

COSTANZO PREVE

LUKÁCS IN ITALIA

(Dalla commemorazione del centenario della nascita
al bilancio critico della sua influenza)

Come molti sanno, il 1985 è stato l'anno del centenario della nascita di György Lukács, e numerosi convegni e simposi in tutto il mondo hanno permesso di verificare lo stato di conoscenza e di utilizzo critico di questo Autore. A Roma, presso il Dipartimento di Filosofia della Facoltà di Lettere della Sapienza si è tenuto un convegno su «Lukács e la cultura europea» dal 17 al 19 ottobre, con la partecipazione congiunta dell'Accademia Ungherese di Roma e della Fondazione Gramsci. In questa sede, un primo bilancio critico è stato tracciato. Il livello scientifico delle relazioni e degli interventi è stato senza dubbio assai buono, ma è anche noto che, come dice un'espressione popolare, per l'ottimista il bicchiere è mezzo pieno, ma per il pessimista lo stesso bicchiere è anche mezzo vuoto. Essendosi infatti il convegno svolto in un momento storico caratterizzato in Italia da una fase di «bassissima marea» di interesse e di utilizzo politico e sociale del marxismo e del materialismo storico, e da una concomitante «moda» del cosiddetto «pensiero debole», del nichilismo differenzialistico (e del suo gemello nemico, la metafisica dell'Essere immutabile parmenideo), in una parola del «postmoderno filosofico», è evidente che Lukács è sembrato in questo contesto un pensatore da «superare», un filosofo «inattuale», e comunque un «classico» che viene da lontano, deve certo essere conosciuto e rispettato, ma non può e non deve pretendere di essere «riconosciuto» come un Autore centrale per la risoluzione (o anche solo per la corretta impostazione) dei problemi del nostro presente filosofico.

Il nostro «bicchiere», dunque, è mezzo vuoto in quanto crediamo che non si sia riusciti appieno a criticare questo pregiudizio e questa troppo facile liquidazione. Eppure, la «leggenda di inattualità» di Lukács ci sembra del tutto infondata. In proposito, per argomentare la tesi dell'attualità di Lukács nel contesto della storia filosofica italiana degli ultimi quarant'anni, tenteremo una sommaria periodizzazione di quelli che ci sembrano essere stati i tre successivi maggiori «centri di interesse» teorico di Lukács in Italia. Scusandoci per l'inevitabile semplificazione ed evitando di fare nomi per concentrare maggiormente l'atten-

zione del lettore sui problemi, anziché sulla sterminata bibliografia, proponiamo una periodizzazione in tre momenti successivi, indicati in modo necessariamente approssimativo: il Lukács del realismo critico in letteratura e del razionalismo dialettico in filosofia (dalla metà degli anni Quaranta alla metà degli anni Sessanta); il Lukács dell'unità soggetto-oggetto nella autocoscienza rivoluzionaria del proletariato e del suo partito in grado di avvicinarsi alla «totalità» della storia (dalla metà degli anni Sessanta alla fine degli anni Settanta); infine, il Lukács della rifondazione filosofica complessiva del materialismo storico marxista sulla base teorica di una ontologia dell'essere sociale e sulla base pratica di una democratizzazione radicale della vita quotidiana e della lotta dell'individualità moderna contro la manipolazione del doppio feticismo del piano e del mercato (dal principio degli anni Ottanta ad oggi). Sebbene l'interesse per questi tre diversi Lukács possa tuttora essere coltivato in modo simultaneo ed interconnesso, è chiaro che la trattazione separata di queste tre tematiche corrisponde meglio all'effettiva «fortuna» di Lukács nel dibattito filosofico italiano.

I.

