

PER IL CENTENARIO DI LUKÁCS E BLOCH

- La centralità della filosofia nella ricostruzione del materialismo storico
- L'ateo e il buon cristiano. Sulla filosofia della religione di E. Bloch e G. Lukács
- La nuova alleanza. Sul rapporto fra individuo e comunismo nell'etica di E. Bloch e di G. Lukács
- György Lukács: estetica marxista e letteratura



György Lukács
(Budapest 1885-Ivi 1971)



Ernst Bloch
(Ludwigshafen 1885-Tübingen 1977)

A CURA DEL

CIPEC
Centro di Iniziativa Politica e Culturale

Questo inserto contiene quattro saggi di Costanzo Preve e Giorgio Riolo che il Cipec (Centro di Iniziativa Politica e Culturale, Via Vetere 3, Milano), ha curato per la nostra rivista. Esso si propone di indicare nell'eredità del pensiero dei due grandi marxisti, entrambi nati nel 1885, la possibilità di sviluppare in modo critico e creativo il marxismo in quest'ultimo scorcio del XX secolo. Inoltre è un primo materiale che il Cipec fornisce ai compagni e agli studiosi in preparazione di un importante convegno che si dovrà tenere alla fine dell'anno e che tenterà di fare un bilancio *politico* dell'immensa ricchezza della loro produzione teorica.

La centralità della filosofia nella ricostruzione del materialismo storico

di COSTANZO PREVE

A DISTANZA di quasi duecento anni ormai, poche espressioni sono più attuali dell'elogio della filosofia fatta a suo tempo da Fichte: «La scelta di una filosofia dipende da quel che si è come uomo, perché un sistema filosofico non è un'inerte suppellettile, che si può lasciare o prendere a piacere, ma è animato dallo spirito dell'uomo che l'ha. Un carattere fiacco di natura o dalla servitù spirituale, non potrà mai elevarsi all'idealismo. Per essere filosofi... bisogna essere nati tali, essere stati educati tali, e tali educarsi: non c'è arte umana che valga a far pochi proseliti fra gli uomini già fatti: se le è dato d'averne qualche speranza, essa la ripone nella gioventù, la cui congenita energia non s'è ancora rovinata nella fiacchezza dei nostri tempi».

L'intellettuale romantico Fichte (il quale, come è noto, fu il primo che cercò di teorizzare filosoficamente l'«impegno politico» dell'intellettuale nella sua opera *La Missione del Dotto*) riuscì anche a suo tempo ad impostare in modo assai corretto ciò che oggi chiameremmo l'unità fra teoria e prassi ed inoltre, anticipando Marx di cinquant'anni, a capire che «i filosofi avevano fino ad allora interpretato diversamente il mondo, e si trattava ora di trasformarlo». È (forse) un peccato che abbia espresso queste cose geniali in un linguaggio ermetico talora incomprensibile agli studenti di liceo (ma, per fare un esempio illustre, Bertrand Russell si perse al punto tale fra tutti gli «io», «non-io», eccetera, da non capirci più nulla e da dire nella sua *Storia della Filosofia Occidentale* che «Fichte portò il soggettivismo ad un punto assai prossimo alla pazzia»). È comunque, la sua, una vera grammatica filosofica della trasformazione, del cambiamento, della rivoluzione.

Una metafisica della gioventù

COME si è letto, Fichte «riponeva molte speranze nella gioventù», e Bloch parlò nel 1968, in una conversazione con Rudi Dutschke, della «gioventù come luogo biologico del nuovo». La gioventù è qui legata alla freschezza, all'impegno etico-politico, all'idealismo, allo stesso «ringiovanimento» (*Verjüngen*) del mondo storico e sociale. In proposito la stessa opposizione astratta fra romanticismo e classicità, come Sebastiano Timpanaro ha a suo tempo ben chiarito, non esiste affatto, in quanto i veri romantici intendevano «ringiovanire» il presente con un ritorno creativo alla classicità greca e romana (in questo senso, checché ne dicano molti antichisti italiani e francesi contemporanei, l'«antico» è anche «classico», ed anzi soprattutto «classico»).

Questa concezione dinamica e dialettica della gioventù, che è di Fichte come di Bloch, si oppone da un lato a tutte le svalutazioni scetticheggianti dell'idealismo giovanile, che già a suo tempo Benedetto Croce espresse in modo insuperabile, dicendo che i giovani avevano unicamente il problema di far passare il tempo in attesa di diventare adulti (ma già Hegel, in un'aggiunta al paragrafo 396 della *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, aveva letto filosoficamente il passaggio dalla giovinezza alla maturità come rinuncia alla realizzazione totale di sé dell'individuo nel mondo nella determinatezza della attività lavorativa inevitabilmente specializzata e limitata), e si contrappone dall'altro a tutti i «giovanilismi», più o meno narcisistici e consumistici, che irrigidiscono in modo feticistico la condizione fisica e spirituale della giovinezza negandole ogni dialettica evolutiva, ed anzi assolutizzando la condizione giovanile come attimo irripetibile. Disincanto scettico dell'adulto ed assolutizzazione feticistica della condizione giovanile sono qui solidali nella negazione del valore emancipativo ed anticipante del ringiovanimento etico del mondo. Vi è, tuttavia, una seconda riflessione da fare sul testo di Fichte, che ci introdurrà ancor meglio alla filosofia di Bloch e di Lukács.

Sul carattere «pubblico» della filosofia

COME Fichte nota acutamente, la scelta della propria filosofia presenta due insopprimibili aspetti: da un lato, un aspetto specificatamente *privato*, in quanto noi ci determiniamo così come particolarità empiriche ed ideali concrete; dall'altro, un aspetto *pubblico*, in quanto l'unità fra teoria e prassi che ci costituisce come filosofi determina il modo col quale intendiamo trasformare il mondo (nel linguaggio tecnico di Fichte, il non-io). Ed in effetti quella che il massimo filosofo «borghese» italiano contemporaneo, Norberto Bobbio, chiama la *grande dicotomia* (pubblico/privato, appunto) deve servirci da bussola per determinare il carattere ed il ruolo della scelta filosofica: i due ambiti non possono e non devono essere «sintetizzati», la pubblicità del pubblico e la privatezza del privato implicano la *trasparenza* del solo pubblico e la *riservatezza* del solo privato (oggi, come è noto, è il contrario: segretezza delle decisioni politiche e militari, vita privata della gente buttata in pasto ai *mass-media*). Non esiste, dunque, una «neutralità filosofica del comunismo», da un lato, e contemporaneamente, dall'altro, non ci dovrà più essere una filosofia «comunista» di stato o di partito, che l'esperienza storica ci dice degenerare irresistibilmente in una legittima-

zione ideologica del potere di una determinata cricca di despoti totalitari.

È questa una contraddizione che occorre tenere ben ferma. Alcuni pensano che lo «stato non ideologico» sia stato l'invenzione dei teorici costituzionalisti e liberali inglesi (come Locke), che dunque sia inseparabile dalla proprietà privata capitalistica, dall'individualismo possessivo, eccetera. Chi vuole l'uno non può che volere l'altra, chi vuole la libertà d'opinione deve volere anche la centralità dell'impresa (si distinguono in questa filosofia dozzinale molti pensatori neosocialisti, dai più sofisticati fino ai vari Pellicani). Questo, però, non è affatto ovvio come si crede. Il primo teorico esplicito dello stato non-ideologico e della separazione rigorosa fra opinione pubblica ed ordine pubblico è Spinoza, nel *Tractatus theologico-politicus* uscito nel 1670; e gli appetiti e le passioni di cui parla abbondantemente Spinoza non sono certo quelli acquisitivo-capitalistici della nuova borghesia del terziario rampante-craixiana, ma sono tutti orientati ad uno «stile di vita» (per civettare con il linguaggio di Foucault) perfettamente compatibile con l'etica comunista. Inoltre, non è un caso che la lunga vicenda della scuola althusseriana francese si sia storicamente conclusa (prima della tragedia personale di Althusser e del virtuale scioglimento della scuola) con l'esplicito riconoscimento di una politica comunista che separi il partito dallo stato, che accetti uno stato non ideologico, e più in generale che recida ogni legame con i vari «marxismi di legittimazione» (e si vedano, oltre all'ultimo Althusser, anche molti scritti di Etienne Balibar).

Ed è dunque sulla base di questo inescindibile binomio (rilevanza politica della filosofia, da un lato; rinuncia ad ogni statalizzazione ed a ogni partizione della filosofia, dall'altro), che è anche una contraddizione pratica, che possiamo avvicinarci ai due grandi pensatori di cui ci occuperemo, Bloch e Lukács. La «deviazione» fatta attraverso Fichte, Hegel e Spinoza non deve sembrare strana, in quanto essa è in perfetta armonia con la natura del pensiero dei nostri due autori. Si tratta di due veri e propri «classici», che scrivono in uno stile filosofico che ricorda assai più Aristotele e Marx, Kant e Giordano Bruno, di quanto ricordi il gergo specialistico di molte scuole filosofiche contemporanee.

Come disse una volta Lukács, dal fatto che esistono facoltà universitarie separate per la sociologia, l'economia, la psicologia, il diritto, non ne discende affatto che esistano nella realtà sociale concreta dei «momenti separati» che corrispondono alle specializzazioni universitarie date. Il punto di vista che sorge sul terreno degli specialismi è in generale l'unilateralizzazione estremistica delle capacità esplicative degli specialismi stessi (per cui il mondo concreto viene sociologizzato, psicologizzato, giuridicizzato, a volte in perfetta, idiota, buona fede). La filosofia viene in generale percepita da questi specialismi come un inutile ingombro, come una sopravvivenza irrilevante di un passato pre-specialistico. È interessante in proposito segnalare che alla tesi della sostanziale irrilevanza della filosofia viene contrapposta dai filosofi professionali una tesi opposta, quella del «primato della filosofia», che possiamo considerare l'unilateralizzazione ingenua del proprio specialismo (filosofico) eretta a sistema teorico.

Bloch e Lukács si presentano a noi come portatori di un'idea-forza di grande importanza: la filosofia non deve chiedere un «primato» sulle altre forme di conoscenza, ma deve rivendicare il proprio ruolo imprescindibile nell'orientamento etico e politico degli individui contemporanei. Come ben capi a suo tempo Fichte, la filosofia che noi scegliamo fra le varie «filosofie» presenti in un determinato periodo storico non è irrilevante. Ora, Bloch e Lukács ci presentano una proposta filosofica (ben differenziata fra i due autori) ben determinata: una ricostruzione ontologica del marxismo, in vista di un corretto orientamento etico, in vista di una buona politica. È questo l'elemento *comune* fra i due autori. L'elemento, invece, che li *differenzia*, sta nel fatto che Bloch propone una ricostruzione del marxismo sulla base di una «ontologia generale», mentre Lukács propo-

ne una ricostruzione di esso sulla base di una «ontologia dell'essere sociale». Discuteremo qui di seguito quattro punti: le ragioni di un ritorno ontologico al progetto originale marxiano; il profilo ontologico specifico di Bloch; il profilo ontologico specifico di Lukács; le ragioni del nostro attuale (ma sempre revocabile, se ragioni nuovi mi persuaderanno del contrario) preferire la prospettiva ontologica lucacciana.

Sull'ontologia segreta del progetto marxiano originario

UNA RESA dei conti seria con le idee ontologiche di Marx è stata a lungo impedita con il continuo salmodiare di frasi generiche, come quella per cui Marx avrebbe rimesso sui piedi ciò che Hegel aveva messo a testa in giù, oppure quella per cui essendo il comunismo nient'altro che il movimento reale che abolisce lo stato di cose presenti, basta mettersi con ciò che si muove contro ciò che sta fermo per collaborare attivamente all'avvento del comunismo. In questo caso, l'eracitismo ingenuo dell'esaltazione cinematografica dei movimenti porta ad un'adesione inevitabile alla superficie della «società radicale» capitalistica, che si basa sull'obsolescenza programmata di comportamenti. Dal punto di vista filosofico, tutto ciò porta ad una assurda dicotomia fra chi pensa che essendo l'Essere immobile ogni accettazioni del divenire porta al nichilismo ed alla perdita di ogni valore (Emanuele Severino), chi pensa invece, in solidarietà antitetico-polare, che essendo ormai l'essere ridotto al nulla integrale in una storia destinalmente «distruttrice» di ontologia, occorre accettare integralmente il nichilismo e viverlo (Gianni Vattimo). Questo rende al massimo possibile grottesche «riscoperte della filosofia» su rotocalchi di successo (cfr. Enrico Berti, *Ritorno alla filosofia?*, in «Il Mulino», 294, 1984), o convegni sul nichilismo sponsorizzati dagli enti locali. L'affermazione astratta dell'Essere o, al contrario, la sua negazione altrettanto astratta non possono dirci nulla sul problema di una reale ontologia filosofica oggi.

Poiché la principale fonte filosofica di Marx *sembra* essere Hegel (diciamo «sembra» perché la cosa non è affatto ovvia come sembra), il discorso sulla ontologia marxiana ha finito con il ridursi al rapporto di continuità/rottura fra Hegel e Marx. Situazione equivoca. Da una lato, infatti, i sostenitori della continuità Hegel-Marx hanno spesso edificato un grottesco fantoccio filosofico denominato hegelomarxismo, basato sulla cosiddetta identità fra soggetto e oggetto, in cui il proletariato volta a volta sociologicamente dominante in una composizione di classe data era proclamato solennemente il *vero* soggetto-oggetto identico della storia (salvo poi abbandonare del tutto il marxismo, e non solo lo hegelomarxismo, quando il proletariato empirico non si «muoveva» provvisoriamente più perché sconvolto dalla manovra monetaria, dai *computers* o dall'ossessiva attenzione alle sole partite di calcio). Dall'altro, invece, i sostenitori della rottura fra Hegel e Marx non si sono quasi mai limitati alla sobria considerazione epistemologica secondo la quale la dialettica marxiana ha un carattere più «complesso» di quella hegeliana, perché avviene dentro e fra «modi di produzione» (nozione, questa, sconosciuta a Hegel), ma hanno voluto ad ogni costo recidere ogni legame filosofico fra Marx e Hegel, come se in questo modo Marx potesse rinascere filosoficamente «pulito» da questo bagno ristoratore anti-hegeliano (e pensiamo qui non tanto a Della Volpe, quanto al terribile semplificatore Lucio Colletti).

Sciocca operazione. Appare infatti sempre più chiaro, oggi, che una delle ragioni della crisi dell'impianto filosofico marxiano non sta nel fatto che Marx si era allontanato troppo poco da Hegel ma sta nel fatto che se ne era allontanato troppo. Spieghiamoci meglio, magari con l'ausilio di un testo recentemente tradotto in italiano (cfr. Louis Dumont, *Homo aequalis. Genesi e trionfo dell'ideologia economica*, Adelphi, 1984). In questo utilissimo libro il Dumont (che è un consapevole avversario del marxismo e del comunismo) riesce a dimostrare che in Marx non vi è affatto il «superamen-

to», ma il semplice inveramento estremizzato di quella «ideologia economica», vero e proprio cartesianesimo sociale, che riduce l'uomo ad un'astratta essenza «laboristica». Non a caso, Dumont non parla neppure di Hegel. A lui basta «dimostrare», in centinaia di pagine dottissime e sorvegliatissime, che Marx generalizza all'intera umanità ed all'intero universo sociale una nozione mutilata di «uomo economico» presa da Locke e da Mandeville, da Quesnay e da Smith. Altro che filosofia classica tedesca, come avrebbe detto l'ingenuo Engels! In realtà, la *sola vera filosofia segreta* di Marx sarebbe stata la generalizzazione della «ideologia economica» inglese di Smith!

Prendendo la questione da un altro punto di vista, possiamo utilizzare il testo di un intelligente studioso di Hegel (cfr. Charles Taylor, *Hegel e la società moderna*, Il Mulino, 1984). In modo pacato, e con la chiarissima prosa dell'alta divulgazione anglosassone, Taylor dimostra che tutte le deformazioni totalitarie dell'ontologia marxiana sono lo sviluppo unilaterale di una dialettica storicistico-sociologica assolutizzata in cui viene reciso ogni legame sia con la dialettica dell'individuo sia soprattutto con la dialettica della natura. Dunque, a differenza di come opina l'insipido Colletti (cfr. *Il marxismo e Hegel*, Laterza, 1969), è possibile dimostrare, con un pacato rinvio ai testi letti con intelligenza, che i veri pericoli olistico-organistici, totalitario-politici, non provengono affatto da concessioni eccessive fatte da Marx alle filosofie della natura schellingiano-hegeliane, ma, al contrario, da una assolutizzazione sociologica del prometeismo creatore della sola «essenza sociale» divelta e sradicata dalla sua base naturale (e si pensi, ove non se ne fosse ancora convinti, alle polemiche di Marx nella *Critica al programma di Gotha* contro le concezioni del primato del «lavoro» sulla natura).

Per quanto ci riguarda, non condividiamo del tutto (condividiamo anzi assai poco) Dumont e Taylor. A nostro parere, Marx era assai meno legato all'ideologia economica ed al prometeismo sociologico di quanto fu il successivo marxismo (come dimostra bene Lukács nello stupendo capitolo dedicato alla ontologia in Marx nel primo libro della sua *Ontologia dell'Essere Sociale*). Tuttavia, queste sono ancora questioni filologiche di dettaglio. Il vero problema è un altro, in quanto siamo consapevoli che esiste una grande obiezione alla tesi, qui sostenuta, della negatività sostanziale dell'eccessivo distacco di Marx dai filosofi classici tedeschi a proposito del nesso individuo-natura-società (pensiamo, ad esempio, ad Emilio Agazzi, amico del marxismo occidentale e nemico del marxismo engelsiano). Come si spiega, allora (direbbe l'obiettore, e lo direbbe in modo pertinente) che il totalitarismo staliniano ha trovato assai utile per sé edificare un'ideologia della legittimazione sulla base di un «materialismo dialettico» costruito proprio a partire da elementi tratti dalla *Dialettica della Natura* di Engels? Non è forse una cosmologia generale, ateistico-materialistica, il miglior «fondamento» pretestuoso per far passare come inevitabili, scientifiche, naturali, conformi alle leggi universali della dialettica, concrete scelte politiche manipolatorie, dispotiche, settarie, soggettivistiche?

L'obiezione è pertinente. Per rispondervi, occorre passare alla riflessione sul progetto di ricostruzione ontologica di Ernst Bloch.

L'ontologia generale di Ernst Bloch

FERMANDOSI sulle considerazioni antinomiche espresse nel paragrafo precedente, la situazione sarebbe filosoficamente bloccata. Da un lato, non si può seriamente negare che la naturalizzazione della dialettica nel «materialismo dialettico» sovietico non sia servita a legittimare ideologicamente una pseudo-naturalizzazione della storia sociale concreta, assai funzionale allo stalinismo ed al suo «marxismo monopolistico di stato». Dall'altro, non si può parimenti negare che l'esclusione della considerazione dialettica della natura e della materia, ed il virtuale abbandono di ciò che era ancora essenziale in Schelling ed

in Hegel (la dialettica della natura, appunto) non siano stati funzionali alla trasformazione integrale del marxismo in coronamento e culmine della «ideologia economica», in prometeismo del lavoro e della produzione, in assolutizzazione feticistica del primato della società sugli individui, eccetera.

La situazione, peraltro, non è bloccata come sembra, ma per «sbloccarla», appunto, sono necessari *veri* pensatori radicali, e non basta il chiacchericcio eclettico alla moda. Per fare una pertinente analogia storica, si pensi al problema che si pose a Spinoza quando dovette pensare *insieme* Dio e la natura, la libertà e la necessità. In quel vero e proprio dramma a cinque atti che è l'*Etica*, Spinoza espresse, nei primi due libri, una convincente concezione della natura, come grandioso sfondo naturale in cui si svolge la vita umana. Alla fine del secondo libro, tuttavia, la geometrica edentità fra libertà e necessità appare infranta dai sentimenti e dalle passioni dell'uomo concreto, che sembra non sappiano che farsene di questa identità «fredda». Nel terzo libro Spinoza fa la storia naturale dei sentimenti (con una chiarezza ed un rigore — sia detto per inciso — che Freud si sogna), e cerca spregiudicatamente la legge che li governa (possiamo qui trascurare il fatto che dia di questa legge una formulazione meccanicista e non dialettica). Nel quarto libro, poi, espone la geniale concezione, segretamente dialettica, secondo cui nessuna passione può e deve essere estirpata e repressa, ma soltanto superata da un'altra passione più forte, che faccia diventare per noi motivo di piacere, soddisfazione e realizzazione profonda quell'impulso alla conoscenza ed alla trasformazione che ci lega con gli altri individui che appartengono al nostro stesso genere. Nel quinto libro, infine, l'unione fra conoscenza ed azione è realizzata in un concreto atteggiamento intellettuale di sintesi fra individuo e genere.

Si è qui fatto l'esempio di Spinoza, certo noto a quasi tutti i lettori, per indicare lo *stile di pensiero* ed il *livello* della riflessione ontologica di Bloch. Per comprenderla, queste note sono ovviamente del tutto insufficienti, ed occorrerà iniziare almeno lo studio della grande sistematizzazione ontologica generale blochiana, *Experimentum Mundi* (cfr. Ernst Bloch, *Experimentum Mundi*, Queriniana, Brescia, 1980 - coloro che non possiedono una formazione filosofica possono invece ricorrere utilmente ad un bellissimo libretto di conversazioni di Bloch, cioè: Ernst Bloch, *Marxismo e utopia*, a cura di Virginio Marzocchi, Editori Riuniti, 1984).

