



CONFRONTI E LETTURE

Vie traverse. Lukács e Anders a confronto

a cura di
Aldo Meccariello e Antonino Infranca

Vie traverse

G. Lukács e G. Anders a confronto

Testi di:
Giuseppe Cacciatore
Devis Colombo
Matteo Gargani
Antonino Infranca
Lelio La Porta
Aldo Meccariello
Miguel Vedda



Asterios Editore

Trieste, 2019

Prima edizione nella collana Piccola Bibliothiki, settembre 2019

© Asterios Abiblio Editore 2017

posta: info@asterios.it

www.asterios.it

I diritti di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento totale o parziale
con qualsiasi mezzo sono riservati.

Stampato in Italia.

ISBN: 978-88-9313-106-3

Indice

Introduzione, 9
di Aldo Meccariello e Antonino Infranca

Un appuntamento mancato?
Il carteggio Anders-Lukács 1964-1971, 19
di Giuseppe Cacciatore

Anders e l'ultimo Lukács, 31
di Antonino Infranca

Lukács e "le questioni degli uomini" ... e delle donne:
su Angela Davis, 47
di Lelio La Porta

Il carteggio Lukács – Anders. Una lettura, 57
di Matteo Gargani

Verso un realismo ben inteso.
György Lukács e Günther Anders
come interpreti di Kafka, 81
di Miguel Vedda

Maxima Moralia: etiche al lavoro
in György Lukács e Günther Anders, 141
di Aldo Meccariello

Carteggio
tra Günther Anders e György Lukács 1964-1971
Introduzione al carteggio, 161
di Devis Colombo
Carteggio, 166

Introduzione

di Antonino Infranca e Aldo Meccariello

Questo libro presenta al pubblico italiano l'epistolario tra il vecchio Lukács e Günther Anders e un gruppo di saggi che sono dedicati all'analisi tra i due filosofi, che ebbero numerosi punti di contatto al di là di quanto si possa, ad un primo sguardo, immaginare. Innanzitutto entrambi furono degli *outsider* rispetto agli ambienti presso i quali vissero.

I contributi che presentiamo provano ad esplorare le pieghe e gli angoli meno evidenti del carteggio e a indicare le molteplici prospettive per un confronto.

Lukács, dentro i partiti comunisti ungherese e tedesco dei quali fu membro, fu sempre considerato un caso eccezionale, del tutto a sé stante, anche se scalò le gerarchie del partito.

Criticato dai massimi dirigenti del movimento comunista internazionale e dai loro mastini ideologici, fin dalla pubblicazione della prima opera marxista, *Storia e coscienza di classe*, Lukács ha vissuto tutta la sua militanza nel movimento comunista in questo stato di marginalità e di costante critica nei confronti dell'ideologia ufficiale del movimento comunista. Appartato da incarichi dirigenziali nel 1928, dopo che la sua linea politica fu sconfitta, praticamente non ritornò più negli organi dirigenti del partito comunista ungherese, che addirittura lasciò per passare nelle fila del partito comunista tedesco. Anche per questa ragione riuscì ad evitare le purghe interne staliniane, quando visse a Mosca dal 1933 al

1945, con esclusione dell'arresto nel 1941, ma solo perché era ungherese e l'Ungheria, alleata della Germania nazista, aveva appena attaccato l'Unione Sovietica. Dal carcere stalinista fu liberato dopo alcune settimane per intervento di Dimitrov, il capo dell'Internazionale comunista. Tornato in Ungheria, dopo la guerra, si lanciò nella battaglia politica, ma la presa del potere dei comunisti stalinisti lo costrinse a lasciare la politica, prima (1948), e l'insegnamento universitario, poi (1949). Quest'ultimo abbandono fu causato da un violento attacco ideologico degli intellettuali stalinisti, che non vedevano di buon occhio le sue aperture alla cultura borghese. La morte di Stalin gli ridiede qualche speranza di rinnovamento del marxismo e di aperture democratiche del regime comunista ungherese. Nel 1956, seguì Imre Nagy nel suo tentativo politico, nonostante che non fosse d'accordo politicamente con lui e lo seguì anche nella deportazione in Romania, a seguito della sconfitta della rivoluzione del 1956. Usò il suo enorme prestigio intellettuale e il riconoscimento mondiale della sua funzione di intellettuale per proteggere i suoi compagni di deportazione, al punto che per iniziare i processi contro di loro, i carcerieri romeni furono costretti a rapirlo per liberarlo. Ritornato in Ungheria assunse il ruolo di critico del regime di Kádár. Quando, nel 1967, fu riammesso nel partito le sue critiche si fecero ancora più radicali, con l'unico strumento che aveva a disposizione: i suoi scritti. Fino agli ultimi giorni di vita non smise di svolgere questo ruolo.

