduce inevitabilmente all’anarchia della produzione globale, al modo di produzione impenetrabile.

Vale la pena di ricordare qui lo sviluppo intellettuale di Lukács, che si è realizzato attraverso un impegno continuo con le tendenze dominanti di fine secolo, sia nel suo approccio all’arte e alla letteratura europea, come in *L’anima e le forme*, sia con le correnti filosofiche del suo tempo, nell’appropriazione critica della filosofia della vita di Dilthey o di Simmel, del kantismo della Germania sud-orientale promosso da Rickert, Windelband e Lask, o della sociologia di Max Weber. Uno sguardo alla *Teoria del romanzo*, così come alla progettata monografia su Dostoevskij – di cui la *Teoria del romanzo* doveva costituire la sezione introduttiva – rende evidente che Lukács, negli anni della Prima guerra mondiale, si occupava intensamente anche di Hegel e dell’hegelianesimo. Le categorie guida, individuo problematico e totalità, attraverso le quali Lukács ricostruisce la storia del romanzo europeo – dall’idealismo astratto del *Don Chisciotte* al romanticismo disilluso dell’*Educazione sentimentale* e, infine, ai romanzi di Tolstoj e Dostoevskij – indicano la direzione in cui si muove l’argomentazione: il romanzo è concepito, da un lato, come espressione estetico-letteraria della società borghese, di una situazione (per usare un’espressione spesso citata) di “impotenza trascendentale” e, dall’altro, come opposizione a questa alienazione. Ciò si riferisce, nel giovane Lukács, alla ricerca di una nuova patria trascendentale in una “società dell’amore”, che l’autore venticinquenne credeva ancora di intravedere attraverso uno sguardo retrospettivo al primo Romanticismo, e che ora situa in termini storici concreti, sotto l’impressione della Rivoluzione d’Ottobre e della Repubblica dei Consigli in Ungheria.

Per riassumere in una tesi: i saggi di *Storia e coscienza* di classe realizzano le promesse utopiche del Lukács pre-marxista. Infine, il critico ostinato e rigoroso della società e della cultura capitalistica borghese ri-

Suhrkamp, Frankfurt/M 1981, I, p. 479.

<sup>22</sup> G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 130.

tiene di aver trovato anche il substrato materiale: le leggi di movimento della realtà stessa insieme alle sue “tendenze e latenze”, per usare i termini del suo amico di gioventù Ernst Bloch. Lukács lo chiarisce in particolare nel saggio sulla coscienza di classe e nell’articolo sulla reificazione. Qui si occupa principalmente della storia della filosofia borghese. In questo modo Lukács si dimostra un brillante “critico della ragione impura”<sup>23</sup> che, dopo il crollo dei grandi sistemi dell’idealismo tedesco, attacca l’incapacità del tardo idealismo e poi sia del positivismo che del neoidealismo (neo-kantiano) di conoscere la totalità. Nell’affrontare la filosofia del valore di Rickert e Windelband, che parla delle scienze storiche come semplici scienze fattuali (cfr. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* [I limiti della formazione dei concetti nelle scienze naturali] di Rickert; *Vom System der Kategorien* [Sul sistema delle categorie] di Windelband), Lukács richiama l’attenzione sul carattere immediato e meramente contemplativo di questa filosofia, che avrebbe perso la capacità di sintesi e di visione globale in prospettiva. Ma, in questo modo, capitolerebbe di fronte alla realtà, di cui – come si potrebbe dire, seguendo il successivo Lukács dell’Ontologia – “prende coscienza in modo meramente appercettivo”, senza comprenderla veramente. In altre parole, rimane bloccata “nell’immediatezza della quotidianità priva di pensiero”<sup>24</sup>. Lukács riassume la filosofia borghese rivelando a grandi linee “la doppia tendenza che caratterizza il suo sviluppo”: da un lato, il filosofo ammette che essa “domina sempre più i momenti particolari della sua esistenza sociale sottomettendoli alle forme dei suoi bisogni”, però, da un altro lato e allo stesso tempo, le rimprovera il fatto di perdere “la possibilità di arrivare a dominare con il pensiero la società come totalità e quindi anche la destinazione a dirigerla”<sup>25</sup>.

In relazione alla discussione con la filosofia, Lukács si occupa di arte; più precisamente, del concetto di arte come concepito dall’estetica del classicismo e da quella dell’idealismo tedesco. Lukács vede giustamente nell’arte del classicismo tedesco e nella sua riflessione estetica una reazione e un’opposizione contro l’alienazione/reificazione sociale, che si è manifestata, ma che sarebbe stata superata da una prospettiva sbagliata: la riestetizzazione della vita. Lo chiarisce sulla base delle *Lettere sull’educazione estetica dell’uomo* di Schiller: “Da un lato si riconosce che l’essere sociale ha annientato l’uomo come uomo. Dall’altro, si indica il principio secondo il quale *si deve ancora una volta ricreare con il pensiero l’uomo*

<sup>23</sup> L. Sziklai, *Georg Lukács und seine Zeit 1930-1945*, tr. tedesco Ágnes Meller, Corvina, Colonia 1986.

<sup>24</sup> G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 131.

<sup>25</sup> Ivi, p. 158.

*socialmente annientato, frantumato, lacerato tra sistemi parziali*<sup>26</sup>. Lukács riconosce giustamente che, in Schiller, “la questione fondamentale della filosofia classica”<sup>27</sup> viene riformulata esteticamente; ma, allo stesso tempo, per quanto riguarda le possibilità di soluzione, “necessariamente” fallisce. Lukács delinea chiaramente l’aporia schilleriana:

Se l’uomo è interamente uomo soltanto ‘quando gioca’, a partire di qui si potranno afferrare tutti i contenuti della vita: ed in questa forma, nella forma estetica – intesa in senso lato fin che si vuole – si potranno sottrarre questi contenuti all’azione mortale del meccanismo reificante. Ma essi si sottraggono a questa azione mortale solo nella misura in cui si trasformano in contenuti estetici. Si deve dunque rendere estetico il mondo – e con ciò si evita il problema reale, trasformando nuovamente il soggetto in un soggetto puramente contemplativo e sopprimendo l’“atto”; oppure elevare il principio estetico al rango di principio di strutturazione della realtà oggettiva – ed in tal caso si interpreterà mitologicamente la scoperta dell’intelletto intuitivo.<sup>28</sup>

Mentre l’arte e l’estetica del classicismo tedesco forniscono “il modello positivo della possibilità di una totalità concreta”<sup>29</sup>, l’ipertrofia del suo paradigma di riconciliazione estetica tradisce l’impossibilità di una realizzazione sociale. Sia l’arte che la filosofia, nell’ampio arco del XIX secolo, hanno perso la capacità di cogliere intellettualmente o di configurare sensibilmente la totalità concreta della realtà.

Lukács ritiene di vedere la risoluzione del problema fondamentale della filosofia in quello che chiama “il punto di vista del proletariato”. Per questo si rifà al saggio *Coscienza di classe* del 1920. Il proletariato è ancora per Lukács l’unico soggetto della storia. Il luogo in cui si consuma l’identità tra soggetto e oggetto è la coscienza di classe del proletariato. In questo Lukács rimane in definitiva, ovviamente, sotto l’incantesimo della filosofia idealista. Infatti, alla fine, solo il concetto hegeliano di spirito del mondo viene sostituito dalla coscienza di classe proletaria. La possibilità di una trasformazione rivoluzionaria della società borghese – anche se Lukács pone alla sua base un substrato materiale – si realizza in definitiva sulla base di una filosofia della coscienza e dell’identità, nel senso preciso in cui Hegel ha sviluppato, nella *Fenomenologia dello Spirito*, la dialettica della coscienza del padrone e dello schiavo.

Già Hegel – da qui il profondo apprezzamento di Marx nei suoi confronti (Marx, 1978, pp. 158 e ss.) – aveva alluso all’importanza del con-

<sup>26</sup> Ivi, p. 183.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Ivi, p. 184.

<sup>29</sup> U. Apitzsch, *Gesellschaftstheorie und Ästhetik bei Georg Lukács bis 1933*, Cannstatt, Stuttgart-Bad 1977, p. 96.

cetto di lavoro con genio. Il lavoro è, per la coscienza servile, un fattore formativo impareggiabile, nella misura in cui solo la coscienza lavoratrice arriva “a intuire l’essere autonomo come se stessa”<sup>30</sup>. Questo, però, è solo un aspetto del lavoro, il lavoro in sé. Anche l’altro – si può dire, seguendo Marx: la sua determinazione sociale, cioè la sua forma di manifestazione come lavoro salariato – è stato esplicitato da Hegel, anche se certamente in modo criptico. Il lavoro salariato – in Hegel, il fatto che il servo della gleba che si aliena come cosa è stato a sua volta privato proprio del mondo delle cose e quindi è stato reso incapace di revocare l’alienazione – è “desiderio tenuto a freno, è un dileguare trattenuto”<sup>31</sup>. Hans Heinz Holz, nella sua interpretazione del concetto hegeliano di lavoro, ha parlato addirittura di reificazione dello schiavo, con la quale, senza peraltro riferirsi a Lukács, ha indicato esattamente il punto di inserimento del suo teorema sulla coscienza di classe. Lo schiavo deve reificarsi di fronte al padrone,

perché diventa per lui una cosa con cui il padrone tratta e che egli usa. [...] Nella misura in cui il servo viene reificato dal padrone, non può più diventare un suo simile, ma solo un oggetto d’uso, cioè un mezzo di produzione. Lo sfruttamento appartiene quindi all’istituzione della società di classe e alla coscienza del padrone.<sup>32</sup>

Il proletariato e la sua coscienza di classe, a cui Lukács, facendo riferimento alla teoria weberiana dei tipi ideali, definisce come “attribuita di diritto”, è – almeno in termini di possibilità – in grado di concepire la totalità della società capitalistica borghese. E solo la coscienza di classe proletaria attribuita può farlo. In un altro passaggio, Lukács ha sottolineato che, all’interno della formazione capitalistica, esistono solo due classi pure, la borghesia e il proletariato. Tuttavia, la borghesia non è più in grado di cogliere “l’intera società”<sup>33</sup>. Nel saggio *Coscienza di classe*, Lukács offre, in un passaggio, una sintesi concisa di tutto ciò; vi si legge:

Questa situazione tragica della borghesia si rispecchia storicamente nel fatto che essa è ancora impegnata a schiacciare il proprio predecessore, il feudalesimo, quando appare già il suo nuovo nemico, il proletariato; la sua forma fenomenica politica era la lotta contro l’organizzazione della società in stati in nome di una “libertà” che doveva necessariamente trasformarsi, nel momento della vittoria, in una nuova oppressione; dal punto di vista sociologico, la contraddizione si rivela qui nel fatto che, benché solo la forma della società borghese porti la lotta di classe a manifestarsi nella sua purezza, benché sia

<sup>30</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit. p. 289.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> H.H. Holz, *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel*, Luchterhand, Berlin 1968, p. 35.

<sup>33</sup> G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 77.



stata la borghesia a fissarla come un dato di fatto nella storia, essa deve far di tutto, sia sul piano della teoria che su quello della praxis, perché questo dato di fatto scompaia dalla coscienza sociale; considerando la cosa dal punto di vista ideologico, noi cogliamo la stessa frattura quando vediamo che lo sviluppo della borghesia, se da un lato conferisce all'individualità un'importanza che prima non aveva mai avuto, dall'altro, per effetto delle condizioni economiche di questo individualismo e della reificazione creata dalla produzione di merci, sopprime qualsiasi individualità.<sup>34</sup>

Tutto ciò che rimane, quindi, è il proletariato e la sua coscienza di classe. L'opportunità storica e persino la missione del proletariato sono viste da Lukács nella conoscenza del processo storico, da un lato, e nel superamento della formazione capitalistica borghese, dall'altro. Le possibilità di questo sono fornite dal fatto che la classe proletaria, in quanto oggetto di sfruttamento, rappresenta allo stesso tempo la coscienza della merce stessa, cioè della mercificazione e – poiché la merce segna la struttura totale della formazione – della società come totalità concreta. Formulazione metaforica: nella misura in cui la coscienza di classe proletaria sperimenta e realizza nella propria corporeità proletaria il corpo della merce come merce corporea che viene scambiata sul mercato, essa diventa il nuovo soggetto-oggetto della storia. Nella coscienza di classe del proletariato, insomma, la sostanza torna a essere soggetto:

L'operaio può prendere coscienza del suo essere sociale soltanto nel momento in cui diventa cosciente di se stesso come merce. Come abbiamo visto, egli viene introdotto come puro e semplice oggetto nel processo di produzione dal suo essere immediato. Nella misura in cui questa immediatezza appare come conseguenza di molteplici mediazioni e comincia a chiarirsi tutto ciò che questa immediatezza presuppone, cominciano anche a chiarirsi le forme feticistiche della struttura di merce: nella merce, l'operaio riconosce se stesso ed i suoi propri rapporti con il capitale. Per quanto egli non sia ancora praticamente in grado di elevarsi al di sopra di questo ruolo di oggetto, la sua coscienza è *l'autocoscienza della merce*; o, in altri termini: l'autoconoscenza, l'autodisvelamento della società capitalistica fondata sulla produzione e sullo scambio di merci.<sup>35</sup>

Nella misura in cui riesce a rendere chiare le “mediazioni” – come le formula Lukács, seguendo Hegel e Marx – e quindi ad accedere alla conoscenza proprio della società nel suo complesso, si creano le condizioni per il superamento di questa società reificata. Tuttavia, sottolinea Lukács, traendo così la conclusione dalle esperienze del tentativo frustrato con i

<sup>34</sup> Ivi, pp. 80-81.

<sup>35</sup> Ivi, p. 222.

Consigli in Ungheria, questo non può essere fatto dalla coscienza individuale o quotidiana del proletariato. Al contrario, anzi, spesso rimane al livello della mera immediatezza dello “dannoso spazio” del presente<sup>36</sup>, che Lukács – seguendo Bloch – definisce “l’oscurità dell’attimo vissuto”. Solo la coscienza di classe della classe nel suo complesso – una coscienza che Lukács definisce come una “reazione razionalmente adeguata” a “una data situazione tipica del processo di produzione”<sup>37</sup> – è in grado di riconoscere la totalità concreta della situazione sociale. Lukács chiama anche questa “categoria della possibilità oggettiva”<sup>38</sup>; una categoria che gioca ancora un ruolo considerevole nella tarda ontologia.

Riferendo la coscienza all’intera società, si scoprono le idee, i sentimenti, ecc. che le persone in una determinata situazione di vita avrebbero se fossero in grado di cogliere completamente questa situazione e gli interessi che ne derivano, sia per quanto riguarda l’azione immediata sia per quanto riguarda la struttura dell’intera società, coerentemente con questi interessi, cioè le idee, ecc. adeguate alla loro situazione oggettiva<sup>39</sup>.

Dall’antitesi tra coscienza empirica, individuale o quotidiana e coscienza di classe (ascritta), sorge certamente la domanda su come si possa portare avanti il processo rivoluzionario. Con questo siamo arrivati alla teoria lukácsiana dell’organizzazione, sviluppata nell’articolo su Rosa Luxemburg e nel saggio *Questioni metodologiche sul problema dell’organizzazione* (1922). Lukács vede nell’organizzazione del partito comunista l’oggettivazione della coscienza di classe proletaria. Essa è “la forma della mediazione tra teoria e pratica”<sup>40</sup> e della “volontà complessiva cosciente”<sup>41</sup> della classe rivolta verso l’esterno. Se è possibile fare appello al proletariato come substrato materiale del progresso storico e alla coscienza di classe come luogo in cui si consuma l’identità tra soggetto e oggetto, allora il partito deve essere concepito come la cinghia di trasmissione che fa procedere il processo teleologico della storia. La sua prassi non è altro che la “realizzazione dello spirito mondiale hegeliano”<sup>42</sup>. Questo non funziona senza “mistificazioni direttamente brutali”<sup>43</sup>. Così, Lukács esige dal singolo proletario “una sottomissione cosciente” alla volontà generale del partito e alla disciplina ferrea<sup>44</sup>. Questo è il prezzo che

<sup>36</sup> Ivi, p. 208.

<sup>37</sup> Ivi, p. 66.

<sup>38</sup> Ivi, p. 67 e ss.

<sup>39</sup> Ivi, p. 66.

<sup>40</sup> Ivi, p. 368.

<sup>41</sup> Ivi, p. 389.

<sup>42</sup> R. Dannemann, *Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács’*, Veruert, Frankfurt/M 1987 p. 162.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 389.

l'individuo – e anche e soprattutto l'intellettuale Lukács – deve pagare per il biglietto d'ingresso, se vuole continuare a partecipare come attore al dramma della storia mondiale nel teatro del mondo.

Dopo le critiche al suo libro, Lukács praticò l'autocritica e riprese alcune delle sue posizioni. Nel 1924 pubblicò il piccolo opuscolo *Lenin. Uno studio sulla coerenza del suo pensiero*, che implicitamente ritrattava alcuni teoremi di *Storia e coscienza di classe*, seguito dal dattiloscritto, allora inedito, *Derrotismo e dialettica* (1925-26), che trattava anche dei suoi critici. In relazione alla sua teoria del partito, egli va persino oltre il messianismo di *Storia e coscienza di classe*. Infatti, il partito comunista di tipo bolscevico dovrebbe distinguersi per “la straordinaria forza e rigore”<sup>45</sup>; richiede “rivoluzionari coscienti, pronti a ogni sacrificio”<sup>46</sup>. Con il pretesto di un'apologia di Lenin, “l'unico teorico al livello pari a quello di Marx”<sup>47</sup>, Lukács critica le sue precedenti simpatie per Rosa Luxemburg. Così dichiara anche, in relazione alla teoria della spontaneità evocata in *Tattica ed etica* (1919), che è un “illusionismo” immaginare “la giusta coscienza di classe del proletariato, che lo abilita alla sua funzione direttiva possa svilupparsi poco alla volta di per se stessa, senza attriti e senza intoppi, che il proletariato possa maturare spontaneamente sul piano ideologico alla sua vocazione di classe rivoluzionaria”<sup>48</sup>. No, ha bisogno del braccio forte del partito e della forte personalità del leader comunista.

Oggi, leggendo lo studio di Lenin, non si può sopprimere un retrogusto amaro. Le esperienze dello stalinismo e della bolscevizzazione dei partiti comunisti occidentali hanno dettato la condanna storica di concetti di partito così enfatici. Letto benevolmente, si potrebbe al massimo dire con Tibor Hanak che lo studio su Lenin rappresenta “la sincronizzazione retrospettiva dell'evoluzione intellettuale e politica di Lukács”<sup>49</sup>.

L'appartenenza al movimento mondiale comunista può spiegare anche le autocritiche in parte incomprensibili. Alla fine della sua vita, tuttavia, approvò la ripubblicazione dei suoi primi scritti; in altre parole, non rinunciò a nulla! Questo si trova nella prospettiva della sua autovalutazione successiva, espressa in modo inequivocabile nella progettata autobiografia *Gelebtes Denken* [Pensiero vissuto] e nelle interviste con István Eörsi ad essa collegate: secondo Lukács, non ci sono elementi inorganici nella

<sup>45</sup> G. Lukács, *Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken*, Luchterhand, Berlin 1967 tr. it. G. d. Neri, *Lenin. Teoria e prassi di un rivoluzionario*, Einaudi, Torino 1976, p. 43.

<sup>46</sup> Ivi, p. 31.

<sup>47</sup> Ivi, p. 16.

<sup>48</sup> Ivi, p. 29.

<sup>49</sup> T. Hanak, *Lukács war anders*, in “Zeitschrift für Philosophische Forschung”, 30 (1), 1973, pp. 162-163, p. 53.

sua evoluzione; piuttosto, tutto è sempre la continuazione di qualcosa<sup>50</sup>. Nella mia percezione e interpretazione di Lukács: il percorso dall'utopia all'ontologia<sup>51</sup>.

#### 4. Connessioni e intersezioni

È certamente giustificato, ma è anche povero rimproverare più volte Lukács per i suoi errori di valutazione e le sue mancanze. Infatti, gran parte di ciò che i critici successivi gli imputarono lo espresse lui stesso nella prefazione del 1967 alla ristampa di *Storia e coscienza di classe*: c'è l'hegelianismo sfrenato e l'uso frammentario del teorema sulla coscienza di classe; c'è una comprensione insufficiente del concetto marxiano di merce e dell'analisi della forma del valore, insieme a un'ipotesi del proletariato come classe dominante. Per inciso, qui Nietzsche ha guardato dall'alto in basso Marx:

La coscienza di classe stilizzata ed elitaria è l'espressione di una volontà di potenza che procede ineluttabile ma tatticamente acuta; e, allo stesso tempo, è il fondamento teorico della pretesa di validità pratica propria di un'opposizione politica fondamentale – che appare giovanilmente energica – nella forma del proletariato.<sup>52</sup>

La domanda deve essere formulata in modo diverso. Ovvero: quali connessioni e intersezioni sono (ancora) possibili? Dove esistono sovrapposizioni tra i discorsi? Qui daremo solo tre indicazioni molto sporadiche. Innanzitutto, vale la pena ricordare – Peter Hallward vi ha fatto riferimento – che una “filosofia orientata alla prassi” come quella formulata da Lukács in *Storia e coscienza di classe* non si è esaurita “dopo le battute d'arresto politiche degli anni Venti”<sup>53</sup>. Questo è un elemento, la spinta in avanti; certamente, dotata di un'implicazione fortemente etica. Poi c'è l'aspirazione alla totalità, utopica o anche ontologica: conoscere la realtà tanto nel suo essere-divenuta quanto nel suo divenire. E, perché no, sotto l'egida dell'alienazione – più dolcemente formulata – o della reificazione

<sup>50</sup> Cfr. G. Lukács, *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog*, a cura di I. Eörsi, Suhrkamp, Frankfurt/M 1981; tr. it. A. Scarponi, *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo*, Editori Riuniti, Roma 1983, p. 104.

<sup>51</sup> Cfr. K.G. Jung, *Von der Utopie zur Ontologie. Lukács-Studien*, Aisthesis, Bielefeld 2001.

<sup>52</sup> U. Tietz, V. Caysa, *Falsche Verdinglichungstheorie und verkehrte Leibphilosophie*, in “Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft”, 9, 2005, pp. 93-119, p. 94.

<sup>53</sup> P. Hallward, *Kommunismus des Intellekts, Kommunismus des Willens*, in C. Douzinas, S. Zizek (a cura di), “Die Idee des Kommunismus”, Bd. 1, Laika, Hamburg 2012, pp. 141-63, p. 155.

– più rigorosamente – che oggi sono più che mai attuali. Rahel Jaeggi, ad esempio, in alcuni contributi, rifacendosi a Lukács, ha parlato del “potenziale del concetto di reificazione”:

Se la reificazione porta gli ‘individui a non trovare se stessi nelle proprie azioni’ (Habermas), allora si rivela un punto di forza, nella critica della reificazione, quando si pensa alla perdita di senso e alla perdita di libertà, all’indifferenza e all’esautorazione come fenomeni concomitanti. Potersi riconoscere come “autore delle proprie azioni” presuppone due cose: la capacità di autodeterminazione, ma anche la possibilità di una relazione significativa con il mondo, che appare allora per la prima volta come un possibile campo d’azione.<sup>54</sup>

E Axel Honneth, per il quale Lukács è più o meno l’unico filosofo del marxismo del ventesimo secolo<sup>55</sup>, continua a pensare il concetto lukácsiano di reificazione – a partire da una dimenticanza del riconoscimento, che Honneth diagnostica facendo riferimento al principio hegeliano del riconoscimento come costituzione centrale sia dell’io che dei suoi ruoli sociali – in modo tale da percepire in esso “la spiegazione dal punto di vista dell’ontologia sociale di una patologia della nostra prassi vitale”, attraverso la quale si chiarisce “una forma atrofizzata o distorta di una prassi originaria, nella quale gli uomini stabiliscono una relazione simpatetica tra loro e con l’ambiente”<sup>56</sup>. Secondo Honneth, ha scritto il suo testo “senza una certa inquietudine, dovuta alla possibilità che le nostre società imbocchino uno sviluppo che Lukács, pur utilizzando mezzi insufficienti e pur compiendo generalizzazioni eccessive, ha intrapreso più di ottant’anni fa”<sup>57</sup>. In termini positivi, la comprensione di questa struttura patologica potrebbe portare a qualcosa che Michael Hardt e Antonio Negri – che considerano Benjamin, Adorno e Lukács come pensatori che “hanno visito il crepuscolo della Modernità” – tengono in grande considerazione: “L’ontologia del possibile è, in tal senso, il nucleo centrale dell’analisi”<sup>58</sup>. Non c’è una fine in vista: la *lotta continua* (in italiano nel testo).

<sup>54</sup> R. Jaeggi, *Verdinglichung – ein aktueller Begriff?*, in “Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft”, 3, 2003, pp. 68-72, p. 71.

<sup>55</sup> Cfr. ad esempio, A. Honneth, *Im Gespräch mit Rüdiger Dannemann*, in “Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft”, 3, 1998/1999, pp. 73-89, p. 89.

<sup>56</sup> A. Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Frankfurt/M 2005; tr. it. C. Sandrelli, *Reificazione. Sulla teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma 2007, pp. 15, 23.

<sup>57</sup> Ivi, p. 87.

<sup>58</sup> M. Hardt, A. Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*, Campus, Frankfurt-Nueva York 2002; tr. it. A. Pandolfi, *Impero*, Rizzoli, Milano 2003, p. 342.

## Bibliografia

- Anderson P., *Über den westlichen Marxismus*, Syndikat, Frankfurt/M 1978.
- Apitzsch U., *Gesellschaftstheorie und Ästhetik bei Georg Lukács bis 1933*, Cannstatt, Stuttgart-Bad 1977.
- Bitterolf M., Maier D., *Fortdauernder Sturm. Einleitung*, in "Lukács, György et al., Verdinglichung, Marxismus, Geschichte. Von der Niederlage der Novemberrevolution zur kritischen Theorie", ça-ira-Verlag, Freiburg 2012, pp. 7-21.
- Dannemann R., *Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács'*, Vervuert, Frankfurt/M 1987.
- Goldmann L., *Lukács und Heidegger. Nachgelassene Fragmente*, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied 1975.
- Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1981.
- Hallward P., *Kommunismus des Intellekts, Kommunismus des Willens*, in C. Douzinas, S. Žižek (a cura di), "Die Idee des Kommunismus", Bd. 1, Laika, Hamburg 2012, pp. 141-63.
- Hanak T., *Lukács war anders*, in "Zeitschrift für Philosophische Forschung", 30 (1), 1973, pp. 162-163.
- Hardt M., Negri A., *Empire. Die neue Weltordnung*, Campus, Frankfurt-Nueva York 2002; tr. it. A. Pandolfi, *Impero*, Rizzoli, Milano 2003.
- Hegel G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt a. M 1986; tr. it. V. Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 1995.
- Holz H.H., *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel*, Luchterhand, Berlin 1968.
- Honneth A., *Im Gespräch mit Rüdiger Dannemann*, in "Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft", 3, 1998/1999, pp. 73-89.
- Id., *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp Frankfurt/M 2005; tr. it. C. Sandrelli, *Reificazione. Sulla teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma 2007.
- Jaeggi R., *Verdinglichung – ein aktueller Begriff?*, in "Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft", 3, 2003, pp. 68-72.
- Jung W., *Georg Lukács*, Metzler, Stuttgart 1989.
- Id. *Von der Utopie zur Ontologie. Lukács-Studien*, Aisthesis, Bielefeld 2001.
- Benseler F., Jung W. (a cura di), *Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft*, Vols. 1-10 (vom bd. 11: Frank Benseler y Rüdiger Dannemann ed.), Peter Lang et al, Berna und andere Städte 1997.
- Lukács G., *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Frankfurt a. M. 1968; tr. it. G. Piana, *Storia e coscienza di classe*, Mondadori, Milano 1973.
- Id. *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog*, a cura di I. Eörsi, Suhrkamp, Frankfurt/M 1981; tr. it. A. Scarponi, *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo*, Editori Riuniti, Roma 1983.
- Id. *Autobiographische Texte und Gespräche*, a cura di F. Benseler e W. Jung, Aisthesis, Bielefeld 2005.
- Id. *Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken*, Luchterhand, Berlin 1967; tr. it. G. d. Neri, *Lenin. Teoria e prassi di un rivoluzionario*, Einaudi, Torino 1976.

- Marx K., Engels F., *Werke*, Dietz, Berlin 1989; tr. it. E. Cantimori Mezzomonti, *Per la critica dell'economia politica*, in Id., *Il capitale*, Einaudi, Torino 1975 e *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tr. it. N. Bobbio, Einaudi, Torino 1978.
- Mesterhazi M. (a cura di), *Történelem és osztálytudat A 20 – as évek vitáiban* [*Storia e coscienza di classe e il dibattito degli anni Venti*], 4 bd., Lukács Archivum és Könyvtár, Budapest, 1981.
- Mohr R., *Zaungäste. Die Generation, die nach der Revolte kam*, Fischer, Frankfurt/M 1992.
- Rockmore T. (a cura di.), *Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy*, Reidel, Dordrecht 1988.
- Rudas L., *Die Klassenbewusstseinstheorie von Lukács*, in "Arbeiterliteratur" 10, 1924, pp. 669-97 e 12, pp. 1064-89; tr. it. in *Intellettuali e coscienza di classe*, a cura di L. Boella, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 75-124.
- Steigerwald R., *Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland*, Akademie-Verlag, Berlin/DDR 1980.
- Sziklai L., *Georg Lukács und seine Zeit 1930-1945*, tr. tedesco di Á. Meller, Corvina, Colonia 1986.
- Tietz U., Caysa V., *Falsche Verdinglichungstheorie und verkehrte Leibphilosophie*, in "Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft", 9, 2005, pp. 93-119.
- Witte. B., *Walter Benjamin*, Rowohlt, Reinbek 1985.





*Andrew Feenberg*

## **Due concetti di natura in Lukács**

(traduzione di Antonino Infranca)

### **Introduzione**

La natura gioca un piccolo ruolo nel famoso libro di Lukács *Storia e coscienza di classe*. Lukács ha confinato la sua critica della reificazione alla società, ma una critica della razionalità tecnico-scientifica è implicita in numerosi passaggi, specialmente nella sua discussione su Kant. Come oggetto della razionalità scientifico-tecnica, il concetto di natura è, quindi, coinvolto nella reificazione, categoria centrale della teoria sociale di Lukács. Questo saggio esplorerà la reificazione della natura e la sua applicazione alla politica contemporanea della tecnologia. Lukács argomenta che le istituzioni sociali sono fondate su pratiche collettive che implicano la soggettività umana, ma egli sembra intendere che questo non riguarda la natura. egli scrive: “Mentre nella conoscenza della natura non sono presenti le determinazioni decisive della dialettica: l’interazione tra soggetto ed oggetto, l’unità di teoria e praxis, la modificazione storica del sostrato delle categorie come base della loro modificazione nel pensiero, ecc.”<sup>1</sup>. Un successivo passo nel libro riconosce la possibilità di una “dialettica oggettiva” della natura, che astrarrebbe dal ruolo del soggetto<sup>2</sup>. Ma in ogni caso, la scienza naturale appare indipendente da forze sociali e la natura non ha un posto particolare per gli esseri umani e per le loro realizzazioni.