Nell'ontologia blochiana la prassi è pensata come caratteristica immanente alla materia, e non solo alla società, attraverso un'analisi del concetto di *possibilità* e di «latenza», partendo da Aristotele fino allo stesso Marx. Da un lato, non vi è praticamente nulla in comune con il «materialismo dialettico», in quanto gli stessi termini usati hanno significati e contesti differenti: il «materialismo» incorpora elementi fisici, biologici, psicologici e sociali che vanno al di là della mera quantitativizzazione matematizzante dell'oggetto da parte di un soggetto che ha bisogno di calcolarlo e di prevederlo per manipolarlo (e qui Bloch, come Hegel, non rifiuta affatto il necessario momento intellettuale, quantificante, matematizzante; non è mica scemo; soltanto, rifiuta di assolutizzarlo metafisicamente come se il mondo fosse ontologicamente schedato e classificato fin da quando Dio lo ha creato; è questa una sciocca superstizione che hanno i seguaci di Colletti), e pertanto pensa la natura stessa come qualcosa che è capace di *novum*; la «dialettica», invece, non può prestarsi in Bloch ad usi autoritari e legittimatori, in quanto si svolge in un *multiversum* temporale, in cui non c'è un «avanti» ed un «indietro», ma solo la contraddittoria compresenza di elementi emancipativi e regressivi sia del passato che del presente e del futuro. Non avendo l'ontologia generale blochiana pressoché nulla in comune con il «materialismo dialettico» (tra l'altro gli ideologi staliniani, che ben se ne intendevano, furono i primi ad accorgersene), sono fuori strada, a nostro parere, coloro che temono che si tratti soltanto di una variante fantasiosa di quest'ultimo: il suo carattere strutturalmente *aperto*, tra l'altro (si tratta di una ontologia del non-essere-ancora, che porta con sé un forte momento etico-politico di utopia, di

speranza, di libertà), non può assolutamente prestarsi o essere funzionalizzato ad una ideologia totalitaria di legittimazione pseudo-scientifica del potere.

D'altro lato, a maggior ragione, non c'è nulla in comune con l'«ideologia economica». In primo luogo, materialismo dialettico ed ideologia economica coesistono strettamente nel marxismo di legittimazione: la ricostruzione della categoria di genere umano a partire dalla riduzione dell'essenza umana ad *homo aequalis* fatta dagli economisti inglesi (che è, appunto, il difetto che sta nel «manico» di gran parte del marxismo) è infatti solidale con la ricostruzione delle categorie dialettiche della natura a partire da una nozione impoverita di natura e di materia ridotte entrambe a ripetizione e duplicazione (si veda, contro la prima concezione, Augusto Illuminati, *Winterreise*, Dedalo, 1984, in particolare per la critica delle astrazioni di «lavoro» e di «società»; si veda, contro la seconda concezione, I. Prigogine ed I. Stengers, *La nuova alleanza*, Einaudi, 1981; in questa sede hanno poca importanza critiche di dettaglio che si possono fare ad entrambi i lavori). In secondo luogo, inoltre, la nozione dialettico-processuale della ontologia blochiana si basa sulla precisa consapevolezza del fatto che il capitale non è una «cosa» che si situa e si svolge meccanicamente in uno spazio ed in un tempo newtoniano, ma è una serie di eventi sociali che si costituiscono in un proprio spazio ed in un proprio tempo (e si vedano, in proposito, i saggi di Michele Cangiani, «Il tempo del lavoro», e soprattutto di Gianfranco La Grassa, «La forma lavoro. Tempo e spazio del capitale», in A.A.V.V., *Marxismo in mare aperto*, Angeli, 1983).

Ci permettiamo di insistere su questo punto. L'ontologia blochiana è non solo un'ontologia della processualità generale dei fenomeni (la quale, in quanto tale, è già presente in forma confusa in Bergson, ed in forma forse più chiara in Whitehead ed in Needham), ma è un'ontologia della processualità generale con *in più* lo sviluppo della categoria di possibilità come portatrice di *novum* (nella natura e nella storia umana, che non può essere staccata dalla prima, pena appunto l'astrattezza dell'eguagliamento dell'ideologia economica) e con *in più* l'incorporazione della critica dell'economia politica dentro questa ontologia processuale. Non basta, infatti, dire che la critica dell'economia politica è altra cosa dell'economia politica, sia pure concepita come economia politica critica (e si veda in proposito il quaderno n. 8 di «Metamorfosi», 1983, *La scienza impropria*). Occorre, in più, effettuare una vera rivoluzione einsteiniana della stessa critica dell'economia politica (ed in proposito pensiamo che i lavori di Gianfranco La Grassa rappresentino i primi timidi tentativi in proposito), e quest'ultima ha bisogno di un quadro filosofico (di una «metafisica influente buona», come direbbero gli epistemologi e gli storici della scienza) che assuma fino in fondo un'ontologia della processualità generale, con *in più* (ma, appunto, è *in più* che mancava, e che non c'era a sufficienza in Bergson o in Whitehead) una teoria della temporalità storica caratterizzata dalla discontinuità e dalla determinatezza dell'evento temporale. Il comunismo è infatti utopia concreta (e, nell'accezione di Bloch, l'utopia si occupa solo del presente, e non ha nessuna delle caratteristiche della progettualità nevroticamente chiusa tanto temuta dai Popper, dagli Orwell e dai Kolakowski) ed è un'utopia concreta appunto perché rappresenta una possibilità reale degli «esperimenti del mondo». Sono queste, ovviamente, assolute ovvietà per chi abbia letto Bloch cogliendone sia la lettera che lo spirito: ontologia della materia, utopia concreta, possibilità del comunismo sono in Bloch elementi inscindibili (così come la critica del denaro e della moneta, presente soprattutto nell'opera gemella di Alfred Sohn-Rethel, *Lavoro Intellettuale e Lavoro Manuale*, Feltrinelli, 1977; è merito del saggista e traduttore di Bloch e di Sohn-Rethel in italiano, Francesco Coppelotti, di avere evidenziato questa doppia radicalità). Poiché però vi sono, sia in Italia che all'estero, tendenze interpretative che staccano la teoria blochiana dell'utopia e della temporalità dal necessario quadro ontologico e soprattutto dalla radicalità del suo comu-

nismo, come se su questo punto Bloch si prestasse a dei «distinguo» (intendiamo qui criticare soprattutto Laura Boella e Remo Bodei), e ci potesse essere un Bloch non-ontologico e non-comunista, ci pare giusto evidenziare quella che ai nostri occhi è una tendenza filosoficamente non sostenibile.

Tuttavia, questi sono in fondo ancora dettagli. È tempo di suggerire la lettura di un altro sforzo di ricostruzione ontologica del materialismo storico, sviluppatosi parallelamente a quello di Bloch, che presenta però alcune caratteristiche del tutto peculiari.

L'ontologia storico-sociale di György Lukács

D OPO IL 1956, e la bruciante esperienza della repressione sovietica della rivolta ungherese (al cui proposito ci permettiamo di consigliare il libro dell'ex-questore di Budapest, operaio comunista divenuto «poliziotto popolare», Sándor Kopàcsi, *In nome della classe operaia*, edizioni e/o, Roma, 1979), Lukács, il quale già nel decennio precedente aveva vanamente lottato per uno stato di «nuova democrazia», cioè di autentica «democrazia popolare», e che era stato sconfitto sul campo dagli ideologi staliniani i quali sotto questa etichetta intendevano in realtà la dittatura assoluta dello stato-partito, scelse definitivamente di sedersi al tavolo di lavoro e di lavorare per una estetica ed una ontologia sociale sistematica.

Non si trattava certo di una resa, o della scelta di una «interiorità all'ombra del potere». Al contrario, nessuno meglio di Lukács sapeva come compito di ogni grande filosofia è l'elaborazione teorica dell'esperienza storica, «filtrata» in categorie apparentemente astratte, ma assai più concrete dei *reportages* giornalistici scritti in poche settimane. Coloro che meglio conoscono la sua *Estetica*, ed anche i suoi numerosissimi scritti sulla letteratura e sull'arte usciti in più di quarant'anni di attività, sanno bene che non hanno nulla a che fare con quella disciplina specialistica uscita dalla divisione universitaria del lavoro che si chiama «estetica», ma che si tratta di una vera e propria filosofia della storia, cioè di un'interpretazione filosofica globale del rapporto fra borghesia e comunismo. È questo un punto che deve essere ben compreso (e riguarda anche, per fare solo pochi esempi, Hegel e lo stesso Adorno; solo un ingenuo può pensare che in una *Estetica* il filosofo giustifichi e legittimi i propri «gusti» musicali, artistici e letterari, e non invece la propria profonda concezione filosofica globale del mondo); lo sforzo ontologico dell'ultimo Lukács non è che l'inveramento «sistematico», esposto in termini «astratti», di un lungo lavoro «estetico» (e si veda G. Lukács, *Intelletuali e irrazionalismo*, a cura di Vittoria Franco, ETS, Pisa, 1984, ed anche A.A.V.V., *Lukács e il suo tempo*, a cura di Mario Valente, Pironti, Napoli, 1984).

Dal punto di vista sia storico che filosofico, nulla è più sbagliato, ed astratto, del vedere lo sforzo ontologico-sociale del Lukács maturo come una caduta di tono, una rassegnazione filosoficamente sublimata, un «tradimento teorico» degli ideali espressi nel capolavoro giovanile *Storia e Coscienza di Classe* (di cui se ne consiglia comunque vivamente la lettura e lo studio; lo sforzo ontologico risulta anche il frutto di una «decostruzione» ragionata della precedente metafisica soggettivista; vi sono molti che capiscono benissimo questo fatto quando si tratta di considerare Heidegger rispetto a Platone, Cartesio e Nietzsche, e poi fanno finta di non capire quando si tratta di effettuare una critica filosofica rigorosa dentro le varie forme del progetto marxista di pensare la «totalità» sociale). Al contrario, *Storia e Coscienza di Classe* presentava una strana architettura teorica: da un lato, una concezione ideal-tipica di «proletariato rivoluzionario», cui si «attribuiva» astrattamente una coscienza capace di comprendere l'intera storia passata, presente, e futura, in una sorta di Max Weber divenuto comunista; dall'altro, un'identità soggetto-oggetto fra classe operaia e storia, in una sorta di Hegel divenuto anche lui comunista. Questa sintesi instabile presupponeva, per avere «validità storica», che il proletariato reale, so-

ciologicamente e storicamente definito, fosse veramente in grado in un lasso di tempo non troppo lungo di fare vere rivoluzioni comuniste «pure» (il libro è del 1923), e che il partito comunista che lo rappresentava fosse in grado di non degenerare in una casta di amministratori sansimoniani animati da una prometeica ideologia industrialista. Non a caso, infatti, Karl Korsch, autore di libri di filosofia comunista molto acuti usciti negli anni Venti e Trenta, dopo aver verificato che erano accadute entrambe le cose temute (incapacità del proletariato di fare la rivoluzione ad Ovest; degenerazione del potere ad Est), abbandonò esplicitamente il marxismo nel suo complesso (si tratta dell'abbandono del marxismo che potremo chiamare «idealtipicamente perfetto»; i ricorrenti ciclici abbandoni di esso sono costretti a ripetere questa forma classica, ma lo fanno con cadute di stile, in forma sbracata e scamicciata).

Lukács aveva una concezione troppo ampia e profonda del rapporto fra comunismo, modernità storica e sociale, divenire storico del genere umano, complessità dell'individuo moderno, per schiacciarsi sull'esistente. Coloro che lo ritengono un «ideologo riconciliato» con il potere staliniano, e contrappongono la sua «conciliazione forzata» alla magnifica libertà dissacrante di un Korsch, di un Adorno, o di una Bordiga, non colgono la natura del suo rapporto con lo stalinismo. Come dicono i suoi stessi allievi ungheresi, che pure non condividono per nulla il progetto della *Ontologia* (cfr. Fehér-Heller-Márkus, *La dittatura sui bisogni*, Sugarco, 1982, p. 229) «quando accusò Lukács di stalinismo, nemmeno Deutscher afferrò il nocciolo del problema. Lukács poteva accettare tutte le teorie di Stalin che voleva, ma non poteva egualmente diventare «stalinista», per la semplice ragione che praticava un marxismo di tipo ideologico. Il suo marxismo restava comunque illegale, rappresentava una forma di pluralismo, nonostante il contenuto dei suoi scritti. Egli non rinunciava al suo diritto di interpretare in modo indipendente la teoria, un diritto che non era affatto garantito».

Come è chiaro, qui «marxismo di tipo ideologico» (l'espressione è forse infelice, data la cattiva stampa che il termine «ideologia» necessariamente ha) significa soltanto marxismo illuministicamente e romanticamente libero, che non concede mai al maiale-Napoleone (per citare il personaggio di Orwell nel romanzo *La fattoria degli animali*) il diritto di proclamare la vera natura scientifica e filosofica del mondo. Occorre avere ben compreso questo, se si vuole valutare filosoficamente l'*Estetica* e l'*Ontologia dell'Essere Sociale*.

Lukács coglie in modo penetrante le due caratteristiche patologiche che hanno dominato la corrente principale di cent'anni di filosofia marxista (e che hanno dominato — checché ne dica il grande Bloch — sia la «corrente calda» che la «corrente fredda»): da un lato, l'attribuzione alla storia umana di una sorta di teleologia impersonale, che avrebbe infine garantito il «lieto fine» comunista (e poco conta che alcuni deducessero questa teleologia dalla natura del proletariato, ed altri dal muoversi delle strutture economiche); dall'altro, la negazione virtuale dell'importanza della singola scelta umana individuale, con il pretesto che l'«individuo» è una categoria borghese, destinata ad essere «superata» nella società comunista, che sarà olisticamente armonica, con una «libertà organica» che supererà ogni presunto «atomismo».

L'*Ontologia* è una grande dichiarazione di guerra filosofica contro queste due tesi patologiche (e, a parere dello scrivente, la stessa coscienza «pacifista» oggi non può essere mantenuta a lungo soltanto proiettando films come *The Day After*, e spaventando la gente con le ulcerazioni mortali che saranno inevitabilmente causate dalle bombe, ma soltanto sviluppando pazientemente una coscienza filosofica diffusa che permetta di pensare come compatibili il comunismo ed i diritti umani dell'individuo; in caso contrario, il falso senso comune della difesa della pace mediante la deterrenza implicita nell'equilibrio degli armamenti finirà con il prevalere; l'America intera ha visto *The Day After*, ed ha votato egualmente Reagan). Contro la tesi della

teleologia impersonalmente presente nel movimento delle strutture sociali, Lukács insiste sul fatto che (cfr. *Conversazioni con Lukács*, De Donato, 1968, p. 90) «se si analizzasse realmente la società, si giungerebbe, credo, a concludere che il suo atomo costitutivo è la singola posizione teleologica. E tuttavia la sintesi della società non è più una formazione teleologica». Ed ancora: «In termini gnoseologici, è possibile analizzare causalità e teleologia come relazioni indipendenti l'una dall'altra. Partendo invece da una analisi ontologica, le due cose si contraddicono a vicenda solo apparentemente. Da una parte la teleologia è sottoposta al dominio della causalità; dall'altra nella società i nuovi oggetti, le forme ed i nessi possono sorgere solo in conseguenza di posizioni teleologiche. E ciò che dal punto di vista della teoria della conoscenza appare paradossale, dal punto di vista ontologico è una semplice analisi della posizione del lavoro».

Questa è la chiave, crediamo, per comprendere la centralità della categoria del «lavoro» in Lukács, intesa come modello e forma originaria della prassi (e che non ha nulla a che fare — ovviamente — con la teoria della «centralità del lavoro» o peggio dell'Uomo che domina la Natura mediante il Lavoro; questa è ideologia borghese pura come l'acqua distillata, anche se indossa la camicia rossa). Il soggetto del socialismo non è pertanto l'Uomo Lavoratore (è il caso di dire, come per le centrali nucleari: no, grazie!), ma l'individuo concreto che pone posizioni teleologiche, ben sapendo che deve fare i conti con un insieme di catene causali parzialmente necessarie (e parzialmente casuali), che richiedono uno studio ontologico, e non soggettivistico, della realtà storica e sociale. Se la crisi capitalistica e l'universo manipolatorio sono necessità immanenti al modo di produzione, l'esito socialista è una pura possibilità ontologica. È, questa, un'apparente ovvietà, che richiede però una seria analisi filosofica.

Un dilemma da lasciare aperto: Bloch o Lukács?

TUTTO il senso delle pagine precedenti va, ovviamente, nella direzione di lasciare aperta la discussione, e non certo di chiuderla. Fra Bloch e Lukács non c'è nessuna gara olimpica, con una medaglia d'oro ed una medaglia d'argento da conquistare. E, tuttavia, in una discussione filosofica seria, l'unica «oggettività» possibile consiste nella esplicitazione chiara delle proprie posizioni (cfr. Gunnar Myrdal, *L'obiettività nelle scienze sociali*, Einaudi, 1973, p. 44). In proposito, lo scrivente chiarirà qui la sua.

Lo sforzo ontologico di Bloch è forse più ambizioso, utopico, affascinante, (troppo spesso, in Lukács ci sono soltanto Goethe e Thomas Mann, mentre in Bloch ci sono anche i romanzi polizieschi e d'avventure, a nutrire i sogni di libertà e di emancipazione). Indubbiamente, la sua filosofia della religione e la sua filosofia della natura sono più ricche, effervescenti, vitali di quelle di Lukács (e non c'è tempo qui di esaminarle realmente; un esame comparativo serio occuperebbe anni di lavoro e migliaia di pagine). Il suo progetto di ontologia generale, nutrito di una concezione della possibilità di tipo innovativo e creativo, e pertanto di una nozione di essere come di non-essere-ancora, non è affatto una fantascienza filosoficamente infondata. Vero Giordano Bruno del Ventesimo secolo, Bloch annuncia forse una rivoluzione nelle scienze sociali e naturali di cui noi non riusciamo che ad intravedere confusamente l'inizio.

E, tuttavia, ci sembra che la prospettiva lucacciana di ontologia dell'essere sociale sia forse più corretta, e non solo più realisticamente percorribile. Non si tratta certo solo del fatto che una utopia, come utopia, è assai più facilmente «integrabile» dal pensiero borghese di quanto sia un pensiero assai più modesto, ma meno equivocabile, come è quello di Lukács (il progetto lucacciano è infatti inequivocabilmente una proposta esplicita di ricostruzione del pensiero marxista, mentre quello blochiano può essere cucinato in salse ecologiche, sapienziali, social-confusionarie,

con un pizzico di Benjamin ed un cucchiaino di Marcuse). Non è questo il punto: la grande Juventus si può ammirare indipendentemente dall'Avvocato, e la grande Roma si può amare indipendentemente dall'intramontabile Giulio.

Il punto, crediamo, sta altrove. Nella ontologia generale blochiana c'è ovviamente un grande spazio per la prassi (che è addirittura vista, alla Giordano Bruno, come imminente alla natura); ma la prassi non è mai esplicitamente tematizzata come «lavoro», come sintesi concreta di causalità e teleologia. In questo modo, la specificità differenziale della funzione della prassi nel mondo storico-sociale non è adeguatamente colta, ed essa viene annegata di fatto in un generale eraclitismo storico-naturale. In Lukács, invece, c'è il riconoscimento ontologico della insopprimibile base naturale della nostra prassi (e non si ha dunque quella negazione della dialettica della natura che caratterizza, a nostro parere negativamente, Adorno e Sartre), ma nello stesso tempo, sulla scorta delle acute analisi di

Nicolai Hartmann, si ha anche una considerazione veramente specifica e differenziale di ciò che caratterizza veramente la prassi che voglia modificare in modo qualitativo e quantitativo l'universo alienato ed estraniato dei vari capitalismo e socialismi reali.

Lukács, nella generale incomprendimento, ha messo i fondamenti generali di questa prospettiva di ricostruzione ontologico-sociale del marxismo. Condividendola nell'essenziale, lo scrivente si rende pienamente conto non solo del fatto che forse alcune correzioni blochiane possono esservi fatte utilmente, ma anche che non siamo che all'inizio del lungo lavoro necessario per questa ricostruzione filosofica. Si tratta di una prospettiva entusiasmante. Altro che «fine della filosofia»! Non siamo in realtà che di fronte ad un «nuovo inizio»! È, questa, indubbiamente una grande prospettiva per tutti coloro che, per parafrasare un *film* che ebbe un certo successo, avranno soltanto vent'anni nel Duemila.

L'ateo ed il buon cristiano. Sulla filosofia della religione di E. Bloch e di G. Lukács

di C.P.

COME MOLTI sanno, il cosiddetto «dialogo» fra comunisti e cattolici, partito con tante speranze nell'Italia degli anni Sessanta, ha fatto ben poca strada. Sul piano storico, si tratta di un fenomeno ormai parzialmente chiuso, che è già possibile valutare nelle sue luci e nelle sue ombre (ed anche nei suoi «eroi», come Lucio Lombardo Radice, forse il solo vero filosofo eurocomunista italiano, in un *demi-monde* opportunistico di ideologi furbeschi, vaticaneschi e più clericali di un Pio IX).

Filosoficamente parlando, questo dialogo fu fin dall'inizio una vera frana, perché era vissuto, in primo luogo, come un dialogo fra comunisti e cattolici anziché come un confronto fra cristiani e marxisti, in cui le opposte, legittime e sacrosante radicalità erano attutite e furbescamente messe sotto silenzio in un generico minimo comun denominatore umanistico, riformista, keynesiano, fino a scadere nell'orrendo chiacchiericcio politologico di Montecitorio; ed an-

che perché era troppo spesso svolto, in secondo luogo, in condizioni di mostruosa ignoranza delle reciproche *reali identità forti*, come se la filosofia fosse al servizio degli accordi fra Pci e Dc, fra cooperative rosse e bianche, o fra il Cgil e Cisl.