Non tutti gli studiosi di Lukács gli riconoscono questa funzione di critica radicale e costante dello stalinismo e del kadarismo. Anzi, a partire dal vile attacco di Adorno nel noto scritto "La riconciliazione forzata", è diventato di moda considerare Lukács un sostenitore dello stalinismo. Scrivo "vile", perché Adorno lanciò il suo attacco mentre Lukács era deportato in Romania e, come abbiamo ricordato, il consenso mondiale fu l'unica arma che salvò lui e, in conseguenza della sua presa di posizione, i

suoi compagni di deportazione. Una tale critica rompeva proprio quel consenso e metteva in discussione quel prestigio.

Anche ad Anders, Adorno mosse un attacco vile, quando Anders tentò di ottenere l'abilitazione universitaria nella Germania di Weimar. L'attacco di un intellettuale ebreo ad un altro intellettuale ebreo fu sfruttato dalla propaganda nazista a dimostrare la miseria morale degli ebrei. Ma, anche questo caso, la miseria era solo di Adorno.

Mentre Lukács soffrì sempre per il suo essere un comunista critico e aperto alle correnti culturali del suo tempo, Anders soffrì innanzitutto per il suo essere ebreo. Allievo di Heidegger, si laureò con Husserl in filosofia nel 1923. Nel 1929 sposò l'altra famosa allieva di Heidegger, Hannah Arendt. Insieme fuggirono dalla Germania nazista, prima a Parigi e poi negli Stati Uniti. Nel 1937 divorziarono e Anders non approfittò dei rapporti che la moglie aveva instaurato con la potente comunità ebraica statunitense, che protesse gli intellettuali ebrei in fuga dall'Europa nazificata. Negli Stati Uniti fu, così, costretto a lavori umili e anche manuali per mantenersi. Solo alla fine della guerra riuscì ad insegnare per brevi periodi nella New School for Social Research di New York. Le sue posizioni critiche nei confronti dell'uso della bomba atomica a Hiroshima e Nagasaki, prima, e poi, le posizioni degli Stati Uniti nella guerra fredda gli alienarono le poche simpatie che aveva raccolto negli ambienti culturali statunitensi. Nel 1950 ritornò in Europa e fu chiamato ad insegnare all'università di Vienna.

Rimase sempre un critico, solitario come Lukács, sostenitore di battaglie importanti contro la nuclearizzazione e per i diritti civili. Proprio per la difesa di una donna di colore, accusata ingiustamente di azioni violente, Angela Davis, Lukács e Anders si incontrarono epistolarmente. Lukács chiese ad Anders di firmare il manifesto in difesa della Davis, Anders accettò con tale entusias-

smo l'invito di Lukács, al punto che il vecchio filosofo ungherese, ormai prossimo alla morte, gli chiese di dirigere le azioni di solidarietà per la difesa di Angela Davis. Anders, così, sostituì Lukács e condusse la battaglia per la difesa della, divenuta celeberrima, Angela Davis. Questo rapporto epistolare è da noi presentato per la prima volta al lettore italiano in questo libro. Devis Colombo ha curato l'epistolario e Lelio La Porta ne parla nel suo saggio, riprendendo il tema che aveva trattato più di trenta anni fa su "Critica marxista". Colombo e La Porta ricostruiscono lo scambio intellettuale tra i due filosofi, che nonostante abitassero vicini (Vienna e Budapest) non si incontrarono mai, ma che condivisero una reciproca e profonda stima.