Marx non assimila la scienza alle sovrastrutture ideologiche, ciò non avviene neanche in Lukács. Tale assimilazione sarebbe assurda in una società moderna, in cui la scienza è divenuta una forza produttiva. Lukács riconosce la distinzione tra scienza e ideologia, afferma il valore cognitivo della prima e i suoi metodi nello studio della natura. Ma egli rigetta anche l’epistemologia positivista, in cui il ricercatore scientifico ha un accesso immediato ai fenomeni naturali. Lukács argomenta che, al contrario, la conoscenza scientifica è fondamentalmente sociale, ma in una maniera unica e differente dall’ideologia. Questa posizione intermediaria, tra po-

<sup>1</sup> G. Lukács, *History and Class Consciousness*, tr. di R. Livingstone, MIT Press, Cambridge MA 1971, p. 24 n. 6 [tr. it. G. Piana, Mondadori, Milano 1973, p. 6, nota 7; NdT].

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 207 [tr. it., p. 187; NdT].

sitivismo e ideologia, è complicata e richiede più argomenti che egli fornisce in *Storia e coscienza di classe*.

I critici aggiungono la questione se la posizione di Lukács su scienza e natura soddisfi i requisiti dell'ontologia storicistica. Essi notano che malgrado l'ambiziosa retorica filosofica, egli confina la sua critica della reificazione alla società; le istituzioni sociali sono fondate sulle pratiche collettive e così possono essere dereificate, mentre la natura è apparentemente e permanentemente reificata. Infatti, i pochi e ambigui commenti sulla natura nel libro di Lukács possono essere letti in modi opposti, come una rivendicazione idealistica che la natura è "posta" dalla coscienza sociale, o, al contrario, dualisticamente, che la natura non appartenga affatto al mondo sociale. Nell'ultimo caso, lo storicismo di Lukács sarebbe limitato da un essere apparentemente alieno<sup>3</sup>.

Paul Burkett indirizza queste questioni in un articolo in cui si riferisce non soltanto a *Storia e coscienza di classe*, ma anche a un testo non pubblicato da Lukács, *A Defense of History and Class Consciousness: Tailism and the Dialectic*<sup>4</sup>. Burkett tenta di risolvere il gioco di pazienza (*puzzle*) del concetto di natura in Lukács, ma non sono convinto che ci sia riuscito. È vero che i passi nella *Defense*, in cui Lukács discute questa questione sono particolarmente oscuri<sup>5</sup>.

Burkett si lamenta che nel respingere l'applicazione della dialettica alla natura, Lukács si arrenda al positivismo. Come risultato, finisce con un'ontologia dualistica in cui società e natura sono opposte. Il dualismo è incompatibile con il marxismo ecologico, perché nega il ruolo della soggettività nella natura. Quel ruolo è esemplificato dal processo di lavoro, che unisce esseri umani e natura in un intero unificato.

Burkett segue le orme del primo Marx, che, nei *Manoscritti del 1844*, richiede com'è noto l'unificazione delle separate scienze naturali e umane. Una scienza così succedanea favorirebbe il progetto ecologico, mentre la continuazione dell'attuale situazione, in cui la scienza naturale è perseguita senza far ricorso al metodo dialettico, comporta responsabilità per la crisi ambientale<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. A. Feenberg, *The Philosophy of Praxis. Marx, Lukács and the Frankfurt School*, Verso, London-New York 2014, cap. 6.

<sup>4</sup> [In italiano *Coscienza di classe e storia. Codismo e dialettica*, tr. it. M. Maurizi, Roma, Alegre, 2007; NdT].

<sup>5</sup> G. Lukács, *A Defence of 'History and Class Consciousness': Tailism and the Dialectic*, tr. by Esther Leslie, Verso, London 2000, pp. 103-106, pp.113-118 [tr. it. cit., pp. 81-84 e pp. 92-98; NdT].

<sup>6</sup> Burkett cita la concezione di John Bellamy Foster sulla tendenza "anti-scientifica" nel marxismo occidentale, quale probabile conseguenza del dualismo di Lukács, che ha bloccato lo sviluppo del marxismo ecologico. Da ciò concludo che Foster, come Burkett è ignaro che diversi dei discorsi dell'ultimo Marcuse erano tra i primi tentativi di integrare l'ecologia alla critica marxista del capitalismo. L'ostacolo reale era l'"ortodossia" marxista

Come Marx, Lukács argomenta anche che la concezione scientifica della natura è definitivamente modellata dalla relazione con la natura stabilita nel processo di lavoro. Ciò spiega i diversi passi, che Burkett cita, in cui Lukács afferma le basi sociali della conoscenza scientifica. Ma Lukács non precedeva da queste osservazioni a un programma di riforma del metodo scientifico naturale, che egli considerava prematuro nel corrente stato della teoria marxista e della ricerca scientifica. Egli nota che non comprendiamo molto del processo sociale, coinvolto nella determinazione sociale della ricerca scientifica e così non possiamo suggerire un miglioramento sostanziale sulla pratica corrente.

Lukács non esclude cambiamenti radicali al più alto livello del concetto dell'oggetto della scienza, ma non suggerisce alcun ruolo per una dialettica filosoficamente ispirata nella sua ridefinizione. La trasformazione del concetto di natura verrà dall'interno della stessa scienza, che gode di un accesso alle forze motrici della storia, che è unica nel processo di ricerca. Fino a che punto questa trasformazione andrà verso un'unificazione di natura e società è una questione per una futura ricerca, non un compito filosofico o politico nel presente. L'encomiabile modestia di Lukács delude Burkett. Burkett argomenta che la scienza ecologica, che segna le conseguenze dell'attività umana per i sistemi naturali e viceversa, è la vera scienza dialettica che Marx chiamò a unificare società e natura. La distinzione di Lukács di natura e società appare più discutibile in questo contesto. Ma in cosa consiste effettivamente questa distinzione?

La natura coinvolta nella produzione è poco presente nella discussione sulla dialettica della natura in *Storia e coscienza di classe*, che conduce le prime critiche di Lukács alla conclusione che egli fosse un idealista. Nella *Difesa*, egli tenta di correggere questa omissione riconoscendo il "metabolismo" di umanità e natura nel processo di lavoro. Nel corso di questa discussione Lukács distingue esplicitamente tra due nature, la natura della scienza natura e la natura del processo di lavoro<sup>7</sup>. In uno dei primi saggi, Marcuse nota: "Lukács ha effettivamente riconosciuto chiaramente la dualità dell'essere della natura, completamente astorico come un oggetto della fisica, ma storico come spazio di vita del Dasein umano"<sup>8</sup>.

Ora, la questione diventa complicata perché il concetto epistemologico di oggettività è coinvolto nella distinzione ontologica tra natura e

e il suo esclusivo obiettivo sulla politica della classe operaia e sull'economia politica.

<sup>7</sup> G. Lukács, *A Defence of 'History and Class Consciousness': Tailism and the Dialectic*, tr. by Esther Leslie, Verso, London 2000.

<sup>8</sup> H. Marcuse, "On the Problem of the Dialectic," in R. Wolin, J. Abromeit (a cura di), *Marcuse. Heideggerian Marxism*, University Nebraska Press, Lincoln-London 2005, p. 67.

società. Se noi ci atteniamo con cura a quanto Lukács effettivamente ha detto, piuttosto che balzare in avanti alle convenzionali conclusioni, diventa chiaro che la natura, che manca di essenziali determinazioni della dialettica, è quella studiata dalla scienza naturale e non l'oggetto del lavoro. La natura che, secondo Lukács, manca di una dialettica soggettiva non è identica ai materiali grezzi su cui gli esseri umani lavorano, ma è una rappresentazione astratta della natura viva. La questione della dialettica della natura riguarda la differenza nel ruolo della coscienza e della pratica in quella rappresentazione contro il loro ruolo nei sistemi sociali.

Burkett, come molti critici di Lukács, confonde la natura appropriata nel lavoro con la natura della scienza naturale e così rende la distinzione metodologica di Lukács, di natura e società, molto più sostanziale di quanto lo stesso Lukács intendesse. Lukács sostiene che la rappresentazione scientifica della natura emerge da qualcosa di più fondamentale, la "reale interazione storica di momenti oggettivi e soggettivi dello sviluppo"<sup>9</sup>. Quell'interazione, che Lukács identifica con il processo lavorativo, è precisamente dialettica. La natura è intrecciata con la soggettività. Il processo lavorativo è la fonte definitiva della scienza, ma è la scienza a porre la natura reificata, che Lukács esclude dalla dialettica. La scienza ha il suo proprio oggetto specializzato che, in quanto reificato, non è identico alla natura del processo lavorativo, sebbene illumini alcuni aspetti della natura.

Lukács inquadra la questione della natura in termini di funzione sociale e metodologia piuttosto che di ontologia. Egli estende la distinzione metodologica di Dilthey tra scienza naturale e società per coprire la distinzione tra natura scientifica e natura che permea la realtà della vita sociale. Il primo capitolo di *Storia e coscienza di classe* offre una distinzione metodologica tra scienza sociale naturale e dialettica. La scienza naturale opera con fatti isolati e misure quantitative, sussumendo queste ultime sotto leggi atemporali. Essa è "formale" nel senso lukácsiano del termine, ovvero, le sue leggi si applicano indifferentemente ad ogni contenuto concreto, e presuppone una posizione soggettiva "contemplativa" del ricercatore riguardo alle leggi dei fenomeni che non possono essere cambiate dall'azione umana. Ciò descrive una metodologia reificata che la scienza sociale borghese applica alla società. Ma Lukács scrive: "L'ideale conoscitivo delle scienze naturali che, applicato alla natura, serve appunto unicamente al progresso della scienza, quando viene riferito allo sviluppo sociale si presenta come mezzo della lotta ideologica della borghesia"<sup>10</sup>. Quindi egli approva il metodo scientifico esistente per lo

<sup>9</sup> Ivi, p. 101.

<sup>10</sup> Lukács, *History and Class Consciousness*, cit., p. 10 [tr. it. cit., p. 15; NdT]. Non è

studio della natura e continua a proporre un metodo dialettico alternativo per lo studio della società. Quell'alternativa include la possibilità della dereificazione, esclusa nel caso della scienza naturale.

Sebbene Lukács distinguesse i concetti di natura, la ripartizione metodologica non necessariamente implica un dualismo ontologico. Tale distinzione dipende da due ulteriori differenziazioni che sottendono il suo duale concetto di natura. Sono quelle tra oggettività epistemologica e ontologica e tra teoria e pratica.

Lukács riconosce che la conoscenza scientifica della natura è oggettiva, mentre attribuisce quella soggettiva alla società. Ora, questo comporta che la conoscenza inerente la natura si rivela più universale e affidabile – epistemologia – oppure ciò che interessa Lukács riguarda il ruolo ontologico della soggettività umana nelle attività della natura, contrapposto a quello nella vita sociale? Egli sembra intendere la seconda possibilità, quando, nel primo saggio di *Storia e coscienza di classe*, afferma che la nostra conoscenza della natura manca di essenziali determinazioni della dialettica come l'interazione di soggetto e oggetto e l'unità di teoria e prassi. La rappresentazione della natura attraverso la scienza è più oggettiva rispetto a quella della natura nella pratica del processo lavorativo, nel senso che la soggettività umana gioca un ruolo minore nella rappresentazione di tale processo. Ma il motivo di tale considerazione non risulta altrettanto ovvio.

L'ecologia rappresenta l'attività umana in relazione alla natura, e questo sembrerebbe contraddire l'affermazione di Lukács. Ma gli esseri umani rappresentati dall'ecologia sono oggetti *per l'ecologia* e la loro attività è misurabile e governata da leggi, proprio come ogni altro oggetto. Su questi termini la scienza dell'ecologia non coinvolge una dialettica di soggetto e oggetto, ma piuttosto interazioni tra due tipi di oggetti, quello umano con la sua tecnologia, quello dell'ambiente naturale, rappresentato dalla scienza. Lukács intende, nel suo commento alla dialettica, che è soltanto dal punto di vista dell'attore, per esempio, il lavoratore o, come possiamo aggiungere oggi, il manifestante ambientale, che la relazione alla natura ha qualità di soggettività.

Un costruttivista sociale potrebbe sostenere che anche gli scienziati lavorano alla costruzione dei fatti e delle teorie. Presumibilmente la loro soggettività è coinvolta all'interno del loro lavoro. Il costruttivismo potrebbe cancellare la differenza tra le due nature? La natura scientifica è effettivamente un prodotto della pratica, ma i concetti e i dati sono l'oggetto di quella pratica, non la natura viva. La costruzione della rappresentazione scientifica della natura è espressamente pensata per separare

necessario leggere approfonditamente *Storia e coscienza di classe* per scoprire che Lukács nutrisse una normale considerazione per la scienza.

soggetto e oggetto, esseri umani e mondo. È reificata, ovvero, basata su una forma di oggettività in cui l'oggetto e il soggetto non sono unificati, ma stanno in relazioni cognitive distanti. Le stelle non sono trasformate dagli astronomi come gli alberi lo sono dai boscaioli. La natura concepita naturalisticamente, la natura della scienza naturale, è essenzialmente indifferente alla soggettività in linea di principio, indipendentemente da quanto gli scienziati siano impegnati a studiarla<sup>11</sup>.

Ecco un'analogia che può aiutare a chiarire la distinzione. I contadini creano una natura socializzata attraverso il loro lavoro. Non rappresentano la natura scientificamente, ma hanno le proprie idee su come funziona e come può essere trasformata, idee basate sull'esperienza e sulla tradizione. Se usano idee scientifiche è proprio nel contesto di questa nozione vernacolare di ciò che si può chiamare "natura vissuta", legata alla pratica. Nella loro esperienza, sono veramente uniti nel lavoro con la natura; l'essere umano e la natura sono reciprocamente necessari per la produzione della terra e del suo raccolto e per la sopravvivenza del contadino.

Torniamo ora all'analogia con la scienza. Un pittore che dipinge il campo del contadino crea una rappresentazione di tipo diverso dall'idea che il contadino ha della natura. La rappresentazione del pittore non trasforma l'oggetto, lo lascia com'era prima. Gli strumenti del pittore lavorano sulla rappresentazione, non sul suo oggetto. Mentre il contadino si impegna con la natura sia a livello di significato che attraverso la trasformazione fisica, il pittore si impegna con il paesaggio reale solo a livello di significato. Il lavoro fisico del pittore trasforma la tela, non la natura. Il ruolo dell'esperimento nella scienza non confuta questa analogia. L'esperimento serve solo a perfezionare la rappresentazione, non a coinvolgere l'uomo e la natura in una trasformazione reciproca. Per analogia, un pittore potrebbe raccogliere alcune foglie e metterle vicino alla tela per delinearle meglio nel quadro.

Le due nature non possono essere confuse in un unico concetto perché hanno relazioni diverse con la teoria e la pratica. Il lavoro si impegna con la natura viva come materiale che trasforma nella pratica; la scienza rappresenta la natura nella teoria. Naturalmente questo impegno può essere informato dalla scienza e la scienza stessa dipende dal lavoro, ma ciò non abolisce la distinzione tra lavoro e rappresentazione, pratica e teoria.

Per comprendere questa argomentazione è ancora una volta importante considerare il contesto in cui Lukács scrive. La soggettività aveva un significato abbastanza definito nei dibattiti filosofici tedeschi all'inizio del

<sup>11</sup> Il concetto di oggettività è certamente più complicato di questo, ma per i nostri scopi questo è sufficiente. Per una più elaborata discussione sull'oggettività, cfr. L. Daston, P. Galison (a cura di), *Objectivity*: Zone Books, New York 2007, p. 53. La loro trattazione conduce a una molteplicità di nature oggettive.

XX secolo. Si riferiva alla disposizione in prima persona del soggetto nel pensiero, nella percezione e nell'azione. La fenomenologia husserliana, la psicologia neokantiana di Paul Natorp, la teoria dell'intenzionalità di Brentano concordavano almeno su questo punto.

Per questi pensatori, essere un soggetto non significa semplicemente essere umano o impegnarsi nell'azione, ma implica la coscienza, l'accesso a stati interiori o a significati vissuti. Il loro non è un soggetto cartesiano, isolato nella propria sfera dal mondo circostante. Piuttosto, il soggetto è impegnato e correlato con le caratteristiche corrispondenti del suo mondo. Il concetto lukácsiano di dialettica tra soggetto e oggetto implica la soggettività in questo senso. Sebbene egli consideri principalmente solo le connessioni tra la soggettività e le istituzioni sociali, la logica della sua argomentazione può essere estesa alla natura come oggetto di lavoro.

Ma adesso la questione si complica perché il concetto epistemologico di oggettività è coinvolto nella distinzione ontologica tra natura scientifica e società. Gli oggetti scientifici naturali sono astratti dall'intera complessità del mondo, e soprattutto dall'azione umana, il che è utile per la ricerca della conoscenza della natura. Ma cosa succede quando l'ordine sociale viene trattato allo stesso modo, e non solo dai ricercatori ma da intere popolazioni?

Le leggi del capitalismo non sono veramente "naturali", ma sono contingenti alle pratiche sociali. La reificazione nasconde efficacemente il ruolo degli esseri umani nella riproduzione dei loro oggetti (sociali). Oscura il ruolo della pratica e isola gli individui di fronte al mondo sociale che essi creano inconsciamente, come se questo mondo fosse una cosa di natura. Ricordiamo che la reificazione non è semplicemente l'apparenza dell'indipendenza dell'oggetto dal soggetto, ma presenta l'oggetto come un insieme di fatti sottoposti a leggi che lo aprono alla manipolazione tecnica. Questo rapporto con la società Lukács lo chiama "contemplativo", un uso confuso poiché distacco e strumentalità sono uniti in questo concetto.

La forma reificata dell'oggettività prevale nelle scienze naturali, dove rende possibile il progresso cognitivo e tecnico. Questa stessa reificazione plasma le istituzioni sociali, dove ha una funzione radicalmente diversa. La riproduzione del capitalismo dipende dal fatto che i membri della società adottino un atteggiamento contemplativo e agiscano individualmente in conformità con le sue leggi. Il loro rapporto contemplativo con la società, la loro ricerca del vantaggio individuale, la loro astensione dal modificare le leggi della vita sociale, riproduce quelle leggi.

Esiste un'alternativa. Lukács distingue la pratica reificata dalla pratica dereificata, in cui gli individui riconoscono il loro ruolo nella creazione del proprio mondo sociale e lo trasformano insieme. I soggetti

le cui pratiche costituiscono il sistema capitalistico possono rifiutare le “leggi” delle istituzioni che creano e coordinano la loro azione per altri fini. Le istituzioni reificate possono essere rovesciate quando i soggetti diventano consapevoli dei modi in cui essi stessi costruiscono la causa della propria sofferenza<sup>12</sup>.

Questa consapevolezza è immediatamente sovversiva della reificazione. Poiché le istituzioni sociali sono in ultima analisi prodotte e riprodotte attraverso le pratiche, la consapevolezza critica di tali pratiche è il primo passo verso la loro trasformazione. Epistemologia e ontologia si incontrano nella nozione di autocoscienza. Sappiamo che l'autocoscienza individuale cambia la persona che la sperimenta. Per analogia, la coscienza di classe è l'autocoscienza della società capitalista e, in quanto tale, modifica immediatamente tale società cambiando il ruolo del proletariato al suo interno. Questo è un caso unico in cui la conoscenza è sempre già azione nel mondo con conseguenze materiali reali. “L'autoconoscenza dell'operaio come merce è tuttavia pratica già in quanto conoscenza. Cioè, *questa conoscenza realizza una modificazione oggettuale, strutturale, nel suo oggetto*”<sup>13</sup>.

Si noti, tuttavia, che l'autocoscienza non altera la natura scientifica, tranne nei casi in cui l'interferenza ideologica con la ricerca viene smascherata dalla critica ideologica e rettificata nel quadro generale della scienza. Questo è il caso dei pregiudizi di classe, razza e genere così come sono apparsi all'interno della scienza. Nel normale corso degli eventi, l'autocoscienza degli scienziati e della comunità scientifica lascia la natura che studiano com'era prima. Lukács chiama questo rapporto “contemplativo” non perché lo scienziato sia totalmente passivo, ma perché non mira a modificare quelle leggi, ma solo a scoprirle.

In un contesto sociale, l'epistemologia converge con l'ontologia perché la conoscenza sociale svolge un ruolo pratico nella vita sociale. Le “leggi” del mondo sociale sono messe in discussione dalla loro conoscenza, a differenza delle leggi della natura che sono indifferenti alla conoscenza. Sebbene la forma reificata di oggettività della natura scientifica naturale non possa essere superata attraverso la pratica sociale, l'oggettività sociale può essere dereificata.

Ciò che crea confusione nell'interpretazione dell'argomento di Lukács è la somiglianza tra le forme reificate dell'esperienza sociale e le scienze naturali. La sua analisi del processo lavorativo industriale sembra con-

<sup>12</sup> A. Feenberg, *The Philosophy of Praxis*, cit., pp. 136-137. Questo punto è simile alla teoria di Marx dell'alienazione con la nozione aggiunta che sotto il capitalismo alienato le oggettività sono caratterizzate da una specifica forma di oggettività che rassomiglia alla natura scientifica naturale.

<sup>13</sup> G. Lukács, *History and Class Consciousness*, p. 169 [tr. it., p. 223; NdT].



fonderle. Lukács sostiene che lo spazio e il tempo dell'industria sono soggetti a una misurazione rigorosa e lo sforzo dei lavoratori è ridotto a unità quantitative di forza lavoro astratta. Il tempo dell'orologio e la quantificazione regnano nel processo lavorativo come nella natura scientifica. Questa somiglianza fa sì che si sia tentati di confondere le due nature in un unico concetto.

Ma non possono essere identiche perché si riferiscono in modo diverso al soggetto: la natura scientifica naturale è rappresentata, mentre la natura del processo lavorativo è vissuta. E la reificazione vissuta può essere dereificata, come spiega Lukács nel caso delle leggi economiche. Il lavoratore può così vedere cosa si nasconde dietro il velo della reificazione e resistere alla sua imposizione. “Le differenze quantitative dello sfruttamento, che hanno per il capitalista la forma di determinazioni quantitative di oggetti del suo calcolo, debbono apparire all'operaio come categorie qualitative, decisive, della sua esistenza fisica, spirituale e morale”<sup>14</sup>.

Nella terminologia hegeliana di Lukács, l'operaio mette in relazione le leggi economiche con la “totalità”, che include il contesto umano e naturale del loro funzionamento, mentre il capitalista è catturato nell’”immediatezza”, incapace di trascendere le “apparenze” reificate. Questa differenza spiega perché la classe operaia può in linea di principio resistere al capitalismo e dereificare le strutture che esso impone, mentre il borghese non può farlo. Una visione più ampia della realtà è aperta alle vittime del sistema economico e rende possibile la resistenza. Questo spiega anche la possibilità della teoria marxista, la traduzione della dereificazione vissuta della totalità nella forma oggettiva di una critica dell'economia politica.

Ciò che è vero per le leggi economiche deve essere vero anche per la tecnologia e la natura quantificata e disumana del processo lavorativo capitalista. Anch'esse devono essere oggetto di analisi in termini di funzione nella totalità e devono essere soggette, in linea di principio, a una resistenza dereificante. Ma non c'è traccia di una simile analisi negli scritti di Lukács. L'analisi estesa della reificazione applicata alla natura viva dell'industria e della tecnologia e le prospettive della loro dereificazione attendono il recupero dell'intuizione originale di Marx nella teoria marxista del processo del lavoro industriale. Ciò richiederà un'analisi più concreta della progettazione tecnologica e della lavorazione dei materiali naturali rispetto a quanto previsto da Lukács<sup>15</sup>. Infine, movimenti sociali

<sup>14</sup> Ivi, pp. 165-166 [tr. it., pp. 219-220; NdT].

<sup>15</sup> Per esempio, cfr. H. Braverman, *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*, Monthly Review Press, New York 1974; tr. it. *Lavoro e capitale monopolistico*, a cura di Ristori L. e Vitta M., Einaudi, Torino 1978. Ndt.

come quello ambientalista dereificano aspetti della tecnologia e della natura viva in modi che Lukács non aveva previsto.

In sintesi, la dereificazione della coscienza di classe permette agli individui di riconoscersi nei loro oggetti. Poiché questi oggetti dipendono per la loro stessa esistenza dall'isolamento e dalla passività degli agenti umani che li creano e li sostengono, la coscienza mina l'influenza delle leggi. Laddove gli individui superano il velo reificato che copre le istituzioni sociali, possono unirsi per modificarle. Nel caso delle scienze naturali non è ipotizzabile un simile sfondamento, tuttavia la tecnologia e la natura viva che si incontrano nel processo lavorativo sono soggette a dereificazione e ciò può avere conseguenze sulla costruzione degli oggetti delle discipline tecniche in cui si impegnano.

Finora ho solo cercato di chiarire la confusione che circonda l'applicazione del concetto di reificazione di Lukács alla natura. Di seguito considererò come questo argomento si applichi a una società come la nostra. Tre punti chiave sono fondamentali per questa esposizione: l'approccio suggestivo di Lukács al ruolo della conoscenza specializzata; il suo approccio molto limitato alle molte forme di conoscenza specializzata che strutturano una società moderna; e il suo senso realistico del processo di dereificazione della lotta nella transizione al socialismo.

Lukács riconosce che la specializzazione è essenziale per la produzione di conoscenza nelle società moderne. La suddivisione delle discipline e il loro raggiungimento di una relativa indipendenza è una *conditio sine qua* non del progresso cognitivo. Tuttavia, questo è il risultato della reificazione, che è l'oggetto della critica di Lukács. Qui sembra esserci una contraddizione. Come può Lukács sostenere la frammentazione della conoscenza e al contempo criticare la frammentazione della società?

Questa contraddizione evidenzia un problema più ampio della critica di Lukács alla reificazione. Sebbene si possa essere tentati di assimilare la sua critica a un appello romantico per un ritorno all'immediatezza, questo è un travisamento del suo argomento molto più complesso. La reificazione è un fenomeno dialettico che, da un lato, rivela che la società è una creazione umana, non è un dono di Dio o una cosa naturale, mentre dall'altro lato la trasforma in una seconda natura, soggetta a rigide leggi economiche sulle quali gli esseri umani non hanno alcun controllo. Nel socialismo, il raggiungimento di una comprensione laica e scientifica della società deve essere preservato anche se la dereificazione dell'economia rovescia le leggi economiche del capitalismo.

Questo schema dialettico si ripete per la conoscenza. La specializzazione non viene semplicemente scartata, ma viene messa in relazione con la totalità più ampia. Lukács scrive: "Il fatto decisivo è se si intende questo isolamento soltanto come mezzo per la conoscenza dell'intero, cosicché esso resta sempre integrato nel corretto contesto complessivo

che presuppone e richiede, oppure se si pensa che la conoscenza astratta del campo parziale isolato mantenga la propria 'autonomia', resti fine a se stessa<sup>16</sup>.

Questa è una buona descrizione del modo in cui il Capitale di Marx incorpora e trasforma l'economia politica e si applica in linea di principio a ogni disciplina tecnica che struttura la vita sociale. La teoria della reificazione di Lukács spiega la necessità di rapportare ogni disciplina alla totalità e alla sua base materiale e umana. In ogni caso, la pretesa di autonomia della disciplina e l'imposizione dei suoi vincoli alla popolazione sottostante richiedono una mediazione critica. Nella sua discussione sulla specializzazione, Lukács rimane a un livello di astrazione molto alto, menzionando brevemente discipline come il diritto e il giornalismo.

Lukács sostiene "che ciò che si suole chiamare economia, non è altro che il sistema delle forme di oggettualità di questa vita reale"<sup>17</sup>. Il suo argomento marxista privilegia le conseguenze della mercificazione, ma ciò che dice dell'economia è vero anche per una moltitudine di discipline. L'ingegneria è un esempio ovvio. La progettazione delle macchine e dell'ambiente tecnico struttura le forme di oggettività della vita non meno dell'economia. Lo stesso si potrebbe dire per l'architettura, la medicina, la criminologia, l'agronomia e la scienza dell'alimentazione, la scienza dell'educazione, la scienza della gestione e così via. Tutto questo è molto più evidente nelle società altamente tecnologizzate di oggi che ai tempi di Marx o Lukács.

L'applicazione della teoria della reificazione a tutte queste discipline darebbe un risultato piuttosto diverso dall'argomentazione strettamente economica sostenuta da Lukács. In molti casi gli aspetti materiali degli oggetti delle discipline giocano un ruolo molto più importante che in economia. La bellezza dell'economia è la possibilità di astrarre le relazioni economiche dalla loro base materiale. Il feticismo delle merci rende possibile una scienza che può essere mediata dalla scoperta delle relazioni umane sottostanti che essa occulta. Questo è un argomento a favore di una trasformazione totale dei rapporti economici, come quella che comporta la rivoluzione socialista. Ma nulla di simile è possibile con l'ingegneria o la medicina. In questi casi la critica deve assumere una forma diversa. Fortunatamente Lukács ha preparato una soluzione con le sue suggestive osservazioni sulla specializzazione e la sua comprensione realistica della resistenza, ma non ha portato la questione alla sua conclusione logica.

Nelle discipline tecniche sotto il capitalismo, la forma reificata – la specializzazione e la frammentazione – si combina con la conoscenza scien-

<sup>16</sup> Lukács, *History and Class Consciousness*, cit., p. 28 [tr. it., pp. 36-37; NdT].

<sup>17</sup> Ivi, p. 193 [tr. it., p. 254; NdT].

tifica naturale e con caratteristiche specifiche che riflettono gli imperativi del sistema capitalistico di un tipo o di un altro. Per esempio, la medicina è una disciplina in gran parte indipendente, eppure molti aspetti della scienza medica sono legati al capitalismo, per esempio la tendenza a privilegiare la cura farmaceutica rispetto al cambiamento dello stile di vita. Sebbene la disciplina medica sia reificata, come tutte le scienze naturali, i movimenti sociali focalizzano l'attenzione degli scienziati su realtà precedentemente trascurate o sottovalutate e su assunti tradizionali privi di validità epistemica. Tali movimenti mirano alla totalità, come la describe Lukács, uniscono aspetti della realtà sociale che sono stati artificialmente isolati dalla specializzazione delle discipline tecniche. Questi aspetti sottodeterminati delle discipline sono il risultato dell'azione umana, della scelta umana, e quindi possono essere messi in discussione attraverso l'azione politica. Tuttavia, la traduzione delle nuove realtà nel linguaggio della scienza le reifica ancora una volta.