La fine di questo dialogo «debole» (come se il «pensiero debole» potesse far confrontare identità inevitabilmente forti) è un fatto da salutare con vera gioia e bisogna essere soggettivamente assai contenti del fatto che, se si ripartirà, si ripartirà soltanto su nuove basi. E siccome, Bloch e Lukács sono pensatori centrali in tutto questo, sarà bene parlarne. Prima, però, occorre mettere in guardia il marxista «sciocco» sulla sua abissale ignoranza del cristianesimo, sulla quale non si può neppure istituire un confronto; se, come dice bene Massimo Cacciari (cfr. «Mondoperaio», 10, 1984, p. 118) «la Chiesa dispone di formidabili organismi *esclusivamente* dediti allo studio del/dei marxi-

smi contemporanei, di fronte ai quali istituzioni del tipo Fondazione Gramsci "impallidiscono", allora occorre attrezzarsi di fronte a questi problemi con una serietà ed una modestia di cui non si vedono ancora sufficienti tracce.

Parlare di Dio

È EVIDENTE che, per parlare di Dio con i cristiani, occorre che il marxista rimetta in discussione la definizione della religione come «riflesso aberrante, fantastico, nella testa degli uomini delle forze naturali e sociali che li dominano» (cfr. *Petit dictionnaire philosophique*, Mosca, 1955, p. 527). Questa definizione, che si vorrebbe di ateismo integrale, è in realtà al di sotto non solo del marxismo di Marx e dello stesso Engels (che vedevano dialetticamente nella religione il riflesso del dominio e simultaneamente la protesta contro questo dominio stesso), ma anche della filosofia di Spinoza, cui era chiaro che il significato dato alla parola «Dio» era la matrice dei nuovi significati che venivano dati all'uomo ed alla sua vita. In realtà, basta sfogliare la letteratura teologica fondamentale per rendersi conto che i filosofi cristiani sono pienamente consapevoli di tutte le implicazioni teoriche dell'ateismo, al punto da far sembrare il marxista ingenuo e positivista un allegro scopritore dell'acqua calda (si veda, per chi vuole un libro semplice, Hans Küng, *Dio esiste?*, Mondadori, 1979, e per chi vuole qualcosa di filosoficamente più sostanzioso e documentato, Cornelio Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma, 1969, 2 voll. libro controcorrente quando uscì, perché poco «conciliare», e totalmente attuale oggi in tempi wotiliani).

Particolarmente ingenui, inoltre, sono quei «marxisti» che ritengono che la religione verrà «confutata» dalla divulgazione scientifica di tipo positivista. Nel campo delle scienze della vita, la fede in Dio è perfettamente compatibile sia con una prospettiva creazionistica che con una prospettiva evuzionistica (anche se il «creazionismo» oggi nell'America reaganiana ha una specifica funzione ideologica reazionaria — come del resto la «sociobiologia» — non bisogna dimenticare che vi sono stati e vi sono migliaia di evuzionisti «credenti», primo fra tutti il francese Teilhard de Chardin). Nel campo della cosmologia e della astrofisica, è bene non dimenticare che la fede in Dio si è storicamente conciliata con almeno tre successive immagini cosmologiche dell'Universo: con quella tolemaico-aristotelica, che vedeva Dio come motore immobile, atto puro, causa prima, pensiero del pensiero e fine ultimo dell'universo, finito e gerarchicamente ordinato (il processo a Galileo fu infatti un insigne esempio di «miopia» da parte della stessa Chiesa, che evidentemente temeva che Dio fosse *inscindibile* da una determinata immagine astronomica del mondo); con quella newtoniano-kantiana, che riduceva Dio ad una sorta di causalità più immanente che trascendente, abolendo le cause finali e le gerarchie metafisiche, ma conservando l'immagine di una sorta di «grande orologio» (Newton) o meglio di grande «programmatore» (Leibniz); con quella einsteiniana, che assume ormai l'unità evolutiva dello spazio-tempo e l'irreversibilità dei processi termodinamici come premesse, ma anche permette comunque una concezione dinamico-processuale, cioè dialettica, di divinità (il migliore rappresentante di questa tendenza è Alfred North Whitehead).

Parlare di Dio come dell'esistenza o meno di una causalità esterna di tipo astronomico-galattico è dunque un modo cattivo di fare della filosofia della rivoluzione. Non si vuole qui certo negare, per opportunismo «empirio-criticista» o per convenzionalismo, che non si ponga *anche* un problema dell'esistenza di Dio (anche se su questo punto una riflessione sui significati dei termini «essere» ed «esistere» — come ad esempio quella che fa in modo geniale Heidegger — non farebbe certo male). Si vuole però dire che preliminarmente a questa diatriba è la riflessione sulla natura reale della *critica marxiana della religione*, che non consiste nella negazione dell'esistenza di un fantoccio stellare, barbuto o glabro che sia, ma nell'analisi dialettica della *dipendenza* da forze ipostatizzate e da padri padroni. E per

questo si può cominciare a leggere i due libri di Bloch *Ateismo nel Cristianesimo*, Feltrinelli, 1971, e soprattutto *Religione in eredità*, Queriniana, 1979.

Parlare di Cristo

MENTRE i marxisti italiani hanno in genere una nozione vaga e positivista di Dio, e sono al corrente che alcuni ne affermano ed alcuni ne negano l'«esistenza», è quasi sicuro che non sanno nulla dei problemi del messaggio storico del Gesù neotestamentario. Le circa 60.000 «vite di Gesù» pubblicate in Europa dall'inizio dell'Ottocento (cfr. *The Christs of Faith and the Jesus of History*, in «New Left Review», 146, 1984) sono passate nella cultura italiana senza lasciar traccia (e del resto, quanti sanno in Italia che il famoso dottor Schweitzer, medico della foresta africana, era stato prima di partire dalla Germania uno dei più grandi studiosi della vita di Gesù?). L'ignoranza in proposito inizia nella scuola italiana, dove il problema non è neppure posto (una delle pochissime eccezioni è l'ottimo testo di storia di M. Bontempelli ed E. Bruni, *Il senso della storia antica*, 2 voll., Trevisini, Milano, 1979, in cui al problema del messaggio storico di Gesù sono dedicate più di cento fitte pagine ma il libro è pressoché ignorato nella cultura e nella scuola italiana).

La cultura marxista italiana non sospetta spesso neppure che vi sono problemi a proposito del collegamento del messaggio di Gesù con gli zeloti (cfr. Samuel Brandon, *Gesù e gli Zeloti*, Rizzoli, 1983), e soprattutto che si pone oggi un serio problema di collegamento fra Gesù ed i messianismi politico-sociali specificatamente ebraici (cfr. Géza Vermès, *Gesù l'ebreo*, Borla, Roma, 1983). Ma queste sono ancora finezze, in un paese in cui l'aggiornamento culturale marxista si fa su articoli di giornale su Schmitt e Luhmann. Il fatto è che sfugge addirittura il significato filosofico, dinamico e rivoluzionario, della figura storica di Gesù.

Questo significato filosofico, ovviamente, non sfugge a Lukács, che parla (cfr. *Ontologia dell'Essere Sociale*, II, p. 681) di «intatto fascino che da quasi due millenni irradia dall'immagine della personalità del Gesù neotestamentario». Certo, conformemente alla sua filosofia della religione, di cui parleremo più avanti, Lukács tende ad inserire la storia delle interpretazioni di Gesù in una dialettica infinita e senza sbocco fra «religiosità settaria», destinata strutturalmente a non sopravvivere al fallimento dei progetti pratici di edificazione immediata del «regno di Dio», e «religiosità quotidiana», che trova appunto nella struttura ontologica profonda dei problemi della particolarità individuale nella vita quotidiana la sua radice inestirpabile. Su questo punto forse, Bloch parla di Cristo in modo più radicale: in *Ateismo nel Cristianesimo* il detto di Gesù «chi vede me, vede il Padre» viene assunto integralmente nel suo annuncio di un trascendere senza trascendenza. Ma su questo torneremo fra poco.

Parlare di cristianesimo

PARLARE della storia del cristianesimo sembra spesso facile al marxista che conosce la complessità della storia: c'è il processo a Galileo ed a Serveto, ma c'è anche la rivolta di Thomas Münzer; ci sono i denari della curia avignonese, ma c'è anche il movimento francescano, la chiesa invisibile, le eresie escatologiche, le profezie giacobinite. Insomma, c'è sempre tutto ed il contrario di tutto, dalla teologia della liberazione ai vescovi «gorilla», ed il marxista storicista può fare facilmente esercizi dialettici: la religione è storicamente sempre accettazione spiritualizzata dello sfruttamento e protesta contro questo sfruttamento.

In questo modo, tuttavia, ci si ferma a considerazioni ancora banali. Che lo si voglia o no, la religione cristiana in occidente è stata una grande produttrice di simboli e di immagini, e la produzione di simboli è un terreno sul quale cresce e si consolida la coscienza emancipatrice. La creazione di simboli, dunque, non si presta soltanto al facile esercizio dello smascheramento ideologico, della scoperta dei

«mandanti» che li avrebbero commissionati. Dopo gli studi di Ernst Cassirer (e si può iniziare con l'ottima introduzione critica di Marco Lancellotti, *Funzione, simbolo e struttura*, Studium, 1974), e particolarmente dopo la rivoluzione filosofica del defunto Michel Foucault, noi sappiamo che la «produzione simbolica», venga essa dal «potere» o dall'«opposizione», è un terreno su cui cresce la stessa progettazione utopica del futuro, costituisce la stessa «coscienza anticipante».

Si prenda, ad esempio, l'ottimo libro di Le Goff sul purgatorio (cfr. Jacques le Goff, *La nascita del Purgatorio*, Einaudi, 1982). Le Goff documenta, con dovizia di dettagli, un esempio di «mandato sociale» indiretto e mediato dal simbolico: i nuovi ceti «emergenti» dopo la rinascita economica del Mille in Europa, che si stavano lanciando in attività commerciali, usuraie, eccetera, «commissionarono» ai teologi dell'epoca l'invenzione di un luogo di «castighi purgatori». Mentre prima vi era soltanto inferno e paradiso, ora il purgatorio permetteva una complessificazione simbolica dell'aldilà, che rispecchiava allegoricamente la complessificazione sociale del mondo storico reale. È questa, ovviamente, una «commissione sociale» indiretta ed inconsapevole (e, del resto, non sono certo i capitalisti italiani a commissionare direttamente le teorie sul pensiero debole, sul post-moderno, sulla fine del marxismo, eccetera).

L'analisi genealogica della produzione ideologica in funzione di legittimazione sociale (in questo senso, il purgatorio stava ai mercanti del Duecento come il materialismo dialettico stava ai burocrati staliniani — esempio, questo, della decadenza della qualità della produzione ideologica nei nostri tempi) è tuttavia necessaria, ma ancora insufficiente. La produzione simbolica, infatti, attiva nuovi significati e nuovi comportamenti, che crescono autonomamente, contengono una specifica «eccedenza» irriducibile alla loro genesi (e penso qui a certi interessanti studi di Maria Corti sull'universo simbolico di Dante Alighieri). La storia del cristianesimo, dunque, anche la storia teologica, è dunque, l'involucro simbolico dentro il quale si è sviluppata la stessa secolarizzazione moderna e contemporanea, che non può essere studiata se non come decostruzione di questo stesso universo simbolico, senza il quale non esisterebbe neppure la secolarizzazione stessa (e la coscienza di questo fatto rilevante comincia ad arrivare anche in Italia, sia pure in modo confuso e contorto; si pensi agli studi del filosofo Giacomo Marramao sulla secolarizzazione, ed in particolare all'imponente riflessione su Max Weber fatta dalla cultura tedesca contemporanea, in cui finalmente il «filosofo» Max Weber è strappato agli sciocchi metodologi americani della sociologia).

La consapevolezza della radicalità dei problemi

A PAROLE, ovviamente, sono sempre tutti d'accordo nel dire che bisogna essere filosoficamente radicali quando si parla di Dio, del Cristo, del cristianesimo. Nei fatti, invece, la consapevolezza della necessità di questa radicalità si trova assai più in nemici di parte cattolica della teologia della liberazione e del confronto (e si veda l'intervista a Ratzinger sulla rivista integralista «Jesus», II, novembre 1984) che in pensatori marxisti legati alla prospettiva del comunismo. Senza la consapevolezza di questa radicalità filosofica, che non ha letteralmente nulla a che fare con la psicologia dell'estremismo anticlericale, è impossibile progredire. A proposito del confronto filosofico fra marxismo e religione, si possono prendere istruttivi esempi negativi, ed istruttivi esempi positivi. Un esempio negativo, a nostro parere, è stato ed è Roger Garaudy, filosofo francese che fu in un certo senso un iniziatore negli anni Sessanta del confronto fra marxisti e cristiani (e contro il cui «umanesimo» — non dimentichiamolo — scese in campo assai presto Louis Althusser); un esempio negativo, ci si intenda, dal punto di vista filosofico, perché sulle qualità morali dell'uomo non c'è nulla da eccepire.

Garaudy fece una sorta di eclettico minestrone di temi

cristiani e di temi marxisti, con vari pasticci razionalistici, mistici, in una girandola di analogie, paralleli, eccetera. Alla fine il *cocktail* gli esplose letteralmente fra le mani, ed alcuni anni fa il nostro Garaudy si convertì all'Islam (avendo scoperto, ovviamente, che si tratta di un monoteismo assai più rigoroso e totalizzante del cristianesimo, che fa molto minori concessioni a Cartesio ed a Kant, nonché alla famigerata «borghesia») e diventò novizio in una moschea di Parigi. Oggi il nome di Garaudy può non dir molto ai giovani, eppure fu un pensatore centrale degli anni Cinquanta e Sessanta. Evidentemente, non è questo il radicalismo filosofico necessario, la ricerca religiosa di un assoluto totalizzante ed integrale. Occorre andare altrove. Riteniamo che Lukács e Bloch abbiano a questo proposito molto da dirci.

La filosofia della religione di Lukács

PER COMPRENDERE bene il modo con il quale Lukács imposta l'intera questione, è forse bene partire segnalando il modo con cui *non* la imposta. Lukács non ha alcuna simpatia per la tendenza teorica dei cosiddetti «costruttori di Dio» (pensiamo a Lunaciarski, a Gorki, allo stesso Bogdanov), che furono attivi in Russia prima della rivoluzione d'ottobre, e contro cui già Lenin polemizzò (a nostro parere Lenin aveva ragione nella fattispecie, anche se il suo approccio alla religione *non* deve a nostro parere essere ripreso e valorizzato, essendo eccessivamente riduzionistico). I «costruttori di Dio» (che curiosamente riprendevano — forse involontariamente — spunti presenti anche in alcuni filosofi borghesi progressisti che si occuparono di religione, come Stuart Mill) partivano da un approccio gnoseologicamente convenzionalistico al problema di Dio, non si occupavano affatto del problema metafisico della sua esistenza o meno, ritenendo che l'empirio-critismo avesse «superato» questi pseudoproblemi «realistici», ed invece lo concepivano (in modo che sarebbe certo piaciuto molto agli attuali «interazionisti simbolici») come una sorta di «costruzione sociale della realtà». Il socialismo avrebbe dunque «costruito» il Dio che prima non c'era attraverso una prassi umana che eccedeva persino quella «religione dell'Umanità» che i positivisti avevano concepito come il massimo di spiritualità etica possibile sulla terra.

Per questo atteggiamento di sovrana indifferenza verso la considerazione ontologica della realtà Lukács non ha nessuna simpatia, in quanto vede bene (a nostro parere assai giustamente) come il convenzionalismo possa sembrare, a prima vista, una filosofia della creatività e della libertà assoluta (poiché la realtà in se non esiste affatto, la costruisco io secondo i miei desideri e le mie aspirazioni), e come sia in realtà la premessa filosofica della manipolazione illimitata di tutto il reale, naturale e sociale (poiché la realtà in se non esiste affatto, decido io che cosa la realtà deve essere, a seconda della mia volontà di potenza-si tratta di ciò che, in altra sede, Heidegger ha perfettamente compreso a proposito del troppo esaltato Nietzsche).

Storicamente parlando, è vero che nel Medioevo l'ideologia dominante feudale legittimava la propria gerarchia anche attraverso una filosofia metafisico-ontologica (il realismo tomistico delle essenze), mentre spazi di delegittimazione si aprivano per gli elementi convenzionalistici presenti nel nominalismo (pensiamo al nesso fra nominalismo filosofico e pauperismo francescano radicale in Occam-del resto, questo è comprensibile anche soltanto leggendo il romanzo di Umberto Eco, *Il nome della rosa*). Tuttavia, Lukács fa notare che dopo il Seicento fu la chiesa stessa a proporre una scissione fra ontologia e gnoseologia (Lukács chiama questo il «compromesso bellarmiano»); fu lo stesso dotto cardinal Bellarmino che, sulla scorta della prefazione del pastore luterano Osiander a Copernico, propose a Galileo Galilei di considerare il copernicanesimo un mero artificio matematico senza pretese di rispecchiamento ontologico del reale). Questa scissione, secondo Lukács, è alla base delle infinite chiacchiere di gran parte della teolo-

gia contemporanea, soprattutto protestante (ma anche cattolica): utilizzando la critica di tipo neo-positivistico alla pretesa ontologica di conoscenza del reale, si proclama la questione della esistenza o meno di Dio del tutto irrilevante, e si comincia un infinito chiacchiericcio di tipo psicologico-esistenzialistico sulla «semantica» e sugli usi del termine (esemplare in proposito la scuola analitica inglese).

A questo punto si potrebbe dire, alla Feyerabend, che «tutto va bene»: la teologia della cosiddetta «morte di Dio», le educate considerazioni esistenzialistiche sulla interiorità borghese alla Tillich, le spregiudicate operazioni di demitizzazione alla Bultmann, eccetera. Si ha qui, secondo Lukács, un esempio chiaro di quella solidarietà antitetico-polare fra esistenzialismo che Lukács ritiene essere la vera «filosofia segreta» di legittimazione del capitalismo occidentale, il cui dinamismo economico e sociale richiede una filosofia flessibile, che proclami un'illimitata costruibilità della realtà, legittimi l'obsolescenza dei livelli «invecchiati» di essa, e focalizzi l'attenzione sull'adattamento psicologico ed esistenziale dei singoli individui incessantemente manipolati.

Accantonato sovranamente tutto il chiacchiericcio psicologistico-esistenziale su Dio Lukács va invece subito al centro del problema, l'unico meritevole di vera analisi filosofica; il come sia stato possibile che, non essendosi verificata la *parusia*, cioè il ritorno di Cristo in un regno di Dio sulla terra, il fallimento di questa rivelazione massima e centralissima non sia stato capace di annullare la fede cristiana (cfr. *Ontologia dell'Essere Sociale*, I, p. 14). È questo un problema classico, già posto da Loisy ed Overbeck, e mille altri (e che Bloch, come vedremo, imposterà correttamente in termini di «eccedenza»). Lukács ha il solo merito di darvi un rilievo centrale, non solo in termini storici o storiografici, ma anche in termini filosofici. Prima di cominciare l'illimitato chiacchiericcio sull'esistenza o meno di Dio, occorre pensare radicalmente due cose: in primo luogo, qual'era il contenuto storico reale della predicazione di Cristo; in secondo luogo, visto che il cristianesimo è sopravvissuto al fallimento della sua «rivelazione massima e centralissima», la *parusia*, se non vi sia per caso una «eccedenza da realizzare» che trascenda la mera storizzazione integrale della predicazione messianica di Cristo ebreo, accertabile mediante l'analisi filologica, storica e sociale.

Lukács non sembra molto interessato al primo punto, nonostante abbia molto riflettuto, nella sua gioventù, alla parabola del Grande Inquisitore nei *Fratelli Karamazov* di Dostoevskij. In proposito sembra anzi che abbiano fondamentalmente ragione coloro che, come Adrien Peperzak (cfr. *Il marxismo della maturità di Lukács*, Primi, 1983, p. 192) rilevano che nello stesso fondamentale libro di Lukács sul *Giovane Hegel* non sia in nessun modo scusabile il mancato spazio dato alla centralità assoluta del problema filosofico della *vita di Gesù* che ha innegabilmente segnato lo Hegel giovane. Dobbiamo allora soffermarci maggiormente sul secondo punto, che è innegabilmente per Lukács il punto centrale, e la cui risposta caratterizza la vera filosofia della religione del Lukács dell'*Ontologia* (a nostro parere, come vedremo, meno radicale di quella di Bloch). Vi sono in proposito, tuttavia, due aspetti che meritano di essere analizzati separatamente.

In primo luogo, Lukács dà una sua esplicita spiegazione filosofica alle ragioni della sopravvivenza della religione cristiana al fallimento della sua rivelazione massima e centralissima, l'avvento del regno di Dio in presenza del Cristo vivente. Lukács parte dalla ontologia dialettica della vita quotidiana, in cui sorge irresistibile la tendenza all'antropomorfizzazione del mondo naturale e sociale per spiegare il «senso» della propria esistenza. In proposito è bene fare due rilievi. Da un lato, infatti, non esistono affatto due classi di individui (come appare ancora in classici come Giordano Bruno e Spinoza, ed anche implicitamente in moderni come Gramsci ed Althusser), la prima capace di rispecchiamento «scientifico» non teleologico, del mondo naturale e sociale, la seconda che può soltanto accedere ad

una «ideologia edificante», impersonalmente teleologica e destinistica, di questo stesso mondo; per Lukács, che è a questo proposito un *non-elitista radicale* (e, a nostro parere, soltanto non non-elitista radicale può essere un vero filosofo del comunismo), la dialettica fra disantropomorfizzazione scientifica del mondo e sua riantropomorfizzazione filosofica (non teleologica la prima, teleologica la seconda) passa in *tutti* i grandi pensatori, da Aristotele a Kant, da Hegel a Marx.