Ciò che univa Lukács e Anders era la loro posizione di marginali di eccellenza della filosofia della seconda metà del XX secolo. Come abbiamo visto Lukács aveva un referente, il movimento comunista e i partiti a cui appartenne (tedesco e ungherese), anche se non era considerato dai dirigenti comunisti un membro fedele alla linea ideologica del partito. Anders, ancor più di Lukács, era un solitario senza alcun referente politico o ideologico. Misconosciuto dai maestri (Heidegger, Adorno), senza allievi, e a differenza della prima moglie Hannah Arendt, Anders non ebbe mai una cattedra universitaria né un lavoro stabile e rassicurante. Sradicato, apolide, egli visse sempre nel rischio del pensiero, nella problematicità del vivere pericolosamente nelle condizioni determinate dalla contingenza della vita. Senza balaustre, senza i rassicuranti ombrelli delle devastanti ideologie del XX secolo, la sua vita fu musilianamente saggistica che si concluse a Vienna nel 1992, dove si era stabilito dal secondo dopoguerra.

Profeta dell'Apocalisse, novello Noè, Günther Anders scrisse nel 1962 un breve racconto, *Il futuro rimpianto* (*Die beweinte Zukunft*)¹, sul costruttore dell'Arca che

¹ (N.d.C.) G. Anders, *Die beweinte Zukunft* [Il futuro rimpianto](1961), in: Id., *Die atomare Drohung*, C.H. Beck, Monaco 1981, pp. 1-10. Si

tenta di aprire gli occhi ai suoi contemporanei. Innanzitutto ci fa entrare nella soggettività del personaggio, che qui non è più il quieto costruttore dell'Arca del racconto biblico, ma una figura tormentata e indimenticabile. Attraverso le sue parole, Anders tenta di persuadere gli uomini dell'imminente apocalisse. Nella prima parte del racconto prende così forma, come in un vero e proprio dramma, la tragica condizione del profeta ascoltato. La seconda novità è che Noè alla fine riesce a farsi ascoltare. Anch'essa è interessante, perché fa di questo racconto una fulminante parabola sull'efficacia "politica" della profezia. Noè riesce finalmente a persuadere il suo prossimo perché a un certo punto cambia drasticamente il modo di parlargli. Ciò ci permetterà di distinguere due tipi di parola profetica, una che annuncia un'apocalisse che necessariamente avverrà, l'altra che la anticipa per suscitare forze sopite che potrebbero aiutare a evitarla ed evitare la cecità di fronte alla catastrofe, nella fattispecie, nucleare.

tratta di una variazione del racconto biblico di Noè (Genesi 6-9) nel quale costui, dopo aver instancabilmente fermato per strada i suoi simili «come un mendicante», dopo averli «trattenuti per le vesti come un brigante» e dopo «essergli saltato dietro quando loro si svincolavano» al solo scopo di metterli in guardia dal diluvio universale, alla sua centesima inutile peregrinazione – quando oramai stava per giungere la vigilia dell'annunciata catastrofe –, si incollerisce con Dio per esser stato completamente abbandonato in questa impresa. Poi Noè valuta che per convincere i contemporanei dell'imminente pericolo «la verità truccata è meglio della cortese discrezione», «la verità urlata è più vera della verità che non arriva» e si decide pertanto di vestire i panni del «commediante» per mettere in scena la veridicità del suo avvertimento: si cosparge il capo di cenere, assume un'espressione di profonda afflizione e recita preghiere di morte, così da anticipare il lutto per i morituri della catastrofe di dopodomani. Nel 1987 Anders registrò una sua lettura di *Die beweinte Zukunft* in collaborazione con il centro indipendente di produzione mediale «Medienwerkstatt» di Vienna, il cui video è disponibile su <http://vimeo.com/37359723> (consultato il 28.08.2013).