Dopo il 1945, come è noto, il materialismo storico si sviluppò in Italia sulla base di un sostanziale richiamo allo «storicismo» di Antonio Gramsci ed alla continuità di una tradizione «progressista» della filosofia italiana risalente a De Sanctis ed a Labriola. Trascurando qui altre correnti di pensiero, anche rilevanti, ma minoritarie (dai tentativi di «acclimatare» in Italia il «materialismo dialettico» e l'accettazione di una filosofia della natura nel marxismo ai tentativi di dare al marxismo uno statuto scientifico, da «galileismo morale», sulla base della teoria dell'astrazione determinata e del rifiuto della dialettica hegeliana), è possibile dire che l'ingresso di Lukács (anzi, del Lukács «marxista») nella cultura italiana avvenne sulla base di una complessa dialettica di continuità-rottura con la tradizione nazionale del marxismo italiano di tipo «gramsciano».

Da un lato, erano evidenti i momenti di continuità con l'interesse gramsciano verso gli intellettuali come gruppo sociale complesso ma anche sostanzialmente unitario nella sua «organicità» o meno alle classi sociali fondamentali, ed anche con l'approccio in parte sociologico (anche se non «sociologista», nel senso del riduzionismo semplificatore) alla storia della letteratura e della filosofia. Erano, questi, due elementi indubbiamente comuni a Gramsci ed anche al Lukács i cui scritti venivano in quegli anni tradotti e diffusi in Italia. Vi erano, inoltre, due ulteriori «dimensioni» lukácsiane che potevano in qualche modo conciliarsi con la tradizione critica di Benedetto Croce: in primo luogo, l'attenzione alla particolarità ed alla determinatezza anche e soprattutto linguistica dell'o-

pera d'arte (contro ogni psicologismo ed ogni approccio positivistico alle specificità dell'«artistico»); in secondo luogo, la diffidenza verso le avanguardie storiche in letteratura (del resto ampiamente compromesse in Italia con la cultura e con il regime fascista). Esistevano insomma, le precondizioni per una «comprensione» del linguaggio e della problematica lukácsiana, e non è un caso che in particolare nel corso degli anni Cinquanta molti intellettuali di sinistra in Italia diventarono in vario modo «lukácsiani» più o meno entusiasti.

Dall'altro, la «filosofia di battaglia» di Lukács (espressa in particolare nella «Distruzione della ragione»), la sostituzione del binomio tipico del «materialismo dialettico» staliniano materialismo/idealismo con il binomio razionalismo/irrazionalismo, sembrò a molti dar luogo ad una nuova, inedita, forma di «dogmatismo», che avrebbe potuto reintrodurre dalla finestra ciò che si era appena scacciato dalla porta, una «filosofia di partito», o quanto meno la pretesa della filosofia di «normalizzare», inquadrandolo e definendolo, ogni tipo di discorso ideologico e culturale. In quel periodo storico, infatti, non si rimproverava ancora a Lukács di liquidare in modo troppo sommario il «pensiero negativo», da Schopenhauer a Nietzsche (questo rimprovero venne dopo, con la «riscoperta» di questi pensatori nel dibattito filosofico italiano a metà degli anni Settanta). Si rimproverava, invece, la pretesa di inquadrare la filosofia del Novecento in schemi generali, cui si preferiva la flessibilità storicistica (assai spesso, peraltro, vaga e generica) che si riteneva in vari modo «tipica» della tradizione marxista italiana.

In questa sede, è impossibile per ragioni di spazio discutere in dettaglio la plausibilità e la pertinenza di questa critica. Nell'essenziale, la riteniamo infondata, anche perché troppo spesso la genericità meramente metodologica e storicistica del marxismo italiano è stata l'anticamera logica e storica della sua debolezza verso le «mode» di volta in volta furoreggianti e dunque della sua autoliquidazione. Sta di fatto, tuttavia, che verso l'inizio degli anni Sessanta *questo* Lukács apparve investito da una doppia crisi: fra gli intellettuali «organici» ai partiti ed ai sindacati della sinistra maggioritaria del movimento operaio italiano Lukács era considerato ad un tempo sospetto per la sua eterodossia politica e per il suo presunto «dogmatismo» ideologico non sufficientemente aperto e storicistico; fra gli intellettuali «minoritari», legati ai piccoli gruppi di opposizione che si formavano in quegli anni Lukács appariva troppo razionalistico, intellettualistico e classicheggiante per poter essere conciliato con le suggestioni dell'operaiamo italiano, della rivoluzione culturale cinese e del cosiddetto «maoismo occidentale». Il tramonto di questo *primo* Lukács era però anche l'alba dell'interesse verso un *secondo* Lukács, la cui conoscenza era facilitata dalle traduzioni italiane dei suoi scritti giovanili ed in particolare di «Storia e Coscienza di Classe» (si noti, qui, che le «riscoperte» italiane di Lukács invertivano le fasi di sviluppo