Dall'altro lato, inoltre, i progressi della conoscenza disantropomorfizzata del mondo naturale e sociale portano con se generalizzazioni sempre più antropomorfizzate del mondo, e dunque la stessa «secolarizzazione» non può affatto essere pensata come *addizione* di conoscenze scientifiche e *sottrazione* di superstizioni religiose (residui di questo modo weberiano si possono vedere persino nel pur geniale Koselleck), ma solo come successione di specifiche riantropomorfizzazioni filosofiche. Ecco perché, secondo Lukács, alla religiosità «settaria», escatologica, apocalittica, piena di contenuti sociali rivoluzionari, succede spesso la «religiosità quotidiana», nutrita dagli eventi lieti e tristi della propria particolarità quotidiana. In ogni caso, comunque, essendo la generalizzazione particolaristica del senso radicata ontologicamente nella insopprimibile quotidianità dell'individuo, i ricorrenti annunci della «morte di Dio» non scandalizzano se non piccoli gruppi di teologi professionali.

In secondo luogo, salta agli occhi che il problema della sopravvivenza della fede cristiana al fallimento della sua profezia escatologica instaura una *analogia forte* con un problema cui la generazione di Lukács (ma anche la nostra) dovette rispondere. Come può il comunismo (e la filosofia che lo teorizza e lo giustifica, il marxismo rivoluzionario) sopravvivere all'evidente fallimento di tutte le rivoluzioni comuniste avvenute in questo secolo, fallimento che è ormai troppo profondo e ripetuto per poter essere «giustificato» con argomenti di tipo storicista, trotskista, e via sofisticando?

A suo tempo, Engels e soprattutto Kautsky poterono fare analogie fra i socialisti rivoluzionari ed i primi cristiani, dicendo che se l'atteggiamento soggettivo era il medesimo gli esiti oggettivi sarebbero stati ben diversi, essendo il programma escatologico cristiano scientificamente impossibile (come si fa a fare il «regno di Dio!»), mentre il programma socialista e comunista era addirittura garantito dalle ferree leggi della storia. Poiché questa fede nelle leggi della storia appare oggi una ingenua idiozia, è chiaro che l'analogia fra i comunisti odierni ed i primi cristiani deve essere riformulata interamente. Agli occhi di Lukács, così come la fede cristiana può sopravvivere (ed anzi svilupparsi) in condizioni di totale mancanza di *parusia* immediata, a causa delle irresistibili tendenze alle antropomorfizzazioni del mondo che sorgono nella vita quotidiana, analogamente il comunismo sopravvive anche (e soprattutto) in condizioni di mancanza o di tragico fallimento delle rivoluzioni «comuniste» perché la tendenza verso di esso è ontologicamente collocata nella struttura della vita quotidiana del capitalismo e del socialismo reale, nella lotta della singola individualità concreta contro le estraneazioni, nella tendenza verso la genericità — per — sé di ogni personalità concreta. Non si tratta affatto di una religione privata «marxista», di un «socialismo in una sola persona», dell'apologia gnostica della solitudine illuminata; al contrario, si tratta di tendenze sociali che Lukács ritiene ontologiche, che toccano milioni di persone nel mondo contemporaneo.

La filosofia della religione di Bloch

LA FILOSOFIA blochiana della religione è un vastissimo oceano, e non potremo qui che toccare due punti rilevanti, scelti fra quelli che lo differenziano maggiormente da Lukács. In primo luogo, l'insistenza sulla sostanziale irrilevanza della distinzione astratta fra «atei» e «cristiani»; in secondo luogo, l'insistenza sull'eccedenza utopica della prassi dei grandi profeti e riformatori religiosi.

A proposito del primo punto, si tratta di cose note fin dal tempo di Spinoza, Bayle, Toland, e delle discussioni sull'«ateo virtuoso», tanto vivaci a cavallo fra il Seicento e il Settecento. Queste discussioni sono state immeritamente messe sotto silenzio dall'enfasi che si mette in generale sulla «ragionevolezza» del deismo newtoniano e lockiano, la cui solidarietà con l'«individualismo possessivo» fu subito colta dall'astuto Voltaire. Oggi, ad esempio, vi è l'idiota tendenza a studiare il robusto pensiero filosofico di Wittgenstein, facendo astrazione dallo «sguardo» con cui egli vedeva le cose: quando morì il padre, Wittgenstein rinunciò ad ereditarne il patrimonio, e definì il peccato «l'idolatria delle cose», un'idolatria che è asservimento ed esige insieme la dipendenza degli altri (e non vogliamo qui, ovviamente, dare un giudizio sul contenuto del pensiero di Wittgenstein). È chiaro, allora, che il fatto della «credenza» o meno in una cosalità esterna immobile non ha nessuna rilevanza, mentre ha rilevanza l'idolatria delle cose, accompagnata o meno che sia da omaggi o da critiche alla religione.

In Bloch c'è tutto questo, ovviamente, ma c'è anche qualcosa di più. La sua lettura della Bibbia, infatti, evidenzia le ribellioni contro il dio-padre-tiranno-padrone, e mostra come nell'Antico Testamento non vi sia affatto il mero rapporto di dipendenza fra una despota celeste e le sue creature fatte di fango, ma vi sia un rapporto dialettico in cui l'estraneazione provoca la propria resistenza ad essa. Se la questione viene vista sotto un'ottica storica, inoltre, il bimillenario successo della Bibbia può essere così assai meglio spiegato.

La vecchia, statica «dicotomia» fra credenti e non-credenti viene così superata e sostituita da una nuova, feconda dicotomia, che vede da un lato coloro che legittimamente si ribellano contro l'oppressione, ed intendono «camminare eretti» (si considerino essi «visti» o meno da qualcuno nel cielo), e coloro che invece si sottomettono alla idolatria di potenze cosificate nel potere e nel denaro. La ribellione, o comunque il rifiuto, trovano in se stessi, e non nel proprio sperabile successo la propria giustificazione (se Bloch esalta il Thomas Münzer ribelle, Lukács cita con entusiasmo il verso dell'antico poeta latino Lucano: *Causa victrix diis placuit, sed victa Catoni*). Così come l'antico poeta latino, certo ricco di cultura stoica, seppe che la causa vincente (di Cesare, visto qui come il dittatore che uccide la libertà) piacque forse agli dei, ma la causa vinta piacque a Catone (visto qui come simbolo della libertà e della resistenza all'oppressione, che non intende sottomettersi neppure dopo la sconfitta), analogamente Bloch e Lukács rompono con l'asfissiante ed amorale storicismo assoluto, che non fu mai né di Hegel né di Marx né di Gramsci, ma che ha avvelenato per decenni la cultura italiana con il suo culto dei vincitori, dei «tanti», di quelli che hanno avuto successo, e non si chiede neppure *per quanto tempo* questi presunti vincitori conserveranno il loro cosiddetto «successo».

A proposito del secondo punto, l'ontologia blochiana dell'utopia concreta, della speranza, dell'eccedenza della materia, del non-essere-ancora, fa sì che le sue conclusioni filosofiche sulla religione siano diverse da quelle di Lukács. Mentre Lukács separa in fondo la «religiosità settaria», destinata a sempre tentare ed a sempre fallire, dalla «religiosità quotidiana», destinata a costituirsi in continuazione sulla base della antropomorfizzazione del mondo tipica della vita quotidiana, Bloch non può e non vuole accettare questa pessimistica dicotomia, e non può farlo proprio per la sua nozione ontologica di essere come utopia (e si veda in proposito l'ottimo libro di Gerardo Cunico, *Essere come utopia*, Le Monnier, 1976). L'essere infatti, secondo Bloch, presenta costitutivamente una *eccedenza* del già-stato ed una *latenza* verso il non-essere-ancora. Se questo è vero, è allora praticamente e teoreticamente impossibile separare la religiosità settaria e quella quotidiana, perché proprio sulla base dei «sogni ad occhi aperti» (anzi, dei «sogni diurni del camminare eretti»), per usare un termine veramente blochiano), sorge quell'unità attiva fra teoria e prassi che è tipica della religiosità emancipatrice, che appunto non

è più «religione», nel senso di essere *re-ligatus*, cioè incatenato a qualcosa.

Alcune conclusioni filosofiche di attualità

ACCOSTARSI, anche solo superficialmente, alla filosofia della religione di Lukács e di Bloch ha indubbiamente un grande effetto liberatorio. In primo luogo, ci si accorge assai presto che un «confronto» fra marxisti e cristiani non può affatto avanzare, o comunque avere esiti produttivi, «mettendo in sordina» la critica marxista alla religione (ritenendo che in questo modo si può tacere con educata cortesia dei propri «scheletri negli armadi»); al contrario, questo confronto può avanzare soltanto «radicalizzando» la critica alla religione. In proposito, è un equivoco pensare che la «critica marxista della religione» consista nell'affermazione dell'«ateismo marxista»; è questa forse la concezione di Ambrogio Donini o di Ludovico Geymonat, ma non, crediamo, la concezione originale di Marx (in proposito condividiamo l'impostazione di fondo di Luciano Parinetto, *Né dio né capitale*, Contemporanea edizioni, Milano, 1976, anche se ci sentiamo estranei al prometeismo umanistico-antropologico dell'autore, tipico esponente dell'atteggiamento del marxismo occidentale, esaltatore del giganteggiare della prassi). La critica marxista della religione può soltanto consistere nella radicalizzazione della critica alla idolatria delle merci, del denaro e del potere, che trova la propria trinità negativa in un Dio padre-padrone. In questo senso le divulgazioni ateistiche sovietiche, che forse piacciono a Donini ed a Geymonat, sono una forma di religiosità positivista della scienza e di ideologia conformistica, in quanto il Dio di cui parlano (per dire che non c'è) non si specifica mai nel feticismo del potere e del denaro, ed è dunque molto al di sotto dello stesso atteggiamento spontaneo di Wittgenstein, cui si è fatto cenno prima.

Alla luce di queste considerazioni, appare più che giustificata la «strategia dell'attenzione» di vecchi marxisti come Paul Sweezy verso la «teologia della liberazione», ed in particolare verso la realtà sociale che le sta sotto. In Sweezy, certo, si tratta di una problematica che discende dal suo scetticismo verso le capacità rivoluzionarie della classe operaia americana, giapponese ed europea: si tratta, pertanto di qualcosa di ancora interno al problema della individuazione storica e sociologica del «soggetto rivoluzionario», una volta venuta meno la «vecchia fede», il vecchio testamento marxiano che individuava nella classe degli operai salariati il popolo eletto. Questo atteggiamento è giustificabile sul piano politico immediato, ma è assai riduttivo sul piano filosofico e teorico generale: il Nicaragua può e deve essere sostenuto, appoggiato e difeso, ma non possiamo pensare che il Nicaragua «risolva» magicamente con fantasia latinoamericana i problemi che non sono stati risolti in Urss ed in Cina, a Cuba ed in Polonia, in Vietnam ed in Jugoslavia; i poveri in Brasile ed in Perù sono i veri portatori ed i veri destinatari della teologia della liberazione, ma non basta certo il vecchio atteggiamento (che fu già del Sessantotto) di mitizzazione delle realtà del Terzo Mondo.

In realtà, la filosofia della religione, così come è abbozzata in Lukács, ma così come è sviluppata soprattutto in Bloch, può essere un canale assai ricco per comprendere realmente le problematiche della teologia della liberazione. In proposito bisogna avere moltissima pazienza, rispetto, voglia di capire, tensione alla conoscenza. Bisogna che sia chiaro che i tempi di sviluppo e di riflessione della «teologia della liberazione» non sono gli stessi tempi di riflessione sul modo di superare la «crisi del marxismo» che hanno appunto i marxisti contemporanei. Non è neppure detto che i teologi della liberazione ed i marxisti critici ispirati a Bloch e Lukács (come chi scrive) stiano andando verso la stessa meta storica o vogliano andare nello stesso posto. Una cosa però è forse chiara a tutti e due: i tempi del «dialogo rispettoso», in cui non si ponevano le domande

di fondo, le domande radicali, per cercare un comodo minimo comun denominatore, e del «dialogo cannibalico», in cui uno dei due interlocutori pensa di poter mangiare alla fine l'altro, avendo denti migliori ed uno stomaco più grosso, stanno per finire o sono già finiti. È questo un fatto positivo, visto con un minimo di prospettiva storica e filosofica reale.

In questo senso (e per favore non ci si fraintenda!) è da vedere come un fatto parzialmente positivo, e forse provvidenziale, il farsi avanti di posizioni teologicamente rigide, ed integralistiche, alla Woitila ed alla Ratzinger. Dal momento che i marxisti avevano ormai smesso di porsi problemi filosofici, credendo che il «pensiero» consistesse nell'asfissiante chiacchiericcio socio-politologico sui partiti, e che il mondo fosse ridotto alle formule di governo, è in un certo senso bene che qualcuno (vedi Ratzinger) sbatta loro in faccia frasi come quella secondo cui «ormai solo dove il marxismo non è al potere, c'è ancora qualcuno che crede alle sue fallaci verità scientifiche». E, non a caso, lo stesso Ratzinger semplifica e banalizza Bloch dicendo che «Ernst Bloch, ad esempio, dà un'interpretazione della Scrittura opposta alla lettura classica. Per lui, il serpente che tenta Adamo ed Eva diventa il primo cristiano, come quello che annuncia la liberazione dell'uomo; l'espulsione dal Paradiso è letta come l'inizio benedetto della rivolta contro tutti i limiti, a cominciare da Dio».

Il concepire «Dio» come limite alla trasgressione morale fa divenire il dotto cattolico Ratzinger stranamente simile agli ideologi sovietici, che vedono «Dio» come limite alla coscienza scientifica illuminata. Ma il problema non sta certo nella nozione di Dio come «limite». Il presentare il marxismo come prometeismo cieco, svincolato da ogni fondazione ontologica, messianesimo laico filosoficamente nichilista, che ha al centro una sorta di «uomo in rivolta», è funzionale alla sua liquidazione. Se il contenuto filosofico profondo del marxismo, infatti, fosse veramente questo prometeismo illimitato, questo umanesimo nichilistico industriale, allora il teologo woitiliano Ratzinger avrebbe

proprio ragione. L'uomo contemporaneo ha già fatto abbastanza l'esperienza del nichilismo attivistico per trovarci ancora qualcosa di buono.

Tuttavia, appunto, così non è. Ratzinger, evidentemente, dovrebbe forse leggere di meno *L'uomo in rivolta* di Camus, e leggere di più *l'Experimentum mundi* di Bloch o *l'Ontologia* di Lukács. Se lo facesse, si renderebbe ben presto conto che non c'è nessun assalto al cielo di individui animati da sacro furore attivistico, ma c'è una pacata ricognizione ontologica delle concrete possibilità ontologiche di liberazione dell'uomo contemporaneo dalle estraneazioni continuamente riprodotte dal capitalismo occidentale, dal socialismo reale, e dalla terribile povertà del terzo mondo. Se, ai suoi occhi, c'è qualcosa di «diabolico» nell'industria della droga e nella pornografia, vedrebbe che in Bloch (cfr. *Experimentum mundi*, p. 261) c'è una considerazione filosofica del «diavolo» probabilmente più sofisticata ed ampia della sua; se, ai suoi occhi, la «nuova borghesia radicale del terziario» appare priva di valori etici e politici, vedrebbe che in Lukács c'è nell'*Ontologia* una considerazione ben più profonda ed analitica, ed assai meno oscurantistica e moralistica, delle tendenze estranianti della particolarità borghese e delle opposte tendenze liberatrici verso la genericità-per-sè degli individui.

Sono, le nostre, considerazioni del tutto gratuite. Ognuno si confronta con un «fantoccio polemico», preventivamente ridotto a stereotipi filosoficamente impoveriti ed indifendibili. Poco male. Lo abbiamo fatto tanto a lungo con i credenti, noi «marxisti», che dobbiamo sopportare «cristianamente» che lo facciano un po' con noi. Quando però tutto questo polverone filosofico si sarà dissipato, il problema della possibilità, ontologicamente concreta, di liberazione degli individui dalle estraneazioni storiche e dal dominio della idolatria delle cose si porrà ancora in tutta la sua imponenza. A questo punto, poiché in certe cose «il tempo è galantuomo», il contenuto filosofico della filosofia della religione di Lukács e Bloch si ripresenterà intatto, per gli atei come per i buoni cristiani.

La nuova alleanza. Sul rapporto fra individuo e comunismo nell'etica di E. Bloch e di G. Lukács

di C.P.

IN UN DISINCANTATO bilancio storico di cent'anni di storia del comunismo (cfr. Massimo Salvadori, *Storia del pensiero comunista*, Mondadori, 1984, p. 704) è fra l'altro scritto: «... credo che sia da escludere qualsiasi ipotesi di rivitalizzazione del comunismo nei paesi occidentali, dove l'unico serio avvenire che l'eurocomunismo può avere è... di confluire nell'alveo del socialismo da cui si era dipartito negli anni del primo dopoguerra. Del pari ritengo da escludersi che il comunismo possa conoscere qualsiasi rilancio nei paesi dell'Est europeo... il comunismo è letteralmente esploso (come fenomeno ideale internazionalmente coordinato), dando vita a massi erratici che ora fanno pezzi di strada insieme ora si scontrano frontalmente e violentemente... il comunismo (che si mostra capace oggi di forte presa soltanto nei paesi poveri) è attualmente del tutto al di là, nel «bene» e nel «male», non solo del marxismo, ma anche del comunismo degli anni della Rivoluzione di ottobre».

Molte persone, che conservano soggettivamente forti istanze di tipo etico-politico, che non possono che definirsi «comuniste», riterranno forse questo giudizio «esagerato» (così come è possibile definire eccessiva la diagnosi impietosa di Kolakowski sullo stato attuale della filosofia marxista, diagnosi del tutto parallela a quella di carattere storico-politico fatta da Salvadori — ed è interessante in proposito notare che sia Kolakowski sia Salvadori sono due marxisti colti e consapevoli). Molti si inoltrano nella foresta dei «distinguo», delle storicizzazioni giustificative, dei sofismi, eccetera. A nostro parere, è un errore. Dal punto di vista storico-politico, i bilanci alla Kolakowski-Salvadori sono giustificati. Essi sbagliano, ma il loro sbaglio non sta affatto nella «crudeltà» del referto, quanto, piuttosto, in una considerazione filosofica implicita della storia che la vede incapace di «eccedenza». Vediamo meglio.

La questione della «eccedenza»

UNA SERIE di esperienze storiche, ovviamente, lascia dietro di sé qualcosa di aperto e non di concluso, sedimentando molecolarmente atteggiamenti, mentalità, speranze, sogni ad occhi aperti. Come dice in modo insuperabile Bloch (cfr. *Experimentum Mundi*, pp. 55-57),

il passato muore, ma lascia al futuro un'«eccedenza da realizzare», un insieme vario e contraddittorio di promesse incompiute e di significati non goduti fino in fondo. Questa «eccedenza» (*Überschuss*) non deve certo essere confusa con la «ripresa delle bandiere lasciate cadere» (dalla borghesia) o con la ripresa dell'eterno ritorno del sempre eguale conflitto fra marxismo ortodosso e revisionismo. L'esperienza storica infatti ci dice in modo inequivocabile che queste due «riprese» erano tipiche dello stalinismo teorico e pratico, e che non è questo il significato reale del concetto dell'«eccedenza».

Per comprendere il concetto di «coscienza eccedente» sarebbe forse utile leggere uno stupendo, piccolo libro di Rudolf Bahro (cfr. *... die nicht mit den Wölfen heulen*, Europäische Verlagsanstalt, 1979), che non essendo stato purtroppo tradotto in italiano resta inaccessibile a chi non conosce la lingua tedesca. Bahro parla della generazione di Beethoven, di Hölderlin, di Fichte, di Hegel e di Goethe, cui toccò la grande delusione di vedere Robespierre ghigliottinato nel 1794 e l'ideale giacobino di una società di uomini virtuosi, liberi ed eguali infranto dai propri errori e dall'avvento del prosaico mondo borghese. Questa generazione patì una «grande delusione», e dovette ovviamente razionalizzarla e sublimarla, cioè imparare a convivere anche filosoficamente con una grande sconfitta storica (la ghigliottina aveva infatti in un attimo esaudito il nobile desiderio di Robespierre di non sopravvivere alla rovina della patria, ma naturalmente non poteva essere così per una intera generazione di intellettuali europei che alla Rivoluzione avevano dedicato le proprie speranze e la propria riflessione). Bahro vede il contenuto di verità del sistema di Hegel e dell'arte di Goethe nella sostanziale accettazione del presente post-rivoluzionario (anche se in questi due grandi «moderati» c'è pur sempre una specifica «eccedenza» inconciliabile con la semplice accettazione del presente, come fa ben rilevare per entrambi Lukács nella *Ontologia*), mentre vede nella musica di Beethoven la resistenza all'accettazione della controrivoluzione, le «due condizioni primarie del comportamento rivoluzionario»: l'autoaffermazione dell'io e la volontà di trasformare uomini e condizioni di vita, in una «tendenza agitatoria» basata sulla fede nelle determinabilità dell'oggetto mediante il soggetto, delle condizioni di vita mediante l'azione degli uomini.