Il concetto di rivoluzione di Lukács conserva la nozione abituale di un capovolgimento drammatico, il rovesciamento improvviso dei rapporti di proprietà e del sistema politico stabiliti. Ma è consapevole che la transizione al socialismo sarà lunga e complicata. Le strutture reificate ereditate dal capitalismo non possono essere rovesciate tutte così rapidamente. Questo è chiaramente il caso delle discipline tecniche che sono alla base di ogni società moderna. Lukács riconosce così i limiti della rivoluzione. «Infatti, il proletariato stesso è capace di attuare un simile superamento della reificazione solo in quanto si comporta in modo realmente pratico. Ed è proprio dell'essenza di questo processo che esso non sia un unico ed irripetibile atto di soppressione di tutte le forme di reificazione: una serie di oggetti di questo processo sembra anzi restare più o meno intatta. Ciò vale anzitutto per la natura»<sup>18</sup>. E continua: «Questo processo non è un atto compiuto una volta per tutte da cui viene lacerato il velo che occulta la processualità stessa, bensì l'avvicinarsi dell'irrigidimento, della contraddizione e della risoluzione nel flusso»<sup>19</sup>.

Questo descrive esattamente gli effetti dei movimenti sociali che si confrontano con le discipline tecniche della società capitalista. I movimenti nascono intorno a una preoccupazione specifica, premono per il cambiamento e poi si ritirano quando i loro effetti si consolidano nell'orizzonte modificato e nelle procedure della disciplina. Reificazione e de-reificazione si alternano proprio come previsto da Lukács, ma in questo caso non nella transizione al socialismo, bensì nella politica tecnica della società capitalista.

<sup>18</sup> Ivi, p. 206 [tr. it., p. 271; NdT]. Se si dubita che Lukács intendesse applicare la categoria della reificazione alla natura, questo passo chiarisce che egli non intendeva farlo.

<sup>19</sup> Ivi, p. 199 [tr. it., p. 263; NdT].

Stranamente, anche quando le prospettive della rivoluzione proletaria si allontanano, questa applicazione dei concetti di reificazione e dereificazione di Lukács assume un significato crescente. Le questioni tecniche hanno invaso la sfera pubblica, tanto che è difficile separare la politica dalle numerose discipline tecniche che strutturano gran parte della vita sociale. Ciò è particolarmente evidente nel caso della politica ambientale, della politica sanitaria e del futuro di Internet, tre delle questioni più discusse oggi. In ogni caso, la protesta sociale e l'espressione del sentimento pubblico hanno un impatto sulle discipline tecniche e ne modificano il corso. La traduzione delle richieste politiche in cambiamenti disciplinari avviene attraverso il lavoro scientificamente legittimo di personale esperto. Tutto questo è molto diverso dalla politica come veniva praticata in un municipio.

C'è un aspetto antagonista in questa politica della tecnologia. A volte si traduce in un vero e proprio rifiuto, come nel caso del movimento anti-vaccinazione. Nella maggior parte dei casi i conflitti avviano una sorta di negoziazione implicita tra il pubblico e il personale esperto che deve attuare i cambiamenti desiderati. Si può immaginare un'evoluzione della società in cui tali sfide al sistema reificato diventino una parte ordinaria della vita politica. Ciò significherebbe un cambiamento radicale del ruolo della reificazione nella vita della società moderna.

Lukács sottolinea che la reificazione non scomparirà. La persistenza della reificazione anche sotto il socialismo testimonia un aspetto essenziale della modernità in tutte le sue possibili forme. Tuttavia, Lukács nutre la speranza di una forma di vita moderna meno conflittuale. È questa, a suo avviso, la promessa ultima del socialismo: non un'utopia di puro attivismo senza mediazioni, ma una relazione fluida tra forme sociali e contenuti umani. Egli scrive: "Ciò presuppone ancora una volta che si possa mostrare nel mondo che si contrappone all'uomo nella teoria e nella praxis un'oggettualità che, se viene concepita e pensata correttamente e coerentemente fino in fondo, non deve in alcun modo restare celata in una mera immediatezza, analoga a quella delle forme indicate in precedenza: di conseguenza, essa deve poter essere appresa come momento in corso che media passato e futuro e rivelarsi così in tutte le sue relazioni categoriali come prodotto dell'uomo, come prodotto dello sviluppo sociale"<sup>20</sup>.

## Bibliografia

Braverman H., *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*, Monthly Review Press, New York 1974; tr. it. *Lavoro e capitale monopolistico*, a cura di Ristori L. e Vitta M., Einaudi, Torino 1978.

<sup>20</sup> Ivi, p. 159 [tr. it., pp. 210-211; NdT].

- Daston L., Galison P. (a cura di), *Objectivity*: Zone Books, New York 2007.
- Feenberg A., *The Philosophy of Praxis. Marx, Lukács and the Frankfurt School*, Verso, London-New York 2014.
- Lukács G., *History and Class Consciousness*, tr. di R. Livingstone, MIT Press, Cambridge MA 1971; tr. it. *Storia e coscienza di classe*, G. Piana, Mondadori, Milano 1973.
- Id., *A Defence of 'History and Class Consciousness': Tailism and the Dialectic*, tr. by Esther Leslie, Verso, London 2000.
- Wolin R., Abromeit J. (a cura di), *Marcuse. Heideggerian Marxism*, University Nebraska Press, Lincoln-London 2005.

*Mattia Masciolini*

## **Reificazione e scienze della natura: una ricostruzione del “Lukács Problem” e di alcune sue proposte di soluzione**

### **1. Il “Lukács problem” in *Storia e coscienza di classe***

La trattazione del rapporto tra il metodo del marxismo e i metodi delle scienze emerge fin dal principio di *Storia e coscienza di classe* ed in particolare nel primo dei saggi che costituiscono l'opera intitolato *Che cos'è il marxismo ortodosso?*. In questo testo Lukács distingue i metodi non marxisti dall'unico metodo autenticamente marxista: per “marxismo ortodosso” egli intende la dialettica, la “legge dell'identità mediata di soggetto e oggetto, forma e contenuto, essere e divenire”<sup>1</sup>. In un metodo non dialettico (come quello dell'economia borghese o delle scienze naturali) il rapporto tra soggetto conoscente ed oggetto conosciuto è di estraneità: al termine del processo conoscitivo l'oggetto viene sì appreso ma resta immutato e stabile nella sua fondamentale differenza rispetto al soggetto. Nel metodo dialettico, invece, il rapporto tra soggetto e oggetto è di identità e reciproca mediazione: il soggetto apprende l'oggetto non come altro da sé, ma giunge al riconoscimento dell'essere soggetto-oggetto di conoscenza. In particolare, Lukács individua questo soggetto, che è anche oggetto, nel proletariato, il cui “punto di vista” è privilegiato in quanto posizionato in una congiuntura storico-sociale che lo rende forza trasformativa a rivoluzionaria:

se di conseguenza, per una simile conoscenza, questa classe è nello stesso tempo soggetto ed oggetto della conoscenza ed in questo modo la teoria interviene *immediatamente ed adeguatamente* nel processo di rivolgimento della società: solo allora diventa possibile l'unità di teoria e praxis, presupposto della funzione rivoluzionaria della teoria.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> M. Maurizi, “Introduzione”, in G. Lukács, *Coscienza di classe e storia. Codismo e dialettica*, Edizioni Alegre, Roma, 2007.

<sup>2</sup> G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Mondadori, Milano, 1973, p. 3, corsivi dell'autore.

La rilevanza della classe proletaria viene approfondita nel celebre testo *La reificazione e la coscienza del proletariato*:

Nella misura in cui questa immediatezza appare come conseguenza di molteplici mediazioni e comincia a chiarirsi tutto ciò che questa immediatezza presuppone, cominciano anche a chiarirsi le forme feticistiche della struttura di merce: nella merce, l'operaio riconosce se stesso ed i suoi propri rapporti con il capitale. Per quanto egli non sia ancora praticamente in grado di elevarsi al di sopra di questo ruolo di oggetto, la sua coscienza è *l'autocoscienza della merce*; o, in altri termini: l'autoconoscenza, l'autodisvelamento della società capitalistica fondata sulla produzione e sullo scambio di merci.<sup>3</sup>

L'esito di una tale conoscenza è pratico e trasformativo nel senso dell'unità di teoria e prassi, dal momento che "per il metodo dialettico il problema centrale è la *modificazione della realtà*"<sup>4</sup>.

Stabiliti i termini dell'ortodossia, Lukács contesta a Engels di non aver "neppure menzionato [nelle sue riflessioni metodologiche nell'*Antidühring*, Ndr.] l'interazione più essenziale, *il rapporto dialettico tra soggetto e oggetto*"<sup>5</sup> e di avere dunque mancato il fulcro centrale attorno a cui ruota il metodo della ricerca marxista. La critica a Engels prosegue qualche pagina dopo, in una nota decisiva, nella quale Lukács adduce una prova ulteriore dell'incomprensione, da parte di Engels, del nucleo autentico del metodo dialettico. Questa consiste nel tentativo engelsiano di realizzare una dialettica oggettiva della natura che, a dispetto del nome, manca di tutte le caratteristiche fondamentali della dialettica. Di qui, Lukács spiega come il metodo dialettico vada limitato alla dimensione sociale, in quanto è soltanto in essa che si dà *l'interazione più essenziale* tra soggetto e oggetto:

Questa limitazione del metodo alla realtà storico-sociale è molto importante. I fraintendimenti che hanno origine dall'esposizione engelsiana della dialettica poggiano essenzialmente sul fatto che Engels [...] estende il metodo dialettico anche alla conoscenza della natura. Mentre nella conoscenza della natura non sono presenti le determinazioni decisive della dialettica: l'interazione tra soggetto ed oggetto, l'unità di teoria e praxis, la modificazione storica del sostrato delle categorie come base della loro modificazione nel pensiero, ecc. Purtroppo è impossibile qui discutere questi problemi in modo più minuzioso.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Ivi, p. 222.

<sup>4</sup> Ivi, p. 5.

<sup>5</sup> Ivi, p. 4.

<sup>6</sup> Ivi, p. 6, n. 7.



Lukács sostiene che la conoscenza della natura propria delle scienze (alle quali Engels guardava come modello e conferma del metodo dialettico) prenda le mosse dall'immediatezza dell'oggetto, che non può essere superata nella misura in cui tra soggetto e oggetto non è possibile alcun riconoscimento. Egli afferma inoltre che il metodo delle scienze naturali, se tenuto entro il proprio ambito applicativo, sia legittimo e conduca al progresso scientifico. Tuttavia, se questo viene esteso allo studio della società capitalistica, ecco che contribuisce alla reificazione dei rapporti interumani che, da contingenti e modificabili, acquistano l'aspetto di leggi ineludibili, con l'effetto di fornire giustificazione ideologica dell'ordine sociale costituito. "L'ideale conoscitivo delle scienze naturali che, applicato alla natura, serve appunto unicamente al progresso della scienza, quando viene riferito allo sviluppo sociale, si presenta come mezzo della lotta ideologica della borghesia"<sup>7</sup>. Questa argomentazione, nota come *misapplication thesis*<sup>8</sup>, consiste nell'affermare la neutralità ideologica del metodo delle scienze entro il loro campo di applicazione e nella critica agli effetti ideologici e reificanti di questi metodi quando applicati al sociale. L'aspetto cogente della questione risiede nel diverso ruolo giocato dall'immediatezza nei due metodi: nel caso delle scienze, l'immediatezza della natura è per Lukács insuperabile perché non socialmente costituita; mentre nello studio del sociale e dell'economia politica essa è "sintesi di molte determinazioni"<sup>9</sup>, ovvero il punto di partenza che deve necessariamente essere trasceso dal metodo dialettico. In questo senso, le categorie reificate ed atomizzate dell'economia politica devono essere ricondotte a prodotti dell'attività umana. Pertanto, l'immediatezza propria dei fatti bruti della prospettiva borghese e dei marxismi volgari deve essere intesa come fenomenica, passibile di demistificazione e riportata alla sua essenza, che consiste in quella *totalità* sociale che solo il metodo dialettico è in grado di avvicinare. In seconda istanza, l'apparire necessario di queste categorie deve essere storicizzato e riportato alla sua *humus* di origine, la società capitalistica. Ne risulta che "il rapporto dialettico consiste appunto in questa doppia determinazione, in questo contemporaneo riconoscimento e superamento dell'essere immediato"<sup>10</sup>.

Lukács approda, in maniera abbastanza evidente, ad un dualismo metodologico: natura e società richiedono metodi diversi e la mancata individuazione di questa differenza rafforza la reificazione, il fenome-

<sup>7</sup> Ivi, p. 15.

<sup>8</sup> S. Vogel, *Against Nature. The Concept of Nature in Critical Theory*, Suny, New York, 1996, p. 18.

<sup>9</sup> K. Marx, *Introduzione del 1857 alla Critica dell'economia politica*, Quodlibet, Macerata, 2010, p. 35.

<sup>10</sup> G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit. p. 11.

no per cui “una relazione tra persone riceve il carattere della cosalità e quindi un’oggettualità spettrale’ che occulta nella sua legalità autonoma, rigorosa, apparentemente conclusa e razionale, ogni traccia della propria essenza fondamentale: il rapporto tra uomini”<sup>11</sup>. L’argomento trova conferma ed esposizione matura nella terza parte del saggio sulla reificazione, *Il punto di vista del proletariato*, dove Lukács, dopo avere nuovamente esposto l’estraneità del soggetto all’interno del processo conoscitivo della natura, ribadisce che

Con ciò risulta la necessità della separazione metodologica della dialettica del movimento meramente oggettivo della natura dalla dialettica sociale, nella quale anche il soggetto è inserito nell’interazione dialettica, la teoria e la praxis debbono entrare in un reciproco rapporto dialettico, ecc (Va da sé che lo sviluppo della conoscenza della natura come forma sociale è sottoposto alla dialettica del secondo tipo).<sup>12</sup>

È interessante notare che ciò che Lukács aggiunge nelle parentesi alla fine della citazione sembra scompaginare completamente la sua limitazione del metodo dialettico (da comprendere come critica dell’immediatezza reificata) al dominio della società. Se, come si legge, la conoscenza della natura propria delle scienze deriva a sua volta dalla “dialettica sociale” e se la società capitalista è il regno del pensiero reificante borghese, allora ne consegue che le scienze naturali siano a loro volta espressione dell’atteggiamento contemplativo. Lukács esplicita questo punto molto chiaramente:

Ma proprio l’esperimento implica un comportamento per eccellenza contemplativo. Lo sperimentatore crea un ambiente artificiale, astratto, per poter *osservare* liberamente le leggi nel loro operare indisturbato, dopo aver escluso, sia dalla parte del soggetto che da quella dell’oggetto, tutti quegli elementi irrazionali che potrebbero avere una funzione frenante.<sup>13</sup>

L’aspetto qualitativamente nuovo che viene introdotto con il radicamento delle scienze nella dialettica della società consiste nel fatto che la reificazione della natura, di cui esse sono artefici, sembra divenire qualcosa che la classe proletaria, in virtù del metodo dialettico, potrebbe essere in grado di superare. Rischiano così di venire meno la *misapplication thesis* e il dualismo metodologico di Lukács, poiché il metodo dialettico sembra potersi estendere anche al di là del dominio del sociale criticando la reificazione della natura operata dal pensiero scientifico. Quest’opera-

<sup>11</sup> Ivi, p. 108.

<sup>12</sup> Ivi, p. 273.

<sup>13</sup> Ivi, p. 173.

zione è tuttavia ostacolata dall'impossibilità di applicare il metodo dialettico alla natura dal momento che "il soggetto non può essere inserito nel processo dialettico [poiché] non è in grado di oltrepassare il piano di una dialettica del movimento che si presenta ad uno spettatore che non vi partecipa"<sup>14</sup>: si produce così un'aporìa nota come "Lukács problem" che in *Storia e coscienza di classe* rimane senza soluzione. Nei prossimi paragrafi si valuteranno tre diverse proposte con cui si è tentato di superare il problema.

## 2. Soluzione uno: il costruttivismo radicale di Vogel

Steven Vogel ritiene che la soluzione al "Lukács problem" possa essere rinvenuta nella lettera lukacsiana stessa. In particolare, egli utilizza Lukács *contra* Lukács, volendo dimostrare che uno dei termini dell'antinomia, il dualismo metodologico, risulti insostenibile sulla base della più ampia argomentazione epistemologica contenuta in *Storia e coscienza di classe*. Vogel sostiene infatti che la critica dell'atteggiamento contemplativo sia elaborata "at such a high level of generality as to be logically prior to any distinction between the natural and the social"<sup>15</sup>.

L'atteggiamento contemplativo proprio della società borghese consiste nel concepire il mondo che ci circonda come indipendente da noi e sottoposto ad una legalità imm modificabile che può essere studiata ricorrendo all'analisi e alla formalizzazione. La conoscenza è dunque intesa come passiva recezione di informazioni da una realtà esterna rispetto all'osservatore. Lukács respinge questa prospettiva epistemologica e ne abbraccia una hegel-marxista: allo Spirito hegeliano, che nell'autocoscienza riconosce il mondo suo prodotto, Lukács (con Marx) sostituisce il proletariato, che produce il mondo nella sua prassi concreta. Il modello passivo viene pertanto respinto per un modello attivo in cui è la classe operaia, "with their hands, muscles, thought a set of socially organized practices"<sup>16</sup>, che produce il mondo e la conoscenza di quest'ultimo corrisponde, in ultima istanza, al riconoscimento del proprio contributo materiale a tale costruzione. La rivoluzione, per Lukács, consiste precisamente in questo riconoscimento, che è allo stesso tempo teorico e pratico in quanto autocoscienza della propria prassi che rovescia i rapporti reificati vigenti. La reificazione è il fallimento del riconoscimento che fa sì che si resti ancorati all'immediatezza degli oggetti come altro dal soggetto.

Vogel sostiene, in maniera abbastanza radicale, che l'epistemologia

<sup>14</sup> Ivi, p. 273.

<sup>15</sup> S. Vogel, *Against Nature. The Concept of Nature in Critical Theory*, cit. p. 27.

<sup>16</sup> Ivi, p. 25.

lukacsiana si comprenda nella sua reale portata come una critica della categoria di immediatezza *tout court*, che deve abbracciare non solo le reificazioni che si danno nell'ordinamento sociale capitalistico, ma anche ciò che è compreso come immediato dalle scienze, la "natura": "a critique of immediacy cannot avoid a critique of nature"<sup>17</sup>. Lukács, si è visto, si scaglia contro la contemplazione propria delle scienze, ma secondo Vogel non affronterebbe fino in fondo le conseguenze della critica della datità della natura ristabilendo, col dualismo metodologico, una distinzione tra ciò che è mediato (sociale) e ciò che rimane immediato (natura). La critica di ogni immediatezza rende questo dualismo insostenibile: la soluzione di Vogel abbandona il concetto di "prima natura" e concepisce la natura come una categoria socialmente costruita.

Vogel adduce quattro diversi argomenti per corroborare questa forma di costruttivismo: il primo si basa sulla nozione heideggeriana di *Umwelt*, ovvero il *mondo-ambiente* abitato dall'essere umano, che non è divisibile in natura e società, ma consiste tanto di oggetti naturali quanto di pratiche sociali, le quali si articolano già sempre per mezzo degli oggetti che ci circondano. Concepire gli oggetti come separati dalle pratiche vuol dire reificarli, non comprendere che essi acquisiscono senso ed esistenza solo entro queste pratiche sociali: di qui, e questo è il secondo argomento di Vogel, bisogna comprendere sempre gli oggetti che costituiscono le pratiche sociali come prodotti del lavoro umano: "the Umwelt is almost always a built environment, built by humans through socially organized labor"<sup>18</sup>. Il terzo argomento riguarda il mondo "naturale", come foreste, campagne, riserve naturali ecc., che è sempre prodotto di secoli di abitazione e trasformazione umana; inoltre, anche la natura incontaminata, la cosiddetta *wilderness*, non esiste nella sua immediatezza, ma è sempre vista dalle società umane come risorsa a cui attingere o ostacolo da superare. Per queste ragioni, Vogel sostiene che "nature never appears as it 'is' but rather always as already the nature of a particular social order, in a particular context, subject to a particular set of mediations"<sup>19</sup>. Il quarto ed ultimo argomento di Vogel riguarda le scienze, le quali non hanno mai accesso immediato all'oggetto-natura, ma lo costruiscono con una serie di mediazioni linguistiche e teoriche, come mostrato dalla filosofia della scienza post-empirista nel corso del secolo scorso.

Con questi quattro argomenti, Vogel intende dimostrare come il sociale preceda sempre il naturale e che non si dia naturale al di fuori di pratiche umane quali il lavoro sociale e le mediazioni teoriche e linguistiche delle scienze. La conseguenza è un costruttivismo radicale che deco-

<sup>17</sup> Ivi, p. 35.

<sup>18</sup> Ivi, p. 36.

<sup>19</sup> Ivi, p. 37.

struisce la categoria di “natura” come falsa immediatezza che deve poter essere sottoposta a critica. Tale critica deve essere intesa, secondo Vogel, come orientata al superamento della reificazione per mezzo di un atto di riconoscimento di soggetto e oggetto nelle scienze stesse: la natura come oggetto dato sarà abbandonata per una “natura” intesa come prodotto delle mediazioni delle scienze e dunque come un prodotto radicato nell’essere sociale:

The Lukácsian critique of natural science would thus be like the [...] critique of reified practices in general: they must come to be recognized as such by those who engage in them, in an act of recognition that must be practical, and so involve a social transformation in which the practices themselves would be transformed.<sup>20</sup>

Il monismo costruttivista di Vogel va incontro ad alcune criticità, di ordine sia esegetico che strettamente filosofico. In particolare, dall’affermazione “lo sviluppo della conoscenza della natura come forma sociale è sottoposto alla dialettica del[la società]”<sup>21</sup>, Vogel desume che “nature is a social category”<sup>22</sup>. Questa premessa, che orienta l’argomentazione del filosofo americano, si basa su uno slittamento interpretativo notevole: Lukács parla evidentemente di conoscenza della natura, non della “natura” di per sé. Questo aspetto riceve conferma in un manoscritto lukácsiano in difesa di *Storia e coscienza di classe*, intitolato *Codismo e dialettica*, pubblicato postumo proprio nel 1996, anno di uscita del libro di Vogel. Lukács ribadisce nel testo che “la nostra conoscenza della natura è determinata dal nostro essere sociale. Questo è tutto ciò che ho detto nelle poche annotazioni dedicate a questo problema; niente di meno, ma neanche niente di più”<sup>23</sup> e aggiunge: “sono [...] convinto che le nostre conoscenze della natura siano socialmente mediate, poiché il loro fondamento materiale è socialmente mediato; insomma, io rimango fedele alla formulazione marxiana del metodo del materialismo storico: ‘È l’essere sociale che determina la coscienza’<sup>24</sup>. Ad essere socialmente costruita è la conoscenza della natura e non la natura stessa e Vogel produce un’argomentazione ontologico-costruttivista che esula dagli intenti, ben più modesti, di Lukács.

In seconda istanza, la proposta di Vogel ha ricevuto critiche di natura filosofica da Andreas Malm, il quale sostiene che essa impieghi il concetto di costruzione per indicare la capacità umana di produrre effetti nel

<sup>20</sup> Ivi, p. 49.

<sup>21</sup> G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit. p. 273.

<sup>22</sup> S. Vogel, *Against Nature. The Concept of Nature in Critical Theory*, cit. p. 35.

<sup>23</sup> G. Lukács, *Coscienza di classe e storia. Codismo e dialettica*, cit. p. 78.

<sup>24</sup> Ivi, p. 84.

proprio ambiente circostante. Tuttavia, costruire e affettare sono azioni diverse e sostenere che l'essere umano produca la natura è cosa ben diversa dall'affermare che sia in grado di modificare profondamente gli ecosistemi ed il pianeta (si pensi al cambiamento climatico antropogenico). Affermare che tutto ciò che esiste come naturale sia tale in quanto inserito nella prassi sociale dell'umanità sembra contraddire il fatto che numerosissimi processi cosiddetti "naturali" si svolgano, e seguitino a svolgersi, in totale assenza d'azione umana: si pensi alla formazione dei combustibili fossili, al ciclo del carbonio o alla formazione dell'ossigeno sulla Terra; così come ai cambiamenti climatici, i quali si sono susseguiti per eoni senza la presenza dell'essere umano e che solo in tempi recenti sono divenuti di matrice antropogenica. Per queste ragioni, Malm afferma che "very easily – so easily as to court ridicule, but such is now the state of this theory – literalist constructionism can be shown to be empirically false"<sup>25</sup>.

Una seconda critica al costruttivismo di Vogel può avvalersi della nozione di "iper-produzionismo", che Donna Haraway ha impiegato per indicare quelle teorie della costruzione sociale della natura che mettono al centro gli attori umani come unici protagonisti, "l'uomo fa tutto, compreso sé stesso"<sup>26</sup>, trascurando l'inevitabile indipendenza della natura e l'interdipendenza tra umanità, ambiente ed ecosistemi.

### 3. Soluzione due: Feenberg e la difesa del dualismo

Andrew Feenberg propone una soluzione alternativa al "Lukács problem" a partire dalla critica del costruttivismo di Vogel. In particolare, quest'ultimo baserebbe la propria interpretazione su due incomprensioni. La prima riguarda l'assunzione che l'atteggiamento scientifico sia inteso da Lukács alla stregua della contemplazione borghese di "fatti": sebbene vi siano elementi in tale direzione, Lukács sostiene che le scienze siano risultato di pratiche storicamente e socialmente situate<sup>27</sup>. In secondo luogo, Feenberg ritiene che Vogel non comprenda fino in fondo la teoria della prassi di Lukács, che costituisce a suo dire la chiave per giustificare il dualismo metodologico tra marxismo e scienze naturali e sulla quale occorre dunque soffermarsi. In particolare, Feenberg ripercorre le

<sup>25</sup> A. Malm, *The Progress of This Storm. Nature and Society in a Warming World*, Verso, New York, 2018.

<sup>26</sup> D. Haraway, *Le promesse dei mostri*, Deriveapprodi, Roma, 2019, p. 47.

<sup>27</sup> Cfr. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit. p. 273; A. Feenberg, "A Fresh Look at Lukács: On Steven Vogel's Against Nature", in *Rethinking Marxism*, vol. 11, 1999, pp. 83-93, p. 86.

due forme di prassi descritte da Lukács. La prima, la prassi *contemplativa*, consiste nella manipolazione tecnica che non modifica l'oggetto ma ne segue le leggi lasciandolo immutato nella sua essenza, ed è esemplificata dal rapporto tra il lavoratore e le macchine: "Under capitalism, the means of production face the worker as an independent system that imposes its own rhythm and order. The more advanced the mechanization, the more the expenditure of labor power becomes the simple control of the autonomous productive activity of the machines themselves"<sup>28</sup>.

La seconda forma di prassi è *trasformatrice* e non si limita alla manipolazione della realtà capitalistica entro una legalità reificata, ma la modifica in quanto "attacca le leggi stesse"<sup>29</sup>. Come osservato in precedenza, il modello di questa prassi è per Lukács l'autocoscienza che il proletariato ottiene in quanto soggetto-oggetto di conoscenza: "By coming together, becoming conscious of the consequences of their action, and coordinating it voluntarily, the individuals can overcome its contemplative limitation and the reified form of objectivity of their objects; they can change the "law" of their action and create a different type of social world together"<sup>30</sup>. Si dà trasformazione poiché il proletariato produce la realtà capitalistica con il lavoro sociale, dunque le forme oggettive reificate che gli si stagliano davanti come altro da sé non sono altro che concretizzazioni della propria prassi ed è in questa misura che conoscere questo aspetto, dunque giungere ad una coscienza di classe, significa trasformare attivamente la società: "But the condition of this transformation is self-consciousness, workers' recognition of their own real social role. That recognition then itself constitutes a fundamental social change because it changes what it is to be a worker, from passive, reified social atom to collective agent"<sup>31</sup>.

Secondo Feenberg si può dare trasformazione soltanto in quest'ultima circostanza, mentre nel caso della conoscenza della natura, dove manca la coincidenza di soggetto e oggetto, non si ha prassi trasformativa, ma tecnico-contemplativa: "It is because, in the social domain, we *are* in the strongest sense the object that knowledge of society is self-knowledge and as such transformative. In this domain becoming self-aware immediately alters the logic of collective action. No comparable change in natural scientific law results from dereifying self-knowledge in that sphere"<sup>32</sup>. Vogel vedrebbe perfettamente questo limite del metodo dialettico, ed è

<sup>28</sup> A. Feenberg, *The Philosophy of Praxis. Marx, Lukács and the Frankfurt School*, Verso, London-New York, 2014.

<sup>29</sup> A. Feenberg, "A Fresh Look at Lukács: On Steven Vogel's *Against Nature*", cit. p. 86, trad. mia.

<sup>30</sup> Ivi, p. 87.

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> Ivi, p. 88, corsivo dell'autore.

per questa ragione che decide di forzare l'interpretazione volendo a tutti i costi ridurre la natura al sociale per poter procedere ad una sua dereificazione, con tutti i problemi che ne derivano. Feenberg sostiene che, con il radicamento delle scienze naturali nella dimensione sociale, Lukács opererebbe già una dereificazione delle prime riconducendole alla dialettica della società; tuttavia quest'operazione non modifica i risultati delle scienze dal momento che in queste ultime non si dà alcuna dialettica soggetto-oggetto. In questo senso, Feenberg conclude affermando che il dualismo metodologico lukacsiano vada mantenuto e alcune reificazioni non siano trascendibili, ma risultino invece fondamentali per conoscere accuratamente il proprio oggetto.

La proposta di soluzione di Feenberg segue la lettera di Lukács ed è certamente meno avventurosa (e più filologicamente accurata) del costruttivismo di Vogel. Essa incontra nondimeno alcuni problemi, dovuti ai presupposti da cui muove (che sono, come si vedrà in seguito, gli stessi di Lukács). Per comprenderli, bisogna prima introdurre la soluzione più recente e originale del "Lukács problem", quella di Carl Cassegård.

#### 4. Soluzione tre: Cassegård, il "materialismo critico" e le "costellazioni"

Nel suo *Toward A Critical Theory of Nature*, Carl Cassegård sostiene che una soluzione al "Lukács Problem" sia possibile solo passando per una rivalutazione dei suoi presupposti di fondo. Per farlo, è necessario comprendere lo specifico orientamento materialista da cui muove Lukács, che Cassegård definisce "materialismo pratico" e distinguerlo dal "materialismo causale" di matrice engelsiana e dal "materialismo critico", elaborato dallo stesso Cassegård su basi marxiano-adorniane. Una disamina dei tre materialismi permette una piena comprensione dell'orizzonte in cui emerge il rapporto tra dialettica e scienze della natura e consente di fornire una soluzione nuova al problema di Lukács.

Nel "materialismo causale", secondo Cassegård, gli elementi materiali detengono un ruolo prioritario in quanto fattori causali: si pensi, ad esempio, al ruolo della struttura economica (l'elemento materiale per eccellenza) come aspetto determinante<sup>33</sup> della dimensione sovrastrutturale nella celebre metafora marxiana. Cassegård sostiene che tale rilevanza dei rapporti causali derivi da un fondamentale ripensamento della dialettica, che, da ricostruzione retrospettiva di senso (come in Hegel), diviene forza operante nella realtà, con un evidente slittamento "from an

<sup>33</sup> Per il dibattito, molto lungo e complesso, sulla natura di tale determinazione si rimanda ad esempio a Saito (2022).



emphasis on conceptual determination to an emphasis on causality”<sup>34</sup>. La “dialettica della natura” engelsiana sarebbe il compimento maturo di questa forma di materialismo che metterà successivamente al centro il culto positivistico delle scienze (intese come conferma di questa forma di dialettica) e la fede prometeica nelle forze produttive.