del Lukács biografico, del Lukács reale; questo «secondo» Lukács è in realtà il «primo» Lukács, quello giovanile, mentre il «primo» Lukács acclimatato in Italia fu in realtà il «secondo» Lukács degli anni Trenta, Quaranta e Cinquanta — non c'è in questo nulla di strano o di sbagliato, in quanto è normale che le «fortune» di una certa problematica filosofica non abbiano nulla in comune con la successione delle fasi di pensiero di una persona reale).

II.

Come molti sanno, l'opera di Lukács del 1923, «Storia e Coscienza di Classe», può essere letta sia come la trasfigurazione filosofica in linguaggio hegelomarxiano della rivoluzione russa del 1917 (ed in questo senso si tratta di una variante laicizzata dello stesso contenuto utopico espresso in quegli anni da Ernst Bloch in «Lo Spirito dell'Utopia»), sia come la rarefatta sublimazione filosofica della rivoluzione mancata in Occidente e la sua elevazione ad assoluto metafisico. L'opera resta un vero e proprio «classico», ricchissimo di contenuto teorico, e Lukács ne prese le distanze non perché costretto da cattivi burocrati insensibili (anche se questi «cattivi» esistevano realmente!), ma perché attuò una modificazione interna del proprio paradigma teorico (in breve: dalla teoria idealistica dell'unità soggetto-oggetto alla teoria del triplice rispecchiamento attivo, quotidiano, estetico e scientifico).

Nell'Italia degli anni intorno al mitico Sessantotto, la «filosofia» lukácsiana non suscitava alcun interesse, mentre la caratterizzazione, presente in «Storia e Coscienza di Classe», del Proletariato idealtipicizzato come unità di Soggetto ed Oggetto capace di totalizzare il significato del Passato, Presente e Futuro, sembrava legittimare filosoficamente ad altissimo livello l'«andata al popolo» ed alle fabbriche di molti intellettuali di sinistra di quegli anni. Si parlò, come è noto, di un vero e proprio hegelomarxismo, anche se, a rigore, non c'era molto né di Hegel né di Marx. In Hegel la totalizzazione della storia (una sorta di «teologia emanatistica», come disse a suo tempo Max Weber, assertore del politeismo dei valori e della pluralità incomponibile dei punti di vista) è affare soltanto dello Spirito Assoluto, che è in Hegel impersonale e disantropomorfizzato, mentre non può mai essere affare di spiriti soggettivi o oggettivi variamente socializzati o politicizzati. In Marx, invece, la teoria scientifico-strutturale dei modi di produzione non tollera di essere «incapsulata» in una metafisica prometeica di un Soggetto ritenuto in grado di attingere l'Identità con la Totalità del processo storico, fino alla Comunità della Trasparenza Assoluta (o comunque la si voglia chiamare).