Questa tendenza agitaria, secondo Bahro, fa sì che mentre nel 1804 Hegel ammirava in Napoleone lo «spirito del mondo», Beethoven accoglieva la sua incoronazione modificando la dedica all'«Eroica» (la dedica a Napoleone, che proclamatosi imperatore aveva tradito gli ideali della Rivoluzione, fu significativamente trasformata nella dedica al «ricordo di un grande uomo»). Inoltre, la corrente sotterranea della musica di Beethoven, dopo il silenzio del 1815, non trova più espressione nella forma della sinfonia, ma nella più introvertita musica da camera (introversione, intimità, sotterraneità non costituiscono dunque per Bahro condizioni tali da escludere la tensione ideale, l'efficacia politica ed il valore educativo di un'esperienza intellettuale).

Hegel, invece, in una lettera ad un'amica (cfr. Bahro, p. 16), scritta a Francoforte nel 1797, decide di congedarsi irrimediabilmente dal suo precedente giacobinismo repubblicano e rivoluzionario, e di accettare ciò che fino ad allora lo aveva indignato, «l'atteggiamento indolente della gente posata, di prendere sempre le cose così come sono», e dunque di «ululare insieme ai lupi» (e così suona il titolo del libro di Bahro, alludendo però a quelli come Beethoven, che decisero invece di non ululare con i lupi).

L'atteggiamento soggettivo di «non ululare con i lupi» è dunque il frutto della consapevolezza storica di una «coscienza eccedente» che percorre la storia, espressa dalla musica di Beethoven assai più che dalla filosofia di Hegel. Chiediamoci ora se c'è qualcosa che deve accompagnare, per averla, questa «coscienza eccedente».

Il nuovo inizio

LA CONSAPEVOLEZZA profonda del fatto che il tempo storico è portatore di una «eccedenza» (come Bahro ha messo in luce) è molto importante per non sfociare nei bilanci disincantati, apparentemente realistici ed in realtà astratti alla Kolakowski o alla Salvadori. Tuttavia, la «coscienza eccedente» è soltanto la forma della coscienza storica; astrattamente intesa, essa può cadere nelle forme di prometeismo e di delirio di onnipotenza che già Hegel aveva a suo tempo stigmatizzato nella sua critica alla «libertà assoluta». La coscienza eccedente deve dunque accompagnarsi inscindibilmente con la consapevolezza, dialetticamente razionale, del contenuto reale di pensiero che appare necessario evidenziare per affrontare una situazione storica nuova. Il fattore soggettivo, dunque, è insieme coscienza eccedente e profonda consapevolezza filosofica.

A nostro parere, questo fu espresso in modo insuperabile da Lukács nel 1966 (cfr. Abendroth-Holz-Kofler, *Conversazioni con Lukács*, De Donato, 1968, p. 72): «Dobbiamo convincerci che oggi non possiamo, quanto al risveglio del fattore soggettivo, rinnovare e continuare gli anni Venti, ma dobbiamo ricominciare da un nuovo punto di partenza utilizzando tutte le esperienze che sono patrimonio del movimento operaio così come si è sviluppato fino ad ora e del marxismo. Dobbiamo renderci chiaramente conto che abbiamo a che fare con un nuovo inizio o, per usare un'analogia, che noi ora non siamo negli anni Venti del secolo ventesimo, ma in un certo senso, all'inizio del secolo diciannovesimo, quando, dopo la rivoluzione francese, si incominciava a formare lentamente il movimento operaio. Credo che questa idea sia molto importante per il teorico, perché ci si dispera assai presto quando l'enunciazione di certe verità produce solo un'eco molto limitata».

Chiediamoci ora che cosa significa realmente «nuovo inizio», «nuovo punto di partenza». A nostro parere, questa profonda considerazione lucacciana non deve essere intesa come una critica anticipata (di due anni) alla freschezza rivoluzionaria, soggettivamente sincera, dei giovani del Sessantotto che in effetti «riscoprirono» gli anni Venti ed i suoi pensatori «radicali» (dal giovane Mao rivoluzionario contadino che fa le inchieste al Gramsci dei consigli di fabbrica, da Korsch con il suo marxismo teorico identificato con il concreto «movimento reale» e solo con quello allo stesso giovane Lukács con il suo concetto puro di proletariato rivoluzionario). Il Sessantotto fu in un certo modo, e non poteva essere diversamente; ogni generazione poli-

tica fa le sue esperienze con le forme di coscienza che riesce storicamente a darsi, e su questo punto la filosofia è veramente la nòttola di Minerva che giunge solo al crepuscolo. Riteniamo, invece, che la considerazione lucacciana deve essere intesa in questo modo: vi è chi, di fronte alla evidente crisi del movimento operaio e del marxismo, pensa di ricorrere ad una cura di bellezza, ad un ringiovanimento, con un ritorno alla gioventù, lo spirito utopico, radicale, apocalittico, permeato di grandi speranze, che fu tipico degli anni Venti; ebbene, tutto questo non basta affatto, non è che un palliativo, in quanto la crisi del movimento operaio e del marxismo è molto più vasta e profonda di quanto sembri, e non può essere arrestata da iniezioni vitaminiche di energia soggettiva e di continui, ossessivi richiami alla «prassi». Si tratta, infatti, di fare un bilancio di più di cento anni di movimento operaio e di marxismo, e di mettersi nella prospettiva di una rifondazione radicale, di un nuovo inizio, di un nuovo punto di partenza, e non serve pensare di galvanizzare il vecchio fantoccio meccanico con declamazioni sulle «masse» in Rosa Luxemburg, sull'«operaio-produttore» in Gramsci, sul «partito» in Lenin e sullo spirito di ribellione in Mao. È necessario un congedo esplicito dalla vecchia alleanza fra individuo e comunismo con cui il movimento operaio ha pensato per cento anni la propria prassi.

Un congedo esplicito

È NECESSARIO un congedo esplicito, irreversibile, da tutte le fondazioni olistico-organiciste del comunismo, da tutte le ideologie che pensano il comunismo come totalità sociale «al di sopra» delle singole individualità concrete reali. Il punto è importante, cerchiamo di spiegarci meglio.

Come è noto, vi è stata nel Novecento una esplicita critica antitotalitaria al comunismo (pensiamo in primo luogo a George Orwell ed a Hannah Arendt, ma anche a Karl Popper). Questa critica, ovviamente, presenta due aspetti: da un lato, con la sua distinzione fra autoritarismo e totalitarismo, giunge addirittura ad una legittimazione dei fascismi (regimi autoritari e non totalitari) come mali minori (e questa, per esempio, l'esplicita filosofia politica di Reagan e di mille reaganiani minori); dall'altro, coglie realmente alcuni aspetti teorici e storici del totalitarismo, così come si è attuato nel socialismo reale (pensiamo a Zinoviev, ed in Italia, a Vittorio Strada). Non si può negare, infatti, che il comunismo pensato come adattamento pedagogico forzato dell'individuo ad una totalità sociale superiore feticizzata, legittimata da una concezione olistico-organicistica della dialettica, sia una forma di totalitarismo (su questo punto, il teologo wittoliano Ratzinger mostra di conoscere il «marxismo reale» assai meglio di certi teorici del Pci, che per «marxismo» intendono forse l'estate romana, le cooperative emiliane, l'alleanza dei produttori ed il compromesso storico).

Non è ovviamente una soluzione, di fronte ai misfatti della totalità astratta chiamata Società, innalzare un feticcio umanistico genericamente chiamato Uomo. Da un lato, infatti, è ormai provato che l'ideologia umanistica è solidale con i peggiori programmi di assoggettamento forzato della natura e della società (a nostro parere, è stato Martin Heidegger a provarlo in modo inconfutabile; chi comunque non amasse Heidegger a causa dei suoi dubbi trascorsi politici, sappia che può trovare le stesse dimostrazioni, espresse in modo più confuso e meno rigoroso, in insospettabili pensatori ecologisti americani come Gregory Bateson, Fritjof Capra e Murray Bookchin). Dall'altro, tutti i peggiori despoti si sono sempre riempiti la bocca con il termine Uomo, in una vera e propria orwelliana neo-lingua; si potrebbero riempire intere biblioteche con gli inni all'Uomo ed alla sua centralità nella Produzione di Stalin, via via scendendo a Lin Piao, Kim Il Sung, Pol Pot, e giù giù rotolando.

Meno pericolosi, ma ambigui, sono anche i richiami alla centralità dell'Uomo, purché ovviamente sia «organico» alla Società. Partendo da una giusta polemica contro le concezioni astratte ed individualistiche di «uomo» come essere

fantomatico «preesistente» alla società, ed insistendo correttamente sul fatto che l'uomo è «uomo sociale» fin dall'inizio, si può inavvertitamente scivolare in una concezione che pensa il legame fra uomo e società con l'analogia dell'«organismo» (lo studioso Franco Sbarberi, ad esempio, ha scritto un penetrante studio inedito sugli usi, talvolta agghiacciati, che Gramsci fa dell'aggettivo «organico»). Questa analogia non è innocente, perché mette sotto silenzio che l'individuo (in particolare l'individuo moderno) non è mai ontologicamente *coestensivo* al genere, e che pertanto non potrà mai fondersi armonicamente con esso, in una (mostruosa) totalità in cui tutte le vacche diventano nere (come acutamente Hegel definì l'Assoluto schellingiano, sintesi di Spirito e natura cui si accede con una ineffabile intuizione al di là della razionalità e della dialettica). Non basta, dunque, il chiacchiericcio sull'Uomo e la sua centralità per rompere veramente con le fondazioni olistico-organicistiche di comunismo e socialismo. Occorre ripensare l'individualità concreta moderna, nella sua irripetibile specificità e determinatezza storica, come nuova base storica e filosofica per la «nuova alleanza» fra personalità concrete e progetto comunista. Non bisogna in proposito aver paura di essere «di destra» perché si parla di individui, e perché di individui parlano anche i neo-utilitaristi, i neo-contrattualisti, ed in generale i neo-liberali (del resto, per cento anni i «marxisti» non ebbero paura di parlare di primato della società sull'individuo, anche se dello stesso primato parlava il robusto pensiero della destra e del fascismo). Il problema è di come se ne parla, di come si rinegozia questa nuova alleanza. Faremo qui due esempi: in primo luogo, di come si rinegozia l'alleanza fra futuro comunista e passato borghese (Bloch *contro* Adorno); in secondo luogo, di cosa vuol dire concepire ontologicamente l'individualità concreta moderna (Lukács *contro* Sartre).

L'individuo ed il suo passato: Bloch e Adorno

COME GIÀ si è detto, non c'è praticamente nessuno che neghi oggi la centralità filosofica dell'individuo concreto. Anche i grandi critici del Soggetto, cioè i sostenitori di una considerazione impersonalistica, strutturalistica della realtà sociale, non negano affatto la costituzione genetica individuale dei soggetti empirici. In più, lo stesso Foucault, massimo filosofo della cosiddetta «morte dell'uomo» e dello studio genealogico delle strutture di socializzazione degli individui, quando deve studiare concretamente i soggetti (e si veda lo stupendo secondo volume della *Storia della sessualità*, che si intitola *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, 1984), scopre addirittura la formazione di una «estetica del vivere» negli antichi, precedente la stessa «etica cristiana» (che peraltro contraddittoriamente prepara). Se le parole hanno ancora un senso, mai nessun filosofo dichiaratamente «umanista» ha mai dato tanta importanza alla formazione, allo sviluppo, all'autocontrollo, all'equilibrio della *singola personalità umana* concreta come il cosiddetto «filosofo della morte dell'uomo» Michel Foucault. Così come era possibile, ai tempi di Cristoforo Colombo, giungere al levante passando per il ponente, così è possibile filosoficamente oggi scoprire il giganteggiare concreto delle singole individualità empiriche passando per la considerazione impersonalistica delle strutture storiche e sociali.

Se tutti parlano di individualità oggi, c'è modo e modo di parlarne. Soprattutto, c'è modo e modo di collegare dialetticamente la conservazione dell'identità individuale all'interno della manipolazione capitalistica (o real-socialista) con l'eredità del soggetto borghese classico e la progettualità del futuro soggetto comunista. In proposito, semplificando volontariamente, ci azzardiamo a mettere nella lavagna dei «cattivi» (cioè, dei poco dialettici) personaggi eterogenei come Adorno, Brecht e Heidegger, e nella lavagna dei

buoni (cioè dei dialettici) Bloch e Lukács. Rendendoci perfettamente conto di stare facendo accostamenti apparentemente «scandalosi», ci spiegheremo meglio.

In cose del genere, bisogna avere la forza di andare all'essenziale, alla cosa stessa, e di non farsi distrarre né da come la gente autobattezza la propria filosofia, né dalle caratteristiche psicologiche dei personaggi. Se si guarda Adorno ed Heidegger, per esempio, non si vede proprio nulla di comune fra il sofisticato ebreo metropolitano e cosmopolita, da un lato, ed il terragno cattolico con il sacco di montagna sulle spalle; e nulla in comune pare ci sia fra un pensiero che si vuole tanto dialettico da volersi addirittura una permanente «dialettica negativa», da un lato, ed un pensiero che si vuole tanto poco dialettico da instaurare una sapienziale differenza ontologica originaria fra l'Essere e le cose. Tuttavia, del tutto indipendentemente dal fatto che siano state legittimamente tentate ricostruzioni filosofiche adorniane ed heideggeriane del marxismo, e dal fatto che fra Adorno ed Heidegger ci fosse una cordiale antipatia ed indifferenza reciproca, la condanna senza appello del pensiero illuministico-borghese è in entrambi quasi senza appello (ed infatti in Germania uno studioso chiamato Mörchen ha scritto un monumentale volume in cui analizza comparativamente il pensiero dei due autori, giungendo alla conclusione di una loro sostanziale affinità).

Se si guarda Adorno e Brecht, del tutto indipendentemente dal disprezzo del secondo verso il primo (Brecht disprezzava i francofortesi ritenendoli «mandarini» della cultura, inguaribili snob, e gran signori decadenti distaccati dalle «masse» — si vedano alcuni terribili pagine del *Diario di Lavoro*), si noteranno facilmente analogie nell'uso puramente «negativo» della dialettica, nella paura di fermarsi anche solo un attimo nella «positività» purchessia, con tutte le conseguenze estetiche del caso (amore per le avanguardie, sospetto per il grande realismo, eccetera). Se si guarda infine Heidegger e Brecht, del tutto indipendentemente dal nazismo del primo e dal comunismo del secondo (entrambi, comunque meritevoli di studio più accurato), si noteranno interessanti elementi anti-intellettuali, populistici, contadineschi, in cui fondamentalmente l'intellettuale è visto come quello che non capisce niente mentre il semplice contadino capisce al volo tutto con la sua intuizione legata al suolo ed alla zolla. Non si vuole qui certo insistere troppo su questi paragoni, che diventerebbero facilmente artificiali e pretestuosi, se proseguiti oltre misura. Si voleva soltanto segnalare, pagando anche il prezzo dell'esagerazione, che vi è un atteggiamento filosofico di condanna senza appello del passato, che non mette in grado di scerverne realmente in modo dialettico l'elemento progressivo, da rivendicare ed inverare, e l'elemento reazionario, da confinare nei musei e nei libri di storia.

Certo, Adorno non deve essere unicamente giudicato dalla sua *Dialettica dell'Illuminismo*, questa unilaterale e totalmente antidialettica considerazione del passato illuminista (in proposito consideriamo del tutto motivata, ed anzi fin troppo gentile ed educata, la critica totale al libro fatta nel 1982 da Habermas, di cui si veda «L'intrico di mito e di illuminismo. Osservazioni sulla *Dialettica dell'Illuminismo* dopo una rilettura», in J. Habermas, *Dialettica della razionalizzazione*, Unicopli, 1983, pp. 265-293; mentre consideriamo degni di stima soggettiva, ma destinata ad un sicuro fallimento, i dotti tentativi di proporre la dialettica negativa adorniana come base filosofica della ricostruzione del materialismo storico, e vedi ad esempio Stefano Petrucciari, *Ragione e dominio*, Salerno editore, Roma, 1984). In proposito, il testo forse più agghiacciante e rivelatore di Adorno (purtroppo inesistente in lingua italiana; una sintesi critica si trova soltanto in W. Harich, *Critica dell'impazienza rivoluzionaria*, Feltrinelli, 1972, pp. 100-135) è il verbale del dialogo radiofonico tenuto nel 1964 fra lui e Gehlen, il grande filosofo ed antropologo ultra-conservatore tedesco. I due dotti signori tedeschi, in una irrealistica atmosfera priva di storicità e di determinatezza storica, difendono l'uno, ed attaccano l'altro, le cosiddette «istituzioni». Gehlen sostiene che l'individuo vive solo ed esclusivamen-

te al riparo protettore delle istituzioni, e la loro «svalorizzazione» può soltanto portare caos, angoscia, barbarie, decadenza. Adorno sostiene che nell'essenziale le istituzioni reprimono la creatività e centralità primaria dell'individuo libero, e che perciò la loro «svalorizzazione» non solo non è cattiva, ma è premessa per una critica radicale che possa realmente liberare l'individuo. La storia è sempre assente da questa discussione, che plana in una rarefatta e irreale atmosfera aspaiale ed atemporale.

Certo, la discussione Adorno-Gehlen non è ancora nulla al confronto con uno dei capolavori della stupidità filosofica antidialettica del Ventesimo secolo, il grottesco testo di Horkheimer *Egoismo e movimento di libertà* (e lo si legga in M. Horkheimer, *Teoria Critica*, II, Einaudi, 1974, pp. 3-81). Horkheimer omogeneizza in una metafisica destinale dell'egoismo Savonarola, Calvino, Rousseau, provando che praticamente tutta la concettualizzazione moderna della libertà è un paravento ideologico per i più sordidi appetiti egoistici dell'uomo. In questo modo, ovviamente, non è possibile fare nessuna differenza fra l'uso delle forchette e la sedia elettrica, l'abolizione della tortura e la bomba atomica, il giusnaturalismo ed il razzismo, Beccaria e Gobineau, Kant e Donoso Cortès.

Naturalmente, neppure Horkheimer era così pazzo da praticare realmente le conseguenze che sarebbero derivate da una consequenziale applicazione della sua teoria del tutto adialettica. Si trattava di uno squisito gentiluomo tedesco di ottima famiglia e di gusti raffinati, che univa senza farsene nessun problema un atteggiamento filosoficamente tanto estremistico ed iconoclasta con una posizione politica del tutto moderata, conservatrice e borghese. È questo, a nostro parere, un insigne esempio di radicalismo apparente, e di vera e propria irresponsabilità filosofica. Si pratica un nostalgico rimpianto per i «veri» costumi borghesi di una volta, per la delicatezza e l'interiorità, il gusto e la cultura, e nello stesso tempo, in modo incongruamente irresponsabile, si taglia l'albero filosofico su cui si è seduti, irridendo in modo dottissimo e sofisticato a tutto il passato borghese messo in un solo mazzo.

Dal momento che questo atteggiamento non può certo essere spiegato con la scemenza di Horkheimer e Adorno, occorrerà andare spietatamente alle radici filosofiche di questo *anarchisme de grand seigneur*. Occorrerà, contro ogni pietas, riconoscere che evidentemente l'intenzione segreta, implicitamente presente in tutto il pensiero francofortese, non era quella di salvare la parte migliore del passato borghese per *inverarla* nel comunismo (riconoscendole, direbbe Bloch, l'eccezione), ma di *irrigidire* il passato borghese stesso, salvandone soltanto un elemento mitico-nostalgico, di tipo estetizzante, e liquidandone invece la vera eredità filosofica.

Confessiamo apertamente al lettore che esitiamo impauriti di fronte a questo giudizio filosoficamente tanto negativo sui francofortesi. Ma siamo confortati, in primo luogo, dal fatto che Lukács, che pure riconosceva ad Adorno di essere «un critico di vaglia», non gli faceva *nessuna concessione* filosofica (a proposito della *Dialettica Negativa* egli così si esprime: «Adorno nega l'essenziale dell'atto libero: il fatto che esso si fonda su alternative»; e scusatate se è poco!). In quanto a Bloch, neppure lui fa concessioni ad Adorno (che pure aveva fatto sperticati complimenti al suo libro giovanile *Spirito dell'Utopia*, sostenendo una volta che tutta la sua opera filosofica era dovuta alla lettura precoce di questo libro!). Egli chiamava la scuola di Francoforte, con un gioco di parole reso possibile dalla lingua tedesca, «Istituto per la falsificazione sociale» (sfr. E. Bloch, *Marrismo e utopia*, Ed. Riuniti, 1984, p. 134).