Come si è già osservato, Lukács critica Engels proprio per avere dimenticato nel suo marxismo l’elemento più essenziale, ovvero il rapporto soggetto-oggetto, che viene completamente rimosso trattando la dialettica come forza causale agente nella natura. Per converso, in Lukács la natura può essere compresa dialetticamente solo nella misura in cui viene coinvolta nell’agire umano, dunque nel lavoro sociale. Cassegård definisce “materialismo pratico” il recupero della dialettica hegeliana nel marxismo e vi fa rientrare, oltre a Lukács, autori come Gramsci, Bloch e Korsch. In questo caso l’elemento materiale è la prassi umana in quanto mediatrice di una totalità storica, nella quale la base economica è compresa senza che costituisca l’orizzonte ultimo di senso. Il “Lukács problem” emerge, secondo Cassegård, nell’orizzonte del materialismo pratico, ove la reificazione della natura presso le scienze non può essere criticata in quanto la dialettica è limitata per definizione al regime del sociale, ovvero a quello della prassi. Si è visto che Feenberg giustifica la limitazione metodologica della dialettica, ma lo fa, secondo Cassegård, mantenendosi nella prospettiva pratico-materialista, considerando la natura “to the extent that it became involved in human action”<sup>35</sup>.

Cassegård propone un terzo materialismo, che prende il nome di “critico”, in grado di superare le aporie dei primi due, compresa la più insidiosa, il “Lukács problem”. L’elemento materiale del materialismo critico non è la base economica né la prassi, bensì quell’insieme di ambienti ed ecosistemi che costituiscono il pianeta, in altre parole, ciò che può essere definito “natura”. La peculiarità del materialismo critico risiede nel rifiuto di produrre un sistema a partire dalla materia, dal momento che quest’ultima non può essere sussunta dal pensiero (“matter is not wholly subservient to thought”<sup>36</sup>). Su queste basi, un “sistema materialista” si rivela una contraddizione in quanto l’elemento materiale costituisce una “non-identità” rispetto ad esso: si tratta di ciò che esiste all’esterno dei sistemi concettuali chiusi ed è capace di distruggerli.

In questo senso, il materialismo critico si pone il compito di criticare quei sistemi, come l’economia capitalistica, che pretendono di porsi come autosufficienti rispetto alla materia (la natura o il pianeta) dalla

<sup>34</sup> C. Cassegård, *Toward a Critical Theory of Nature. Capital, Ecology, and Dialectics*, Bloomsbury Academic, London-New-York, 2021, p. 30.

<sup>35</sup> Ivi, p. 33.

<sup>36</sup> Ivi, p. 38.

quale dipendono. La critica è immanente, dal momento che i concetti del sistema (le categorie economiche e tecniche dominanti) vengono messe a contatto con gli oggetti che aspirano di sussumere. L'esperienza della non-identità tra le due (disastri ecologici, cambiamento climatico, ecc.) offre alla critica un momento di trascendenza che permette di evadere dalle maglie del sistema e di distruggerne il carattere di necessità: "in that endeavor, materialism is not a theory of matter but a critique of the dominant categories in the name of the outside reality that they claim to represent"<sup>37</sup>. Il capitalismo viene criticato in quanto "totalità negativa", come un antisistema che dipende sempre da un esterno e le numerose esperienze di non-identità tra quest'ultimo e il sistema costituiscono il punto di partenza della critica. Gli studi di Nancy Fraser<sup>38</sup> sulle condizioni di possibilità extraeconomiche del capitalismo sono un'istanza molto vicina alla proposta di Cassegård, dal momento che anch'essa è radicata nella critica dell'economia politica marxiana. Difatti, il materialismo critico impiega la dialettica alla stregua di Marx per studiare le mediazioni che costituiscono il capitalismo; in tal senso, la dialettica ha un ruolo entro la "totalità negativa" del capitalismo e non entro la totalità lukacsiana che permetteva di cogliere il senso ultimo del presente: riprendendo Adorno, Cassegård afferma che "the whole is the false" [...]. It presents itself as harmonious and meaningful, but only by covering up its own contradictions—for instance, when markets are presented as capable of generating value independently of the use-values supplied by labor and nature"<sup>39</sup>.

Sulla scorta della nozione di materialismo critico, Cassegård propone una risignificazione del concetto di "reificazione". In particolare, egli ritiene che in Lukács la reificazione sia limitata alla "seconda natura", dunque alle creazioni umane che assumono forma cosale, mentre la "prima natura" sarebbe ritenuta genuina. Anche Feenberg segue questa prospettiva, così come Vogel, seppure attraverso il collasso del naturale sul sociale. Cassegård offre un'interpretazione differente e propone di considerare la reificazione non tanto il contrario del sociale e dell'umano, quanto il contrario dello storico. Questa definizione consente di estendere la reificazione a tutti quegli aspetti, sociali o naturali, sui quali venga imposta una forma di oggettività che li astrae dal loro carattere diveniente:

reification [...] is not just to treat human beings or human creations as things, but to treat *any* aspect of the dialectically constituted world as a thing"

<sup>37</sup> Ivi, p. 39.

<sup>38</sup> Cfr. N. Fraser, *Capitalismo cannibale*, Laterza, Bari-Roma, 2023.

<sup>39</sup> C. Cassegård, *Toward a Critical Theory of Nature. Capital, Ecology, and Dialectics*, cit. p. 40.

[...]. Nature, like society, is reified when the thing-form is imposed on it, which happens, for instance, when it is treated solely under the aspects that happen to be relevant to markets, bureaucracies, or other dominant institutions in society.<sup>40</sup>

Il materialismo critico procede in modo da evitare di contribuire alla reificazione dei propri oggetti di studio per opera delle categorie dominanti del sistema.

Cassegård applica questi presupposti teorici per estendere la critica della reificazione alle scienze naturali, ritenute compartecipi di quelle forme di conoscenza della natura reificanti che hanno condotto all'attuale crisi ecologica e climatica<sup>41</sup>. Egli segue pertanto l'idea lukacsiana secondo cui le scienze siano radicate nella dialettica sociale e non sono pertanto neutrali. Per procedere alla dereificazione di queste ultime Cassegård fa uso del concetto adorniano di "costellazione" come modalità non oppressiva di avvicinare l'oggetto senza sussumerlo nelle categorie del pensiero ma rispettandone il "primato": "come costellazione il pensiero teorico accerchia il concetto, che desidera aprire, sperando che scatti come le serrature di cassaforti ben custodite: non per mezzo di una sola chiave o di un solo numero, ma di una combinazione di numeri"<sup>42</sup>. Una critica che procede per costellazioni circonda l'oggetto con una serie di concetti non necessariamente connessi tra loro che lo dischiudono da punti di vista differenti; nessun elemento concettuale si pone come assoluto ma ciascuno illumina una prospettiva diversa e non coperta dagli altri. Una costellazione è sempre aperta e rivedibile, il suo compito principale è quello di fare emergere le contraddizioni nel proprio oggetto attraverso le esperienze di non-identità invisibili rispetto alle categorie dominanti, con l'effetto di condurre una critica. "Rather than logical consistency, what holds a constellation together is its ability to illuminate the contradictory character of its object"<sup>43</sup>.

Cassegård sostiene che le costellazioni possano risultare molto utili per rendere conto di catastrofi ambientali e della crisi climatica nella misura in cui impiegano concetti scientifici, filosofici ed esperienze vissute per mettere in luce la non-identità dell'oggetto-natura rispetto al sistema-capitalismo, producendo "a recognition of misrecognition" poiché "unlike in identity-thinking, the non-identical is highlighted rather than forgot-

<sup>40</sup> Ivi, pp. 8-9, corsivi dell'autore.

<sup>41</sup> Tale co-partecipazione è ancora più evidente dalle numerose "grammatiche della riflessività ambientale" che hanno scandito l'ingresso dell'umanità nell'Antropocene. In tale proposito cfr. Bonneuil, Fressoz (2019).

<sup>42</sup> T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p. 148.

<sup>43</sup> C. Cassegård, *Toward a Critical Theory of Nature. Capital, Ecology, and Dialectics*, cit. p. 125.

ten or covered up”<sup>44</sup>. Una costellazione non si interessa di alcuna divisione tra metodo dialettico e metodi delle scienze naturali, ma giustappone i concetti scientifici ai loro contesti extrascientifici contestando così la neutralità di scienze e tecnologia. In tal senso, Cassegård afferma gli elementi sociali e naturali di una costellazione si relativizzano a vicenda, con un effetto dereificante rispetto alla conoscenza della natura:

[C]onstellations avoid that dualism. Their elements mutually relativize each other regardless of whether they are natural or social. Importantly, that means that constellations can help dereify nature. Even if constellations include reified bits of knowledge as elements, the overall effect is dereifying since no element asserts itself as absolute. There is therefore no reason to restrict a dialectical, dereifying critique to human affairs. If nature too can be reified, then the goal of liberation from reification requires dialectics to be applied to nature as well.<sup>45</sup>

Le costellazioni procedono dialetticamente in quanto gli elementi che le compongono non sussistono come fatti reificati, ma si mediano e relativizzano reciprocamente contribuendo a dereificare la natura presso le scienze mettendola a contatto con concetti che facciano emergere la non-identità tra categorie del sistema e gli oggetti che pretendono di sussumere senza residuo. Cassegård conserva l'intento originario di Lukács di potere dereificare la conoscenza della natura avanzando una soluzione terza tra dualismo e costruttivismo che mette in questione i presupposti pratico-materialistici del primo ed evita un monismo costruttivista come quello di Vogel che non riconosce la radicale alterità (non-identità) tra il sistema ed il suo esterno naturale e planetario.

Infine, c'è da sottolineare che Cassegård raggiunge una soluzione al “Lukács problem” al costo di separare la dereificazione dall'autocoscienza e dal riconoscimento, giungendo a concepirla come il recupero di tutti quegli aspetti ritenuti contestuali ed epifenomenici (come i disastri ecologici e la crisi climatica) che risultano decisivi per una critica delle categorie reificate con cui le società capitalistiche si rapportano al loro esterno naturale<sup>46</sup>. Quest'operazione conduce, in ultima analisi, a una messa in secondo piano della rivoluzione, che resta invece l'obiettivo principale ed immediato dell'analisi lukacsiana.

<sup>44</sup> Ivi, p. 127.

<sup>45</sup> Ivi, p. 129.

<sup>46</sup> Ivi, p. 130.

## Bibliografia generale

- Adorno T.W., *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004
- Bonneuil, C.; Fressoz, J.B., *La terra, la storia e noi. L'evento Antropocene*, Trecani, 2019.
- Cassegård C., *Toward a Critical Theory of Nature. Capital, Ecology, and Dialectics*, Bloomsbury Academic, London-New-York, 2021
- Feenberg A., "A Fresh Look at Lukács: On Steven Vogel's Against Nature", in *Rethinking Marxism*, vol. 11, 1999, pp. 83-93
- Id., *The Philosophy of Praxis. Marx, Lukács and the Frankfurt School*, Verso, London-New York, 2014
- Fraser N., *Capitalismo cannibale*, Laterza, Bari-Roma, 2023
- Haraway D., *Le promesse dei mostri*, Deriveapprodi, Roma, 2019
- Lukács G., *Storia e coscienza di classe*, Mondadori, Milano, 1973
- Id., *Coscienza di classe e storia. Codismo e dialettica*, Edizioni Alegre, Roma, 2007
- Malm A., *The Progress of This Storm. Nature and Society in a Warming World*, Verso, New York, 2018
- Marx K., *Introduzione del 1857 alla Critica dell'economia politica*, Quodlibet, Macerata, 2010
- Saito, K., *Marx in the Anthropocene. Towards the Idea of Degrowth Communism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2022
- Vogel S., *Against Nature. The Concept of Nature in Critical Theory*, Suny Press, New York, 1996



*Celso Frederico*

## **Lukács in Brasile: una ricezione militante**

(traduzione di Antonino Infranca)

La divulgazione delle idee di Lukács ebbe inizio alla fine degli anni Cinquanta, grazie all'impegno di giovani intellettuali legati al Partito Comunista Brasiliano. Il processo di destalinizzazione, in quel momento, aveva offerto la possibilità di rinnovamento del marxismo. Timidamente, l'opera di Lukács fu utilizzata come riferimento per la critica del *Diamat*, del realismo socialista, del *Proletkult*, così come della filosofia esistenzialista, allora egemonica. Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder a Rio de Janeiro, José Chasin a São Paulo, furono rilevanti in questo primo momento. Parallelamente, uno studente di scienze sociali e militante trotskista, Michael Löwy, presenta al pubblico *Storia e coscienza di classe*.

Il *golpe* militare del 1964 creò una nuova realtà e, in essa, l'opera di Lukács fu nuovamente messa in moto. Con la proibizione dell'attività politica, la resistenza si concentrò nella sfera culturale. La divulgazione passò ad essere fatta come *militanza* portata avanti da una giovane intellettualità tra i 20 e i 25 anni d'età – un'intellettualità *al primo canto*<sup>1</sup>. Questa passione giovanile per un autore tanto complesso, oltre ad essere un fatto inusitato, esprime un fenomeno che all'epoca passò non percepito: la formazione di un vasto contingente di produttori e consumatori di cultura, annunciando l'avvento di un mercato e di un'industria di beni culturali. Questo settore divenne il nucleo di resistenza alla dittatura.

Ciò che interessava ai giovani intellettuali comunisti, oltre al sempre necessario rinnovamento del marxismo, era la lotta al regime militare. Su questo punto, le idee estetiche di Lukács presentavano strette affinità con la linea strategica del partito. Dai saggi degli anni Trenta, che seguivano alle *Tesi Blum* (1929), Lukács difendeva nel campo dell'arte la proposta della *politica del fronte*. I comunisti brasiliani, condannando l'opzione armata contro la dittatura, difendevano anche la necessità della formazione di un fronte ampio contro il regime.

Nelle dure condizioni della clandestinità, l'intellettualità si poté esprimere libera dalla tutela della direzione partitaria. Il partito non interferiva nell'attività intellettuale e, in contropartita, gli intellettuali

<sup>1</sup> In italiano nel testo [N.d.T.].

non interferivano nella linea politica. Una coesistenza pacifica che durò più di un decennio.

Con lo spirito militante, la lotta culturale alla dittatura portò quei giovani alla divulgazione delle idee di Lukács attraverso la traduzione delle sue opere e di articoli in riviste, come *Civilização Brasileira*, *Temas de ciências humanas*, *Novos rumos*, *Escrita/Ensaio*, *Ensaio*, *Hora & Vez* (successivamente, *Hora*). Oltre alle traduzioni, Lukács servì di riferimento per studi letterari e sociologici.

L'analisi delle opere della letteratura brasiliana, interpretata sotto l'ottica lukácsiana, orientò in parte la *Historia da literatura brasileira* di Nelson Werneck Sodr , negli attacchi dei giovani intellettuali comunisti alla critica letteraria. In quest'ultima, si rifletterono le oscillazioni della stessa fonte ispiratrice: diede buoni risultati quando rivolta agli autori realisti e analisi dogmatiche di opere considerate non realiste. Il normativismo dogmatico, importato dai discepoli brasiliani, ebbe come reazione prevedibile la marginalizzazione nel dibattito culturale bloccato nelle università dai professionisti dell'area, molti dei quali di solida formazione marxista. Si deve ricordare, a proposito, che la nostra eredità iberica tanto marcata dal Barocco, ha lasciato tracce nella nostra formazione culturale e i cui riflessi si fecero sentire in opere notevoli, come le sculture di Aleijadinho, la musica di Villa-Lobos, la narrativa di Guimarães Rosa, l'architettura di Oscar Niemeyer e i film di Glauber Rocha. In un ambiente culturale con queste caratteristiche, la difesa bellicosa del metodo realista, ricalcato dai romanzi del XIX secolo e la condanna sommaria di autori che da esso si allontanavano, non poteva generare buoni risultati. Lukács, a sua volta, non sempre fu fedele alla sua idea, secondo la quale il realismo è un *metodo* di rappresentazione, ma, anche e soprattutto, un' *attitudine* davanti alla realtà. Negli accalorati dibattiti degli anni Trenta e ne *Il significato attuale del realismo critico* si fissò dogmaticamente sul metodo. In quel libro infelice, condannò Kafka e altri scrittori, basandosi sulle idee nichiliste professate da quello e non dalle sue opere, identificando, così, l' "io empirico" con l' "io artistico" e dimenticando la tesi engelsiana, tante volte citata da lui stesso, sulla "vittoria del realismo".

In altri momenti della sua opera, tuttavia, l'enfasi sul realismo come un' *attitudine* di fronte al reale offrì risultati sorprendenti, come nel libro dedicato agli scrittori realisti della Germania. Al contrario della Francia e dell'Inghilterra, la Germania era un paese in cui il capitalismo ritardatario conviveva con strutture feudali. In questo modo, le forze motrici della società non erano visibili, poiché coesistevano ancora con le relazioni personali ereditate dal feudalesimo. In tale contesto, non abbiamo l'azione aperta delle classi sociali e dell'economia, avvicinando i destini individuali alle tendenze dinamiche del processo storico. Come ritrarre



questa realtà e il destino dei suoi personaggi? Come costruire personaggi tipici? Come utilizzare il metodo narrativo? Lukács, allora, si imbatte in Hoffmann, autore di racconti e novelle fantastiche, e fa un'affermazione sorprendente: Hoffmann è realista, poiché il suo *realismo fantastico* è il modo appropriato di ritrarre quella società.

Questa affermazione ci interessa da vicino, poiché in America latina abbiamo avuto una forma propria di realismo – il *realismo fantastico*. E ci interessa anche perché il nostro maggiore scrittore realista, Machado de Assis, viveva in una società provinciale, precapitalistica, con forte presenza di schiavi ed ex-schiavi. Le relazioni umane tra i cosiddetti “uomini liberi” a Rio de Janeiro alla fine del XIX secolo erano mediate dal *favore* e non dall'automatismo impersonale dell'economia borghese. Machado, essendo realista, non poteva scrivere come Balzac o Dickens, i modelli di Lukács. Per questo, egli reinventò il realismo (“*l'epopea del mondo borghese*”) adattandolo a un paese in via di formazione, creando così una nuova *forma* in cui non esistono, per esempio, *personaggi tipici*.

Già lo studio della “realtà brasiliana” portò i lukácsiani ad estendere il concetto di *via prussiana*, che Lukács riprese da Lenin, per comprendere la nostra formazione sociale e i suoi riflessi nella cultura. Al contrario del modello classico di transizione, nel quale occorre una rottura tra il vecchio (le relazioni di produzione nella campagna, le istituzioni politiche autoritarie, ecc.) e il nuovo (il capitalismo, la democrazia politica, ecc.) nella *via prussiana* lo sviluppo tardivo delle relazioni di produzione capitalistica è realizzato dalla composizione tra classi dominanti, senza democrazia politica e senza contare sulla partecipazione popolare. Questa chiave interpretativa fu utilizzata sia per l'analisi della letteratura sia della formazione sociale brasiliana. Ma in quest'ultima fu motivo di feroci divergenze.

Nel 1979, Carlos Nelson Coutinho scrisse un articolo che suscitò grande polemica all'interno della sinistra: *La democrazia come valore universale*. Contro gli effetti escludenti della *via prussiana* l'autore, portavoce delle tesi dell'“eurocomunismo”, proponeva il “rinnovamento democratico” come strategia da seguire. In una direzione opposta, José Chasin riprese la tesi della *via prussiana*, ma osservando che gli appariva la differenza specifica in relazione al “caso tedesco”: in quanto l'industrializzazione in Germania si realizzò a partire dall'ultimo decennio del XIX secolo, permettendo che essa diventasse una potenza economica, la tardiva e fragile industrializzazione brasiliana, avvenuta a partire dal 1930, non ruppe la condizione di paese subordinato ai poli egemonici dell'economia internazionale. Ciascuna di queste interpretazioni accennava a strategie differenti: la prima concedeva il primato alla “questione democratica”,

la seconda, allontanandosi dal politicismo, accennava alla lotta per un nuovo ordine economico, anti-imperialista e anti-capitalista.

Queste e altre differenze si dispiegavano nella congiuntura della crisi della dittatura e nello scorcio del ritorno alla democrazia. In questo momento terminò la “luna di miele” tra buona parte degli intellettuali comunisti e una direzione di partito divisa in tre gruppi rivali. Gli intellettuali, allora integrati alla vita accademica, decisero di confrontarsi alla direzione di partito, persero il confronto e si allontanarono. Il luogo occupato da Lukács nei loro cuori cedette il posto a Gramsci, non solo per influenza del Partito Comunista Italiano, quanto per il fatto che Gramsci avesse pensato, come nessun altro marxista dopo Lenin, la politica.

Alcuni intellettuali lukácsiani, ciò nonostante, rimasero nel Partito Comunista Brasiliano, tra loro José Paulo Netto, eletto nella Commissione Esecutiva del Comitato Centrale. Nelle riviste legate al partito, la divulgazione di Lukács continuò ad essere stimolata. Quando ci fu l'auto-estinzione del partito, egli era un pensatore sufficientemente ben conosciuto, nonostante che nei dipartimenti di studi letterari il suo nome fosse ricordato come autore di *Teoria del romanzo*, grazie alla divulgazione di questa opera compiuta da Lucien Goldmann e Theodor Adorno o, ancora, del saggio *Narrare o descrivere?*, sempre presente nella critica agli scrittori regionalistici legati al naturalismo.

Nei corsi di sociologia, *Storia e coscienza di classe* era presente in ricerche sulla coscienza di classe e, in filosofia, come teorico del feticismo mercantile e del processo di reificazione-razionalizzazione, temi sempre divulgati dai teorici di Francoforte.

Curiosamente, Lukács ebbe un'enorme ripercussione nei corsi di Pedagogia e Servizio Sociale, essendo alcuni capitoli dell'*Ontologia dell'essere sociale* lettura obbligatoria, specialmente quello dedicato al lavoro. Gli assistenti sociali, nel 1993, approvarono un *Codice di Etica professionale* che rimanda esplicitamente, in diversi momenti, alle idee di Lukács. subito nell'Introduzione si può leggere: «L'etica deve essere un supporto di un'ontologia dell'essere sociale».

La traduzione dell'*Ontologia* segnò innegabilmente un nuovo momento nella ricezione di Lukács, incentivando la creazione di nuclei di ricerca in diverse università.

Inizialmente la divulgazione ebbe come riferimento la traduzione dei capitoli dedicati a Marx e a Hegel, realizzati da C. N. Coutinho dall'edizione italiana e pubblicati in una casa editrice legata al partito. Gli altri capitoli apparirono tradotti in tesi orientate da José Chasin: gli orientati erano indotti a tradurre e commentare un determinato capitolo. In questo modo, mediante fotocopie, le traduzioni circolavano negli ambienti accademici. Tempi dopo, la casa editrice Boitempo, dedicata alla divulga-

zione del marxismo, ha pubblicato la traduzione integrale dell'*Ontologia* e altri libri importanti di Lukács.

Parallelamente, nello Stato di Alogos, fu fondato nel 2012 l'Istituto Lukács, capeggiato da Sergio Lessa e Ivo Tonet. Tra le attività dell'istituto c'era la pubblicazione di libri e dell'*Anuario Lukács*, che riuniva traduzioni e articoli di ispirazione lukacsiana. In seguito, i fondatori organizzarono il *Coletivo Veredas*, con gli stessi obiettivi teorici e un orientamento politico classista, il cui radicalismo era molto distante dagli antichi discepoli brasiliani di Lukács: la lotta "per una società che superi la proprietà privata, lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo, lo Stato e il patriarcato (la famiglia monogamica)". Segnale del tempo, il pensatore che ha vissuto isolato in Ungheria è richiamato per nuove battaglie che non erano tra le sue preoccupazioni immediate. Nell'*Ontologia*, la lotta di classe non meritava maggiore attenzione, essendo sostituita dalle relazioni dialettiche tra individuo e genere. La politica, a sua volta, è trattata a un livello molto astratto, inserita all'interno del complesso ideologico come forma specifica dell'ideologia e come "porre teleologico" secondario. Le mediazioni del campo politico, però, non sono trattate, rimanendo vuoti temi come Stato, società civile, partiti, movimenti sociali ecc.

Come conclusione a queste note, è opportuna la domanda: Lukács ha ancora qualcosa da dirci? Di fatto, egli sta vivendo un lungo "esilio nella post-modernità", secondo quanto ha constatato uno dei suoi discepoli più fedeli, José Paulo Netto. Le tesi centrali che orientarono il pensiero di Lukács, come il primato della totalità, la difesa della ragione e dell'umanesimo, sono state obiettivo di critiche mosse anche da autori marxisti. Ma è sempre esistito uno scopenso tra lo sviluppo del reale e il pensiero. Per questo, il silenzio riservato alle questioni ontologiche da lui elaborate in qualsiasi momento potrà rompersi. Per pochi, la totalità, vista fino ad ora come espressione della metafisica e del totalitarismo in un mondo apparentemente frammentato, è passata immediatamente ad essere una realtà visibile e coesa, grazie all'egemonia del capitale finanziario, le cui minime oscillazioni rilasciano ripercussioni immediate nel pianeta, e grazie anche all'avvento di Internet che ha reso il mondo un "villaggio globale".

D'altro lato, per noi brasiliani, sotto un governo fascista, che disprezza la scienza in piena pandemia e considera il funzionamento del commercio e delle attività industriali più importanti che la preservazione di vite umane, ha causato una curiosa reazione: dopo vari decenni di predicazione foucaultiana di denuncia della scienza come forza oppressiva, unita all'identificazione tra "ragione" e "ragione strumentale", fatta dai teorici francofortesi, e dalla critica generalizzata dell'umanesimo come ideologia borghese, assistiamo perplessi a un'unanime difesa della scienza e dell'umanesimo...

I tempi di Lukács sono ancora i nostri, ma continua lo scopenso tra la semovente realtà e le formazioni ideologiche che coprono il reale e bloccano il pensiero. Ma, diceva Guimarães Rosa, «il reale ruota e pone davanti».

*Juan Manuel Lorenzini*

**Editori, polemisti e lettori argentini di Lukács:  
una mappa della recezione**  
(traduzione di Antonino Infranca)

La recezione argentina dell'opera di Lukács è un processo che si sviluppa con differente intensità nel corso di tutto il XX secolo e che, con forza rinnovata, continua attualmente. Ricomporre la mappa di pubblicazione e circolazione delle opere del filosofo ungherese costituisce un compito la cui importanza eccede l'interesse meramente storiografico o aneddotico: si tratta di comprendere, a partire da una ricerca nel passato, le condizioni che diedero luogo alle differenti letture realizzate sulla sua opera. Il rifiuto della produzione tardiva di Lukács a vantaggio della iniziale, l'associazione del suo nome a un'estetica tanto contraria al suo pensiero come il realismo socialista o anche il vincolo delle sue concezioni a un'ideologia come lo stalinismo – per enumerare solo alcune delle interpretazioni tanto conosciute quanto discutibili della sua opera – costituiscono letture storicamente poste in un orizzonte di recezione. Conoscere e comprendere la specificità di questo orizzonte permetterebbe di avanzare nel recupero di un pensiero vitale per l'analisi del nostro presente.

Questo saggio si propone di realizzare un excursus attraverso i momenti fondamentali della recezione argentina di Lukács allo scopo di dare dimensione alle potenzialità e insufficienze del processo.

**Lukács in Argentina: una recezione precoce**

La recezione di idee si riferisce al processo complesso di diffusione del pensiero di un autore in un ambito diverso da quello in cui fu prodotto. Il suo studio rimane compreso dentro il campo disciplinare più ampio denominato "storia delle idee". Nei differenti momenti che compongono un processo di recezione intervengono diversi agenti, tra costoro possono menzionarsi traduttori, editori, divulgatori, polemisti e lettori.

In Argentina, la recezione dell'opera di Lukács inizia precocemente, quasi alla pari della sua pubblicazione. Uno dei primi riferimenti al suo pensiero nel nostro ambiente si trova nell'opera del filosofo argentino

Carlos Astrada, che ne *El juego existencial* (1933) riferisce incidentalmente passi da “La relazione soggetto-oggetto in estetica” (1918) di Lukács. La menzione, malgrado sintetica, inaugura un dialogo di Astrada con le concezioni di Lukács che persisterà, come vedremo, in maniera intermittente e polemica nel corso della sua vita. Tre anni dopo, nel 1936, la rivista *Dialéctica*, diretta dal militante comunista Anibal Ponce, pubblica per la prima volta in Argentina una traduzione dal francese del saggio di Lukács “Zola e il realismo”.

Un decennio più tardi, nel 1948, la rivista *Cuadernos de filosofía*, diretta da Astrada, dedica alcune pagine a recensire il saggio recentemente pubblicato *Goethe e la sua epoca* (1947) e, nel 1949, si occuperà de *Il giovane Hegel* (1948). L'autore delle recensioni, Pedro von Haselberg, è uno dei collaboratori di Astrada e traduttore allo spagnolo di Fichte, Keller e Kant. La recezione dell'opera di Lukács negli anni Trenta e Quaranta in Argentina, benché scarsa, anticipa un interesse al suo pensiero che continuerà nei decenni seguenti. Come in ogni processo di recezione, quello di Lukács sarà modulato dagli interessi e dalle disposizioni ideologiche degli agenti che intervengono. Di questi aspetti ci occuperemo di continuo.

### ***Il pensiero politico di Lukács e il suo impatto sulla sinistra argentina***

A partire dagli anni Cinquanta, la recezione di Lukács ebbe come agenti principali gli intellettuali della sinistra argentina. In alcuni casi, si trattò di editori, polemisti o lettori indipendenti; in altri, è possibile ritrovare i loro nomi in organizzazioni politiche di diversa rilevanza nel campo culturale argentino. Due raggruppamenti meritano particolare attenzione: il Partito Comunista Argentino e il gruppo politico-culturale di *Pasado y Presente*.

### **Lukács e il comunismo argentino: un'eredità scomoda**

Il Partito Comunista Argentino sorge da una rottura del Partito Socialista nel 1918, dopo l'impatto della Rivoluzione Russa. Dagli inizi, l'organizzazione affrontò una grande attività di diffusione ideologica. La politica culturale del PCA presenta due caratteristiche in tensione: da un lato, una prolifica attività editoriale propagandistica<sup>1</sup>; dall'altro, un desiderio rigoroso di mantenere la linea delle sue pubblicazioni – periodici, riviste

<sup>1</sup> Nel corso della sua storia, il PCA fondò e/o finanziò differenti case editrici come *Problemas*, *Anteo*, *Lautaro*, *Futuro*, *Quetzal*, *Procyon*, tra le altre.

e case editrici – inquadrata nei limiti dell’ortodossia sovietica. Questo secondo aspetto condizionò la recezione di Lukács da parte del PCA, come vedremo in relazione al “Dibattito Lukács”, delle cui risonanze farà eco la rivista comunista *Cuadernos de Cultura*.