Die beweinte Zukunft (Il futuro rimpianto), tr. it., in G. Anders, *Brevi scritti sulla fine dell'uomo*, a cura e traduzione di D. Colombo, Trieste, Asterios Editore, 2016, p. 25.

Le notizie più allarmanti che riguardano le nostre condizioni di sopravvivenza sul pianeta non producono le reazioni e le contropinte che sarebbero necessarie, visto che la bomba atomica collaudata nei massacri agostani del 1945 può minacciare in qualsiasi momento la specie umana sulla terra. Non si può nemmeno dire che noi non abbiamo occhi per vedere né orecchie per ascoltare, come Noè dice dei suoi contemporanei. Al contrario, noi vediamo e sentiamo, ma siamo come paralizzati quando si tratta di trarne tutte le conseguenze. Durante la guerra fredda le inquietudini per la minaccia atomica furono consistenti. Ma ci si poteva rassicurare pensando che l'arma fatale non sarebbe mai stata usata. Un'illusione, probabilmente: perché una volta aperta la possibilità di costruire un'arma di tale potenza distruttiva nessuno potrà più cancellarla. Come scrive Anders in un saggio posteriore, la capacità di costruire armi nucleari è simile alle idee platoniche, «immortali ed impossibili da buttar via»:

Anche distruggendo quelle che sono state costruite [...] non per questo non continueremo a possedere i mostri, e ciò per il semplice fatto che potremmo fabbricarli ogni giorno (addirittura «migliori»)².

Anche la fruizione italiana del pensiero di Anders fu alquanto problematica e scettica in certi ambienti dell'operaismo, ad esempio legato a Raniero Panzieri e alla sua rivista *Quaderni Rossi*³. Fu Norberto Bobbio nel clima infuocato degli anni sessanta a schierarsi con il filosofo di Breslavia quando intervenne a difesa di Anders il 7 giugno 1964 sulla "Stampa" con una risentita replica

² G. Anders, *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, tr. it. a cura di Lisa Pizzighella, Mimesis, Milano 2008, p. 36.

³ Raniero Panzieri in particolare, ciò non evitò le critiche di questi ambienti nei confronti di Anders, «quello che sostiene che ormai siamo tutti alienati, non dal capitale, ma dalla bomba atomica» (lettera di Panzieri a M. Tronti, Torino 18 dicembre 1962, in R. Panzieri, *Lettere 1940-1964*, a cura di S. Merli e L. Dotti, Marsilio, Venezia 1987, p. 373).

(*Günther Anders e il pericolo atomico*) a Carlo Fruttero e Franco Lucentini che tre giorni prima, in una lettera sullo stesso giornale, avevano messo in dubbio il valore filosofico della sua opera.

Ancora nel 1983 Bobbio scrisse di considerare il libro di Anders l'espressione più alta dell'angoscia dell'uomo pensante di fronte alla novità sconvolgente di una possibile guerra onnidistruttiva.

L'assenza di speranza che pervade il pensiero andersiano o quel *principio disperazione* come lo ha chiamato lo studioso più acuto dei suoi testi Pier Paolo Portinaro, è disarmante ma allo stesso tempo fa lievitare la potenza di un pensiero eretico e paradossale.

Lukács e Anders dunque, due coscienze critiche senza padroni che ancora continuano ad accompagnarci lungo gli impervi sentieri del XXI secolo. La lettura del carteggio, però, mostra che, oltre al comune interesse a difendere Angela Davis, ciò che avvicinava Lukács e Anders era la loro attenzione critica verso il fenomeno dell'estraniazione, uno dei fenomeni dominanti fino alla nostra attuale epoca e, allo stesso tempo, il prodotto più caratteristico del capitalismo novecentesco. Analizzano questa comunanza di critiche Infranca e Gargani nei loro rispettivi saggi. Entrambi gli autori muovono da posizioni lukácsiane ma arrivano a conclusioni diverse, a dimostrazione che il fecondo pensiero lukácsiano, a contatto con quello andersiano, è capace di muovere i suoi studiosi su strade parallele, ma diverse. Se la fecondità di un pensiero la si valuta anche dalla sua capacità di creare interesse e di spingere i suoi conoscitori su strade, fino a quel momento, sconosciute, altro criterio di giudizio è la grande diversità di possibili interpretazioni – purché fondate sulla conoscenza dei testi, come mostrano, appunto Infranca e Gargani – e di possibili approfondimenti.