Possiamo ritenere eccessivi questi giudizi (ed in effetti, se si legge la stessa opera di Horkheimer, *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, Einaudi, 1978, si vede come poi in concreto i francofortesi sanno valorizzare certe eredità borghesi). In filosofia, tuttavia, mentre lo studio filologico minuzioso deve in genere tenersi lontano da affermazioni troppo drastiche e secche (vi sono sempre «aspetti», frasi, proposizioni che potrebbero dimostrare il con-

trario — in questo senso, Nietzsche è una vera «miniera» di diversi variopinti minerali), è possibile essere secchi e drastici quando si ritiene di dover respingere *in toto* una determinata prospettiva globale. Bloch respinge *in toto* la prospettiva filosofica francofortese con un giudizio di fondo: i francofortesi sono pessimisti sul presente dell'individuo moderno, e non gli aprono dunque nessun reale futuro (la loro «utopia» non è dunque «concreta», in quanto non stabilisce un ponte fra presente e futuro, ma si limita a generiche, sapienziali speranze espresse con pessimistico *pathos*, del tutto privo di qualsivoglia base ontologica), perché hanno del passato una concezione incapace di bilancio dialettico. Bloch ha tentato questo bilancio in un'opera fondamentale intitolata *Diritto naturale e dignità umana* (che non esiste in lingua italiana; vi è un'edizione francese, *Droit naturel et dignité humaine*, Payot, 1976). L'eccezionale rilevanza di quest'opera per una teoria dell'individuo moderno sta nel fatto che essa costituisce un *tertium reale* fra due tendenze negative: da un lato, si oppone appunto alle concezioni francofortesi, che cercano di dimostrare come nel movimento rivoluzionario borghese erano presenti fin dall'inizio, o addirittura predominanti, quegli aspetti di inumanità che si sarebbero manifestati poi in modo aperto e brutale nel fascismo; dall'altro, si oppone a quelle concezioni riduttive dell'eredità borghese che, sulla scorta di un semplice articolo di Lenin, ritengono che il marxismo abbia tre fonti (la filosofia classica tedesca, l'economia politica inglese, il socialismo utopistico francese), e che per esempio si possa tranquillamente cancellare dall'eredità borghese rivoluzionaria (non essendo comprese nelle fonti canoniche) il giusnaturalismo, il materialismo edonistico, la teologia rivoluzionaria, e molto altro ancora. In questo modo la teoria del valore di Smith e Ricardo farebbe parte dell'eredità da riscattare, mentre, per esempio, i diritti umani e di libertà, fondati nella elaborazione giusnaturalistica, non ne farebbero parte.

Sappiamo bene che cosa sta dietro a tutto questo: la legittimazione ideologica, nel presunto marxismo monopolistico di stato dei paesi dell'Est, dell'irrelevanza sostanziale della questione dei diritti umani; essendo stato reciso il giusnaturalismo rivoluzionario dal patrimonio ereditario del marxismo (ed essendo state recise persino le componenti liberali del pensiero hegeliano-come la ferrea distinzione fra ambiti della famiglia, della società civile e dello stato il tutto spacciato in modo totalitario come «residuo borghese»), è possibile cancellare teoreticamente l'intera problematica in vista della sua cancellazione pratica. Su questo punto, invece, non si possono fare concessioni: i dissidenti hanno *pienamente ragione* nel rivendicare libertà per l'opinione pubblica e garanzie giuridiche per l'individuo (e questo, del tutto indipendentemente dalle loro opinioni sul capitalismo, spesso grottescamente apologetiche). La libertà d'espressione, e la formazione di un'opinione pubblica, hanno la stessa consistenza di irreversibilità ontologico-sociale della abolizione della tortura e dei roghi e della fine del diritto di vita e di morte del *pater familias* sulla moglie e sui figli. Si tratta di una vera e propria «ortopedia del camminare eretti», per usare il linguaggio blochiano. Non c'è socialismo se l'individuo deve strisciare davanti al potere o se deve sfilare, inquadrato e plaudente, davanti a tribune in cui campeggiano enormi mostruosi ritratti di *leaders* (ed in proposito appaiono assai giuste le osservazioni di Elias Canetti sul rapporto fra massa e potere). Naturalmente, anche i francofortesi sono per una libera opinione pubblica (a parole, perché considerano irreversibile e fatale la sua manipolazione; non a caso il loro migliore allievo, Jürgen Habermas, autore di un'ottima *Storia e Critica dell'opinione pubblica*, si rese presto conto che su di una base filosofica fatalistico-pessimistica era impossibile giustificare filosoficamente la possibilità nel futuro, e dovette sganciarsi dalla dialettica negativa per elaborare una teoria generale della possibilità di comunicazione emancipata fra gli individui); ma, inevitabilmente, con la loro considerazione adialettica del passato ed ontologicamente pessimistica del presente, «qui lo dicono e qui lo negano».

La superiorità filosofica di Bloch su Adorno sta dunque nella sua convincente capacità di esaminare gli elementi emancipativi del passato borghese in vista della loro conservazione integrale nel presente e nel futuro socialista: e, fra questi, i diritti umani dell'individuo, base per ogni convincente teoria etica e politica.

L'individuo e la sua natura ontologico-sociale: Lukács e Sartre

COME si è visto a proposito di Bloch e dei francofortesi, tutti rivendicano a parole l'eredità progressiva del pensiero borghese, ma pochi riescono realmente a fondarla radicalmente in vista di un suo utilizzo per il futuro comunista. Qualcosa di analogo avviene a proposito della centralità filosofica dell'individualità concreta, come vedremo ora in un sommario esame comparativo di Sartre e di Lukács.

A prima vista, nessun pensatore del Novecento sembra essere riuscito ad effettuare una maggiore «individualizzazione» concreta dell'Universale del francese Jean-Paul Sartre (e si veda, naturalmente, la *Critica della Ragione dialettica*, 2 voll., Il Saggiatore, 1963, ed anche *L'universale singolare*, Il Saggiatore, 1980; della sterminata letteratura secondaria su Sartre indichiamo qui soltanto l'utile libro di Franco Fergnani, *La cosa umana. Esistenza e dialettica nella filosofia di Sartre*, Feltrinelli, 1978). La sua «luna di miele» con il marxismo, durata più di vent'anni, è stata un momento paradigmatico per l'intera storia degli intellettuali europei (filosofia dell'impegno, terzomondismo, adesione ai movimenti giovanili, eccetera). Per questo, l'affermazione di Sartre alla fine della sua vita, di essere sempre stato anarchico e di non essere mai veramente stato marxista, ha stupito molti (non però — aggiungiamo noi — chi conosceva veramente il suo universo filosofico); si è persino ricorso, da parte della stessa Simone de Beauvoir, alla tesi del decadimento senile e di un complotto dei «cattivi», cioè il furfantello Victor, suo segretario tuttora, insigne esempio di fulminea conversione dal maoismo attivistico ed estremistico alla *nuovelle philosophie*, questa tragi-comica buffonata su cui non si è ancora filosoficamente e storicamente riflettuto abbastanza.

Non vi è qui lo spazio per una analisi filosofica dettagliata delle categorie sartriane. È certo che l'avversione sartriana per una considerazione dialettica della natura, anche se vissuta soggettivamente come filosofia della prassi umana «non naturalizzata», apre (ed anzi spalanca) la porta ad una considerazione ipertrofica del soggetto, mentre l'oggetto si degrada a cosalità muta ed a pratico-inerte plumbeo e nemico (in un fichtianesimo degradato). Questo soggetto ipertrofico non è apparentemente quello «sradicato» ed assolutizzato dell'anarchico Stirner, in quanto comprende costitutivamente l'impegno per «scoprire in ogni occasione, indissolubilmente legate, la singolarità dell'universale e l'universalizzazione del singolare» (cfr. *L'Universale Singolare*, p. 164). Tuttavia, a verifica della penetrante analisi fatta a suo tempo da Heidegger nella *Lettera sull'Umanesimo*, è inevitabile che questo soggetto esistenzializzato continui a girare su se stesso all'infinito. Sartre è infatti a rigore l'unico pensatore realmente esistenzialista del secolo (come è noto, Heidegger non si è mai neppure lontanamente sognato di esserlo, essendo al contrario un pensatore «forte» dell'Essere; neppure Jaspers lo era, se si pensa che il suo grande problema era la fondazione di una «periecontologia», cioè di una ontologia che «avvolge l'Essere», si veda K. Jaspers, *Sulla verità*, La Scuola, 1970), nel senso di essere un pensatore realmente svincolato da ogni ontologia che renda pensabile la stessa esistenza (e non sono certo le chiacchiere sulla «penuria» che costituiscono una ontologia). Anzi, per lui, era proprio la mancanza di ogni ontologia la premessa per una filosofia dell'impegno etico e della libertà (l'uomo sartriano si determina esclusivamente attraverso la sua azione, la sua prassi concreta, nella mancanza più totale di un reale «sfondo ontologico»).

La libertà che fonda se stessa è analoga al barone di Münch-

hausen che sale in cielo tirandosi per il proprio codino, ed alla colomba che di fronte alla resistenza dell'aria crede che volerebbe meglio e più veloce se l'aria non ci fosse. E, alla fine, l'universale singolare, sintesi di onnipotenza astratta e di concreta impotenza, contempla la propria solitudine in un universo di rovine di ex-gruppi in fusione ormai serializzati e pietrificati in mostruose «istituzioni».

Passando alla considerazione dell'individualità concreta nella *Ontologia dell'Essere Sociale* di Lukács si respira veramente un'altra aria. È, appunto, proprio perché la società e la natura sono ontologicamente costituite che l'individualità concreta ha rilevanza ontologicamente irripetibile. Così come l'essere sociale emerge dall'essere naturale (attraverso il lavoro, sintesi specifica di causalità e di teleologia), ed è proprio il carattere ontologico di questa emergenza che lo costituisce ontologicamente in una serie di atti disestranianti, che non sarebbero neppure filosoficamente pensabili senza una nozione ontologica di «genere umano», di «conformità al genere», di scelta fra atti alternativi.

Occorre qui capire bene fino in fondo che è proprio la fondazione ontologico-sociale della libertà dell'individuo moderno a garantire il senso e la natura della sua lotta contro la manipolazione. Già in pensatori come Karel Kosik (il cui libro *Dialettica del Concreto*, Bompiani, 1965, sciaguratamente oggi difficilmente reperibile, può essere considerato uno dei capolavori filosofici assoluti degli ultimi decenni) la lotta contro la manipolazione veniva filosoficamente pensata in modo ontologico, anche se talvolta la confusione fra «lavoro» e «prassi» finiva con l'oscurare la struttura teleologica profonda dell'atto antimanipolatorio (Kosik usa necessariamente nel suo capolavoro filosofico un linguaggio esopico, in cui il marxismo manipolatorio delle burocrazie dominanti del socialismo reale non viene attaccato espressamente, ma sapientemente aggirato e svuotato utilizzando un linguaggio fenomenologico). Mentre l'individuo sartriano finisce con il soffocare nella propria libertà vuota, essendo egli «genere di se stesso», singolare coestensivo con un universale astratto, la considerazione ontologico-sociale dell'individuo del capolavoro di Lukács non pensa neppure per un attimo che l'individuo sia coestensivo al genere, e pertanto può studiarne la dialettica materiale senza perseguire sogni di trasparenza assoluta (e, viceversa, senza fare drammi sulla «opacità» del progetto, essendo per l'appunto le azioni che sorgono sul terreno della quotidianità caratterizzate da una strutturale non-consapevolezza piena del perché si fanno determinate cose, nel resistere contro manipolazioni le cui radici non ci sono mai perfettamente conosciute). Ed è su questo punto cruciale, sul quale non si insisterà mai abbastanza, che occorre partire per una filosofia «pratica», che sia ad un tempo etica e politica.

Per una rifondazione etico-politica del marxismo

È GIUNTO il momento di tirare le fila «concrete» di questo discorso teorico, in cui si è scelto di evidenziare il filo rosso della considerazione ontologica di Bloch e Lukács contro quella di Adorno e Sartre, pagando ovviamente il prezzo di alcune consapevoli semplificazioni. Il lettore non-filosofico (ma anche il lettore filosofico professionale, che ha spinto la sua specializzazione al punto di perdere ogni rapporto fra l'onesto lavoro filologico che compie ed i «risvolti pratici» che discendono dalle opzioni filosofiche fondamentali) spesso non comprende il rapporto che si instaura fra certe posizioni filosofiche astratte e le conseguenze concrete che se ne possono trarre. Le mediazioni, in effetti, sono state tante e tali, da far confondere anche i meglio intenzionati; e non appare talvolta chiaro che vi è un rapporto fra rifiuto filosofico e rifiuto etico, o fra accettazione filosofica ed impegno etico. Volendo fare ancora una volta un paragone classico, l'*Etica* di Spinoza, è chiaro che il terzo e quarto libro, esplicitamente etici (ed anzi, etico-politici), sarebbero impossibili senza i primi due libri, che possono sembrare astrattamente ontologici.

La vecchia etica e la vecchia politica del socialismo sono in pezzi. Questo non significa, ovviamente, che occorra fare una lode dell'*Assenza di Memoria*, come fu proposto in modo ad un tempo idiota e criminale, in quanto la memoria storica presenta sempre un'eccezione da riscattare, un concreto legame che arricchisce e ringiovanisce il presente ed il futuro. Questo significa, soltanto, che un'etica non si fonda più sul volontarismo soggettivo pieno di buone intenzioni ed ignaro della costituzione ontologico-materiale del mondo (vi è qui una gamma di comportamenti che possono andare dall'apostolato riformistico fino alla lotta armata condotta con coscienza pura), e neppure sulla credenza in leggi pseudo-naturali dell'evoluzione sociale che dovrebbero garantire infallibilmente l'avvento finale del comunismo. E questo significa, ancora, che una politica non si fonda più sul meccanismo unico di partito, sindacato e stato, cementati da una sorta di metafisica autoritaria della produzione chiamata marxismo-leninismo. La rivendicazione blochiana di un nuovo giusnaturalismo comunista e l'impostazione lucacciana di tipo ontologico-sociale sfociano entrambe in una teoria dell'individualità concreta. Come dice bene il traduttore della *Ontologia*, Alberto Scarponi (cfr. «Rinascita», 45, 1984), «Lukács, il cui ultimo lavoro, la postuma *Ontologia dell'Essere Sociale*, ha inteso essere, al dunque, una teoria dell'«individuo» come baricentro e punto dinamico del mondo contemporaneo, con tale metro ha condotto analisi critiche anche del socialismo reale, vedendovi all'opera una doppia manipolazione degli uomini, quella raffinata (tipica dell'ultimo capitalismo) e quella brutale (più specifica dello stalinismo)».

Recidendo ogni legame con le fondazioni olistico-organistiche del comunismo, in cui presunti «individui sociali» spariscono nella falsa collettività coatta del totalitarismo manipolato, e con le fondazioni individualistiche della critica al capitalismo, si apre la via filosofica per un *tertium* reale, da cui forse scaturirà in futuro un'etica della libertà e della giustizia, madre di una politica della libertà e della giustizia comunista. Oggi, come è noto, la «libertà» è totalmente confiscata dalle fondazioni filosofiche neo-liberali e neo-utilitaristiche, mentre la «giustizia» è al massimo appannaggio dei neo-contrattualisti seguaci dell'americano Rawls. In quanto alla politica, si usa dire al massimo che si è contro il totalitarismo e per il pluralismo, e non si riesce a fare concreti passi avanti. La stessa riflessione politica marxista si interroga faticosamente sullo statuto che le nozioni di «libertà» e di «giustizia» hanno al suo interno (cfr. A.A.V.V., *Marxismo e giustizia*, Il Saggiatore, 1983, ed il numero di «Problemi della Transizione», 9, 1982, sulla *Società Giusta*). Tuttavia, non si è ancora fatta molta strada, in quanto siamo di fronte ad una vera e propria necessità di *rifondazione integrale* dell'etica e della politica del comunismo. Negare il problema, fare pasticci eclettici, prendere scorciatoie decisionistiche, affermare che il capitalismo è intrascendibile e che occorre ormai soltanto governare la complessità: queste ed altre idiozie occuperanno tutta la scena e ci accompagneranno ancora per molto. Coloro che hanno cuore e cervello, invece, sanno che la nuova alleanza non è ancora stipulata, e studieranno la prospettiva che Bloch e Lukács ci hanno trasmesso con attenzione e modestia.

György Lukács: estetica marxista e letteratura

di **GIORGIO RIOLO**

Il commissario del popolo per l'istruzione non appoggerà ufficialmente nessuna letteratura di tendenza o di partito. Il programma culturale comunista fa differenza solo tra buona e cattiva letteratura e non è disposto a respingere Shakespeare o Goethe perché non erano degli scrittori socialisti. Non è neanche disposto in nome del socialismo a sacrificare l'arte al dilettantismo.

Il programma culturale comunista consiste nell'offrire al proletariato l'arte più alta e più pura. Il commissario non permetterà che il gusto venga corrotto con della poesia da articolo di fondo degradata a strumento politico.

La politica è solo un mezzo, la Kultur lo scopo.

György Lukács, 17 aprile 1919.

DI UN PENSATORE della profondità e dell'ampiezza di interessi come György Lukács è quasi impossibile seguirne dettagliatamente tutto il corso del pensiero e della produzione. Ciò vale senz'altro per ogni filosofo veramente grande, ma nel caso di Lukács noi abbiamo a che fare con un uomo che è da considerare erede della grande tradizione di pensiero della filosofia classica tedesca e di Marx. La filosofia classica tedesca, da Kant ad Hegel, attraverso Fichte e Schelling, e Marx — che della filosofia classica tedesca, rovesciandola, ad un tempo ne ha ereditato le istanze migliori —, ponevano al centro la categoria della totalità: «Ciò che distingue in modo decisivo il marxismo dalla scienza borghese non è il predominio delle motivazioni economiche ma il punto di vista della totalità. La categoria della totalità, il dominio determinante ed onnilaterale dell'intero sulle parti è l'essenza del metodo che Marx ha assunto da Hegel riformandolo in modo originale e ponendolo alla base di una scienza interamente nuova (Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Milano, 1972, p. 35).

Naturalmente la totalità è da intendersi non in senso idealistico ma alla maniera del Marx dell'*Introduzione ai Grundrisse*: «Una totalità ricca, fatta di molte determinazioni e relazioni».

Da qui deriva la difficoltà nel seguire il suo pensiero volto sempre a scoprire i nessi e le mediazioni che collegano le parti di un dato campo della realtà oggettiva e di pensiero con le altre parti e con l'intero. Pertanto qui daremo soltanto, senza pretesa alcuna di completezza, i lineamenti che inquadrano la sua attività di teorico dell'estetica e di critico letterario. In particolare si esamineranno: alcune acquisizioni della sua produzione giovanile, che, benché mediate, sussunte o integrate dalla sua nuova concezione del mondo ormai divenuta marxista, sopravviveranno, condizionando il resto della sua opera; i saggi, scritti in tempi diversi, poi raccolti nell'edizione italiana *Il marxismo e la critica letteraria*, curata da Cesare Cases, e infine la prima parte, l'unica che scrisse, della monumentale *Estetica della maturità*.

Già da adesso è opportuno affermare che, coerentemente alla sua impostazione di pensiero, l'estetica e la critica letteraria non costituiscono dei campi particolari di studio a cui, a varie riprese nella vita, ha dedicato la sua attenzione ma che anche nella sua attività politica si tenne sempre fedele al programma della giovinezza: la sostituzione della vita con la vita (per dirla nei termini del saggio sulla *Metafisica della tragedia*), di ciò che l'esistenza è nella società borghese con ciò che dovrebbe essere, dell'uomo dilacerato e scisso della società capitalistica con l'«uomo intero» (*ganzer Mensch*) che ha nel socialismo e nella «grande arte» la sua realizzazione. In breve, fedele al programma che vedeva nella conciliazione dell'arte con la vita il suo compimento. (Sulla vita di Lukács, si legga G. Lukács, *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo*, a cura di Alberto Scarponi, Editori Riuniti, 1983).

I. Il fascino delle origini

QUANDO Lukács approdò al marxismo, tra il 1917 e il 1918, aveva già scritto due opere (*L'anima e le forme* del 1911 e *Teoria del romanzo*, scritta tra il 1912 e il 1915 e pubblicata nel 1920), che lo avevano già reso celebre tra gli intellettuali di lingua tedesca. È nota la sua avversione, manifestatasi quando era giovanissimo, per il proprio ambiente — era figlio di un noto banchiere di Budapest — e per un'epoca che, fichtianamente, considerava, al pari di molti altri giovani intellettuali del suo tempo, «epoca della compiuta peccaminosità» che non consentiva alcuna «riconciliazione con la realtà», e che lo spinse a ricercare nell'arte quella vita autentica a cui aspirava.

È il periodo della sua vita che in seguito chiamerà epoca dell'«idealismo soggettivo». Gli influssi determinanti di questo periodo, sul piano filosofico generale, sono quelli di Kant e di Kirkegaard e, sul piano sociologico, quelli di Georg Simmel.

Nel suo primo libro in ungherese *Storia dello sviluppo del dramma moderno*, scritto nel 1908 ed uscito nel 1911, e ne *L'anima e le forme* è palese la mediazione del Sim-

mel della *Soziologie* e soprattutto della *Filosofia del denaro* (ora anche in traduzione italiana) apparsa nel 1900. In quest'ultima opera, Simmel, sulla scia di Ferdinand Tönnies, l'autore di *Comunità e società*, critica la vita sempre più artificiale della civiltà capitalistica nella grande città moderna, nello spirito di un romanticismo tipicamente anticapitalistico — ed anticapitalismo romantico verrà definito questo movimento di intellettuali, insoddisfatti e ribelli, pieni di *Sturm und Drang*, tra la fine dell'800 e l'inizio del 1900 e che approderà, in personaggi come Lukács e Bloch, all'impegno politico attivo e al marxismo e, in altri, ad esiti spiritualistici se non reazionari. L'opposizione tra il carattere organico della vita comunitaria delle epoche precapitalistiche ed il carattere «meccanico» e «artificiale» dell'esistenza nel quadro della civiltà borghese, costituirà il retroterra sociologico su cui Lukács fonderà le sue opere giovanili e che sopravviverà, rivisto e corretto, nelle opere successive.

Sul piano specificamente letterario, Tonio Kröger, dell'omonima novella di Thomas Mann, e il professor Rubeck del dramma di Ibsen, *Quando noi morti ci destiamo*, saranno i personaggi la cui problematica influenzerà più decisamente il giovane Lukács.