La rivista *Cuadernos de Cultura* è una delle pubblicazioni più emblematiche del PCA. Nel corso dei suoi quattro decenni di circolazione, la rivista conobbe varie “epoche” o momenti; la più prolungata è quella che inizia nel 1951 e continua fino ad aprile del 1967. Durante questa tappa – la terza – si pubblicano ottantaquattro numeri, dei quali i primi sei portano il titolo di *Cuadernos de Cultura Democrática y Popular* e, i restanti il nome con il quale sarà conosciuta la pubblicazione *Cuadernos de Cultura*.

Durante gli anni Cinquanta, che è il periodo quando si produce la recezione di Lukács, la direzione della rivista è di Hector Agosti, collaboratore di Anibal Ponce e uno degli intellettuali argentini associato dalla recezione del pensiero di Antonio Gramsci<sup>2</sup>. La recezione di Lukács da parte del PCA, confrontata con quella del marxista italiano, è minore e accusa, come vedremo, gli stessi pregiudizi e remore con i quali il comunismo ortodosso, in differenti latitudini, accolse la sua opera. Per comprendere questa limitazione è necessario delineare il contesto in cui si produce.

Il cosiddetto “Dibattito Lukács” ebbe luogo nel 1949 e continuò nel decennio seguente. Il “Dibattito Lukács” si inquadra nel clima di vigilanza ideologica che si apre in URSS – e, infine, nei partiti comunisti “satelliti” di Mosca – dopo la pubblicazione del *Rapporto Zdanov*<sup>3</sup>. La recezione

<sup>2</sup> Agosti è responsabile della pubblicazione, nel 1950 e con il marchio editoriale Lautaro, delle *Lettere dal carcere*. Tra la fine degli anni Cinquanta e l’inizio dei Sessanta, sempre con la stessa casa editrice, pubblica la selezione dell’opera di Gramsci fatta in Italia da Togliatti: *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* (1958), *Gli intellettuali e l’organizzazione della cultura* (1960), *Letteratura e vita nazionale* (1961), *Note su Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno* (1962).

<sup>3</sup> Nel 1946, il PCUS, inizia una campagna per “ristabilire l’ordine” nel campo dell’arte e della letteratura. Con questo obiettivo, incarica uno dei membri del Politburo del Partito, André Zdanov, di una serie di rapporti-denunce nel campo dell’arte che, tra altre manifestazioni, ebbero come obiettivo la letteratura, il cinema, la musica e il teatro. Una glossa del testo intitolato “Letteratura e arte al servizio del popolo” apparirà, nella sezione culturale nel gennaio 1947, nelle pagine della rivista comunista argentina *Orientación*. In termini politici, la *Dottrina Zdanov* o zdanovismo sostiene che il mondo si trova diviso in due poli: uno antidemocratico e imperialista, rappresentato dagli USA, e l’altro democratico e ant imperialista, rappresentato dall’URSS. In termini strettamente culturali ed estetici, lo zdanovismo postulò una difesa incondizionata e acritica del realismo socialista contro qualsiasi manifestazione della denominata cultura borghese. La posizione di Lukács, più interessata a stabilire legami con l’eredità borghese che a condannarla, si trova in contraddizione con i lineamenti fondamentali dello zdanovismo.

da parte dei comunisti argentini ubbidisce a una volontà di allineamento ideologico che a un interesse onesto per le posizioni in lotta.

Nel 1951, *Cuadernos de Cultura* riproduce il dibattito: in una sezione intitolata “Polemiche”, sotto il sottotitolo “L’estetica e Georges [sic] Lukács”, sono pubblicati, in primo luogo, “Sobre Georges Lukács”, una scelta di passi del rapporto di Alexandr Fadeev all’Unione degli Scrittori sovietici –, in secondo luogo, “En torno a las cuestiones de nuestra literatura” l’articolo che József Révai scrive subito dopo la prima autocritica, infine, la denominata “Segunda autocrítica”, la “risposta” di Lukács alle critiche di Fadeev e Révai<sup>4</sup>. Le critiche di Fadeev e Révai si dirigono, in linee generali, alla rinuncia di Lukács di affrontare la produzione letteraria degli scrittori. Per Fadeev, Lukács nega al Partito la possibilità di dirigere l’arte e finisce col giustificare la coesistenza della cultura proletaria con quella borghese. Révai, da parte sua, appellandosi a citazioni che vanno da Zdanov a Stalin, incrimina Lukács di aver abbandonato il principio della fedeltà della letteratura all’ideologia del Partito.

La sezione “Polemics” di *Cuadernos de Cultura* si chiude con la seconda autocritica di Lukács, dove il filosofo “riconosce” che, nei suoi studi letterari, non si sia occupato delle differenze esistenti tra il realismo borghese e quello socialista, al contempo riconosce non aver rilevato la superiorità dei principi del realismo socialista della letteratura sovietica. La sfida dell’opera di Lukács, un’eredità chiaramente scomoda per il comunismo argentino, continuò anni dopo.

Nel 1958, la rivista, che dirige Agosti, ritorna ad occuparsi del filosofo. Nel n°. 34 di *Cuadernos de Cultura* appare “Lukács y sus pseudoexégetas. Una campaña concertada”. Si tratta di un articolo la cui redazione è del comitato editoriale della rivista e che ha come obiettivo di fissare una posizione in relazione al dibattito che si è suscitato in Francia a proposito di *Storia e coscienza di classe*. La prima parte dell’articolo discute il tentativo di Merleau-Ponty ne *Le avventure della dialettica* di recuperare l’opera giovanile del filosofo per opporla al “marxismo ortodosso”; la seconda parte è una traduzione di passi della lettera inviata da Lukács a *Cahiers du communisme*, dove il filosofo rimprovera a Merleau-Ponty di aver indirizzato come luogo centrale del suo pensiero un’opera che considera superata.

Più rilevante della nota menzionata è la pubblicazione, anche nel 1958, di due articoli dell’allora Ministro ungherese della Cultura. József Szigeti. Szigeti fu uno dei principali detrattori di Lukács in Ungheria, soprattutto

<sup>4</sup> [In italiano questi saggi si trovano in G. Lukács, *Letteratura e democrazia. Il “dibattito Lukács” (1946-1949) e altri saggi*, a cura di Antonino Infranca, Punto Rosso, Milano 2021, pp. 173-211; NdT].



per il suo peso politico nel paese che per la solidità delle sue argomentazioni. Dopo la sconfitta della Rivoluzione Ungherese del 1956, Szigeti pubblicò due scritti su Lukács in *Társadalmi Szemle* rispettivamente nel 1957 e nel 1958. Nei numeri 37 e 38 dei *Cuadernos de Cultura*, apparsi entrambi nel 1958, si pubblicano entrambi gli scritti con i titoli “A propósito de la cuestión Lukács” e “Relación entre las ideas políticas y filosóficas de Lukács”. Le critiche di Szigeti prendono come oggetto gli interventi di Lukács nei dibattiti che, successivamente al XX Congresso del PCUS, ebbero luogo in Ungheria. L'ipotesi di Szigeti è che, nella sua lotta contro lo stalinismo, Lukács sia ritornato alle antiche posizioni filosofiche giovanili contrarie al marxismo; la ragione di questo arretramento ideologico si dovrebbe cercarla nella sua incomprendimento politica.

In “A propósito de la cuestión Lukács”, Szigeti sostiene che uno dei compiti che deve essere affrontato dal Partito, dopo il governo Nagy, è quella di approfondire sul piano ideologico la lotta contro tutte quelle concezioni che hanno contribuito alla “controrivoluzione” dell'ottobre 1956. Tra di esse, secondo Szigeti, compaiono vari aspetti dell'opera teorica di György Lukács. Il riferimento alla produzione giovanile di Lukács sarà una costante nel corso di tutto il saggio. Questo obbedisce al modo scelto da Szigeti di sviluppare la sua “lotta ideologica” nello stabilite linee di continuità tra scritti giovanili del filosofo – fondamentalmente *Storia e coscienza di classe* – e la sua produzione matura. “Relación entre las ideas políticas y filosóficas de Lukács”, il proposito di Szigeti è dimostrare che le concezioni politiche erranee di Lukács si proiettano sul suo pensiero filosofico. A tal fine, il saggio approfondisce e amplia la linea argomentativa sviluppata nell'articolo precedente. Laddove Lukács tenta di articolare il marxismo con contributi dell'eredità borghese, Szigeti intuisce il “capitolazionismo”. Lo segnala in conferenze come “La visione del mondo aristocratica e democratica”<sup>5\*</sup> del 1946, dove Lukács sostiene che spetta al marxismo sviluppare ideali di libertà ed eguaglianza associati al *citoyen* e anche in opere come *La distruzione della ragione*, specialmente nella sua “enfasi eccessiva” nella categoria hegeliana di ragione. Il funzionario ungherese riassume la “deviazione” politica di Lukács – che sarebbe alla base della sua “dimenticanza” dell'estetica del realismo socialista nelle sue opere sulla letteratura – in termini di adattamento e sottomissione agli interessi di classe della borghesia e della piccola borghesia.

Come menzionato sopra, la recezione di Lukács da parte del comunismo argentino è scarsa e parziale. Sebbene il fattore condizionate di questa deficienza sia fondamentalmente politico – la direzione del PCA

<sup>5\*</sup> [In italiano in G. Lukács, *Testamento politico e altri scritti contro lo stalinismo*, a cura di Antonino Infranca, Punto Rosso, Milano 2015, pp. 21-49; NdT].

rispettò alla lettera i dettami dell'ortodossia sovietica – esiste anche una ragione filosofica di fondo: l'iscrizione – anche in consonanza con il quadro ideologico perseguito dalla direzione – alla filosofia del *DIA-MAT*. Di questa concezione, sviluppata nei manuali di divulgazione sovietica, è importante rilevare, da un lato, l'opposizione semplificata tra materialismo e idealismo, la cui principale conseguenza è che qualsiasi tentativo di segnalare elementi di continuità tra l'opera di Hegel e quella di Marx, se non altro per enfatizzare il carattere dialettico del marxismo, appare sospetta di idealismo; d'altro lato, la difesa di una teoria della conoscenza, sostenuta dalla nozione di riflesso inteso come copia fotografica della realtà. Questi due aspetti, che entrano in contraddizione con la filosofia di Lukács, avrebbero impedito al di là di qualsiasi condizionante politico, una valorizzazione adeguata della sua opera. Non è casuale che i giovani intellettuali di *Pasado y Presente*, dei quali ci occuperemo in seguito, si costituiscano in agenti della ricezione di Lukács proprio a partire da una critica del marxismo volgare del comunismo argentino.

### ***Il giovane Lukács e la sua recezione nel gruppo di Pasado y Presente***

Il nome *Pasado y Presente* si riferisce, da un lato, alla rivista omonima pubblicata in Cordoba e Buenos Aires durante gli anni Sessanta e Settanta e anche alla casa editrice responsabile della pubblicazione dei *Cuadernos de Pasado y Presente* e, infine, al gruppo responsabile di entrambi i progetti. Il gruppo di *Pasado y Presente* si associa immediatamente a uno degli intellettuali che diede impulso al progetto: José Maria Aricó. Militante della gioventù comunista della provincia di Cordoba, Aricó, nel quadro delle sue attività di partito all'università, conosce tre giovani che avrebbero formato il gruppo iniziale che diede impulso alla rivista: Oscar del Barco, Samuel Kieczkovsky e Hector Schmucler. Agli inizi degli anni Sessanta, Aricó tiene una relazione per corrispondenza con Juan Carlos Portantiero, che risiedeva a Buenos Aires e che si unirà al progetto. Da questa relazione epistolare sorge il nome della pubblicazione: *Pasado y Presente*.

I giovani intellettuali cordobesi si formano nelle file del comunismo argentino, sotto l'ala intellettuale di Agosti, ma la loro permanenza nell'organizzazione finisce quando sono espulsi a causa di una polemica scoppiata dopo la pubblicazione dell'articolo "Notas sobre Antonio Gramsci y el problema de la "objetividad"", scritto da Oscar del Barco, nel n.º. 59 di *Cuadernos de Cultura*, nel settembre 1962. Nel saggio, Del Barco mette in questione la teoria del riflesso conoscitivo del Lenin di *Materialismo ed empiriocriticismo*, ricorrendo alle critiche di Gramsci a *Teoria del ma-*

*terialismo storico: manuale popolare di sociologia marxista* di Bucharin. Nel corso della polemica e in mezzo a richieste di ritrattazioni, avendo sostenuto posizioni “revisioniste”, nel 1963, appare a Cordoba il primo numero della rivista *Pasado y Presente*. Lì è incluso, come dichiarazione di principio e come risposta – negativa – alla richiesta di ritrattazione, il saggio di Lukács “Che cos’è il marxismo ortodosso?” – prima versione dal tedesco nella nostra lingua, realizzata da Carlos Guerrero e ceduta ai responsabili di *Pasado y Presente* dai redattori della rivista *Cuestiones de filosofía*.

Insieme alla pubblicazione della loro rivista, il gruppo responsabile della sua edizione comincerà a pubblicare, dal marzo 1968, i *Cuadernos de Pasado y Presente*, iniziativa editoriale che arriverà a novantotto pubblicazioni e che costituisce il più importante tentativo di rinnovamento culturale e ideologico del marxismo argentino e latinoamericano. Pubblicate a Cordoba, Buenos Aires, Messico e Spagna – in dipendenza degli alti e bassi della situazione politica – i *Cuadernos* raccolgono opere di Della Volpe, Korsch, Cerroni, Luporini, Mandel, Althusser, Lukács, Poulantzas, Lévi-Strauss, Sartre e Gramsci, insieme a classici del marxismo come Rosa Luxemburg, Trotsky, Lenin, Kautsky, Pannekoek, Mehring, Mao, Stalin, Bucharin, Engels e lo stesso Marx, riferendosi ai più noti.

Dopo la pubblicazione del saggio “Cos’è il marxismo ortodosso?”, la casa editrice *Pasado y Presente* continua la diffusione di Lukács, alla cui opera dedica tre *Cuadernos: Teoría marxista del partido político/2* (n° 12), agosto 1969, *El joven Lukács* (n° 16), settembre 1970, e *Revolución socialista y antiparlamentarismo* (n° 41), agosto 1973<sup>6</sup>. In *Teoría marxista del partido político* appaiono, in traduzione dalla sua versione francese da parte di Aricó, i saggi di *Storia e coscienza di classe* “Osservazioni metodologiche sul problema dell’organizzazione” e “Legalità e illegalità”. *El joven Lukács* raccoglie sia saggi di Lukács sia di autori italiani sull’opera marxista giovanile e matura del filosofo. Di Lukács il volume include il prologo del 1922 a *Storia e coscienza di classe* e i saggi “Il cambio strutturale del materialismo storico” e “La mia via a Marx” (1933). Tra gli articoli critici sull’opera di Lukács compaiono “Note su *Storia e coscienza di classe*” di Giovanni Piana, “Le posizioni teoriche e politiche dell’ultimo Lukács” di Marco Macciò e “La teoria dell’offensiva in *Storia e coscienza di classe*” di Giairo Daghini. *Revolución socialista y antiparlamentarismo*

<sup>6</sup> Ad eccezione di “Cos’è il marxismo ortodosso?”, le traduzioni di Lukács pubblicate da *Pasado y Presente* non prendono gli articoli della lingua originale, bensì di edizioni tradotte in italiano o francese. Tra le ragioni di questa “leggerezza” – d’altra parte, frequente all’epoca in progetti di edizione militante – potrebbe menzionarsi la facilità di accesso al campo culturale di Francia e Italia a svantaggio di altri paesi, oltre alla barriera linguistica.

pubblica la totalità dei saggi di Lukács apparsi nella rivista *Kommunismus* – con eccezione degli articoli che formarono parte di *Storia e coscienza di classe* – oltre a passi della prefazione del 1967 a *Storia e coscienza di classe* e un'intervista realizzata da András Kovács al filosofo nel 1969<sup>7</sup>. Il volume include anche “Introduzione al saggio di Lukács su Bucharin” di Ben Brewster, “Il grande intellettuale di fronte al processo storico” di Cesare Luporini e “Kommunismus”, recensione di Lenin a “Sulla questione del parlamentarismo”.

A differenza di quanto avvenuto con il comunismo argentino e con il suo apparato di diffusione, la cui recezione di Lukács fu scarsa e altamente condizionata, il gruppo di *Pasado y Presente* fu il primo agente di recezione dell'opera marxista giovanile di Lukács in Argentina, durante gli anni Sessanta e l'inizio dei Settanta. Non fu l'unico: durante questo periodo, l'interesse per la diffusione della produzione marxista giovanile di Lukács fu condiviso dal progetto editoriale *La Rosa Blindada*, nella cui collana “Los Tiempos Nuevos” diretta da José Luis Mangieri, è pubblicato nel 1968 il *Lenin* (1924). Altro punto da rilevare è che, mentre la recezione di Lukács da parte del comunismo argentino prende come fonti pubblicazioni comuniste dei paesi allineati a Mosca, la ricezione da parte di *Pasado y Presente* appare collegata, come abbiamo visto, all'ambiente culturale italiano e francese. Qualcosa di simile accade, come vedremo, con la recezione dell'opera estetica e filosofica di Lukács.

### Filosofia ed estetica: editori e polemisti del Lukács maturo

Durante gli anni Cinquanta e Sessanta si realizza in Argentina la ricezione dell'esistenzialismo sartriano. In questo contesto, la casa editrice *Siglo Veinte* pubblica una traduzione del primo capitolo del saggio di Lukács *Existencialisme ou marxisme?*, apparso in Francia nel 1948, a cura di León Rozitchner, antico membro del gruppo responsabile della rivista *Contorno*. Nel 1970, la casa editrice *La Pléyade* pubblica una nuova traduzione dell'opera, questa volta realizzata da Alfredo Llanos, discepolo e collaboratore di Carlos Astrada. Il volume comprende l'opera nella sua totalità – non soltanto un capitolo – ed è pubblicata sotto il titolo *La crisis de la filosofía burguesa*.

<sup>7</sup> Gli articoli furono tradotti dal volume *Kommunismus (1920-1921)*, edizione italiana pubblicata da Marsilio Editori nel 1972; l'intervista al filosofo e l'articolo di Luporini che la presenta, a sua volta, corrispondono al n.º 44 di *Rinascita*, rivista del Partito Comunista Italiano, pubblicato a novembre del 1972; nel caso di “Tecnologia e relazioni sociali” di Lukács e l'articolo di Ben Brewster, la fonte è il n.º 39 (settembre-ottobre 1966) della *New Left Review*.

Come riportato all'inizio dell'articolo, il pensiero filosofico di Lukács trova in Astrada un polemista. Formatosi in Germania tra 1927-1931 nei corsi dati, tra gli altri, da Scheler, Husserl, Hartmann e Heidegger. Astrada mantiene, nel corso della sua vita, una discussione tesa con Lukács in riferimento, specialmente, alla sua interpretazione dell'opera di Nietzsche e, in misura minore, di quella di Hegel<sup>8</sup>. *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (1945) è la prima opera che Astrada dedica allo studio del filosofo tedesco. Nel 1961, il volume è ripubblicato con il titolo *Nietzsche y la crisis del irracionalismo* e include un nuovo capitolo finale destinato a polemizzare con Lukács.

Nel capitolo, Astrada ripassa la concezione lukácsiana di Nietzsche delineata fondamentalmente in due opere: *Schicksalswende: Beiträge zu einer neuen deutschen Ideologie* [Svolta del destino. Contributi per una nuova ideologia tedesca] (1948) e *La distruzione della ragione* (1954)<sup>9</sup>. Per quasi trenta pagine, Astrada pone in questione Lukács per aver fatto di Nietzsche il precursore del fascismo e un filosofo reazionario la cui opera sarebbe una polemica ininterrotta contro il marxismo e il socialismo. Questa interpretazione, che Astrada cataloga come erronea, avrebbe il suo fondamento nel fatto che Lukács leggerebbe Nietzsche letteralmente, cioè in una forma che non sarebbe adeguata a comprenderlo.

La polemica con Lukács sarà continuata da Astrada dalle pagine della rivista *Kairós*<sup>10</sup>, diretta dal suo discepolo Alfredo Llanos. Nel 1967, nel primo numero della rivista, Astrada pubblica "Il significato attuale del realismo critico", dove attribuisce a Lukács una concezione del realismo inteso come riflesso meccanico di una realtà data in forma immediata. Nel numero seguente, sotto iniziali che Astrada utilizza come pseudonimo, appare "Adulteraciones de G. Lukács", una nuova sfida della concezione del filosofo ungherese su Nietzsche. La discussione di Astrada con l'opera di Lukács varia in profondità in dipendenza del tema in questione. Nel toccare l'opera di Nietzsche, Astrada si mostra preciso nella ricomposizione del pensiero di Lukács e nello sviluppo dell'argomentazione, sia nell'esposizione delle idee, sia nel reticolo di citazione che dispiega per polemizzare. Nel riferirsi a questioni estetiche, invece, il filosofo argentino è inconsistente: nei suoi articoli, l'attribuzione a Lukács di una conce-

<sup>8</sup> Astrada discute l'interpretazione lukácsiana di Hegel in *Trabajo y alienación en la Fenomenología y en los Manuscritos* (1958; 2° ed. 1965). L'opera si riferisce a *Der junge Hegel* (1948), opera alla quale Astrada critica di presentare Hegel come un puro razionalista e sorvolando su elementi romantici nella formazione del suo pensiero.

<sup>9</sup> Astrada cita *Schicksalswende* in edizione tedesca e *La distruzione della ragione* in edizione francese. Il capitolo si riferisce anche alla conferenza di Lukács del 1946 "La visione aristocratica e democratica del mondo", che la rivista comunista *Problemas de la paz y el socialismo* aveva pubblicato nel 1959.

<sup>10</sup> Di *Kairós – Revista de cultura y crítica* appariranno sette numeri tra il 1967 e il 1969.

zione del realismo come copia e la sua assimilazione al realismo socialista sono affermazioni che non sono accompagnate da riferimenti all'opera del filosofo. Questo dettaglio risulta famigerato nel caso di Astrada, il cui dominio del tedesco gli aprirebbe l'accesso di prima mano all'opera del filosofo ungherese.

Pochi anni prima che la casa editrice Grijalbo mettesse in circolazione, in traduzione diretta dal tedesco, saggi fondamentali di Lukács nel quadro di un incompiuto progetto di pubblicazione delle sue opere complete, il mercato editoriale argentino pubblica alcuni dei suoi titoli recentemente apparsi in Italia e Francia. Nel 1965, la casa editrice *Siglo Veinte* lancia sul mercato *Saggi sul realismo*. Il volume comprende una serie di saggi di Lukács su autori realisti della letteratura francese (specialmente Balzac, Stendhal e Zola) e russa (fondamentalmente Tolstoj, Dostoevskij e Gorki). L'edizione argentina dell'opera è traduzione dall'italiano realizzata da Juan José Sebreli e prende come fonte il volume che Einaudi pubblicò nel 1950. L'anno seguente, nel 1966, appare la *Teoria del romanzo*. La pubblicazione è realizzata anche dalla casa editrice *Siglo Veinte* e il suo traduttore, ancora Sebreli, prende in questo caso l'edizione francese dell'opera. Nel 1971, la casa editrice *La Pléyade* pubblica *Breve storia della letteratura tedesca*, traduzione dal tedesco che realizza Aníbal Leal dell'opera di Lukács *Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur* del 1953.

Durante gli anni Sessanta e soprattutto alla fine, arrivano in Argentina opere di Lukács in traduzioni dal tedesco via Messico e Spagna<sup>11</sup>. Questo fatto ha un impatto positivo non solo in relazione con la portata della sua recezione, bensì anche riguardo alla sua qualità<sup>12</sup>. Con eccezione de *L'uomo e la democrazia* – traduzione di *Demokratisierung heute und morgen* – pubblicata dalla casa editrice *Contrapunto* nel 1989, non ci sono edizioni argentine di rilievo di Lukács negli anni Ottanta e Novanta.

### **Attualità della recezione di Lukács: un processo in sviluppo**

La recezione argentina di Lukács prende un rinnovato impulso durante l'attuale secolo, specialmente successivamente alla realizzazione, nel novembre 2002 a Buenos Aires, del convegno *György Lukács: Pensamiento vivo*, organizzato dalla Facoltà di Filosofia e Lettere dell'Uni-

<sup>11</sup> Alle edizioni di Grijalbo si aggiungono i libri del *Fondo di Cultura Económica* e delle *Ediciones Era*.

<sup>12</sup> Le edizioni argentine delle opere di Lukács realizzate da *Pasado y Presente* e da *Ediciones Siglo Veinte*, oltre ad essere ritraduzioni, presentano numerosi errori sia di battitura che di traduzione.

versità di Buenos Aires e dal Centro di Documentazione e Ricerca della Cultura di Sinistra in Argentina (Cedinci). Da questo momento e fino ad oggi, la recezione di Lukács nel nostro ambiente – sia della sua opera che della bibliografia critica su di lui – si è sviluppata notevolmente; durante i primi due decenni del XXI secolo il mercato editoriale argentino ha pubblicato un ampio numero di edizioni inedite in spagnolo dell'opera di Lukács in traduzioni dirette dalla loro lingua originale<sup>13</sup>. Dell'impatto della sua recezione sono testimonianza i numerosi convegni, giornate di studio e congressi realizzati annualmente nel paese, a cui partecipano studiosi dell'opera di Lukács non solo dall'Argentina, bensì anche dell'America latina.

La recezione argentina dell'opera di Lukács è più che un oggetto dello studio del passato, piuttosto un fenomeno in corso nel presente. Il cambio delle condizioni di recezione del suo pensiero – principalmente, la sparizione dello stalinismo – ha dato luogo a una riscoperta della sua opera da parte di una nuova generazione di intellettuali critici in tutto il mondo. Il pensiero di Lukács, in questo senso e più che prima, è un'eredità viva.

## Bibliografia

- Astrada C., *Trabajo y alienación en la Fenomenología y en los Manuscritos*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires 1958, 2° ed. 1965.
- Lukács G., *Schicksalswende: Beiträge zu einer neuen deutschen Ideologie*, Aufbau, Berlino 1948.
- Id., *Die Zerstörung der Vernunft*, 1954.
- Id., *Testamento político e altri scritti contro lo stalinismo*, a cura di Antonino Infranca, Punto Rosso, Milano 2015.
- Id., *Letteratura e democrazia. Il "dibattito Lukács" (1946-1949) e altri saggi*, a cura di Antonino Infranca, Punto Rosso, Milano 2021.

<sup>13</sup> La tematica delle opere di Lukács comprende argomenti che vanno dall'estetica alla politica e alla filosofia. A dimostrazione della rilevanza del fenomeno si possono menzionare le seguenti opere: *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía* (A. Infranca e M. Vedda.), 2003; *Ontología del ser social: El trabajo* (A. Infranca e M. Vedda.), 2004; *Táctica y ética. Escritos políticos (1919-1929)* (A. Infranca e M. Vedda.), 2005 – ripubblicato e corretto nel 2014 –; *Lenin-Marx* (M. Vedda e K. Saban), 2005 – ripubblicato in forma ampliata e modificata *Sobre Lenin y Marx* nel 2012 –; *Escritos de Moscú* (M. Vedda e M. Koval), 2011; *Ontología del ser social: La alienación* (A. Infranca, M. Vedda e F. García Chicote), 2013; *Acerca de la pobreza de espíritu y otros escritos de juventud* (M. Vedda e B. Castano), 2015; *Derrotismo y dialéctica. Una defensa de Historia y conciencia de clase* (M. Koval e F. García Chicote), 2016. Su Lukács nello stesso periodo sono stati pubblicati *György Lukács y la literatura alemana* (ed. M. Vedda); *György Lukács: Ética, Estética y Ontología* (ed. A. Infranca e M. Vedda), 2007; *György Lukács: años de peregrinaje filosófico* (ed. M. Vedda e M. Duayer), 2013.





## Miscellanea



*Luca Richiardi*

## **Recognizing the political economy of capitalism? Toward a critical theory of global poverty**

### **Introduction**

Why bring Frankfurt School critical theory and global poverty into dialogue? Do contemporary critical theorists have anything to say on the subject? Or have they lost their critical momentum? In this article, I try to investigate whether the theoretical tools of critical theory as conceived by scholars linked to the Frankfurt School and then by contemporary theorists are valuable and useful to understand, criticise and eventually transform present social circumstances. The research field chosen to test these tools is global poverty, for two main reasons. First, critical theory, at least from Jürgen Habermas onwards, has assumed that the initial research programme should have been reformulated in order to diagnose the contradictions of the social order. Methodological issues have gradually taken the place of detailed sociological analyses. At the same time, critical theory has ideologically dismissed any critique of political economy due to the fear of succumbing to Marxist economism. Quite the opposite has happened to recent scholarship in the social sciences, with a resurgence of publications questioning the global capitalist system.

Secondly, despite being one of the central and most discussed challenges of modernity, the issue of poverty has not been sufficiently investigated within the tradition of critical theory. Having dismissed since long time any reference to revolutionary political actors, as was the case with the Marxian proletariat, there is a lack of analyses specifically dedicated to the topic adopting a systematic and critical point of view, as opposed to moral or human rights-based denunciation. This is particularly astonishing in that poverty represents one of the most common social and material conditions that hinder human emancipation and the possibility of expressing one's own "potentialities"<sup>1</sup>, as Horkheimer wrote. A person

<sup>1</sup> M. Horkheimer, *Critical Theory: Selected Essays*, Continuum, New York 2002, p. 245.

in poverty is not satisfied with idealistic responses – be it morality, justice, or recognition. In this sense, I will try to combat the growing methodologism and idealism of political theory, far from practical problems of living people.

## §1 What poverty?

Poverty is a temporary condition, not a permanent identity, and must be conceived as the result of dynamics of social mobility. It can be understood “not just as a disadvantaged and insecure economic condition, but also as a shameful and corrosive social relation”<sup>2</sup>: material conditions, economic circumstances, and social position go hand in hand. Drawing on Amartya Sen’s contributions, in particular his *Development as Freedom*, anti-poverty language increasingly refers to “human flourishing” or individual “capabilities”, understood as the possibility to express and develop one’s own potential. The United Nations speak of “a condition characterized by severe deprivation of basic human needs, including food, safe drinking water, sanitation facilities, health, shelter, education and information”, depending “not only on income but also on access to social services”<sup>3</sup>. The experiences of poor people themselves illustrate this. When questioned by World Bank researchers, they highlight how their view of poverty involves many dimensions, such as precariousness, spatial and social exclusion, physical problems, gender issues, insecurity, power abuse, institutional disempowerment, and overall powerlessness<sup>4</sup>.

The World Bank, the international organisation whose aim is to end extreme poverty, defines it as “the inability to attain a minimal standard of living”<sup>5</sup>. It supports a quantitative definition of absolute poverty, i.e. individual physiological efficiency without reference to social context or norms: its international poverty line determines that anyone living on less than \$2.15 a day is considered to be living in extreme poverty, which corresponds to 8.5% of world population in 2019<sup>6</sup>. Some scholars have pointed out that considering poverty through such standard does not “reflect assessments *by* the poor about their daily survival requirements” and is directed more “towards the collection of data about the poor rath-

<sup>2</sup> R. Lister, *Poverty*, Polity Press, Cambridge, UK 2021, 2<sup>nd</sup> ed., p. 7.