Un altro aspetto che nella bibliografia lukácsiana è poco analizzato è l'interesse di Lukács verso Kafka. Anche su questo aspetto Lukács e Anders hanno proce-

duto in parallelo, e anche nel loro interesse verso Kafka, i due filosofi hanno fatto emergere il tema dell'estraneazione, anzi hanno considerato lo scrittore praghese come uno dei maggiori descrittori e analizzatori del fenomeno.

Giuseppe Cacciatore, analizzando il carteggio, rileva che è soprattutto l'*estraneazione* che resta a lungo come la principale «categoria sociale», che la rendevano vicina alla «*condition humaine*» di Anders. C'è una consapevolezza, spiega Cacciatore, che entrambi i filosofi colgono delle differenze di analisi dell'estraneazione nel mondo, siano attenuate da una sorta di vicendevole "cortesia epistolare". La distanza resta sui grandi temi della filosofia, dell'etica, dell'antropologia, sulle categorie centrali dell'estraneazione, della tecnica, della totalità, dell'oggettivazione, dell'*antiquertheit*, dell'ontologia, ma essa si raccorcia dinanzi alle battaglie civili che i due filosofi intraprendono in difesa dei diritti umani.

Miguel Vedda si è concentrato sull'analisi dell'interesse di Lukács e Anders a Kafka nel suo bellissimo e denso saggio. Vedda è un profondo conoscitore di Kafka, avendo tradotto in spagnolo il romanzo *America. Lo scomparso* e, allo stesso tempo, è un profondo conoscitore del pensiero di Lukács. In tal modo evidenzia l'interesse di Lukács, non solo in scritti occasionali, ma anche nel saggio *Thomas Mann o Franz Kafka?*, che solitamente i critici di Lukács considerano uno degli attacchi stalinisti allo scrittore praghese. Vedda dimostra che una più profonda lettura del saggio, evidenzia invece un sincero interesse in positivo da parte di Lukács, che non ebbe circostanze più adatte per mostrare il suo interesse, essendo nel periodo di stesura del saggio coinvolto nella rivoluzione ungherese del 1956 e poi deportato in Romania. *Thomas Mann o Franz Kafka?* fu così pubblicato senza una revisione approfondita, soprattutto alla luce dell'esperienza kafkiana vissuta da Lukács nella sua deportazione in Romania, dove poté sperimentare in prima persona l'estraneazione politica. Naturalmente

nel saggio di Vedda un ruolo dominante lo svolge l'analisi di *America*. Tuttavia il metodo kafkiano, secondo Anders, è stato da sempre considerato come *undurchsichtig*, vale a dire «impenetrabile», cioè non afferrabile. Non circoscrivibile secondo un principio di ragione. Deriva da ciò una sequenza critica, apparentemente anonima, che in realtà si rivolge contro alcune delle più importanti letture di Kafka fino a quel momento, attribuibili a Max Brod, Thomas Mann e quella di Lukács. Kafka, questa è la ferrea convinzione di Anders, è *ein realistischer Fabeldichter*, cioè «uno scrittore di favole realista». In effetti si può dire che parecchi racconti di Kafka abbiano la struttura di favole, anzi, di favole nere. Il modello è ovviamente *Die Verwandlung*, cioè *La metamorfosi*, ma si potrebbe citare anche *Das Urteil*, *La sentenza*.

Il saggio di Meccariello, infine, mette in evidenza una singolare convergenza tra i due pensatori nell'ultimo periodo della loro esistenza (Lukács muore nel 1971 e Anders nel 1992), sul terreno dell'etica, o per meglio dire, di domande etiche urgenti e ineludibili. Il pensatore ungherese sottolinea un'analogia tra il caso del tormentato pilota americano Claude Eatherly e del rivoluzionario tedesco Ernst Niekisch, due figure emblematiche del *Secolo breve* che mobilitano la *coscienza etica* e la *dignità dell'umano*.