Nella *Teoria del romanzo*, sotto l'influsso di una nuova e più profonda lettura di Hegel (decisivo in questo senso l'incontro e la successiva «simbiosi intellettuale», come «due vasi comunicanti», con Ernst Bloch), — è il periodo dell'idealismo oggettivo —, Lukács delinea una sorta di filosofia della storia che comprende sostanzialmente due sole epoche antitetiche: l'epoca greca, della vita piena dell'«uomo intero», in cui ancora non c'è stata la scissione tra l'interno e l'esterno, il soggettivo e l'oggettivo, l'individuo e il cosmo, e l'epoca borghese che, come si è detto sopra, Lukács considera, con Fichte, «epoca della compiuta peccaminosità». Espressione poetica della prima epoca è l'*epos*, della seconda è il romanzo di cui egli traccia l'evoluzione culminante nell'*Educazione sentimentale* di Gustave Flaubert, come tipico «romanzo della disillusione» dell'individuo che scopre quanto la società e il mondo siano totalmente estranei ai propri postulati. E in Dostoevskij si realizza la fine dell'epoca del romanzo e il suo trasformarsi in qualcosa di nuovo, ancora indeterminato.

Sotto l'impressione della guerra mondiale, Lukács si iscrisse nel 1918 — decisione presa nello spazio di «una domenica all'altra» — al partito comunista ungherese e partecipò, in qualità di commissario del popolo, al breve esperimento della Repubblica dei Consigli di Bela Kun. È la terza fase del suo cammino, la fase del « tirocinio marxista », di *Storia e coscienza di classe*, dei saggi su Lenin e su Moses Hess, e delle infamanti accuse di idealismo, hegelismo, ecc., rivoltegli dai due versanti del movimento operaio di allora: dagli stalinisti da una parte e dai socialdemocratici dall'altra.

Dopo la caduta della repubblica ungherese dei consigli, Lukács si rifugiò a Vienna prima e poi, dopo l'avvento del nazismo, a Mosca dove vi rimase fino al 1945.

II. L'intermezzo moscovita

COME egli stesso ricorda nella prefazione del 1967 a *Storia e coscienza di classe*, il prezzo che dovette pagare per continuare a far parte del movimento comunista internazionale e contribuire alla lotta contro il nazismo, fu l'autocritica e l'abiura resa all'apparato stalinista delle sue opere giovanili, in particolare di *Storie e coscienza di classe*. Questa autocritica costituisce comunque un sincero superamento delle precedenti concezioni, in riferimento soprattutto alla nozione di soggetto-oggetto identico del proletariato e alla negazione della dialettica della natura che egli esprimeva nel suo capolavoro giovanile.

Potè così lavorare come collaboratore dell'Istituto per il marxismo-leninismo di Mosca, dedicandosi agli studi, apparentemente «neutrali», di estetica e di critica letteraria, elaborando quegli scritti che, pubblicati allora solo in parte nelle riviste degli intellettuali tedeschi antifascisti, hanno visto la luce nel dopoguerra, rivelando un'immensa mole di lavoro.

Sono i saggi contenuti nell'edizione italiana *Il marxismo e la critica letteraria*, i *Saggi sul realismo*, i saggi sulla letteratura tedesca (*Breve storia della letteratura tedesca moderna*, *Goethe e il suo tempo*, *Thomas Mann e Realisti tedeschi*), i saggi sui realisti francesi e russi (*Balzac e il realismo francese*, *Il realismo russo nella letteratura mondiale*), infine i *Contributi alla storia dell'estetica*, *Il romanzo storico* e parecchi altri scritti disseminati in varie riviste.

I saggi che Cesare Cases riuni nel 1953 a formare il volume *Il marxismo e la critica letteraria*, con il quale diede un contributo decisivo all'introduzione del pensiero di Lukács in Italia, riguardano problemi di critica specificamente letteraria, mentre le sue concezioni estetiche generali riceveranno forma sistematica, prima nei già citati *Contributi* poi nei *Prolegomeni ad un'estetica marxista (Sulla categoria della particolarità)* del 1957 e infine nell'*Estetica* del 1962.

Le concezioni estetiche di Marx ed Engels

LUKÁCS sostenne che già in Marx ed Engels si potevano desumere i lineamenti di una estetica fondata sul materialismo storico e dialettico. Nei saggi *Gli scritti di estetica di Marx ed Engels*, *La polemica tra Marx ed Engels e Lassalle sulla tragedia Franz von Sickingen* del 1931 e *Friedrich Engels teorico e critico della letteratura* del 1935, affronta specificamente questo problema.

Per Lukács, ai classici del marxismo è mancato il tempo e l'agio per dare sistemazione definitiva alle proprie concezioni estetiche, assorbiti com'erano, entrambi dall'attività politica attiva e Marx, in particolare, dall'immane lavoro per portare a compimento il *Capitale*. Le loro concezioni estetiche vanno cercate quindi in scritti occasionali, lettere, frammenti manoscritti, ecc.

È noto che Marx ed Engels furono durante tutta la loro vita avidi lettori e che la letteratura non era da loro concepita come evasione o svago nel mezzo della loro attività teorica (si veda il bel libro di S. Praver, *La biblioteca di Marx*, Garzanti 1978). Essi tributavano un culto speciale per Eschilo, Dante, Shakespeare, Cervantes, Diderot e Balzac. Proprio su Balzac, Marx aveva progettato di scrivere un saggio.

Per loro, l'arte (e quindi la letteratura) rientra nella totalità dello sviluppo storico nel quale la *produzione della vita immediata* (il momento economico), è solo il *momento egemonico (übergreifendes Moment)* (cfr. Marx, *Introduzione del 1857 ai Grundrisse - Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, 1970, Vol. I, pp. 3-40) che determina decisamente tutti gli altri momenti compreso il momento artistico. Ma contro ogni determinismo volgare e meccanicistico, essi si sforzarono, soprattutto negli ultimi anni di vita, quando e per la novità della concezione e per l'imperante positivismo, l'interpretazione deterministica, che considerava il momento economico onnipotente, era dominante, di dimostrare che anche il momento economico è a sua volta influenzato dalle altre sfere spesso in modo decisivo e che quindi esso è determinante solo *in ultima istanza* e che, e ciò è importante per l'arte, si dà la possibilità della relativa autonominazione delle sfere della sovrastruttura da cui discende la teoria dell'ineguaglianza dello sviluppo tra arte e società. È celebre il breve accenno contenuto nella *Introduzione del 1857*, sul godimento estetico che l'*epos* e l'arte greca continuano a procurare a noi lettori moderni (*Ibidem* pp. 39-40). In particolare la società capitalista non produce necessariamente lo stadio più elevato dell'arte: la divisione sfrenata del lavoro, la reificazione, l'alienazione e la mercificazione generale conducono all'occultamento dei reali rapporti degli uomini tra loro e alla perdita di quella *humanitas* che è mezzo e fine dell'arte. Da questo punto di vista la società capitalistica è la società più ostile alla vera arte. (Engels nella *Dialettica della natura* ha contrapposto all'uomo della società capitalistica sviluppata, l'«uomo intero» del Rinascimento in pagine anche dal punto di vista letterario notevoli).

Consci della rottura con il passato che la loro teoria comportava, Marx ed Engels, erano nondimeno altrettanto consci di essere eredi e consapevoli debitori dei valori e del pensiero autentici e progressivi dell'umanità elaborati nella sua millenaria evoluzione. Essi furono acerrimi nemici di chiunque sostenesse la teoria della *tabula rasa*, in specie Michail Bakunin, e cioè di chi sostenesse che condizione della creazione di una società nuova e di un uomo nuovo dovesse essere la distruzione di tutto ciò che il passato avesse prodotto. Lukács (ed Ernst Bloch), tra i teorici marxisti, furono forse i più sensibili a questa problematica e si può a ragione sostenere che per tutta la vita abbiano lottato affinché tra le fila dei comunisti questo principio fosse accolto. «Ma la realtà — e perciò anche il suo rispecchiamento e la sua riproduzione attraverso il pensiero — è un'unità dialettica, di continuità e discontinuità, di tradizione e rivoluzione, di passaggi gradualisti e di salti. Lo stesso socialismo scientifico è qualcosa di completamente nuovo nella storia, ed è tuttavia insieme la realizzazione di un'aspirazione millenaria dell'umanità, di ciò che gli spiriti migliori hanno più profondamente perseguito» (G. Lukács, *Estetica*, Einaudi, 1970, I, p. XX).

Occorre ricordare che quegli sono gli anni della guerra antinazista, per la quale il popolo sovietico pagò un tributo di sangue e distruzione elevatissimo e che riferendosi al «retaggio» della grande letteratura e della grande filosofia borghesi, Lukács si riferisce a Goethe ed Hegel, entrambi tedeschi.

In letteratura è il realismo la grande acquisizione della borghesia rivoluzionaria della prima metà dell'Ottocento. Ma con il 1848, vero spartiacque storico, e con il sorgere di un proletariato autonomo e conscio della propria forza, la borghesia abdica alla sua funzione progressiva e sposa l'apologetica e la mistificazione. Come Marx scrisse in una lettera ad Engels: «Davvero non solo *les rois s'en vont* [i re se ne vanno], ma anche *les capacités de la bourgeoisie s'en vont* [se ne vanno le capacità della borghesia]».

Lukács definisce il post-quarantotto periodo della *decadenza ideologica (ideologische Verfall)* della borghesia, alla cui trattazione dedica, in special modo, il saggio del 1938 *Marx e il problema della decadenza ideologica*. Per il realismo dovette prodursi una crisi che sfociò nel naturalismo, da una parte, e nel formalismo soggettivistico, dall'altra. Questi costituiranno i due fronti, simili ai due mostri della mitologia classica Scilla e Cariddi, di lotta e delle sue battaglie per il recupero della tradizione del realismo nella nuova definizione di realismo critico.

Il realismo critico, la particolarità e il «tipo»

RESPINTO il soggettivismo per il suo peccato d'origine idealistico — schematicamente, ogni formulazione variamente ammodernata della vecchia teoria dell'arte per l'arte — e considerate con molto sospetto le cosiddette avanguardie che, numerose, sorsero dalla seconda metà dell'Ottocento in poi, uguale sorte spetta al naturalismo, benché, spesso, sia fatto proprio da intellettuali sinceramente democratici e progressisti. Con il suo culto del rispecchiamento fotografico, il naturalismo è condannato a rimanere alla superficie della realtà, pregiudicandosi la possibilità di cogliere le intime forze che muovono la realtà stessa e che ne determinano la sua evoluzione o la sua trasformazione radicale, di cogliere, in sostanza, i contrasti e le lotte che si agitano e che, latenti, improvvisamente si palesano, cogliendo di sorpresa lo stesso osservatore.

Per Lukács, il naturalismo, con la sua pretesa della ricerca del massimo di realismo e di concretezza, sortisce invece l'opposto. Esprimendosi con una terminologia filosofica di derivazione hegeliana, egli indica la categoria della singolarità quale categoria centrale del naturalismo. Ora questa singolarità fissata come istanza definitiva, il cogliere il fatto, il dato nella sua fissità, *astruendolo* da tutti i suoi molteplici rapporti, che esistono realmente, e da tutte le sue *mediazioni*, altrettanto reali e concrete, costituisce, come

giustamente avvertì lo stesso Hegel riferendosi in filosofia all'empirismo, il *massimo dell'astrazione*.

In *Narrare o descrivere? Contributo alla discussione sul naturalismo e il formalismo*, del 1936, si confrontano i modi diversi con cui Emile Zola, in *Nanà*, e Tolstoj, in *Anna Karenina*, descrivono una corsa di cavalli. Descrizione minutissima, magistrale, di tutti i particolari, in Zola, ma la corsa in sé è debolmente intrecciata al resto del romanzo ed è quasi accidentale. Invece, nell'*Anna Karenina*, Tolstoj descrive una corsa vissuta drammaticamente dai protagonisti. La corsa da fatto accidentale, mondano, come si presentava all'inizio, costituirà una svolta nella vita di Anna e nella vita di Vronskij. Tolstoj più che sulla descrizione fotografica della corsa si affida alle emozioni, al dramma intimo dei protagonisti. «Tolstoj non descrive una "cosa" ma narra vicende umane» (G. Lukács, *Il marxismo e la critica letteraria*, Torino 1975, p. 271).

Nel fatto singolare, nella singolarità, quindi, deve trasparire, rivelarsi, il fatto universale, l'universalità. Il singolare deve assurgere ad universalità. Ciò si realizza attraverso il particolare, ed appunto Lukács fa della particolarità, la categoria centrale della sua estetica al punto che, quando lavorava alla stesura dell'opera definitiva, ritenne opportuno pubblicare a parte, a mo' di anticipazione, il capitolo *Sulla categoria della particolarità* nel 1956 e tradotto in italiano con il titolo *Prolegomeni ad una estetica marxista*.

Senza dilungarci sugli aspetti specialistici della trattazione, basta rilevare che in letteratura la particolarità si incarna nel *tipo*, ossia nel personaggio artistico dotato di una precisa «fisionomia intellettuale», caratterizzato individualmente ma portatore di valori universali. È uno dei temi più cari al pensatore ungherese e al quale ha dedicato il saggio del 1936 *La fisionomia intellettuale dei personaggi artistici*. Per far emergere il più chiaramente possibile la sua tesi, Lukács si serve dei molti esempi che la letteratura di ogni tempo gli offre: dal *Simposio* di Platone, e la viva caratterizzazione di Socrate, Alcibiade e Aristofane, a quel piccolo capolavoro che è *Il nipote di Rameau* di Diderot, già apprezzato dallo stesso Hegel che lo considerava il romanzo dialettico per eccellenza.

Il Don Chisciotte di Cervantes è forse la figura più tipica di ogni letteratura; la sua battaglia contro i mulini a vento è una metafora difficilmente riscontrabile nella vita quotidiana ma efficacissima rappresentazione di tutto un travaglio storico-universale: il tramonto della cavalleria e della società di cui era espressione per far posto alla nascente società borghese. Pierre Bezuchov e Nataša Rostova in *Guerra e pace* di Tolstoj, esponenti di quella nobiltà russa insoddisfatta e desiderosa di cambiamenti che, dopo le guerre napoleoniche, è convinta che non è più possibile procedere come per l'innanzi e che darà vita al movimento decabrista, Platon Karataev, il contadino russo sempre in *Guerra e pace*, l'Ilja Ilič Oblomov di Ivan Gončarov, Jean Valjean nei *Miserabili* di Victor Hugo e i vari personaggi della *Comédie humaine*, in prima fila Rastignac, del prediletto Honoré de Balzac, costituiscono gli esempi più notevoli, fra i tanti, della letteratura mondiale.

Naturalmente in questa impostazione si annida il pericolo della piattezza del rapporto immediato tra personaggi e universalità di cui è veicolo. Il grande artista, per Lukács, è colui che fa emergere l'universalità del personaggio, la sua tipicità (la sua concezione del mondo, gli interessi che rappresenta, la classe sociale a cui appartiene, i travagli dell'epoca e della società in cui vive, ecc.), in mezzo alla complessità e alla ricchezza della sua individualità, spesso contraddittoria. «In ogni grande arte è indispensabile rappresentare i personaggi nell'insieme di rapporti che li collegano da ogni parte tra di loro, con la loro realtà sociale e coi grandi problemi di questa realtà. Quanto più profondamente sono avvertiti questi rapporti, quanto più molteplici sono i legami messi in evidenza, e tanto più importante diventerà l'opera d'arte poiché si avvicinerà maggiormente alla vera ricchezza della vita, a quella «astuzia» del processo di cui parla così spesso Lenin». (G. Lukács, *Il mar-*

xismo e la critica letteraria, p. 326). Racine e Shiller, ad esempio, tendono a fare dei loro personaggi, personaggi immediatamente universali, individui che sono, secondo l'espressione di Marx, «portavoce dello spirito del tempo», di contro a Shakespeare e Goethe che rispecchiano la realtà oggettiva così come essa è: complessa, profonda, mediata.

Da questa prospettiva, i vari James Joyce, Marcel Proust e Franz Kafka, vengono liquidati come massimi esponenti della decadenza ideologica, poiché i loro personaggi, in prima fila Leopold Bloom, benché tipici a modo loro, sono, nelle intenzioni dei loro creatori, espressione di quella *mediocrità* dell'esistenza borghese verso la quale, come abbiamo ricordato, Lukács nutre un odio viscerale: «L'attaccamento alla mediocrità deriva dall'incredulità storicamente necessaria in questo periodo, nell'eccezionale come reale aspetto dell'umana grandezza. La società capitalista soffoca e immiserisce le capacità degli uomini». (G. Lukács, *Il marxismo e la critica letteraria*, p. 365).

Lo scoiattolo e l'elefante

SI È GIÀ parlato dell'atteggiamento guardingo che Lukács adottò nei confronti dell'establishment stalinista e che rese necessario il ricorso a quel «linguaggio esopiano» che malgrado tutto non lo preservò dai sospetti e dalla repressione. Nel 1944, solo grazie all'intervento di Georgj Dimitrov, il grande dirigente bulgaro del Komintern, non fu arrestato dalla polizia politica.

Le sue critiche, ora velate ora decisamente esplicite, nei confronti degli scrittori sovietici osservanti i canoni stabiliti — si è tentati di dire «per decreto governativo» — e subito viene in mente il 1935 e Andrej Ždanov —, per il realismo socialista, sono numerose. Per Lukács, il realismo socialista spesso scade a letteratura a tesi, l'estremo opposto al formalismo dell'arte per l'arte, a volgare e piatta rappresentazione agiografica del socialismo, delle sue conquiste e dei suoi uomini. Uomini sempre manicheisticamente divisi in eroi del socialismo e sabotatori della rivoluzione e non visti nella loro complessità di trasformatori della realtà esterna e contemporaneamente della loro realtà interna ai fini della liquidazione dei residui del «vecchio adamo» e la realizzazione dell'uomo nuovo.

Fu altrettanto ostile alla deformazione staliniana della partiticità dello scrittore e dell'artista in generale e cioè che, consapevolmente o no, egli partecipa di una concezione del mondo (si ricordi la teoria dell'*impassibilité* flaubertiana). In Stalin e nei burocrati, la partiticità, in letteratura, diventa letteratura partitica, la letteratura quale ancella della politica del partito, del suo comitato centrale, del suo segretario. Gli scrittori dovevano essere «ingegneri dell'anima», secondo l'espressione usata. Contro una simile concezione, Lukács una volta disse che il possesso di uno strumento superiore da parte di chi si richiamava al marxismo non è garanzia, di per sé, di superiorità culturale e che Montaigne resterà sempre più interessante di un marxista mediocre, perché lo scoiattolo dell'Himalaya non deve credere di essere più grande dell'elefante delle pianure.

Sul problema formale e del linguaggio e sulla questione dei generi letterari, nel saggio *Lo scrittore e il critico*, del 1939, dopo aver ricordato che nelle epoche precedenti il grande scrittore è anche critico e teorico dell'estetica e che le sue riflessioni non scaturiscono *motu proprio*, bensì in rapporto con la propria arte, con la sua genuina tendenza verso l'oggettività e la stretta connessione di arte e vita, cita l'esempio di Alessandro Manzoni.

La rivoluzione francese e la diretta esperienza delle guerre napoleoniche pongono all'ordine del giorno del popolo italiano l'aspirazione all'unità nazionale e quindi un ripensamento della propria storia per l'individuazione di quei momenti cruciali determinanti il corso della storia d'Italia, sfociato nella frammentazione politica e territoriale e nel filisteismo servile nei confronti dello straniero. Manzoni partecipa di questo movimento e, stimolato da questi problemi concreti, storici, avvia un ripensamento della propria poetica e del proprio linguaggio. Da qui scaturiscono la sua

critica alla *Tragedie classique* e alle sue norme e la ricerca di un nuovo genere letterario che tenda all'oggettività, al rapporto tra arte e vita che, unito alla ricerca di un nuovo linguaggio e di una nuova espressione stilistica, tenda alla comprensione da parte del popolo e alla diffusione in larghe masse nazionali. Il romanzo storico e la lingua toscano-fiorentina sono i mezzi con cui consegue tale scopo.

Sotto questo aspetto l'annosa questione dei generi letterari cessa di essere astratta e vuota e attiene ai problemi fondamentali dell'arte.

III. Il rigore della maturità

DOPO LA liberazione, Lukács ritornò in Ungheria. In questo periodo dovette subire vari attacchi legati soprattutto alle sue precedenti posizioni politiche. Pubblica le sue opere fondamentali, la cui stesura risale però al periodo moscovita: *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica* e *La distruzione della ragione*.

Nel 1956 è in prima fila nel processo del disgelo e inizia, in vari scritti e dichiarazioni occasionali, la sua denuncia di Stalin e dello stalinismo. Membro del circolo Petöfi che raggruppa gli intellettuali antistalinisti, viene rieletto al comitato centrale del partito ungherese e diviene Ministro dell'Istruzione durante il primo governo Nagy. A seguito dei fatti dell'ottobre del 1956 e della successiva repressione, viene deportato per breve tempo in Romania. Nel 1957 è di nuovo a Budapest dove, fino alla morte, condurrà vita ritirata dedicandosi esclusivamente agli studi.

Segnato dalla esperienza della guerra e soprattutto dalle nefende conseguenze dello stalinismo, sia nel movimento operaio internazionale sia nel campo della elaborazione teorica, Lukács è convinto della necessità di una «rinascita» del marxismo autentico che prosegua l'opera dei classici e sappia rendere conto delle continue e talora radicali trasformazioni della società e del capitalismo internazionali e delle sovrastrutture ideologiche, politiche, e culturali che le accompagnano.