<sup>3</sup> United Nations, *Copenhagen Declaration on Social Development and Programme of Action of the World Summit for Social Development*, New York 1996, p. 38.

<sup>4</sup> D. Narayan, R. Chambers, M. K. Shah, P. Petesch, *Voices of the Poor: Crying Out for Change*, Oxford University Press for the World Bank, New York 2000.

<sup>5</sup> World Bank, *World Development Report 1990: Poverty*, Washington, DC 1990, p. 26.

<sup>6</sup> <https://data.worldbank.org/>. Accessed 24 August 2023.

er than trying to understand how the poor exist and reproduce themselves through relations with the non-poor”<sup>7</sup>. Sanjay Reddy criticised the “money-metric” methodology in that it “is not specified in relation to an explicit conception of human well-being”<sup>8</sup>. World Bank methodology thus leads to a misleading representation of global poverty, which is significantly underestimated.

## **§2 Poverty philosophers: morality, human rights, recognition**

Following both Ingram and Schweickart<sup>9</sup>, I will examine arguments of moral or human rights-based perspectives, as well as Honneth’s theory of justice, in relation to the problem of poverty.

I will start with an example of moral stance. Responding to the question why poverty should be fought and eliminated, Peter Singer argues that there is a moral obligation in each of us to do something to alleviate global poverty. Similar to a philanthropic proposal, he argues that those who can afford it should “do [their] part to end world poverty”<sup>10</sup>, as the subtitle of his 2009 book makes clear. If people, following the consumerist imperative, can spend money on unnecessary things, why should they not spend part of it for children in hunger, thereby increasing the well-being of the global community with minimal effort? In this, Singer retains his usual utilitarian framework. In addition to that, he suggests that “it may not be possible to consider ourselves to be living a morally good life unless I give a great deal more than most of us would think it realistic to expect human beings to give”<sup>11</sup>, thus adopting an ideal of “good life” as normative standard. One “good life” which would not be such if I did not help people in need, as the tradition of monotheistic religions teaches<sup>12</sup>. Despite being the theoretical grounding of charitable activities promoted by many philanthrocapitalists, Singer’s argument surprisingly implies that affluent individuals in the so-called “developed” and rich part of the globe should not be praised for their contributions to poverty

<sup>7</sup> B. Selwyn, *The Struggle for Development*, Polity Press, Cambridge, UK 2017, p. 24.

<sup>8</sup> S. Reddy, *Counting the poor: the truth about world poverty statistics*, in “Socialist Register”, vol. 42, 2006, p. 172.

<sup>9</sup> D. Ingram, *Critical Theory and Global Development*, in M. J. Thompson (a cura di), *The Palgrave Handbook of Critical Theory*, Palgrave Macmillan, New York 2017, pp. 677-696; D. Schweickart, *Global Poverty: Alternative Perspectives on What We Should Do – and Why*, in “Journal of Social Philosophy”, vol. 39, n. 4, 2008, pp. 471-491.

<sup>10</sup> P. Singer, *The Life You Can Save: How To Do Your Part To End World Poverty*, Random House, New York 2009.

<sup>11</sup> Ivi, p. XIV.

<sup>12</sup> Ivi, p. 19 ff.

relief. Such people are merely doing what it is required of them. Likewise, affluent individuals who do not contribute to poverty relief should be regarded as individuals engaged in a serious moral wrong<sup>13</sup>.

From an opposite point of view, Thomas Pogge's account relies on a justice-based frame of reference, condemning poverty from a human rights-based perspective. Not only does his standpoint permit to answer the question of why poverty is deplorable, as it is contrary to the universal principle of human dignity. It also grounds the argument that we are ultimately responsible for the violation of the human rights of citizens in "developing" countries, since the current social and economic world order contributes to the affirmation of poverty in some regions of the globe. According to Pogge, the global governance order is morally unfair, since national states and international institutions like the World Trade Organization, the World Bank, the International Monetary Fund, and the United Nations agencies have "set up a system that greatly advances the national interests of developed countries over those of developing ones"<sup>14</sup>. We, as citizens represented by the governments we voted, reproduce this order. Indeed, Pogge states that "we and the governments acting in our name are substantially involved in supporting such unjust rules and their coercive imposition"<sup>15</sup>. As individual actors, our moral obligation concerning poverty is therefore divided into positive duties, regarding the (omitted) charitable acts also discussed by Singer, and negative duties, namely, not to harm the poor through such unjust global governance<sup>16</sup>.

In more recent years, other scholars have instead interpreted the issue of poverty through the lenses of Axel Honneth's well-known theory of recognition. Although the category of "recognition" does not have a clear semantic determination and has a plurality of usages, since its various meanings depend on the specific moral perspective adopted each time<sup>17</sup>, one could understand it as an ideal intersubjective condition allowing the individual to acquire the basic skills necessary for a free self-determination. Rooted in Fichte's and Hegel's dissertations on the unfolding of self-consciousness, the concept of "recognition" is declined by Honneth in several forms of historical realisations in relation to three social spheres, namely, love, rights, and social esteem. These are linked to attitudes of

<sup>13</sup> V. Gauri, J. Sonderholm, *Global poverty: four normative positions*, in "Journal of Global Ethics", vol. 8, n. 2-3, 2012, p. 197.

<sup>14</sup> Ivi, p. 202.

<sup>15</sup> T. Pogge, *World Poverty and Human Rights*, Polity Press, Cambridge, UK 2002, p. 24.

<sup>16</sup> T. Pogge, *Severe Poverty as a Human Rights Violation*, in T. Pogge (a cura di), *Freedom From Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor?*, Oxford University Press for UNESCO, New York 2007, pp. 11-54.

<sup>17</sup> A. Honneth, *Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society*, in "Theory, Culture & Society", vol. 18, n. 2-3, 2001, p. 45 ff.

trust in oneself, self-respect, and self-esteem respectively<sup>18</sup>. Intersubjective relationships through which recognition takes place thereby represent a condition of possibility for one's own autonomy as well as for a meaningful and "good" life. Social criticism, according to this view, should then be directed at those socio-economic conditions that prevent mutual recognition among social actors, and, consequently, self-realisation through trust in oneself, self-respect and self-esteem, i.e. human "flourishing"<sup>19</sup>. Contemporary social conflicts are in this way conceived as "struggles for recognition", thus acknowledging the important role played by social movements in realising human "development", beyond distributive issues concerning political power or economic resources<sup>20</sup>.

A recent collection of essays adopts this "recognition" framework in dealing with the topic of poverty, extending it to the global dimension and having the experiences of suffering lived by billions of people all over the world as starting point<sup>21</sup>. The main thesis is that "global poverty is unjust because those people living in poverty are severely misrecognized and this distorts the unfolding of their personal autonomy"<sup>22</sup>. The focus is on the individual living conditions of people living in misery, deprived of the three basic forms of recognition, i.e. love, rights, and social esteem. As Schweiger argues,

First, poverty disrupts families and relationships [...] Second, poverty makes it impossible to execute rights, whereby people living in poverty do not experience the respect they are entitled to and that they need in order to fully understand themselves as rational agents [...] Third, poverty is a state of unfreedom and forced dependency.<sup>23</sup>

He nevertheless does not forget to consider the structural and institutional dimensions of poverty dynamics. Analysed is then also what he calls the "global recognition order"<sup>24</sup>, namely, political processes of misrecognition taking place at the intersection between international institutions and states. In Schweiger's words, "misrecognition is made possible, yet in many cases induced, by institutional failure and the absence of proper institu-

<sup>18</sup> Ivi, p. 48 ff.

<sup>19</sup> R. Jaeggi, R. Celikates, *Sozialphilosophie: Eine Einführung*, Verlag C. H. Beck, München 2017, p. 67 ff.

<sup>20</sup> A. Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, MIT Press, Cambridge, MA 1996.

<sup>21</sup> G. Schweiger (a cura di), *Poverty, Inequality and the Critical Theory of Recognition*, Springer, Cham 2020.

<sup>22</sup> G. Schweiger, *Introduction*, in G. Schweiger (a cura di), *Poverty, Inequality and the Critical Theory of Recognition*, cit., p. 8.

<sup>23</sup> Ivi, pp. 9-11.

<sup>24</sup> Ivi, p. 4.

tions of recognition”<sup>25</sup>. Even though he acknowledges that this perspective does not allow for an analysis of the structural causes of global poverty, he sticks to it even when discussing the international economic order, thus failing to have a comprehensive view of the phenomenon.

My thesis is that both Singer’s and Pogge’s perspectives, as well as the recognition approach, can certainly motivate a critical enquiry on the issue of global poverty, but they nonetheless lose sight of the primary objective of a critique of the institutional – i.e. political-economic – conditions of global poverty. Not that contemporary critical theory has put more effort into structuring such criticism. Even modern-day critical theorists, like Jürgen Habermas or Rainer Forst, have overlooked the issue of structural global poverty, settling for Kantian-type discourses either on the global political order or on international justice. It is up to a renewed critical theory to put these issues back in the spotlight.

### **§3 Recognising the existence of political economy**

The idea according to which misery “is not the consequence of unbridled capitalism, but of a capitalism that has been bridled in just the wrong way”<sup>26</sup>, namely through heavy legal regulations, has become so dominant in the public debate that even some critics of the capitalist system do not even think at it as a possible concurrent cause of mass impoverishment. That is why, as Schweickart makes clear, the connection between capitalism and global poverty is a question never taken up systematically by Singer, Sen or Pogge: capitalism therefore turns out to be a veritable elephant in the room<sup>27</sup>. It is curious to note that the authors analysed above recognise for themselves that their approach is incomplete and insufficient. Schweiger admits, for instance, that it is “a serious shortcoming that recognition theory, which understands itself as a critical theory, has yet to aim for a thorough understanding of the causes, effects and alleviation of poverty that are certainly produced and sustained by modern capitalism”<sup>28</sup>. In this way, he reveals his purpose of bringing “recognition theory closer to the material and economic reality of modern capitalism and the reality of the billions of people living in poverty and suffering from it”<sup>29</sup>. Honneth’s focus on the subjective experiences of social agents, be they

<sup>25</sup> Ivi, p. 12.

<sup>26</sup> R. Hausmann, *Does Capitalism Cause Poverty?*, Project Syndicate 2015 [<https://www.project-syndicate.org/commentary/does-capitalism-cause-poverty-by-ricardo-hausmann-2015-08>], accessed 28 August 2023.

<sup>27</sup> D. Schweickart, *Global Poverty*, cit., p. 479.

<sup>28</sup> G. Schweiger, *Introduction*, cit., p. 2.

<sup>29</sup> *Ibid.*



experiences of suffering, injustice, or lack of recognition, also discards any analysis of capitalism as an institutional condition that contributes to the establishment of poverty. Hence, Honneth does not explain the origins of economic injustice but just provides a theoretical framework for understanding the *subjective experience* of economic injustice. His work contains no systematic explanation of the causes of the phenomenon of poverty. Nevertheless, as Emmanuel Renault claims, “it is clear that, on its own, a theory of recognition is incapable of producing a theory of capitalism, but it never intended to do that anyway”<sup>30</sup>. Instead, as Deranty writes, it is meant to “complement, rather than replace, a structural critique of political economy”, as it adds “the critique of pathologies from the experiential perspective to the structural analysis”<sup>31</sup>.

One can accept and even endorse this perspective, as it lays the foundations for a critical-philosophical investigation on forms of life impeding the practical realisation of the normative ideal of human emancipation, although from a subjective point of view. Anyway, a thorough investigation on poverty must not dismiss the socio-economic order of capitalist society. As Fraser has rightly shown, moral and cultural claims, such as those relating to recognition, have to be related to the economic dimension, as many of the lived experiences of injustice have their roots in the global systems of production and exchange<sup>32</sup>. From a transformative point of view, struggles for recognition, to be successful, must take into account the structural processes that generate injustice and misrecognition, and thus require an understanding of the dynamics of contemporary global capitalism. As Fraser argues against Honneth’s perspective, the guiding aim of critical theory should be “to investigate how precisely institutionalized patterns of cultural value interact with capitalist economic dynamics”, and to understand how this generates phenomena like “maldistribution and misrecognition”<sup>33</sup>, or, I would add, poverty.

Moreover, “every Hegel must have his Marx”<sup>34</sup>. The capitalist structure must be recalled in order to avoid falling into the fallacy of idealism.

<sup>30</sup> E. Renault, *The Experience of Injustice: A Theory of Recognition*, Columbia University Press, New York 2019, p. 116.

<sup>31</sup> J.-P. R. Deranty, *Critique of political economy and contemporary critical theory: a defence of Honneth’s theory of recognition*, in H.-C. Schmidt am Busch, C. Zurn (a cura di), *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives*, Lexington Books, Lanham MD 2010, p. 296.

<sup>32</sup> N. Fraser, A. Honneth, *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*, Verso Books, London/New York 2003, p. 215 ff.

<sup>33</sup> Ivi, p. 218.

<sup>34</sup> David A. Borman, *Labour, Exchange and Recognition: Marx Contra Honneth*, in “Philosophy & Social Criticism”, vol. 35, n. 8, 2009, p. 935.

Honneth's inability to provide a view of capitalist dynamics because of his rejection of any economic determinism makes his commitment to the goals of critical theory – of which he is moreover considered one of the living most prominent exponents – questioned<sup>35</sup>. If Thompson denounces the actual “domestication” of critical theory, which explicitly neglects its Freudian and Marxian origins, Harris highlights that critical theory has become neo-idealist and conservative, no more concerned by emancipatory trajectories<sup>36</sup>. From a political point of view, the recognition approach not only dismisses any qualitative transformation of the capitalist system, but compromises with market logics, as these are considered able to “produce healthy recognition relationships”<sup>37</sup> in Honneth's *Freedom's Right*. However, these also generate extreme poverty. How, then, can we conceive of a renewed critical theory of global poverty, one that takes up the original theoretical insights?

#### §4 Welcome back, capitalism!

Poverty is a founding and unavoidable element of the capitalist system. I contrast the idea according to which poverty can “only be explained by causes decreed to be outside of economic logic, such as population growth or policy errors”, and certify that “the relation of poverty to the very process of accumulation is dismissed by conventional economic theory”<sup>38</sup>. I assume that “there are no deserving poor, and people living in poverty are not responsible for their condition”, and that poor people can be considered “victims of interlocking practices and structures of capitalistic production and administration from the local to the global level”<sup>39</sup>.

Since “critical theorists were probably hasty in dismissing Marx's contention that poverty is endemic to capitalism”<sup>40</sup>, I will follow Fraser's suggestion to regain a wide-ranging theory of capitalism<sup>41</sup>. Against a “black box” view of the economy, I argue for a critical social theory that does not

<sup>35</sup> Ivi, p. 947.

<sup>36</sup> M. J. Thompson, *The Domestication of Critical Theory*, Rowman & Littlefield, London 2016; N. Harris, *Critical theory and social pathology. The Frankfurt School beyond recognition*, Manchester University Press, Manchester 2022, p. 10.

<sup>37</sup> N. Harris, *Critical theory and social pathology. The Frankfurt School beyond recognition*, cit., p. 56.

<sup>38</sup> S. Amin, *World Poverty, Pauperization and Capital Accumulation*, in “Monthly Review”, vol. 55, n. 5, 2003.

<sup>39</sup> G. Schweiger, *Introduction*, cit., p. 14.

<sup>40</sup> D. Ingram, *Critical Theory and Global Development*, cit., p. 682.

<sup>41</sup> N. Fraser, *Cannibal Capitalism: How our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet – and What We Can Do About It*, Verso Books, London/New York 2022.

dismiss political economy, all while avoiding the pitfall of economism. As Jaeggi highlights, “part of the tendency to abandon the topic of capitalism comes from this ‘fear of economism’”, with contemporary political and legal theory being more concerned with “questions of misrecognition, status hierarchy, ecology, and sexuality”<sup>42</sup>. In sum, it has forgotten “how capitalism is a system that operates through exploitation, oppression and unpaid-for wealth appropriation”<sup>43</sup>.

#### §4.1 A global reserve army of labour

First, capitalism requires a certain amount of unemployment to foster competition between workers and keep wages low. This rate of unemployment is considered “natural” by neoclassical economics. Unemployment also functions as a disciplinary mechanism and guarantees the existence of cheap labour. Ingram highlights how,

Small producers, shop owners, and subsistence farmers [...] join the ranks of the unemployed, or if they are lucky, find employment in low-paying sweatshops. [...] thanks to a very large and growing number of the world’s unemployed in the Southern Hemisphere, multinational retailers at the top of the “food chain” can squeeze local subcontractors below them to offer their services for the cheapest price possible, setting one against the other in a desperate rush to the bottom, where the lowliest laborer who is willing to work for less resides.<sup>44</sup>

So “not only have we not resolved the paradox of wrenching poverty within countries of astonishing wealth, but as capitalism has become truly global, the national pattern has reproduced itself on a global scale”<sup>45</sup>. Indeed, if one turns their gaze to low-income countries, one can see that more than 45% of the population lives with less than \$2.15 a day and 64% of it lives in slums<sup>46</sup>.

Karl Marx put the processes of competition among workers and of wage struggle at the centre of his analysis of the relations of production and of class consciousness. ‘As’ he writes in *Capital*, “capitalist production requires for its unrestricted activity an industrial reserve army” in-

<sup>42</sup> N. Fraser, R. Jaeggi, *Capitalism: A Conversation in Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, UK 2018, pp. 7-8.

<sup>43</sup> B. Selwyn, *The Struggle for Development*, cit., p. 8.

<sup>44</sup> D. Ingram, *Critical Theory and Global Development*, cit., p. 682.

<sup>45</sup> D. Schweickart, *Global Poverty*, cit., p. 480.

<sup>46</sup> Source: World Bank (<https://data.worldbank.org/income-level/low-income>). Accessed 27 August 2023.

dependent of demographic limits<sup>47</sup>. Borrowed from Friedrich Engels, the expression “industrial reserve army” simply denotes “the mass of workers who are willing (or impelled) to sell their labor-power but who don’t find any buyers”<sup>48</sup>. Even though the extension of production requires more labour-power (the “employment effect of accumulation”), an increase in productivity leads on the contrary to a decrease in demand for labour-power (the “labor redundancy effect of rising productivity”)<sup>49</sup>. Due to technological development and centralisation, capital develops at “a much quicker rate” than the means of employment<sup>50</sup>. Hence the “constant transformation of a part of the working population into unemployed or semi-employed ‘hands’” as a necessary “condition for the existence of the capitalist mode of production”<sup>51</sup>. That is why, following the assumption of an ever-growing reserve army, “capitalism with full employment is always an exception”<sup>52</sup>. Marx concludes that

the greater the social wealth, the functioning capital, the extent and energy of its growth, and therefore also the greater the absolute mass of the proletariat and the productivity of its labour, the greater is the industrial reserve army [...] Accumulation of wealth at one pole is, therefore, at the same time accumulation of misery, the torment of labour, slavery, ignorance, brutalization and moral degradation at the opposite pole, i.e. on the side of the class that produces its own product as capital.<sup>53</sup>

Concerning relative surplus population, Marx distinguishes between poor workers and *Lumpenproletariat*, including only the latter in the sphere of pauperism. Summarising,

The lumpenproletariat – consisting of the unemployed, the criminals and other extremely poor individuals – ensures that there is always a workforce willing to accept low wages. Unemployment and job insecurity mean that there is always a “reserve army of labor” able and willing to take their place if workers insist on too high wages.<sup>54</sup>

<sup>47</sup> K. Marx, *Capital: A Critique of Political Economy. Volume One*, Penguin Books, London 1976, p. 788.

<sup>48</sup> M. Heinrich, *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx’s Capital*, Monthly Review Press, New York 2004, p. 125.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> K. Marx, *Capital: A Critique of Political Economy. Volume One*, cit., p. 781.

<sup>51</sup> *Ivi*, pp. 786, 784.

<sup>52</sup> M. Heinrich, *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx’s Capital*, cit., p. 126.

<sup>53</sup> K. Marx, *Capital: A Critique of Political Economy. Volume One*, cit., pp. 798, 799.

<sup>54</sup> J. Lönnroth, *6 Marx and his followers on poverty*, in M. Lundahl, D. Rauhut, N. Hatti (a cura di), *Poverty in the History of Economic Thought: From Mercantilism to Neoclassical Economics*, Routledge, London/New York 2022, p. 89.

Patnaik and Patnaik point out that, in reality, capitalism

has always used two reserve armies of labour and not one: one of these located within the metropolis, which, as Marx discussed, has served to “discipline” the workers who are directly employed by capital; the other one located within the periphery, which has served to keep down the money wages/incomes of those engaged in producing goods for the capitalist sector, and also to keep them “disciplined”.<sup>55</sup>

Between these two armies, only the former “can strictly be called a reserve army”, while the latter is simply a massive labour reserve “whose disciplining role for the workers directly employed by capital in the metropolis can at best be an imperfect one”, as its components lack the basic skills required by the job market in the “metropolies”<sup>56</sup>.

## §4.2 Primitive accumulation as ongoing expropriation

In addition to unavoidable unemployment, Ingram adds the threats of domestic overproduction and underconsumption, which push economic actors to invest in foreign markets, provoking the dismantlement of local agriculture and industry. He also mentions the “increase in global temperatures [which] will bring in its train more extreme weather events, flooding, and desertification that will disproportionately harm the world’s poorest”<sup>57</sup>. As a matter of fact, a recent World Bank report estimates hundreds of millions of people to be pushed into poverty in the next years because of the impact of climate change<sup>58</sup>.

Harriss-White indicates many other ways in which capitalism creates poverty: the persistence of small-scale, unregulated petty production through familiar, informal labour; the commodification of service labour; the growing levels of private consumption; the effects of damaging commodity and by-product consumption, e.g. weapons or nuclear waste, which could damage and incapacitate human bodies; the pauperising dependent status of unemployable people (e.g. people with disabilities); and the marginalisation of social enemies<sup>59</sup>. She finally

<sup>55</sup> U. Patnaik, P. Patnaik, *A Theory of Imperialism*, Columbia University Press, New York 2016, p. 50.

<sup>56</sup> Ivi, p. 51.

<sup>57</sup> D. Ingram, *Critical Theory and Global Development*, cit., p. 683.

<sup>58</sup> World Bank, *Poverty and Shared Prosperity 2020: Reversals of Fortune*, Washington, DC 2020, pp. 27, 138 ff.

<sup>59</sup> B. Harriss-White, *Poverty and Capitalism*, in “Economic and Political Weekly”, vol. 41, n. 13, 2006, pp. 1241-1246.

adds another one, which is dispossession of labour and land, the so-called “primitive accumulation”.

Introduced by Marx at the end of volume one of *Capital*, the category of “primitive” or “original accumulation” (*ursprüngliche Akkumulation*) defines the historic rise of capitalism as a process of separation of direct producers from their means of production. In other words, it is the violent dispossession or expropriation of land, labour and human beings perpetrated by emergent capitalists with the backing of political institutions. It represents the “pre-history of capital”, when peasants were “suddenly and forcibly torn from their means of subsistence, and hurled onto the labour market as free, unprotected and rightless proletarians”<sup>60</sup>. Together with environmental crises and political violence, land grabbing and the impoverishment of independent agricultural producers have engendered massive migrations to urban centres, thus generating the “planet of slums” excellently described by Mike Davis<sup>61</sup>.

It was Rosa Luxemburg who first conceived primitive accumulation not only as a historical process at the origin of capitalism, but rather as a systematic feature of it. To emphasize the ongoing “persistence of the predatory practices of ‘primitive’ or ‘original’ accumulation”<sup>62</sup>, David Harvey suggests instead talking of “dispossession”, which reveals itself through various phenomena like slavery, financialisation, privatisation<sup>63</sup>. Like Harvey, who sees expropriation as an ongoing process present in contemporary capitalism, and an essential feature of it, Fraser conceives of this source of accumulation as a background condition of possibility of the capitalist social order. Preferring the term “expropriation”, Fraser defines primitive accumulation as what lies behind exploitation in the Marxian sense and renders it possible<sup>64</sup>. She identifies two epistemic shifts in Marx’s discourse. One is from exchange to production and from formally free labour to exploitation, corresponding to the shift from political economy to its critique. The other is from production to primitive

<sup>60</sup> K. Marx, *Capital: A Critique of Political Economy. Volume One*, cit., pp. 875, 876.

<sup>61</sup> M. Davis, *Planet of Slums*, Verso Books, London/New York 2006.

<sup>62</sup> D. Harvey, *The ‘New’ Imperialism: Accumulation by Dispossession*, in “Socialist Register”, vol. 40, 2004, p. 74.

<sup>63</sup> More precisely, it includes “the commodification and privatization of land and the forceful expulsion of peasant populations; conversion of various forms of property rights – common, collective, state, etc. – into exclusive private property rights; suppression of rights to the commons; commodification of labour power and the suppression of alternative, indigenous, forms of production and consumption; colonial, neo-colonial and imperial processes of appropriation of assets, including natural resources; monetization of exchange and taxation, particularly of land; slave trade; and usury, the national debt and ultimately the credit system” (D. Harvey, *The ‘New’ Imperialism: Accumulation by Dispossession*, cit., p. 74).

<sup>64</sup> N. Fraser, *Cannibal Capitalism*, cit., p. 13.

accumulation, from exploitation to expropriation as a hidden but necessary background of the former. The link of such “expropriation” with poverty is explicit:

The expropriated subjects may be rural or indigenous communities in the capitalist periphery – or they may be members of subject or subordinated groups in the capitalist core. They may end up as exploited proletarians, if they’re lucky – or, if not, as paupers, slum dwellers, sharecroppers, “natives”, or slaves, subjects of ongoing expropriation outside the wage nexus. The confiscated assets may be labor, land, animals, tools, mineral or energy deposits – but also human beings, their sexual and reproductive capacities, their children and bodily organs.<sup>65</sup>

It is now evident how, in addition to unemployment, expropriation can also be considered a way through which capitalism fosters mass poverty.

## Conclusions

Highlighting the link between the capitalist system and poverty does not mean that “poverty is only created as a result of economic processes, or that capitalism does not create material wealth for working people as well as for capitalists”<sup>66</sup>. Nor that poverty does not appear in non-capitalist forms of production, or that the ambitious goals set by international organisations like the United Nations or the World Bank are not worthy aspiration. But the picture is not as rosy as we are told: indeed, provided one looks at capitalist accumulation in the global context, “Marx’s prediction of the accumulation of wealth at one pole, and of misery and impoverishment at the other, turns out to have been entirely correct”<sup>67</sup>.

The present contribution hopes to have shown how limited would be addressing the issue of poverty through the lens of intersubjectivity, as Honneth and Singer do, because its causes are more structural than usually thought. Its solution must then be structural too. Mere recognition in terms of love, rights and social esteem or charitable initiatives on a global scale would not be enough to solve the problem. Denouncing it from the universalist point of view of human rights, as Pogge does, is equally ineffective, since one claims to solve the problem by remaining within the system

<sup>65</sup> N. Fraser, *Expropriation and Exploitation in Racialized Capitalism: A Reply to Michael Dawson*, in “Critical Historical Studies”, vol. 3, n. 1, 2016, p. 167.

<sup>66</sup> B. Harriss-White, *Poverty and Capitalism*, cit., p. 1241.

<sup>67</sup> U. Patnaik, *Capitalism and the Production of Poverty*, in “Social Scientist”, vol. 40, n. 1/2, 2012, p. 5.

that generates it. Following Fama, their perspectives could be characterised as “metaphysics of poverty”, that is “a system of thought in which the gaze is systematically diverted from the social structures that produce and reproduce poverty itself to those subjects who are victims of them”<sup>68</sup>. Indeed, the theoretical approaches of those scholars ideologically suggest that poor people «inexplicably *lack* the means of subsistence, whereas in fact they have been *deprived* of those means»<sup>69</sup>. None of them strikes at the root of the problem, which lies in the very form of the dominant economic and social order. Poverty is a systemic problem, in need of a no less systemic solution.

Moreover, if it is true that critical theory, as originally conceived by Horkheimer, should not only comprehend a social reality which undermines the preconditions of human self-realisation and criticise it, but also construct a viable practical alternative, by identifying the actors and the modalities of social transformation, this is only possible if the root causes of the problem are clear. Contemporary critical theory has predominantly abandoned the transformative side of criticism and embraced the normative ideals of the existing order<sup>70</sup>. Recovering the tools of the critique of political economy – as I tried to do with reference to the categories of “unemployment” and “expropriation” – and adopting a structural approach would then both strengthen the radicality of social criticism and finally reconnect critical theory to social movements. Critical theory would thus be able to answer, again, the pressing questions of our time, which affect living people, be they expropriated peasants, working poors, homeless people or slum-dwellers.

## References

- Amin S., *World Poverty, Pauperization and Capital Accumulation*, in “Monthly Review”, vol. 55, n. 5, 2003.
- Borman, D. A., *Labour, Exchange and Recognition: Marx Contra Honneth*, in “Philosophy & Social Criticism”, vol. 35, n. 8, 2009, pp. 935-959.
- Davis, M., *Planet of Slums*, Verso Books, London/New York 2006.
- Deranty, J.-P. R., *Critique of political economy and contemporary critical theory: a defence of Honneth's theory of recognition*, in H.-C. Schmidt am Busch, C.

<sup>68</sup> M. Fama, *Il governo della povertà ai tempi della (micro)finanza*, Ombre Corte, Verona 2017, p. 19.

<sup>69</sup> N. Fraser, *Injustice at Intersecting Scales: On ‘Social Exclusion’ and the ‘Global Poor’*, in “European Journal of Social Theory”, vol. 13, n. 3, 2010, p. 369.

<sup>70</sup> See S. Kouvélakis, *La critique défaite: émergence et domestication de la Théorie critique: Horkheimer, Habermas, Honneth*, Éditions Amsterdam, Paris 2019; M. J. Thompson, *The Domestication of Critical Theory*, cit.; N. Harris, *Critical theory and social pathology. The Frankfurt School beyond recognition*, cit.