Al di là di queste consonanze, il carteggio che proponiamo al pubblico italiano è ricco di spunti e di intuizioni critiche che meriterebbero di essere ampliati e sviluppati. Si sente tra queste pagine lo spessore di due grandi pensatori del '900, che pur abissalmente lontani, trasmettono ai posteri una grande lezione etico-politica, degna dei grandi classici.

Un appuntamento mancato?
Il carteggio Anders-Lukács 1964-1971*
di Giuseppe Cacciatore

1. L'esiguità del lascito epistolare e le occasioni rinviate di un incontro, sempre evocato e mai realizzato, rendono difficile l'individuazione di tratti in comune nel percorso filosofico di due tra i più noti filosofi-intellettuali del Novecento. D'altronde, già nelle pagine di introduzione al carteggio – curato e introdotto da uno sperimentato studioso di Anders come Devis Colombo – si segnala opportunamente la divaricazione tra l'analisi della «vergogna prometeica» di una umanità sempre più schiava della tecnica e del macchinismo da essa stessa ideati e creati (Anders) e il tentativo di ripensare il classico concetto hegeliano e marxiano di alienazione alla luce di una sua trasfigurazione resa possibile da un progressivo ampliamento della prospettiva economicistica verso una più comprensiva teoria – fino a diventare ontologia – dell'essere sociale (Lukács). Si tratta, dunque, di due percorsi ben distinti che trovano tuttavia un punto d'incontro più che nei contenuti, nella comune disposizione a ripensare l'originario punto d'avvio dei rispettivi percorsi. Così l'hegelo-marxismo di Lukács e la curvatura specificamente economico-sociale del concetto di alienazione vengono gradualmente messi in discussione fino alla delineazione, come si è detto, di una ontologia dell'esse-

*A proposito del *Carteggio Günther Anders e György Lukács 1964-1971*, a cura di D. Colombo, in "Azioni Parallele", n. 5, 2018.

re sociale. Anders, dal canto suo, prende gradualmente le distanze dall'originaria impostazione antropologica della fenomenologia e dall'influsso dello Heidegger di *Sein und Zeit* e si dispone ad analizzare la progressiva centralità assunta dalla tecnica e a costruire l'idea che l'alienazione/estraneazione possa essere superata non più alla luce del conflitto tra capitale e lavoro o dell'abolizione dei rapporti di proprietà, ma attraverso un approfondimento delle modalità e degli effetti innanzitutto antropologici e psicologici della tecnica e della sua più antiumana manifestazione: la bomba atomica.

2. Erano le posizioni che avrebbero spinto Anders, specialmente nel II volume de *L'uomo è antiquato*, a ribadire l'assoluto convincimento che la tecnica rappresenti l'oggetto privilegiato della filosofia e che con essa e le sue storiche metamorfosi abbia inizio e fine la vicenda storica dell'umanità. La tecnica – nella riflessione andersiana ormai divenuta irreversibile – non è fenomeno che può coesistere con altri, ma è tutta la storia che si esaurisce nella «condizione del mondo chiamata “tecnica”; o meglio, la tecnica è ormai diventata il soggetto della storia con la quale noi siamo soltanto “costorici”». Si tratta di una situazione storica – come si legge all'inizio del primo volume de *L'uomo è antiquato* – nella quale la «fierezza prometeica» sta lentamente e inesorabilmente smarrendo la cifra originaria del suo essere: l'orgoglio del fare. Il Prometeo che getta uno sguardo retrospettivo sul suo trionfale procedere, comincia sempre più a “depotenziare” il proprio orgoglio creativo o di accumulazione capitalistica o di forza lavoro in lotta contro di essa. L'esito filosoficamente connotato da una scepsi incontrollabile e insuperabile – fino ad assumere un tono nichilistico – al quale perviene Anders è tuttavia attenuato da una continua e convinta azione contro l'armamento atomico e da una serie di iniziative di lotta civile come anche in questo carteggio è testimoniato: lo scambio epistolare con il pilota americano che bombardò

Hiroshima; l'adesione attiva alla raccolta di firme in difesa di Angela Davis; la partecipazione in qualità di membro della giuria ai lavori del Tribunale Russel contro i crimini di guerra. Ma sull'*antropologia negativa* di Anders condivido la breve ma efficace analisi di Colombo nelle note introduttive al carteggio, quando individua nella *Weltfremdheit* andersiana l'autentica e ineliminabile essenza dell'estraneazione.