In quegli anni, però, era proprio il prometeismo proletario il nuovo mito che affascinava molti intellettuali italiani sinceramente progressisti, e Lukács venne incorporato in una sorte di «internazionale ideale» di tipo ultra-marxista (o creduto tale), che comprendeva anche Sartre, Adorno, Marcuse, Mao, Bloch, Panzieri, eccetera. Sarebbe sciocco ed antistorico «pentirsi» di questo fenomeno teorico, che ebbe, accanto ad ingenuità quasi incredibili, anche momenti di donchisciottesca grandezza, moralmente assai al di sopra delle attuali mode reaganiane, neoliberistiche e postmoderne. Tuttavia, l'arruolamento di Lukács in una sorta di «aeropago radicale» presentava alcuni equivoci di fondo destinati a far esplodere l'instabile miscela. In primo luogo, il marxismo minoritario italiano di estrema sinistra presentava due caratteristiche estranee allo stesso Lukács giovane: l'attribuzione al capitale della capacità di pianificare nell'essenziale la propria autoriproduzione sociale (si trattava della teoria del «piano del capitale», derivante dalle riflessioni di Raniero Panzieri, entusiasticamente accolta dal cosiddetto «operaismo italiano», e che poteva semmai essere riferita alla Scuola di Francoforte, non certo a Lukács); l'attribuzione della soggettività rivoluzionaria anticapitalistica non certo ad una coscienza di classe idealtipicamente attribuita, ma ad una «composizione di classe» sociologicamente rinvenibile nelle fabbriche (e si trattava di una sorta di sociologismo e di economicismo rivoluzionari, senza e contro ogni tipo di partito e di momento leniniano separato, che poteva semmai essere riferito a Karl Korsch, non certo a Lukács). In breve, lo stesso giovane Lukács era di fatto del tutto «marginale» in questo aeropago radicale.

In secondo luogo, la sconfitta pressoché assoluta (e che ebbe anche alcuni aspetti catastrofici) dell'onda lunga delle lotte sociali dei primi anni Settanta fece crollare l'ingenuo mito prometeico dell'onnipotenza sociologico-politica del proletariato inteso come Classe Universale (mito spesso adialetticamente sostituito dal mito opposto, altrettanto infondato, dell'onnipotenza dell'informatizzazione della produzione e dell'ingresso nel mondo del post-lavoro). La «crisi del marxismo» era dichiarata, anche e soprattutto in Italia (ed in Francia), ed il giovane Lukács entrò in un limbo di non-lettura e di dimenticanza.

III.

Fra gli anni Settanta e gli anni Ottanta la traduzione in lingua italiana della «Ontologia dell'Essere Sociale» (la monumentale «Estetica» era già stata tradotta prima, in ottima traduzione ed in ottima veste editoriale, senza però riuscire a suscitare un vero ampio dibattito critico) diede vita a quello che vogliamo definire il terzo periodo nell'interesse italiano verso Lukács. Apparve chiaro che dopo il 1956 si era avuta nella produzione lukácsiana un'interessante dialettica di con-

tinuità e di rottura: di continuità, perché Lukács proseguì nell'essenziale la sua linea di razionalismo dialettico e di approccio realistico ed ontologico al marxismo già presente nei suoi scritti degli anni Trenta; di rottura, perché la presa di distanza nei confronti del cosiddetto «materialismo dialettico» staliniano ed in generale verso tutte le forme di manipolazione della vita quotidiana e di repressione delle concrete individualità fu via via più esplicita, chiara, inequivocabile.

Si può, certo, misurare in quantità e qualità le percentuali di continuità e di rottura del pensiero di Lukács dopo il 1956, ma questo assomiglia molto al gioco infantile del «piccolo chimico», ed in ogni caso ci distoglie dalla comprensione del problema teorico essenziale di questo «terzo Lukács»: la rifondazione globale, categoriale e filosofica, del materialismo storico, sulla base di una teoria ontologica dell'essere sociale. In quest'opera Lukács fu sostanzialmente solo, e dovette lavorare in una situazione di isolamento anche psicologico che ci ricorda figure come Dante in esilio oppure Spinoza.

In questo terzo periodo dell'interesse italiano verso Lukács, che caratterizza gli anni Ottanta e che è ancora in corso (per cui è impossibile in questo momento predeterminare gli esiti), l'atteggiamento teorico verso Lukács è largamente predeterminato dall'atteggiamento più generale che si ha verso la plausibilità del programma di ricostruzione filosofica del marxismo: simpatia più o meno partecipante o variamente critica su punti specifici da parte di coloro che ritengono la rinascita del marxismo possibile e necessaria; avversione, antipatia, «fuoco di sbarramento», indifferenza da parte di coloro che predicano in tutti i modi l'avvento del disincanto post-marxista, del nichilismo post-moderno e di un pensiero antidialettico e differenzialistico.