- Zurn (a cura di), *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives*, Lexington Books, Lanham, MD 2010, pp. 285-317.
- Fama, M., *Il governo della povertà ai tempi della (micro)finanza*, Ombre Corte, Verona 2017.
- Fraser, N., *Injustice at Intersecting Scales: On 'Social Exclusion' and the 'Global Poor'*, in "European Journal of Social Theory", vol. 13, n. 3, 2010, pp. 363-371.
- Id., *Expropriation and Exploitation in Racialized Capitalism: A Reply to Michael Dawson*, in "Critical Historical Studies", vol. 3, n. 1, 2016, pp. 163-178.
- Id., *Cannibal Capitalism: How our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet – and What We Can Do About It*, Verso Books, London/New York, 2022.
- Fraser, N., Honneth, A., *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*, Verso Books, London/New York 2003.
- Fraser, N., Jaeggi, R., *Capitalism: A Conversation in Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, UK 2018.
- Gauri, V., Sonderholm, J., *Global poverty: four normative positions*, in "Journal of Global Ethics", vol. 8, n. 2-3, 2012, pp. 193-213.
- Harris, N., *Critical theory and social pathology. The Frankfurt School beyond recognition*, Manchester University Press, Manchester 2022.
- Harriss-White, B., *Poverty and Capitalism*, in "Economic and Political Weekly", vol. 41, n. 13, 2006, pp. 1241-1246.
- Harvey, D., *The 'New' Imperialism: Accumulation by Dispossession*, in "Socialist Register", vol. 40, 2004, p. 74, pp. 63-87.
- Hausmann, R., *Does Capitalism Cause Poverty?*, Project Syndicate 2015 [<https://www.project-syndicate.org/commentary/does-capitalism-cause-poverty-by-ricardo-hausmann-2015-08>], accessed 28 August 2023.
- Heinrich, M., *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*, Monthly Review Press, New York 2004.
- Honneth, A., *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, MIT Press, Cambridge, MA 1996.
- Id., *Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society*, in "Theory, Culture & Society", vol. 18, n. 2-3, 2001, pp. 43-55.
- Horkheimer, M., *Critical Theory: Selected Essays*, Continuum, New York 2002.
- Ingram, D., *Critical Theory and Global Development*, in M. J. Thompson (a cura di), *The Palgrave Handbook of Critical Theory*, Palgrave Macmillan, New York 2017, pp. 677-696.
- Jaeggi, R., Celikates, R., *Sozialphilosophie: Eine Einführung*, Verlag C. H. Beck, München 2017.
- Kouvelakis, S., *La critique défaite: émergence et domestication de la Théorie critique: Horkheimer, Habermas, Honneth*, Éditions Amsterdam, Paris 2019.
- Lister, R., *Poverty*, Polity Press, Cambridge, UK 2021, 2<sup>nd</sup> ed.
- Lönroth, J., *6 Marx and his followers on poverty*, in M. Lundahl, D. Rauhut, N. Hatti (a cura di), *Poverty in the History of Economic Thought: From Mercantilism to Neoclassical Economics*, Routledge, London/New York 2022.
- Marx, K., *Capital: A Critique of Political Economy. Volume One*, Penguin Books, London 1976.
- Narayan, D., Chambers, R., Shah, M. K., Petesch, P., *Voices of the Poor: Crying Out for Change*, Oxford University Press for the World Bank, New York 2000.

- Patnaik, U., *Capitalism and the Production of Poverty*, in “Social Scientist”, vol. 40, n. 1/2, 2012, pp. 3-20.
- Patnaik, U., Patnaik, P., *A Theory of Imperialism*, Columbia University Press, New York 2016.
- Pogge, T., *World Poverty and Human Rights*, Polity Press, Cambridge, UK 2002.
- Id., *Severe Poverty as a Human Rights Violation*, in T. Pogge (a cura di), *Freedom From Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor?*, Oxford University Press for UNESCO, New York 2007, pp. 11-54.
- Reddy, S., *Counting the poor: the truth about world poverty statistics*, in “Socialist Register”, vol. 42, 2006, pp. 169-178.
- Renault, E., *The Experience of Injustice: A Theory of Recognition*, Columbia University Press, New York 2019.
- Schweickart, D., *Global Poverty: Alternative Perspectives on What We Should Do—and Why*, in “Journal of Social Philosophy”, vol. 39, n. 4, 2008, pp. 471-491.
- Schweiger, G. (a cura di), *Poverty, Inequality and the Critical Theory of Recognition*, Springer, Cham 2020.
- Id., *Introduction*, in G. Schweiger (a cura di), *Poverty, Inequality and the Critical Theory of Recognition*, Springer, Cham 2020.
- Selwyn, B., *The Struggle for Development*, Polity Press, Cambridge, UK 2017.
- Singer, P., *The Life You Can Save: How To Do Your Part To End World Poverty*, Random House, New York 2009.
- Thompson, M. J., *The Domestication of Critical Theory*, Rowman & Littlefield, London 2016.
- United Nations, *Copenhagen Declaration on Social Development and Programme of Action of the World Summit for Social Development*, New York 1996.
- World Bank, *World Development Report 1990: Poverty*, Washington, DC 1990.
- Id., *Poverty and Shared Prosperity 2020: Reversals of Fortune*, Washington, DC 2020.

## Recensioni



*Antonino Infranca*

**Recensione a José Ignacio López Soria, *El joven Lukács*,  
Editorial Ande, Lima 2021.**

Il libro di López Soria sul giovane Lukács era già apparso nel 1978 in Venezuela, per la casa editrice Monte Avila ed era una raccolta di articoli e saggi scritti negli anni precedenti e pubblicati in varie riviste del mondo culturale ispanofono. Adesso viene ripubblicato in Perù per la casa editrice Ande, con l'aggiunta di alcuni articoli e con le traduzioni di alcuni saggi di Lukács, ma i precedenti saggi sono stati rivisti e ampliati. Il fatto che sia una collettanea di vari saggi causa l'unico limite del libro, perché vi sono presenti alcune ripetizioni. Ma questo limite non pregiudica l'alto valore del testo, scritto da un grande esperto della produzione filosofica del giovane Lukács, qual è López Soria. Egli si stabilì a Budapest negli anni tra il 1971 e il 1974 e tra il 1978 e il 1980, studiando all'Archivio Lukács e apprendendo l'ungherese. In quegli anni l'Archivio Lukács si stava organizzando e, nonostante la confusione di questo momento iniziale dell'attività dell'Archivio, López Soria è riuscito a ricostruire momenti importanti della vita intellettuale di Lukács. Inoltre la conoscenza diretta della lingua ungherese gli ha permesso di diventare uno dei maggiori esperti del giovane Lukács e non solo nel mondo ispanofono. Adesso molto del materiale, che López Soria consultò, è disponibile o in carta stampata oppure on-line, ma negli anni Settanta tutto ciò non era disponibile e López Soria ha fatto un'enorme fatica, ricompensata dalla fortuna che il suo libro ha avuto nella prima edizione e, mi auguro, abbia anche in questa attuale edizione.

López Soria prende le mosse dal rifiuto da parte di Lukács della sua appartenenza di classe, cioè l'alta borghesia finanziaria di Budapest. A questo rifiuto si unì il sostanziale disinteresse verso la cultura ebraica, pur essendo egli stesso di tale origine. In tal senso Lukács è quasi un'eccezione, perché altri famosi filosofi di origine ebraica hanno fatto della cultura ebraica l'oggetto della propria riflessione. Il rifiuto della propria appartenenza di classe spinse Lukács, da un lato, alla solitudine<sup>1</sup> e, dall'altro,

<sup>1</sup> Cfr., J.I.L. Soria, *El joven Lukács*, Editorial Ande, Lima 2021, pp. 93-95.

al tentativo di modernizzare la cultura ungherese<sup>2</sup>; quindi si tratta di una scelta etica. Come è tipico dei giovani, anche Lukács, pensò di potere trasformare il mondo secondo le proprie idee innovatrici. Il primo tentativo “modernizzatore” fu quello di fondare una compagnia teatrale – dal nome “Thália” (1904) –, che portasse il teatro fuori dai teatri, cioè che diventasse un teatro ambulante, quindi tra gli strati più poveri della società ungherese. Un tale tentativo apparve bizzarro agli altri membri della compagnia e, una volta che la compagnia passò a un teatro stabile, fu la polizia che negò l’autorizzazione alla messa in scena delle opere teatrali<sup>3</sup>, probabilmente sensibile alle proteste di altre compagnie teatrali, invidiose del successo di Thália e al fastidio che la *gentry* di Budapest avvertiva verso questa iniziativa troppo innovatrice<sup>4</sup>.

Altro tentativo di “modernizzare” la cultura ungherese fu quello di collaborare con riviste e periodici critici verso la tradizionale cultura ungherese. I titoli di queste riviste sono particolarmente significativi: *Nyugat*, che in ungherese significa “Occidente” e *Huszadik Század*, che significa “Ventesimo secolo”<sup>5</sup>. La collaborazione di Lukács non fu, però, continua e dopo qualche pubblicazione di suoi articoli, cessò, pur mantenendo il proprio sostegno economico alle due riviste. In quel periodo Lukács si dedica alla critica teatrale e letteraria e appaiono articoli che saranno raccolti nella collettanea *Esztétikai Kultúra* (Cultura estetica). Un’altra importante opera, rimasta in quel momento inedita, fu *Dráma formája* (*La forma del dramma*, ma conosciuto anche come *Storia dell’evoluzione del dramma moderno*), del 1906. Senza dubbio, Lukács rivelò, in questo periodo, entusiasmo per le novità artistiche che si affacciavano alla scena culturale europea. A chiudere questo periodo fu la pubblicazione de *L’anima e le forme* (1911) e la partenza di Lukács prima per Firenze e poi per Heidelberg (1912) e soprattutto il suicidio di Irma Seidler (1911), la donna con la quale Lukács non volle intraprendere una relazione amorosa.

López Soria rileva che “El sentimiento trágico, en cuanto “vivenciación” de la decadencia, aflora en Lukács en la forma de crítica radical a las vigencias tradicionales de la cultura oficial”<sup>6</sup>. Appaiono chiaramente quegli elementi caratteristici dell’intero sviluppo di pensiero di Lukács, quali il “vivere” con il pensiero la situazione nella quale si trovava. Appunto la critica di Lukács appare senza via d’uscita, senza sbocchi che risolvano questo sentimento di tragicità e di decadenza che avvolgeva la cultura ufficiale ungherese. L’Ungheria è un piccolo paese, schiacciato dalle na-

<sup>2</sup> Ivi, p. 53 e segg.

<sup>3</sup> Ivi, p. 120.

<sup>4</sup> Ivi, pp. 119-120.

<sup>5</sup> Ivi, pp. 17, 26.

<sup>6</sup> Ivi, p. 38.

zioni slave ad oriente e dal mondo tedesco ad occidente e vi si parla una lingua speciale, non indo-europea. Uno dei tratti caratteristici della sua cultura sono le eterne questioni: isola o ponte? Occidente o Oriente? Tradizione o modernità? Il giovane Lukács rimane sospeso e non trova risposte a queste domande, da qui il senso di autoestranità al proprio ambiente familiare e sociale, che caratterizza questo periodo giovanile. Ma, forse, questo “sentimento tragico della vita” si può intendere come presente in tutta la vita di Lukács? López Soria non arriva a questa affermazione, ma pone un'altra questione: “¿Cuándo se da históricamente una situación tal que exige la forma dramática como única forma capaz de expresar su más íntima esencia? En el momento, dice Lukács, en el que el mundo de sentimientos de un determinado grupo humano es de tal naturaleza que entiende la vida como una dialéctica de fuerzas que se aniquilan mutuamente con energía inquebrantable”<sup>7</sup>. Lukács cerca una fuga da questa situazione esistenziale, per un momento intravede una soluzione trascendente<sup>8</sup> o di mistica francescana<sup>9</sup>, fino a meditare l'atto estremo del suicidio<sup>10</sup>. Senza dubbio nel periodo giovanile, fino all'adesione al movimento comunista, l'esistenza di Lukács fu caratterizzata da questo sentimento, che ha lasciato traccia nella ricerca lukácsiana di *harmonia praestabilita* e di una dialettica sintetizzatrice tra opposti, non di “una dialettica di forze che si annichilano reciprocamente”.

López Soria fa presente che il sentimento tragico della vita è un orizzonte dentro il quale si compie l'opera e ha il suo complemento in una solitudine che dà forma alla vita: “La vida es la soledad, y desde la soledad nace la obra. Por su parte la obra, en cuanto nacida de la soledad, es expresión de la vida”<sup>11</sup>. L'unica uscita dalla propria solitudine è dedicarsi all'opera, ma proprio questa dedizione comportò il sacrificio di Irma Seidler, che rifiutata da Lukács, prima si buttò nelle braccia dell'amico intimo di Lukács, Bela Balázs, e poi nel Danubio. La tragedia, così, irruppe nella vita di Lukács, che abbandonò la sua vita precedente e si trasferì in Germania, ad Heidelberg, per dedicarsi definitivamente all'opera. López Soria sintetizza il rapporto vita/opera in Lukács con precise parole: «La obra, por tanto, no es otra cosa que la vida dotada de forma»<sup>12</sup>. Ad Heidelberg incontrò amicizie nuove e più stimolanti, come Max Weber, Georg Simmel e Ernst Bloch, radicalmente diverse da quelle dei circoli radicali borghesi ungheresi, che predicavano il grande gesto ma non

<sup>7</sup> Ivi, p. 170.

<sup>8</sup> Ivi, p. 40.

<sup>9</sup> Ivi, p. 18.

<sup>10</sup> Ivi, p. 94.

<sup>11</sup> Ivi, p. 95.

<sup>12</sup> Ivi, p. 151.

passavano a nessuna azione. Le frequentazioni tedesche rafforzarono la tendenza, già presente in Lukács, verso la tradizione dei classici della letteratura mondiale; tendenza che si avverte ne *L'anima e le forme*, ma soprattutto ne *La teoria del romanzo*, dove Lukács espone la sua speranza di modernizzare la cultura richiamandosi alla grecità e alla comunità russa, seguendo in quest'ultimo caso l'ispirazione che gli veniva dalla lettura delle opere di Dostoevskij. Sono i primi segnali di un interesse verso la questione sociale.

Sarà la Prima Guerra Mondiale, un grande avvenimento storico, a troncare questo momento idilliaco per Lukács. La sua posizione fu sempre anti-bellicista e solo Ernst Bloch condivise questa sua scelta. I maestri tedeschi e gli amici ungheresi si dichiararono entusiasticamente a favore della guerra. Lukács evitò il servizio militare attivo e tornò a Budapest (1916), cercando di ricreare attorno a sé quell'ambiente stimolante che aveva lasciato ad Heidelberg. Nacque così il "Circolo della domenica", che fu formato dai maggiori rappresentanti della cultura ungherese del Novecento, tra cui, per citare solo i più famosi, Karl Mannheim, Arnold Hauser, Bela Balázs, Bela Bartok<sup>13</sup>. Gli avvenimenti bellici, però, precipitarono e portarono alla sconfitta dell'Impero austro-ungarico nel novembre 1918 e all'adesione di Lukács al Partito Comunista Ungherese (dicembre 1918). López Soria è drastico nel sostenere che "el paso de Lukács al marxismo no es una "conversión" de Saulo a Pablo, una "conversión agustiniana"<sup>14</sup>, perché "hay hasta una lógica histórica en la pretendida 'conversión' de Lukács, pues su camino hacia Marx repite sin quererlo el proceso de la filosofía clásica alemana, que va de Kant a Marx pasando por Hegel"<sup>15</sup>. Quindi ancora una scelta esistenziale, che è anche un ritorno alla tradizione della filosofia classica, un "pensiero vissuto".

L'adesione di Lukács al movimento comunista fu una scelta etica: finalmente Lukács trovava un soggetto sociale, il proletariato, che diventava agente storico di trasformazione e modernizzazione sociale. Non si trattava più di una élite di intellettuali, che produceva progetti utopici irrealizzabili, ma di un movimento di massa, composto da individui assetati di emancipazione e di liberazione. Lukács vi partecipò per quello che era, cioè come intellettuale, e cercò di portarvi soprattutto un contributo teorico, anche se quasi subito dopo la sua adesione fu coinvolto nella Repubblica dei Consigli (marzo-settembre 1919), il maggiore tentativo di replicare l'esperienza della Rivoluzione d'Ottobre fuori della Russia. La partecipazione alla Repubblica dei Consigli offre a Lukács la possibilità

<sup>13</sup> Ivi, p. 337.

<sup>14</sup> Ivi, p. 37.

<sup>15</sup> Ivi, p. 31.



di realizzare l'ideale etico-politico di una democrazia sociale. López Soria rileva il fatto che "il camino bolchevista, dictatorial, comporta, a los ojos de Lukács, una "aporía": llegar al bien (eliminación de toda opresión) desde el mal (dictadura, terror), a la verdad desde la mentira"<sup>16</sup>. Per realizzare questa democrazia sociale, si può anche instaurare una dittatura del proletariato, come mezzo temporaneo per creare le "circostanze"<sup>17</sup> che portino alla piena instaurazione di quella democrazia sociale. Inoltre, quasi a riscattare la solitudine provata prima dell'adesione al Partito Comunista, adesso Lukács propone il valore etico della solidarietà, perché una vera rivoluzione è anche una trasformazione profonda dell'interiorità umana, ma è necessario un processo pedagogico per permettere all'essere umano di cambiare i propri valori etici, di passare dall'etica individualista all'etica sociale<sup>18</sup>.

L'esperienza rivoluzionaria fu repressa dall'intervento militare rumeno e Lukács fu costretto a fuggire a Vienna, perché il regime fascista di Horthy, instauratosi dopo la repressione della Rivoluzione dei Consigli, lo aveva condannato a morte. A Vienna Lukács pubblica il suo capolavoro, *Storia e coscienza di classe* (1923), in cui raccoglie saggi che vanno dal 1919 alla data della pubblicazione. Nel libro sono presenti ancora echi della precedente produzione intellettuale di Lukács, come è il caso della "coscienza possibile" del proletariato. Secondo János Kelemen, già nel saggio giovanile *Osservazioni sulla teoria della storia letteraria*, Lukács avrebbe espresso una concezione della "coscienza possibile", che riprese poi in *Storia e coscienza di classe*. Per López Soria questa eredità della "coscienza possibile" si può rintracciare nell'epoca in cui Lukács era l'"ospite tollerato" del radicalismo borghese, che era incapace di cogliere il carattere rivoluzionario del proletariato, perché totalmente assorbito dal proprio utopismo<sup>19</sup>. López Soria, nella vecchia edizione del libro, *De lo tragico a lo utopico*, chiarisce questa eredità del periodo giovanile: "Que en su reflexión posterior sigan vigentes ciertos rezagos de sus viejas concepciones epistemológicas, es algo que debe ser comprendido, y no sólo criticado como ocurre con demasiada frecuencia, en función del desarrollo interior de un hombre que ha iniciado el penoso camino de tránsito de una clase social a otra"<sup>20</sup>. Non si può abbandonare il passato di colpo, sarebbe addirittura sospettoso un tale passaggio, sarebbe segno di una superficiale capacità intellettuale, cosa che non si può dubitare di Lukács.

<sup>16</sup> Ivi, p. 33.

<sup>17</sup> Ivi, p. 34.

<sup>18</sup> Ivi, p. 35.

<sup>19</sup> Ivi, p. 42.

<sup>20</sup> Ivi, p. 38.

In *Storia e coscienza di classe* si coglie chiaramente la tendenza della possibilità reale di liberare l'essere umano dalla reificazione e dalla co-sificazione capitalistica, era finalmente "umanizzare" e "La creencia en esta posibilidad es lo que lleva a Lukács al socialismo y lo que le mantiene dentro de él a pesar de los 'procesos' a los que se viera sometido y de la larga noche del stalinismo"<sup>21</sup>. López Soria sottolinea come *Storia e coscienza di classe* e tutte le opere successive si inseriscono nella lotta di classe, senza rinnegare le motivazioni profonde che portarono Lukács alla filosofia e che permangono nella sua opera anche nella svolta rivoluzionaria<sup>22</sup>.

L'ultima fase del pensiero di Lukács che è analizzata nel nuovo libro di López Soria è quella successiva alla condanna che *Storia e coscienza di classe* ricevette dai leader della Terza Internazionale. Quelle polemiche e l'isolamento politico dentro il Partito Comunista Ungherese spinsero Lukács a ritornare alla critica letteraria, ma anche lì, presto, iniziarono le polemiche. Lukács condannò l'arte d'avanguardia, anche se con qualche eccezione. Ciò che allontanava Lukács dall'arte d'avanguardia era il soggettivismo, l'abbandono della tradizione da parte degli artisti d'avanguardia e l'abbandono della totalità oggettiva<sup>23</sup>. In alternativa, Lukács propone, "Se trata entonces de clarificar, con los medios expresivos del arte y sin acudir a añadidos extraliterarios, las conexiones profundas de la realidad que explican, más allá de la apariencia, la superficie de la vida. El resultado es también superficie, inmediatez, pero superficie trascendida de esencialidad. La obra es entonces inmediatez mediada, apariencia que apunta a la esencia, fragmento que expresa la globalidad, particularidad que se abre a la totalidad"<sup>24</sup>. Lukács intende la relazione tra storia e letteratura come quello che intercorre tra la totalità e un elemento del tutto, ovviamente si tratta di un'interrelazione dialettica, dove la letteratura mantiene una sua autonomia, ma che in generale dipende dallo sviluppo sociale.

Ho lasciato in chiusura qualche mia osservazione sul rapporto di Lukács con lo stalinismo, un tema che mi è particolarmente caro. Non sempre mi sono trovato d'accordo con i pochi accenni che ne fa López Soria, ma il disaccordo è normale tra intellettuali e ciò non diminuisce di una virgola il giudizio positivo che esprimo in merito all'ottima opera di López Soria. Innanzitutto Lukács non fu costretto ad "emigrare" in Romania<sup>25</sup>, dopo la repressione della Rivoluzione ungherese del 1956,

<sup>21</sup> Ivi, p. 141.

<sup>22</sup> Ivi, p. 286.

<sup>23</sup> Ivi, p. 251.

<sup>24</sup> Ivi, p. 261.

<sup>25</sup> Ivi, p. 21.

ma fu *deportato*. Non fu rilasciato successivamente per l'apertura del governo Kádár<sup>26</sup>, ma soltanto perché la sua fama mondiale non permisero al regime di Kádár di processarlo e condannarlo, come fece con Nagy e altri compagni di prigionia. Anzi un prigioniero mi ha raccontato – e ho pubblicato la sua dichiarazione – che Lukács non volle essere liberato per non lasciare il gruppo di prigionieri senza la sua protezione. Il regime di Kádár fu costretto a “rapirlo” per liberarlo. Lukács rimase sempre un oppositore del socialismo realmente esistente, seppure dovette esprimere la sua opposizione in forma dissimulata. Tuttavia, con il passare degli anni e poi nella vecchiaia mise in atto un'opposizione sempre più chiara e ampia, fino a chiedere al regime kadarista di mettere in atto una riforma radicale. La stessa C.I.A. in una relazione interna, che ho pubblicato, denuncia che Lukács è un oppositore del regime. Ma si tratta di documenti che sono stati pubblicati negli ultimi anni, cioè molto tempo dopo che López Soria aveva scritto i suoi saggi, quindi è comprensibile che qualche sfumatura del suo giudizio del rapporto di Lukács con lo stalinismo non sia più corrispondente con la realtà dei fatti, come noi la conosciamo oggi.

<sup>26</sup> *Ibidem*.



*Antonino Infranca*

**Recensione a Enzo Traverso, *Dialettica dell'irrazionalismo. Lukács tra nazismo e stalinismo*, tr. it. G. Roggiro, Ombre Corte, Verona 2022.**

Lukács ha ricevuto in Italia, negli anni Sessanta-Ottanta, un successo editoriale eccezionale, che si è allargato anche ad aree culturali extra-europee, come l'America latina, dove la diffusione del pensiero del filosofo ungherese, che scriveva in tedesco, è avvenuta anche grazie alla lingua italiana.

Adesso ad accrescere questa fortuna è arrivato il libro di Enzo Traverso, dedicato a un'opera che ha quasi universalmente trovato scarso successo in Italia: *La distruzione della ragione*. Lukács scrisse questo libro per ricostruire la nascita dell'irrazionalismo tedesco a partire dalle polemiche anti-hegeliane di Schelling, Kierkegaard e Schopenhauer, quindi l'irrazionalismo si presentò esplicitamente quale avversario del razionalismo idealistico. Da queste polemiche, attraverso Nietzsche, l'irrazionalismo divenne patrimonio della reazione tedesca e, infine, del nazismo. Naturalmente i sostenitori attuali delle filosofie di Nietzsche o di Heidegger hanno definito *La distruzione della ragione* un libro "stalinista", definizione comprensibile per chi è legato a quelle concezioni, soprattutto perché non conosce cosa sia stato teoricamente lo stalinismo. Sorprende, però, leggere che anche Traverso, certamente profondo conoscitore del marxismo, sostenga: «L'apologia dello stalinismo che permea *La distruzione della ragione*, [...], appare oggi indegna e colpevole, ma va spiegata e compresa nei suoi significati. Non per giustificarla o "perdonarla" [...] ma perché non è aneddotica; essa getta luce su una tappa fondamentale del percorso del suo autore e anche, al di là di Lukács, del marxismo e della cultura di sinistra durante gli anni più bui della guerra fredda. Bisogna insomma, per usare la formula di Leo Strauss, imparare a "leggere tra le righe", interpretando un'opera come *La distruzione della ragione* non soltanto come un manifesto ma anche come un sintomo» (pp. 11-12). Seguiamo l'invito di Traverso di lettura tra le righe.

Innanzitutto Traverso ricorda che il libro, alla sua comparsa nel 1953, fu definito "stalinista" dagli intellettuali non marxisti, ma fu guardato con sospetto anche dagli intellettuali marxisti, perché Lukács era considerato ancora come l'autore di un libro controverso come *Storia e coscienza*

*di classe*. Aggiungo che gli intellettuali ufficiali dei paesi del socialismo realizzato, allora allineati al *Diamat* staliniano, stroncarono il libro perché “capitolazionista” nei confronti della cultura borghese, cioè troppo incline nei confronti della cultura borghese. Insomma gli stalinisti non lo considerarono un libro “stalinista”.

Traverso dichiara le sue intenzioni: «Non suggerisco affatto di “riabilitare” Lukács né di banalizzarne le sue responsabilità, ancora meno di sminuire i crimini dello stalinismo. Lo stalinismo, tuttavia, non fu né una patologia né una semplice “regressione”; fu il tentativo – questo è il segreto della sua “grandezza” – di creare una “nuova civiltà” con mezzi autoritari» (p. 16). Traverso ricorda che, però, lo stalinismo fu alleato delle democrazie occidentali nella lotta per la libertà. Passa poi a descrivere la scarsa fortuna che il libro ha avuto in Germania, in Francia, nel mondo della cultura anglofona e, infine, italiana, dove era diventato naturale trovare un confronto tra Lukács e Gramsci. Naturalmente nessun accenno alla cultura latinoamericana, dove oggi il pensiero di Lukács è di enorme diffusione.

Traverso, poi, cala la genesi del libro nella storia particolare della industrializzazione e modernizzazione della Germania e degli influssi di questi processi sociali ed economici sulla cultura tedesca: «In fondo, la visione del mondo nazista era solo il culmine di un lungo processo che Lukács riassume in una frase: la distruzione della ragione» (p. 33). In pratica la modernizzazione avviene in Inghilterra, Francia e Stati Uniti con processi rivoluzionari progressisti e liberali, in Germania con una “rivoluzione dall’alto” prussiana, che aveva – aggiungo – le sue origini nel Romanticismo tedesco.

Secondo Traverso il modo di procedere di Lukács è quello di un procuratore che chiama alla sbarra gli imputati. Sembra che voglia citare Vyšinskij, ma per fortuna ce lo risparmia, e cita il romanzo poliziesco di Kracauer. I principali imputati sono – come scritto sopra – dapprima Schelling, Kierkegaard e Schopenhauer, cioè la cultura tedesca dal 1814 al 1848, e poi Nietzsche, un irrazionalista dichiarato, già dichiaratamente nemico del movimento operaio, che intendeva proporre una rivoluzione alternativa a quella operaia. Segue poi la filosofia della vita, cioè i vari Scheler, Dilthey, Weber, Simmel, Husserl, Spengler, Tönnies, Schmitt che lo stesso Lukács non considera “precursori coscienti del nazismo”, ma “antenati oggettivi” di esso. «La corsa verso l’epilogo nazista dell’irrazionalismo fece un significativo balzo in avanti con il passaggio dal vitalismo all’esistenzialismo, da una filosofia della vita (*Leben*) a una nuova concezione radicata nell’essere e nell’esistenza (*Sein*)» (p. 41). A questo punto il filosofo più significativo è Heidegger, che cercò di trovare autenticità all’essere nel mito irrazionale del “sangue e del suolo”. Ad Heidegger si unì Jaspers con il suo individualismo irrazionalistico e tutta la schiera

di intellettuali dichiaratamente nazisti: Jünger, Rosenberg, Chamberlain, Bäumlér, Boehme, Krieck, Klages. In pratica ne *La distruzione della ragione* è contenuta un'analisi di tutta la cultura tedesca di un intero secolo, tra seconda metà dell'Ottocento e prima metà del Novecento.

Se si tiene conto dei primi filosofi elencati, cioè Scheler, Dilthey, Weber e Simmel il conoscitore del pensiero lukácsiano vi riconosce i punti di riferimento della sua formazione spirituale giovanile. Allora nasce il dubbio, che una lettura più approfondita de *La distruzione della ragione* trasforma in certezza, che questa opera sia, in realtà, l'autobiografia/autocritica dello stesso Lukács, come per altro lo stesso Lukács riconosce in un libro del 1933 che è una preparazione a *La distruzione della ragione* e a cui mi riferirò più avanti. Naturalmente il termine "autocritica" fa subito scattare in mente il complemento terminologico: stalinismo. Ma una buona questione da porsi sarebbe: forse Lukács ne *La distruzione della ragione* ha voluto indicare come si sarebbe evoluta tutta una generazione di intellettuali, e forse lui stesso, se non si fosse avvicinata al marxismo?

Traverso a buon diritto accusa Lukács di continuare a considerare Jaspers e Croce nella linea evolutiva del nazismo e del fascismo, nonostante ne siano stati vittime e avversari. Ancor più ha ragione nel ricordare che alcuni degli intellettuali accusati furono suoi maestri, come Weber e Simmel e che lui stesso fu vicino, in gioventù, alla filosofia della vita, ma poi, come altri intellettuali ebrei (Bloch, Benjamin, Landauer, Rosenzweig) passò dall'estetica alla politica. In generale non esisteva una barriera invalicabile tra pensatori "irrazionalistici" e pensatori progressisti e Traverso ne elenca alcuni casi e poi considera che «non c'è dubbio che il concetto stesso di irrazionalismo – sia la sua definizione che la sua rappresentazione nella nostra coscienza storica – non significa la stessa cosa prima e dopo la cesura del nazionalsocialismo» (p. 54). Qui sta, secondo me, una prospettiva che Traverso non coglie: *La distruzione della ragione* è l'analisi di quanto possibile fu al nazismo di impadronirsi e mistificare la filosofia tedesca precedente al suo sorgere. I nazisti tentarono anche di impadronirsi, di mistificare pensatori come Kant, Goethe e Hegel e Lukács ha scritto saggi sul "Goethe nazificato" o sulle interpretazioni naziste di Hegel – che Traverso non cita – a dimostrazione che il nazismo provò a falsificare l'intera cultura tedesca. Ma ciò gli riuscì solo con pensatori che erano dichiaratamente contro ogni manifestazione della cultura progressista.