Lukács è convinto che si è di fronte a un nuovo inizio che, mentre da un lato impone un enorme lavoro scientifico per cogliere la realtà quale essa è e spiegare i fenomeni nuovi, richiede, dall'altro, il ritorno all'anima stessa del marxismo: il metodo dialettico. Già nel 1955, e soprattutto dopo il ritiro a vita privata, imposta un lavoro decennale che doveva concludersi con la stesura delle tre parti dell'*Estetica* e la stesura dell'*Etica*, realizzazioni entrambi di progetti giovanili. La prima parte dell'*Estetica*, *La specificità del fatto estetico* (*Die Eigenart des Ästhetischen*) è conclusa nel 1962. Ma già nel 1957 l'*Etica* viene anteposta all'*Estetica* e nasce in lui l'esigenza di dare una fondazione ontologica di questa sua impresa scientifica sistematica. Da questa ricerca scaturirà *Per l'ontologia dell'essere sociale* (*Zur Ontologie des gesellschaftlichen sein*) e che lo terrà occupato fino al 1971, anno della sua morte. Parallelamente aveva iniziato la sua *Autobiografia* (cfr. G. Lukács, *Pensiero vissuto*, Editori Riuniti 1983) e aveva pensato di scrivere un *Capitale* del presente, a cui rinuncia data l'età.

L'*Estetica* lukacciana, lungi dal costituire un monumento del pensiero prodotto dallo specialismo accademico (filosofia dell'arte), è, al contrario, da considerarsi una grande opera di filosofia *tout court*, ovvero una totalità («una totalità ricca, fatta di molte determinazioni e relazioni») in cui filosofia della storia, ontologia, etica, politica, ecc. sono mirabilmente fuse insieme avendo come centro e a partire dalla considerazione dell'opera d'arte.

Erede della grande tradizioni che da Aristotele conduce ad Hegel, passando per Diderot e Kant, e che comprende Lessing e la critica democratica rivoluzionaria russa (in primo luogo Černyševskij), da autentico marxista e filosofo, il suo fine è di analizzare la funzione sociale dell'arte, la funzione che essa ha svolto e continua a svolgere nella storia dell'umanità. Ma contro ogni sociologismo volgare, contro ogni riduzionismo, il punto di partenza dell'analisi è sempre l'opera d'arte, il suo «essere proprio così» (*gerade-so-sein*). Si tratta poi di ricostruire la sua genesi, il «mandato sociale», co-

me dice Lukács, le radici storiche e sociali dell'opera d'arte stessa.

Occorre dire subito che è tale la ricchezza dei contenuti che qui ci limiteremo solo a indicare alcuni punti. In particolare ci si soffermerà sulla categoria decisiva della *catarsi* (dal greco *Katharsis* «purificazione» molto prossimo a «liberazione» dalle scorie dell'alienazione e dall'estraneazione, che è l'accezione con cui Lukács usa il termine). La *catarsi* è l'effetto che l'opera d'arte (autentica) produce nel ricevitore, in chi gode dell'opera d'arte medesima.

Va da sé che, intesa alla maniera di Marx e di Lukács, l'«educazione estetica» è un momento importante dell'«educazione politica». Pertanto l'*Estetica* lukacciana merita di essere ripresa e studiata profondamente. Non uno studio erudito ai fini dell'esibizione della propria «cultura» negli ambienti e nei salotti «colti». Essa è un'opera *politica*. Merita di essere — e lo diciamo seriamente — inclusa nel programma di una scuola quadri, di una scuola di formazione, di un partito marxista e rivoluzionario.

Dalla vita quotidiana alla vita quotidiana

IN QUEST'OPERA, Lukács si propone di analizzare la specificità del *comportamento estetico*, il posto che esso occupa accanto ad altre sfere (di ricezione della realtà, per esempio la scienza) e soprattutto il posto che occupa nella vita quotidiana dell'uomo. Quella della «vita quotidiana» (*Alltagsleben*) è una nozione decisiva. A ben vedere, essa è il punto d'avvio e il punto di arrivo di ogni reazione umana alla realtà e quindi anche delle forme più alte di ricezione e di riproduzione della realtà stessa.

Vita quotidiana e prassi dell'uomo, in quanto *essere sociale*, sono al centro dell'attenzione di Lukács, soprattutto nella prima parte dell'opera. Ora, l'essere sociale emerge dalle altre forme dell'essere (essere inorganico ed essere organico) grazie al *lavoro*, che è la categoria fondamentale dell'ontologia su basi materialistiche.

L'essere sociale, l'uomo, diviene così «un essere che fornisce risposte» (*Antwortendes Sein*) ai problemi che la realtà esterna gli pone (sia essa natura che società) ma è anche, al contempo, capace di realizzare una «posizione teleologica» (*teleologische Setzung*), cioè di porsi un fine, uno scopo per la trasformazione della realtà stessa. Trasformazione che va dalla semplice produzione di un vaso di terracotta, alla stesura di un poema epico o di una sinfonia, alla rivoluzione delle strutture economiche e sociali. Questo emergere dell'uomo dalle altre forme dell'essere fa sorgere quella separazione (che però è da intendersi, dialetticamente, come unità-differenza) tra soggetto (uomo) e oggetto (natura, società ma anche ogni altra oggettivazione come il linguaggio, il lavoro, la scienza ecc.). Ciò impone che l'uomo-soggetto, per agire sull'oggetto, deve almeno conoscerlo. Di qui la necessità del *rispecchiamento* (*Widerspiegelung*) della realtà da parte del soggetto cosciente-attivo.

A questo punto, bisogna tenere ben fermo che, benché Lukács usi consapevolmente una terminologia filosofica mutuata dal passato, è tale la ricchezza e l'estensione delle categorie di cui si serve che risulta ridicola l'accusa rivoltagli di dogmatismo, o peggio ancora, di stalinismo e di vetustà categoriale e cioè di far uso di categorie vecchie. Egli non ha alcun bisogno di inventare una terminologia nuova che, come spesso accade, soprattutto oggi, nasconde la vacuità e la miseria delle varie mode intellettuali, filosofiche, ecc. Come diceva Goethe nel *Faust*: «dove mancano i concetti/ecco che al momento giusto compare una parola». In particolare, la decisiva categoria del rispecchiamento non ha niente da spartire con la codificazione staliniana della «teoria della conoscenza marxista».

Nella vita quotidiana nasce per l'uomo il bisogno di non fermarsi all'eterogeneità del mondo come immediatamente gli si presenta, ma di riferire il molteplice ad un *unicum*, in breve di fondere il singolare (i tanti gatti singolari) con l'universale (l'idea di gatto, con tutti i suoi attributi). Egli consegue ciò per mezzo dell'omogeneizzazione della

realtà. Il «mezzo omogeneo» (*homogenes Medium*), costituito da una parte dal *rispecchiamento scientifico* e dall'altra dal *rispecchiamento estetico*, consegue da una parte la scienza e dall'altra l'arte.

È la *mimesi* (imitazione) che svolge un ruolo centrale nella vita quotidiana e quindi anche nella scienza. Ma la sua forma classica si trova nell'arte. Essa è una forma attiva di assimilazione della realtà, dotata di un forte carattere *evocativo* (cfr. il bel saggio, del 1966, di Agnes Heller, allieva a suo tempo di Lukács, contenuto nell'antologia di scritti su Lukács, a cura di Guido Oldrini, Isedi Milano). Ecco perché nella *mimesi* non si ha un contenuto senza una forma, e ciò è ineliminabile, sia che si tratti di magia, di danza, delle pitture e dei graffiti nelle caverne, di una sinfonia di Beethoven, o di *Guerra e pace*.

Questo carattere evocativo, necessariamente, presuppone da una parte un soggetto creatore e dall'altra un soggetto ricettore. È perciò che, detto brevemente, il «mondo» dell'opera d'arte è sempre, anche se attraverso lunghe, complesse e ramificate mediazioni, il *mondo* dell'uomo.

Ciò pone una netta differenza tra la scienza e l'arte, tra il *rispecchiamento scientifico* e il *rispecchiamento estetico*. La scienza, per sua natura, sia, soprattutto, come scienze naturali moderne sia come scienze sociali, mira a presentare un mondo *indipendente* dal soggetto conoscente, sia nella persona del creatore che nella persona del ricettore. La «disantropomorfizzazione» (cioè mirare al *rispecchiamento della realtà* facendo astrazione da ogni determinazione umana) e ciò che distingue nettamente la scienza dall'«antropocentrismo» (cioè avere sempre e comunque al centro l'uomo e il suo mondo) dell'arte.

La scienza ha di mira la «cosa in sé» (*Ding an sich*). L'opera d'arte, invece, non è soltanto una «cosa in sé»... ma è, al contempo, una «cosa per noi» (*Ding für uns*), vale a dire è recepita, goduta, accolta, a partire non solo dalle intenzioni e dalla soggettività del creatore ma, soprattutto, dalla disposizione intellettuale, affettiva ecc., del soggetto ricettore. Da questo punto di vista, la genesi e lo sviluppo delle arti è anche, dialetticamente, genesi e sviluppo delle *facoltà artistiche*, vale a dire genesi e sviluppo della capacità di ricezione dell'opera d'arte. Come diceva Marx nell'*Introduzione dei Grundrisse*: «L'oggetto artistico — e allo stesso modo qualsiasi altro prodotto — crea un pubblico sensibile all'arte e capace di godimento estetico».

La catarsi, dall'antica Atene alle moderne metropoli

È IN QUESTO contesto che si precisa e si comprende la validità universale della categoria della catarsi studiata da Aristotele, limitatamente alla tragedia, e che Lukács estende a tutta quanta l'estetica. Egli dedica a questo complesso di problemi il capitolo decimo dell'opera, suddiviso in tre parti: *L'uomo come nocciolo e come guscio*, *La catarsi come categoria generale dell'estetica* e *I «postumi» dell'esperienza ricettiva*.

Il ricettore, per la durata del godimento estetico (sia leggendo Omero sia guardando la facciata di una cattedrale gotica), si stacca, si allontana dalla vita quotidiana, «sospende» la sua vita quotidiana fatta di immediatezza e, spesso, di mediocrità, di alienazione ed estraneazione.

È un *reculer pour mieux sauter*. È un fermarsi e indietreggiare per saltare meglio, per continuare meglio la vita. È un raccogliersi in sé, raccogliere le proprie forze e accorgersi che questo è un mondo «feticizzato», un mondo che, malgrado la pretesa estensione del dominio scientifico della realtà e quindi della progressiva scomparsa di ogni pregiudizio e di ogni feticcio, si costituisce in «seconda natura» che opprime gli uomini con i suoi rapporti alienati, di sfruttamento dell'uomo sull'uomo, di nuovi feticci, ecc.

Il godimento dell'opera d'arte produce così una «scossa», un «forte effetto emotivo». Immergendosi nel «mondo» dell'opera, il ricettore è costretto a pensare al suo proprio «mondo», e quindi a mettere in discussione la propria vi-

ta. In una poesia di Rilke, la visione di un torso di Apollo, la sua bellezza e perfezione, l'evocazione di un mondo armonioso e «classico», fa vergognare a tal punto lo spettatore che sembra che la statua lo ammonisca: «Tu devi mutare la tua vita». Il che può anche significare mutare la società e la vita degli altri.

È solo potenzialmente, è solo una possibilità, che l'effetto catartico si traduca in azione pratica, in prassi orientata a mutare la propria vita e la società, da parte del ricettore. Qui vengono alla luce due concezioni estreme, entrambe false: da una parte, la concezione secondo cui l'arte sia la forza che opera i cambiamenti decisivi nell'evoluzione sociale, una sorta di prometeismo estetico tipico di ogni romanticismo esasperato, dall'altra, la concezione secondo cui essa non abbia alcuna influenza reale nella prassi degli uomini, concezione quest'ultima tipica della borghesia affaristica, pragmatica, «calvinista». *Tertium datur*. Esiste, naturalmente, una terza, giusta e dialettica, concezione: per operare una seria trasformazione della società, un vero progresso sociale occorrono la scienza e l'attività pratica (politica) ma è bensì altrettanto necessaria una trasformazione dell'atteggiamento degli uomini nei confronti della vita. In ciò l'arte svolge, con la catarsi e con la «scossa emotiva», un ruolo fondamentale.

Per Lukács, l'arte, per quanto si è detto sopra, adempie così la funzione, la missione fondamentale, sul piano storico-universale e... sul piano politico, di «defeticizzazione» della vita quotidiana, della società e della storia. «La funzione sociale dell'arte (come avevano già visto i greci) è quindi «semplicemente» quella di una preparazione spirituale e psicologica per le nuove forme di vita, con l'effetto collaterale che in essa sono immagazzinati e possono essere rivissuti tutti i valori umani del passato, e che essa è quindi in grado di mostrare nel modo più chiaro le figure che sul palcoscenico della storia si trasformano totalmente nella loro totalità umana, e quindi può dire quali valori umani meritano di essere coltivati, quali di essere conservati ed eventualmente promossi ulteriormente, e quali invece di cadere in dimenticanza» (G. Lukács, *Estetica*, Einaudi, 1970, p. 808-809).

Questo continuo riferimento (non solo in questa parte dell'opera ma in tutta l'*Estetica*) alla missione defeticizzante dell'arte, alla scossa emotiva e all'effetto catartico che essa produce, è perché all'arte spetta anche la funzione di un «regolatore e di un medico, il compito di curare certe malattie del progresso». «Lo stato normale, la salute degli uomini è la possibilità del loro sviluppo onnilaterale, possibilità che si è realizzata in alcuni periodi almeno per una parte delle classi dominanti, e che le tendenze democratico-rivoluzionarie e socialiste esigono per l'intera umanità, e sono anche, in linea di principio, in grado di realizzare». (p. 773).

Ma la teoria e la prassi staliniana, la letteratura quale ancella della politica del partito e gli scrittori quali «ingegneri dell'anima», hanno corrotto questo compito, hanno fatto sì che si rinunciassero all'arma più forte della letteratura e cioè all'effetto catartico. Un altro russo, genio del realismo, amato e studiato da Lukács e a noi caro, invece, ebbe sempre presente e sostanziò nella sua sterminata produzione ciò che viene detto ancora, a proposito delle catarsi, nel capitolo conclusivo dell'*Estetica*: «la catarsi è, così, vicina alle categorie etiche della trasformazione e dell'elevamento dell'uomo» (*Idem*, II, 1597-1598).

La catarsi nella vita e nella letteratura: Lev Nicolaevič Tolstoj

È EVIDENTE che la catarsi ancor prima di essere una categoria dell'estetica è una categoria della vita. Essa si presenta nella vita degli uomini ogni volta che la stessa vita viene negata (ingiustizia, sfruttamento, vita inautentica, malattia, ecc). È la catarsi che porta il giovanissimo Bloch ad impegnarsi politicamente quando vede «scivolare di sera quel proletariato sfinito e ridotto alla fame

per le strade di Ludwigshafen» (Ludwigshafen è la città natale di Bloch). Ma esiste la negazione estrema della vita, la morte, ed è qui che la catarsi raggiunge la massima forza di intensità.

Tolstoj tra il 1884 e il 1886 scrisse un breve racconto, *La morte di Ivan Il'ic*, che è un potente appello contro le convenzioni sociali, contro l'ipocrisia, contro la vita inautentica. Così si esprimerà Lukács, sul finire dei suoi anni, nell'*Ontologia dell'essere sociale*: «Si pensi a Tolstoj. La sua battaglia contro l'estraneazione è nota. Nella *Morte di Ivan Il'ic* egli la rappresenterà in termini tali di repulsione e di invito alla lotta contro di essa che non si riscontrano altrove, né prima né dopo». Anche se subito dopo aggiunge: «Ma la concezione del mondo da cui Tolstoj muove per combattere l'estraneazione nella civiltà è quella di un'etica da discorso della montagna interpretato in un'ottica plebea — contadina. Cosicché la sua opposizione ha un impianto religioso-settario». (Editori Riuniti, 1981, II, 751-752).

Ivan Il'ic, magistrato e appartenente a quella burocrazia zarista preoccupato solo di far carriera e di uniformarsi alla vita «decente», condusse la propria vita esclusivamente preoccupato delle forme e del decoro. Ma quando, a causa di una malattia inguaribile, si trova solo con se stesso e sente approssimarsi la morte, tutto viene a crollare e si accorge di quanto insulsa, inessenziale e inautentica è stata la sua vita. Nel momento che la vita lo sta abbandonando rivede la sua vita passata e non vuole accettare la morte: «Glielo impediva l'idea che la sua vita era buona». Al contrario del *muzik*, del contadino povero russo che con gli altri uomini e con la natura ha un rapporto autentico e quindi accetta la morte serenamente. Solo in fondo alla buca, nella quale Ivan Il'ic si sente precipitare, che «s'illuminò qualcosa». È solo nel momento estremo che egli vede la luce, la vita autentica, ed è troppo tardi.

Nella giovanile *Teoria del romanzo*, in una celebre pagina, Lukács, parlando di Tolstoj, con ancor più forza, sottolinea: «In certi attimi grandi e rarissimi — per lo più attimi della morte — si spalancano agli occhi dell'uomo una realtà nella quale egli riesce a cogliere e a scorgere, in un'improvvisa folgorazione che tutto rischiarà, l'essenza che troneggia sopra di lui e in pari tempo impera in lui: il senso stesso della propria vita. Tutta la vita trascorsa sprofonda a nulla — ora che ha vissuto questa sublime esperienza —, per modo che tutti i suoi conflitti, e i dolori e le angosce gli inganni che ne erano derivati, appaiano cose da nulla e affatto inessenziali. Il senso s'è manifestato e all'anima si dischiudono i sentieri che portano alla vita *viva*».

Ma qui ancora una volta Tolstoj con il paradossale rigore inesorabile proprio del vero genio, riscopre il carattere profondamente problematico della sua forma e dei fondamenti che la reggono: sono i grandiosi attimi della morte che regalano questa beatitudine — è l'esperienza di Andrej Bolkonskij, ferito a morte sul campo di Austerlitz, è l'esperienza che unisce Karenin e Vronskij riuniti attorno al letto di morte di Anna... Ma Anna guarisce e Andrej torna alla vita, e di quel grande attimo non resta più nulla, neppure una traccia sbiadita. Si torna a vivere nel mondo delle convenzioni, si riprende a vivere una vita inessenziale e senza direzione» (G. Lukács, *Teoria del romanzo*, Roma, 1972, p. 185).

In *Guerra e pace*, Andrej Bolkonskij, nelle alture di Prutzen, durante la battaglia di Austerlitz, viene ferito gravemente e, caduto sulla schiena, vede qualcosa di cui prima non si era accorto: «un cielo alto, non luminoso, ma ciononostante, incommensurabilmente alto». «Come mai non ho veduto prima questo cielo sublime? E come sono felice di averlo finalmente conosciuto! Sì! Tutto è vano, tutto è illusione, tranne questo cielo infinito. Non esiste nulla, tranne esso.».

Sempre in *Guerra e pace*, Pierre Bezuchov, fatto prigioniero dai francesi, incontra il *muzik* Platon Karataev. È osservando la semplicità, la profonda serenità e l'essenzialità della sua vita e del suo comportamento che il nobile Pierre si trasforma e quando tornerà libero misurerà ogni propria azione pensando al giudizio che ne avrebbe dato il contadino Platon Karatev.

In *Anna Karenina*, il marito Karenin e l'amante Vronskij, proprio quando Anna è tra la vita e la morte, subiscono una scossa emotiva e di purificazione delle proprie malsane passioni.

Lenin scrisse, in un articolo del 1910, *Tolstoj e la lotta proletaria*: «Con immenso vigore e sincerità Tolstoj flagellò le classi dominanti, con grandissima evidenza smascherò la menzogna interiore di tutte quelle istituzioni sulle quali si regge la società moderna».

L'odio implacabile di Tolstoj per ciò che il nascente capitalismo russo stava creando (l'industria, le grandi città, lo sfruttamento) esprimeva la concezione del mondo del contadino russo, e non si accorgeva che, parallelamente agli effetti negativi dell'industrializzazione, cresceva e si sviluppava il beccino di quella negazione della vita naturale che la società moderna aveva prodotto: il proletariato organizzato. Ma fu proprio questa roussoviana denuncia dell'alienazione dell'uomo che corrompe il suo rapporto con la natura e con il suo prossimo, che egli trasfuse nelle sue opere e che ancora oggi è capace di incitarci all'azione.

Così inizia *Resurrezione*: «Per quanto gli uomini raccolti a centinaia di migliaia in un piccolo spazio, si studiasse di deturpare la terra su cui si accalavano, per quanto la ricoprissero di sassi perché non vi crescesse nulla; per quanto strappassero ogni filo d'erba che riusciva a spuntare fra gli interstizi, per quanto affumicassero l'aria col carbone minerale e con la nafta; per quanto avessero reciso gli alberi e cacciato via animali e uccelli, la primavera è primavera perfino in città... Pianta, uccelli, insetti, bambini, tutti erano allegri. Ma gli uomini, quelli grandi, quelli adulti non cessavano di ingannarsi e di tormentarsi a vicenda. Gli uomini giudicavano sacro e importante non già questo mattino di primavera... ma giudicavano sacro e importante quel che avevano escogitato per spadroneggiare gli uni sugli altri». Soprattutto negli uffici delle carceri. E proprio quel mattino, Katia Maslova, scortata dai carcerieri, mentre camminava, poco mancò che calpestasse un colombo che, volando via libero e sfiorandola, ricordò a lei — donna, povera, carcerata — quanto diversa fosse la sua condizione.

Come disse un altro grande, Viktor Šklovskij: «Un dolore immenso, l'indignazione e la lucidità del profeta si manifestarono nella forza delle opere di Tolstoj».

Gli insegnavano il buon senso, ma fu tra coloro che distrussero il tempio del vecchio mondo». □