Ovviamente, i «due campi» non sono separati in modo così netto, e le sfumature sono numerose. Per chiarezza, tuttavia, faremo un'ulteriore distinzione: da un lato, coloro che sono consapevolmente e lucidamente contrari, in Italia, ad ogni progetto di rivitalizzazione e di ricostruzione del materialismo storico, e pertanto vedono Lukács come il fumo negli occhi; dall'altro, coloro che sono invece favorevoli ad una rivitalizzazione del materialismo storico, anche sotto l'aspetto del suo statuto filosofico, ma preferiscono altre proposte teoriche (dalla epistemologia strutturalistica althusseriana allo storicismo ed alla filosofia della prassi gramsciana); dall'altro ancora, coloro che invece si riconoscono in questo progetto ontologico-sociale, e che potremo scherzosamente definire il «partito filosofico lukácsiano» in Italia (poiché lo scrivente si riconosce in questo partito, gli sia concesso in questa sede di non soffermarsi sui problemi specifici della «tendenza» teorica ontologico-sociale).

Nei confronti della prima tendenza, consapevolmente liquidatrice del marxismo, il «partito filosofico lukácsiano» italiano non ha quasi rapporti, o vi è al massimo un educato dialogo fra sordi, quando non ci si ascolta con quella

che a suo tempo Kafka definì in modo insuperabile «cortese disattenzione». Nei confronti della seconda tendenza, invece, i rapporti di dialogo e di confronto teorico devono essere intensificati, assai più di quanto lo siano stati fino ad ora. I problemi da discutere sono infatti numerosi (ad esempio, può lo statuto della filosofia marxista essere ridotto ad epistemologia, o vi è anche una filosofia della natura ed una filosofia della storia?), e gran parte di essi non sono ancora stati affrontati.

IV.

Come il lettore avrà agevolmente avuto modo di capire, la presenza di Lukács nella cultura italiana è stata assai grande negli ultimi quarant'anni. Lukács, infatti, non appartiene soltanto alla cultura ungherese, tedesca o mitteleuropea (anche se, certo, egli è stato in primo luogo un grande intellettuale mitteleuropeo, legato però con mille fili al clima culturale ungherese della sua giovinezza ed alla storia contemporanea del suo paese), ma appartiene integralmente alla cultura mondiale del XX secolo. Se però ci è permesso un moderato ed innocuo «sciovinismo» culturale nazionale, alla cultura italiana Lukács appartiene *un poco di più* di quanto appartenga ad altre culture filosofiche nazionali (come quella russa, francese, inglese ed anche tedesca). Quarant'anni di presenza costante, anche se tematicamente ed ideologicamente differenziata, non sono certo pochi. Inoltre, e qui vediamo per ora l'aspetto principale, non è un caso che francesi ed inglesi debbano ancora oggi leggere nelle traduzioni italiane le ultime opere lukácsiane, e che il «partito filosofico lukácsiano» italiano sia internazionalmente presente e riconosciuto, come molti convegni tenuti nel 1985 hanno permesso di stabilire.

Vi sarà un «quarto» periodo per l'interesse verso Lukács in Italia? In questo momento, trovandoci noi ben dentro il «terzo» periodo, ogni discussione su questo punto ha lo statuto epistemologico dell'astrologia e della lettura dei fondi di caffè, ed è meglio pertanto lasciar perdere. È possibile però immaginare che in un prossimo futuro, finite le dispute più contingenti fra sostenitori e nemici della «svolta ontologica», sia possibile ritornare a Lukács nella sua globalità di pensatore, e valutare meglio, in modo più appassionato, l'intero svolgimento del corso del suo pensiero. Questa, almeno, è la nostra personale convinzione.