Traverso è sorpreso che ne *La distruzione della ragione* manchi un'analisi dell'irrazionalismo nazista e del razzismo. Questo è vero, ma Lukács aveva dedicato a questa analisi altri saggi come "La svolta del destino" e "Il delirio razzista nemico del progresso umano" entrambi del 1944, quindi nel periodo in cui Lukács stava scrivendo *La distruzione della ragione*. Infatti il libro non fu scritto interamente negli anni del dopoguerra.

ra, ma la sua stesura cominciò subito dopo la presa del potere da parte di Hitler con lo scritto *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?* (Come la filosofia fascista è sorta in Germania?), del 1933 e rimasto inedito – ne ho accennato poco prima. Questo scritto fu seguito da un altro saggio, *Wie ist Deutschland zum Zentrum der reaktionären Ideologie geworden?* (Come la Germania è diventata il centro dell'ideologia reazionaria), scritto nell'inverno 1941/42 e rimasto inedito. Lukács aveva preparato un'edizione in francese nel 1947, che però non ebbe esito. Questi due grossi saggi furono circondati da numerosi altri piccoli saggi che furono in parte pubblicati nella raccolta *Schicksalswende* (1948). Ma di tutto questo Traverso non fa parola. Quindi *La distruzione della ragione* è un'opera che conclude un lungo periodo di riflessione di Lukács sulla nascita dell'ideologia nazista e non è condizionata dal clima determinato dalla morte di Stalin, se non al momento della sua prima pubblicazione in Germania Orientale (1954). Piccola e comprensibile svista di Traverso, che confonde l'anno della pubblicazione de *La distruzione della ragione* in francese (1957) con quello dell'edizione italiana (1959) (cfr. pp. 20-21).

È vero anche che Lukács non tratta del colonialismo, probabilmente perché non aveva una concezione chiara di questo fenomeno e lo assimilava all'imperialismo, di cui tratta ampiamente ne *La distruzione della ragione* e nei due saggi suddetti. Manca anche un'analisi della dialettica della ragione alla maniera della *Dialettica dell'illuminismo* di Adorno e Horkheimer, che Traverso usa come strumento di giudizio nei confronti dell'opera di Lukács. Mancano anche riferimenti ad altri filosofi marxisti quali Ernst Bloch e Herbert Marcuse. Mentre, per Traverso, il citare Thomas Mann fa pensare che *La distruzione della ragione* sia l'equivalente filosofico delle opere di critica letteraria, in cui Lukács elogiava il realismo critico borghese. Inoltre, questo riferimento fa pensare all'autore che Lukács voglia elogiare l'alleanza antifascista tra Churchill, Roosevelt e Stalin.

Adorno attaccò fortemente *La distruzione della ragione*, come ricorda Traverso (cfr. p. 68), arrivando a sostenere che Lukács abbia ironizzato sul secondo cognome di Adorno, cioè Wiesengrund, tirandone fuori la parte finale *Grund* aggiungendovi la desinenza *Ab*, in modo da formare la parola *Abgrund* che in tedesco significa "abisso". Lukács, a partire da questo gioco linguistico, scrisse il saggio "Hotel Abisso", in cui metteva in ridicolo gli intellettuali pseudo-radicali. Traverso non cita mai una fonte lukácsiana a conferma di questo gioco linguistico, né tantomeno Adorno è citato in "Hotel Abisso". Il lettore potrà averne conferma, perché il saggio "Hotel Abisso" è pubblicato in appendice al libro. Traverso, per rinforzare la sua tesi sullo stalinismo di Lukács, cita il saggio di Michael Löwy di critica al saggio lukácsiano su Hölderlin, ripreso da Slavoj Žižek



(cfr. pp. 69-70). Io stesso ho tradotto e pubblicato nel sito *filosofainmovimento* un saggio di Löwy, in cui il filosofo franco-brasiliano prendeva le distanze dall'interpretazione di Žižek. Traverso cita anche un passo del saggio lukácsiano su Hölderlin, ma in quella pagina non c'è alcun riferimento a Stalin. Traverso arriva a sostenere che «si potrebbe dire che Lukács guardava a Stalin nello stesso modo in cui Carl Schmitt guardava a Hitler. Stalin era il *katechon* di Lukács, una forza che frena o trattiene, ostacolando così l'avvento dell'Anticristo: per Schmitt, Hitler proteggeva l'Europa cristiana dal bolscevismo; per Lukács, Stalin fermava il torrente dell'irrazionalismo» (p. 70). Secondo Traverso, Lukács avrebbe avuto una visione mistica di Stalin e dello stalinismo, quindi una visione irrazionalistica. Poche righe dopo Traverso fa marcia indietro e cita la definizione che Lukács ha dato dello stalinismo: un "ultra-razionalismo" (più esattamente Lukács in tedesco lo definisce un "*Hyperrationalismus*"). Traverso, quindi, elenca alcuni dei crimini dello stalinismo per sostenere – e mi trova d'accordo – che lo stalinismo era un "ultra-razionalismo" che usò mezzi irrazionali per realizzare i suoi progetti razionali.

Nei movimenti di estrema destra Traverso non vede alcuna presenza delle forme dell'irrazionalismo analizzate da Lukács. Questo è ovvio se si tiene conto che ormai sono passati almeno ottanta anni dal nazismo ad oggi, quindi i movimenti di estrema destra hanno caratteristiche radicalmente diverse da quel nazismo. Traverso sostiene che oggi l'estrema destra mette in atto una contro-razionalità, non un irrazionalismo; ritiene, quindi, insostenibile l'estensione che Lukács fa alla fine de *La distruzione della ragione* dell'irrazionalismo al campo della cultura borghese, all'inizio della Guerra fredda. A mio parere, però, le osservazioni di Lukács sull'uso del mito da parte del nazismo possono essere estese alla contro-razionalità dell'attuale fascismo, a quelle sue forme di trascendenza mitologico sulla patria, sul territorio e sui confini da difendere.

Traverso rincara la dose delle sue critiche, ricordando che il post-colonialismo, una tendenza filosofica che è di moda nella sinistra globale, ha radici nietzscheane e heideggeriane (cfr. pp. 78-79). Naturalmente non si fa parola del post-colonialismo e della transmodernità di Enrique Dussel, che ha radici marxiste, quindi più vicine a Lukács, anche se Dussel non usa mai Lukács per il semplice motivo che il filosofo ungherese era sostanzialmente un eurocentrico, come lo era a suo tempo e modo Marx. Su quest'ultimo molto illuminanti sono i saggi che vi ha dedicato José María Aricó, un gramsciano argentino. Tornando all'eurocentrismo di Lukács, non si può dire che fosse ostile al movimento di liberazione anticoloniale, anzi in molte interviste e nei carteggi degli ultimi anni mostra particolare interesse verso questi movimenti, ma la sua formazione era unicamente mitteleuropea, al punto che conosceva poco la nostra stessa cultura italiana, anche per la non conoscenza della lingua italiana. L'u-

nico indizio di un possibile avvicinamento al post-colonialismo è il fatto che Lukács – come ricorda lo stesso Traverso – considerasse l'irrazionalismo come la filosofia dell'imperialismo (cfr. p. 80). Esagerato mi pare sostenere «Preso alla lettera, la critica dell'irrazionalità che attraversa *La distruzione della ragione* non può certo essere applicata al poststrutturalismo, al postmodernismo e ad alcune varietà di studi postcoloniali» (p. 81), per ovvi motivi di incongruenza storica, ma lo stesso Traverso prima aveva sostenuto che nell'opera si trovavano i segni di una critica all'irrazionalità della razionalità.

Traverso conclude ricordando che «ogni grande opera del pensiero critico, anche le più controverse, il suo destino è quello di sopravvivere al suo tempo e di essere reinterpretata nel presente» (p. 86). E poi liquida che ne *La distruzione della ragione* «la difesa di Hegel era discutibile, l'apologia dello stalinismo era falsa e odiosa» (*Ibidem*). Naturalmente il giudizio di condanna di Traverso è sacrosanto perché è il suo. Ma vanno ricordati alcuni fatti: il libro fu pubblicato in Germania orientale e suscitò polemiche perché nel 1954, al momento della pubblicazione, era appena iniziata la destalinizzazione e per i parametri del *Diamat* staliniano, ancora vigenti, un confronto tra razionalismo e irrazionalismo era incomprendibile, piuttosto valeva il confronto tra idealismo e materialismo. Va ricordato anche che tutti i libri di Lukács, con esclusione dell'Ungheria, non erano pubblicati nei paesi del socialismo realizzato, soprattutto a partire dal 1956, quando Lukács partecipò al governo rivoluzionario e antistalinista di Imre Nagy. Lukács fu arrestato e deportato in Romania e si salvò grazie alla sua fama e fu liberato senza rilasciare alcuna dichiarazione contro Nagy, dopo sei mesi di detenzione. Ma già nel 1941 era stato arrestato dalla polizia stalinista, proprio all'inizio dell'invasione nazista dell'Unione Sovietica. Quindi era considerato un antistalinista dagli stalinisti, così come gli antistalinisti lo considerano uno stalinista. Chi ha ragione? Forse gli stalinisti conoscevano meglio lo stalinismo di quanto lo conoscessero gli antistalinisti.

*Marco Stucchi*

**Recensione a *Etica per la persona. Natura, libertà, felicità*  
di Damiano Bondi, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2023**

Damiano Bondi, attualmente ricercatore presso l'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo, prosegue il suo decennale percorso di pubblicazioni e ricerche dedicate alla filosofia personalista. Il suo *Etica per la persona. Natura, libertà, felicità*, pubblicato a inizio anno per la collana 'Filosofia della Persona' di Mimesis Edizioni, non consiste semplicemente in una panoramica delle varie nozioni di 'persona' concepite in seno alla temperie personalista; esso contiene l'originale proposta teoretica dell'Autore rispetto a cosa debba esser compreso in questo concetto. Da qui la duplice natura del testo – da una parte introduzione storica e filosofica, dall'altra approfondita analisi di un problema peraltro profondamente attuale –, che rende la lettura adatta sia a studenti universitari di filosofia (ma anche di altre facoltà, psicologia e pedagogia in particolare) sia agli specialisti del settore. Il compito del testo è certamente tra i più ardui, dato che il concetto di persona – come mostra con acume l'Autore – si intreccia strettamente con alcune delle nozioni più fortunate e discusse nella storia della filosofia: quella di 'natura', di 'bene' e 'male', di 'libertà' e di 'felicità'. Nonostante ciò, il lavoro di Bondi non disattende le aspettative e centra complessivamente gli obiettivi prefissati.

Mi occuperò ora della metodologia adottata dall'Autore e di riassumere per sommi capi le sue tesi, successivamente evidenzierò i passaggi a mio giudizio più interessanti dell'argomentazione, segnalerò una possibile linea di sviluppo della trattazione e, in conclusione, avvanzerò due obiezioni.

La metodologia all'opera in questo lavoro è mista, in quanto l'Autore rifiuta infatti di irrigidirsi in un approccio preconfezionato. Il concetto di 'persona' è indagato sia secondo il metodo fenomenologico sia per mezzo della filosofia analitica del linguaggio, facendo inoltre ricorso a un robusto apparato storico e filologico. Colpisce infatti la varietà delle fonti utilizzate – dalla patristica cristiana ai classici della filosofia moderna, dalle correnti più "continentali" del '900 ad alcuni dei nomi più noti del pensiero etico anglosassone –, ma sorprende ancor di più la naturalezza con cui l'eterogeneità di riferimenti viene armonizzata.

Nel tentativo di riassumere la proposta teoretica avanzata, passiamo rapidamente in rassegna gli elementi principali della definizione di ‘persona’ sviluppata nel testo. Una prima premessa ci avverte che le caratteristiche di cui si è in cerca non devono necessariamente essere attualizzate in ogni persona. Per rientrare a pieno titolo nella categoria sarà sufficiente la *possibilità* di esibire tali caratteristiche (p. 51). Suggerendo un’interessante derivazione fenomenologica del concetto di ‘naturale’ (p. 61), l’Autore argomenta che la persona non è definita da una natura, bensì rientra nella sua definizione il fatto di *avere* una natura (p. 64). Dal fatto di non essere una natura, quanto piuttosto di averne una, consegue la centralità del concetto di libertà nella definizione di ciò che è persona. Persona è infatti un essere individuale (anche se intrinsecamente relazionale) ragionevole la cui caratteristica specifica è la possibilità di rapportarsi liberamente alla natura, ovvero di poter essere un agente morale (p. 53). L’Autore insiste in particolare sulla capacità morale dell’essere umano, ossia sul poter pensare i concetti di ‘bene’ e ‘male’ e di agire in vista di essi (p. 70). Il *proprium* della persona può quindi esser individuato nella responsabilità, nozione dalle profonde implicazioni etiche ed ontologiche (p. 86). Nella Parte II del testo Bondi cerca risposte alla domanda su quale sia il bene per la persona, concludendo che esso “consiste nel rapporto armonico tra l’espressione della propria natura e l’esercizio della propria libertà” (p. 99), e che la felicità è il criterio che stabilisce il raggiungimento di tale delicato equilibrio. Facendo successivamente dialogare il pensiero di Martha Nussbaum con quello di Max Scheler, e trovando una convincente posizione intermedia tra un realismo assiologico *hard* e un “ipersoggettivismo”, l’Autore individua nelle emozioni strumenti fondamentali per la realizzazione della persona. Nei passaggi finali della sua argomentazione, Bondi segnala due vissuti principali costitutivi della felicità (p. 138): l’esperienza di aver fatto della propria vita un’opera d’arte, un qualcosa di *bello* di cui poter esser soddisfatti; e il riconoscimento della presenza di beni esterni come una *grazia*, ossia un qualcosa che esula dalla volontà ma da cui dipende nondimeno la felicità della persona.

Segnaliamo ora i punti di forza di un’argomentazione comunque chiara in ogni parte e sempre ricca di riferimenti bibliografici sapientemente alleggeriti da una prosa vivace. Come già accennato, le fonti sono variegiate per ambito disciplinare e periodo storico. Un risultato utile e degno del massimo interesse che emerge da tale approccio è l’aver saputo mostrare inaspettate continuità tra la filosofia medievale – tradizionalmente penalizzata dal maggior *appeal* di cui ancora gode la filosofia antica – e quella contemporanea. Per quanto riguarda la varietà dei settori disciplinari lambiti dalla trattazione, si segnalano diverse indicazioni originali e precise sui metodi educativi. Tali spunti poggiano su solide basi teoretiche

e costituirebbero terreno fertile per futuri studi in ambito pedagogico, disciplina che, almeno nel nostro Paese, si mostra capace di attirare le attenzioni dell'accademia e del dibattito pubblico. Risulta inoltre convincente e di indubbia attualità la lucida analisi sulla tendenza all'atrofia volitiva e alla virtualizzazione dei desideri (p. 140 e seguenti), da cui l'Autore mette in guardia con sapienza e moderazione, tessendo quello che si potrebbe definire un "elogio del rischio" contro invece un'anestizzazione del rischio.

Questo studio di Bondi potrebbe esser proseguito con profitto attraverso il confronto diretto con altri due giganti del secolo scorso, ossia Durkheim e Freud. Perché includere questi autori nel processo di costruzione del concetto di 'persona' potrebbe portare a nuovi esiti meritevoli di interesse per coloro che accolgono la prospettiva filosofica del testo in questione? Si tratta, a mio giudizio, di misurarsi con due delle più grandi sfide al personalismo, quello cristiano in particolare: da una parte l'idea durkheimiana per cui gli attributi della natura umana sono espressioni, peraltro contingenti, della società; dall'altra la frammentazione dell'Io eseguita dalla psicoanalisi freudiana. Seguendo tale linea di ricerca – di cui l'Autore è ben consapevole; del resto, il confronto con il paradigma pulsionale freudiano è accennato (p. 71) –, diventerebbe possibile approfondire l'apporto della teoria mimetica di Girard – accolta da Bondi (p. 144 e p. 153), e le cui radici affondano nel pensiero di Durkheim e Freud – rispetto alla costruzione della proposta filosofica personalista presentata nel testo, portando alla luce affinità e divergenze. Più in generale, gli studiosi interessati ad ampliare la prospettiva elaborata in questo lavoro, avrebbero così la possibilità di rintracciare generali forme di compatibilità tra la tesi di Rougemont per cui "il fine della società è la persona" (p. 177) e quella avanzata dal terzetto Durkheim-Freud-Girard, secondo cui la persona è (almeno anche) un mezzo della società. Certamente sono in gioco diverse accezioni del termine 'persona', e tuttavia è plausibile ritenere che nuovi studi in tal senso possano colmare una serie di importanti lacune nel dibattito filosofico e sociologico.

In conclusione, desidero avanzare due critiche al testo, in merito a due diverse questioni. Se, come precisa l'Autore, il personalismo è un movimento "politico-filosofico" più di quanto sia movimento "filosofico-politico" (p. 38), sarebbe stato stimolante un giudizio approfondito sugli esiti politici del personalismo. E se il personalismo francese, convintamente federalista ed antinazionalista, ha avuto un ruolo decisivo per la costruzione dell'Unione Europea (pp. 41-42), sarebbe allora opportuno interrogarsi su eventuali responsabilità intellettuali rispetto al naufragio culturale e geopolitico in corso del progetto europeo, la cui crisi si è acuita proprio in questi ultimissimi anni. Sebbene l'Autore rinvenga con lucidità alcune debolezze teoretiche della corrente filosofica che abbrac-

cia – da qui il confronto serrato e preciso con altre scuole di pensiero –, mostrandosi abile nel proporre soluzioni originali e incoraggianti, manca su questo tema specifico la stessa scrupolosità. E tuttavia, è bene precisare che la mancata capacità di imporsi *concretamente* come alternativa rispetto ad alcuni esiti oggi dominanti dell'ideologia liberista non debba essere necessariamente interpretata come una sconfitta del personalismo sul piano *astratto* della filosofia. La seconda critica, più decisiva, riguarda l'Intermezzo (pp. 85-98, ma anche p. 65 e p. 69), in cui Bondi prende posizione sulle questioni dello specismo e dell'animalismo. Innanzitutto, va notato che non è immediatamente lampante la necessità, proprio ai fini dell'argomentazione dell'Autore, di porre una distinzione netta, rispetto a chi possa esser considerato persona, tra la specie umana e *tutte* le altre specie. Tuttavia, il problema principale è che l'Autore, al fine di sostenere che *solo* gli esseri umani sono persone, si affida da una parte alla supposta differenza tra libero arbitrio umano e istinto animale e dall'altra a una presunta assenza presso tutti gli animali non umani di storia e cultura. Nonostante queste posizioni appartengano al senso comune e godano anche di buon credito accademico, le fonti che l'Autore porta a sostegno di queste tesi risultano piuttosto fragili, indefinite e non particolarmente aggiornate. Su questo punto, tuttavia, Bondi potrebbe mettersi in una posizione di forza insistendo sul fatto che “senza il concetto di “persona” non ha alcun senso parlare di etica” (p. 101). Se quindi non si riesce a definire il concetto di ‘persona’, collocandolo precisamente nel *continuum* filogenetico – impresa senz'altro impegnativa se condotta con rigore, ma che merita di non esser lasciata intentata – sembra in effetti venir meno la possibilità di un'etica qualsiasi, e questo – concordo senz'altro con l'Autore – non è un risultato auspicabile sotto nessun punto di vista.

Giovanni Covino

**Recensione a M. Ivaldo, *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, ETS, Pisa 2021**

**Il mistero del male e la filosofia**

*“l’incompiuto sviluppo  
del germe verso il bene”*. I. Kant

L’esperienza che facciamo del nostro “essere liberi” suscita un profondo senso di stupore. Volgendo l’attenzione alla nostra natura, percepiamo la presenza di una *misteriosa radice*, fonte della nostra “attività” e della nostra “possibilità di..”. È questo un dato del comune sentire da cui la scienza filosofica parte per elaborare riflessioni su “ciò” che anche nel linguaggio ordinario chiamiamo “libertà”. L’ultima fatica del prof. Marco Ivaldo, già ordinario di filosofia morale presso l’Università Federico II di Napoli, intitolato *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*<sup>1</sup>, propone un’attenta analisi di quanto appena detto: infatti, se il problema – come si evince facilmente dal titolo – è quello del male, esso – come altrettanto facilmente s’intuisce – non può non partire dalla tematizzazione della libertà. Come spiega l’Autore:

Il male si lascia pensare (comprendere, non spiegare intellettualmente) muovendo dalla libertà, la quale a sua volta è non soltanto un principio morale, anche se lo è, ma è principio trascendentale-pratico e pertanto è principio costituente della realtà essente (SM, 7).

Non possiamo, quindi, accostarci a questo problema se non riflettendo su questa “misteriosa radice” o – per dirla con le parole di Cornelio Fabro – senza riflettere sull’“origine primordiale da cui si diramano le infinite vie del vivere e del sapere”<sup>2</sup>. Questo scavo teoretico viene compiuto

<sup>1</sup> D’ora in avanti citerò il testo con la sigla SM seguito dal numero della pagina.

<sup>2</sup> C. Fabro, *L’io e l’esistenza e altri brevi scritti*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2006, p. 198.

da Ivaldo riferendosi alle maggiori figure della filosofia classica tedesca e seguendo un approccio che intende, da un lato, superare qualche pregiudizio storiografico “quale ad esempio che la filosofia classica tedesca vanificherebbe la realtà e annullerebbe il problema del male dentro un orizzonte formalistico (Kant/Fichte) o dialettico (Schelling/Hegel)” (SM, 6), dall’altro, proporre non una mera riproposizione delle tesi degli autori appena citati, quanto piuttosto una riflessione esistenziale – e direi per tale ragione necessaria per ogni Singolo – sul male come ciò che minaccia e distrugge l’*ordo amoris*<sup>3</sup>. Mi pare di poter dire che quanto appena detto rappresenti l’*intentio profundior* dell’Autore: con le sue stesse parole, si tratta della “sfida di pensare *insieme* l’esistenza di una ‘ultima sensatezza’ della vita, o di un ordinamento vivente del mondo, e l’esistenza del male che la contraddice” (SM, 8). Detto ciò analizziamo più da vicino il lavoro.

Il testo si compone di quattro capitoli, ogni capitolo è dedicato a una delle figure della filosofia classica tedesca di cui sopra, e l’esame dei luoghi scelti viene svolto in tre paragrafi (fatta eccezione del quarto capitolo che si conclude – come dirò più avanti – con un interessante e stimolante *excursus* sul perdono). Sin dall’inizio, l’Autore avverte il lettore della discutibilità delle proprie decisioni e della parzialità della propria lettura:

Ho pensato di concentrarmi allora su quelle che per lunga tradizione valgono come le figure maggiori della filosofia classica tedesca, cioè Kant, Fichte, Schelling ed Hegel, essendo ben consapevole del carattere opinabile e discutibile di questa scelta, dato che essa escludeva di fatto filosofi di prima grandezza appartenenti al pensiero classico tedesco (SM, 6).

Questa linea di studio, tuttavia, non toglie al volume la sua profondità e il suo interesse speculativo. Io vorrei qui seguire tre idee che rappresentano, a mio giudizio, una “forza di attrazione e di sollecitazione” (SM, 9) notevole in relazione al problema preso in esame dal Nostro: 1) Il male come *azione del negare*, come scelta che si oppone a ciò che è *dovuto* (una ferita dell’ordine del bene, potremmo dire); 2) La *teodicea* come riflessione sulla presenza del male, la Bontà divina e il Suo piano provvidenziale; 3) Il *perdono* che parte dal riconoscimento della nostra fragilità e come via da praticare, laddove possibile, per vincere/superare il male fatto (perdonarsi) e ricevuto (perdonare).

1) Il male come *azione del negare*. Orbene – come dicevo in apertura e come rileva lo stesso Ivaldo – la realtà del male, inteso come male morale, può essere avvicinata, e in un certo modo compresa, solo partendo dalla libertà. Questo principio dell’agire, difatti, è proprio *per sua natura* aper-

<sup>3</sup> La locuzione latina è un’espressione che troviamo nel *De Civitate Dei* di Agostino, XV, 22.



to a diverse possibilità: davanti all'uomo – insegna la sapienza biblica – ci sono la vita e la morte, il bene e il male<sup>4</sup>.

Sulla scia della riflessione di Immanuel Kant, Ivaldo evidenzia proprio questo fondamentale punto, affermando che “il male morale viene in essere per un atto della libertà che elegge come principio una regola di condotta, cioè una massima, *opposta* alla massima che assume come proprio principio determinante la legge morale” (SM, 31). L'opposizione dice consapevolezza nello scegliere di agire contro la legge, contro il bene e questo fa del male non una semplice mancanza di bene, ma un'attiva operazione che lacera l'*ordo amoris*. Quanto appena detto lo ritroviamo, con ulteriori approfondimenti, nell'etica di Fichte che – come Ivaldo sottolinea – richiama l'uomo ad uno “sforzo che in definitiva è il *lavoro* stesso della volontà, che cerca la realizzazione fattuale della legge morale o almeno la non-contraddizione di essa”, sicché il male si configura – nel discorso fichtiano – come una “rinuncia al pensare, rifiuto di corrispondere (per amore di se stessi) a un devi categorico, al dovere di sollevarsi alla comprensione pratica reale della nostra natura morale” (SM, 60-61). L'amore per se stessi, inteso come porsi contro il proprio vero bene (quindi potremmo parlare di un amore per sé apparente), spinge verso la non realizzazione della propria persona, verso una non-crescita: questo è il destino stesso dell'uomo che deve, in ogni momento, combattere con le proprie fragilità e non cadere in quella “positiva perversione o in un sovvertimento dei principi” (SM, 92) che Schelling definisce il male.

Giunti a questo punto, il discorso potrebbe arricchirsi con le suggestioni che il testo propone sulla religione morale, nella quale – in prospettiva kantiana – si evidenzia che se da un lato “un principio fondamentale [è] fare tutto quello che dipende da lui per diventare migliore”, dall'altro, compiuto lo sforzo in una buona e retta coscienza “egli può sperare che ciò che non è in suo potere sarà completato da una cooperazione superiore (*höhere Mitwirkung*)” (SM, 45)<sup>5</sup>.

2) Il male e Dio. Il secondo punto che vorrei qui brevemente toccare riguarda la teodicea. L'uomo dinanzi al problema del male si trova non solo a soffrire di questa oscura presenza in sé e nel mondo, ma anche a chiedersi come questa presenza possa accordarsi con la bontà infinita di Dio.

La storia del pensiero è costellata di teorie che hanno cercato di trova-

<sup>4</sup> Cfr. *Siracide*, 15, 18, “La sua libertà è ancipite, può innalzarsi al di sopra di un regno di ‘angeli senza volontà’, ma anche decadere al di sotto degli animali irrazionali” (SM, 14).

<sup>5</sup> Si apre uno spazio di indagine complesso, ma di estremo interesse sul ruolo della religione e un possibile discorso sul cristianesimo quale religione rivelata che non possiamo sviluppare in questa sede. La “cooperazione superiore”, infatti, apre alla grazia e a Chi è Mediatore di questa grazia.

re una soluzione a questo dilemma e Ivaldo, in questa monografia, segue alcune pagine delle opere che gli autori scelti hanno dedicato a questo argomento. Non potendo presentare tutte le posizioni, mi soffermo solo su quella di Schelling che, a mio giudizio, è di estremo interesse e ricca di suggestioni<sup>6</sup>. Orbene, qual è la tesi principale del filosofo tedesco?

La tesi (spiazzante) di Schelling è che il male dilagante nella creazione è stato “necessario alla rivelazione di Dio”, ovvero che se non vi fossero dissidio e male non potrebbe diventare reale l’amore. La risposta al perché il male è in Schelling escatologica (SM, 95).

Lo sguardo del filosofo tedesco su questo problema non può essere separato dal problema del Fondamento, non nel senso che Dio-Fondamento sia causa del male, ma che nel “percorso rivelativo” il male, che viene dall’azione dell’uomo, è una presenza oscura che, pur lacerando momentaneamente l’ordine del bene, verrà di necessità superato e ridotto al non essere (*Nichtseyn*).

Qui il discorso si fa davvero arduo e lo sguardo dell’uomo, per quanto acuto, resta – a mio giudizio – miope: possiamo azzardare qualche ipotesi oppure aprire le porte ad un possibile discorso religioso, alla fede nella Rivelazione che potrebbe allargare il nostro orizzonte speculativo: un agostiniano *credo ut intelligam, intelligo ut credam*.

3. Il perdono. In conclusione vorrei seguire le pagine che Ivaldo dedica al perdono. Al termine della sua riflessione su Hegel, l’Autore si concentra su questo nobile atto che l’uomo quale “vicendevole confessione del proprio esser-affetti dalla malvagità” (SM, 126).

Orbene, partendo dal fatto che non è possibile che “il perdono converta o trasformi il male in bene” (*ibid.*), l’Autore – pur se brevemente – riesce, meditando le pagine di Hegel, a mostrarne tutta la forza dirompe che si erge come estremo baluardo contro quel “fissarsi arbitrario e colpevole della soggettività” (SM, 113) che – nel discorso hegeliano – è il male. L’atto del perdonare si trova in un circolo che dall’azione malvagia subita conduce ad una contro-azione in risposta a quella malvagia: l’uomo può scegliere di rispondere con la stessa moneta (occhio per occhio) oppure agire trascendendo questa logica e andando oltre le esigenze della giustizia che tuttavia non è esclusa dall’atto del perdonare, ma viene portata a compimento in uno slancio accompagnato dalla consapevolezza

<sup>6</sup> Come nota Ivaldo: “In ogni caso non si può negare che Schelling abbia gettato uno sguardo profondo, coraggioso e innovatore sulla decisiva questione del male, di Dio e della libertà, svolgendo in anticipo, ante factum, il suggerimento formulato da Paul Ricouer a ‘pensare più e altrimenti’ la sfida avanzata dalle domande della teodicea anche e proprio attraverso le sue aporie” (SM, 100).

delle nostre fragilità che permette di dimenticare la lacerazione e, in questo “dimenticare”, cerca di porvi rimedio, con giustizia, oltre la giustizia. Così Ivaldo:

Perdonare significa rinunciare a sé (alla propria durezza), lasciar cadere il proprio opposto esserci, riconoscersi reciprocamente la propria parzialità, riconciliarsi nella consapevolezza della propria unilateralità. Il perdono è allora “riconoscimento reciproco”, che avviene in entrambi i lati del rapporto, e che come tale “è lo spirito assoluto”, il quale entra nell’esistenza soltanto a questo “vertice”, in cui il sapere di sé è l’opposizione e lo scambio con se stesso, è – direi – una pratica di riconoscimento come vicendevole lasciar cadere il proprio unilaterale esserci (SM, 126).

Questo breve *excursus* sul perdono ci riporta a quanto dicevo inizialmente quando ho sottolineato il carattere esistenziale della filosofia: in questo senso, pensare il male è un itinerario per raggiungere la consapevolezza della nostra miseria, riflettere su quel fragile mistero che possediamo. In definitiva ogni filosofia, ogni serio e sincero tentativo non è che una risposta al desiderio del cuore e alla sete della ragione di trovare un senso ultimo della realtà. Come scriveva Fichte a Jacobi, il 30 agosto 1795: “Noi cominciammo a filosofare per orgoglio, e fummo portati così a perdere la nostra innocenza; abbiamo scoperto la nostra nudità e d’allora in poi filosofiamo per il bisogno della nostra salvezza”.