3. Del tutto diverso, come in parte già si è visto, appare l'itinerario lukácsiano che, sin dall'inizio e sia pur con momenti di vero e proprio appannamento dell'iniziale obiettivo di ritrovare e rielaborare l'originaria prospettiva di un «marxismo autentico» o di un «marxismo occidentale», con una chiara allusione polemica verso le versioni ancora circolanti del finalismo dogmatico e dell'economicismo della Seconda Internazionale. Erano gli anni in cui apparivano due grandi libri – mi riferisco, oltre a *Storia e coscienza di classe*, a *Spirito dell'utopia* di Ernst Bloch nelle due edizioni del 1918 e del 1923 e a *Marxismo e filosofia* di Karl Korsch uscito anch'esso nel 1923 – e di chiaro accento eterodosso rispetto alla vulgata materialistico-dialettica che stava prendendo piede dopo la prima fase della rivoluzione russa e la sua involuzione burocratico-stalinista, come dimostra la condanna che nel 1924 venne emessa dall'Internazionale Comunista contro le tesi sostenute in *Storia e coscienza di classe*.

Per una singolare coincidenza la parte centrale del carteggio Anders-Lukács reca la data della fine del 1967, l'anno in cui apparve la riedizione del libro del 1923. Fin dalla prima pagina della prefazione del 1967 si può cogliere un mutamento di paradigma che riguarda l'istaurarsi di un permanente spirito critico – nel frattempo il marxismo europeo si era arricchito con l'originale elaborazione teorica di Gramsci – che prende atto della «incertezza su che cosa si debba intendere come nucleo essenziale, come metodo permanente del

marxismo, una simile restrizione è un imperativo di onestà intellettuale». Era la chiara consapevolezza della necessità di un'autocritica che, nell'intento di liberare la praxis rivoluzionaria dagli eccessi di utopismo e messianismo, rimettesse al centro «l'autentica teoria marxiana». Ma per farlo, riconosce autocriticamente Lukács, occorre mettere da parte le categorie tradizionali (tipiche della Seconda Internazionale) di lavoro e di produzione e di affidarsi alla categoria della totalità, letta e interpretata alla luce della filosofia di Hegel. «Il dominio della categoria della totalità – egli scrive nel 1923 – è il veicolo del principio rivoluzionario». E ancora: «il materialismo dogmatico degli epigoni di Marx riproduce la stessa dissoluzione della totalità concreta della realtà storica» che aveva caratterizzato gli epigoni di Hegel. Lukács, come si vedrà subito dopo, aveva messo al centro della riflessione degli anni '20 il tema dell'estraneazione, anch'esso sostanzialmente esemplato sulla filosofia hegeliana, del porsi cioè della mera oggettività; un "grossolano errore" avrebbe scritto nelle pagine del 1967. Ma è interessante cogliere un passaggio che, sia pur in forma più colloquiale, ritorna nel carteggio e riguarda i modi in cui il «pensiero dell'estraneazione» divenne un aspetto fondamentale e ricorrente nella «critica della cultura che indagava la condizione dell'uomo nel capitalismo del presente». Qui Lukács fa di Heidegger il capofila di una tendenza di pensiero alla quale si può ascrivere anche Anders, dal momento che essa tendeva a «sublimare la critica sociale in una critica puramente filosofica, fare dell'estraneazione per sua essenza sociale una eterna "condition humaine"».

Nelle pagine di apertura dei *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale* si muove dalla constatazione di quanto sia stata ampia la diffusione delle diverse prospettive ontologiche novecentesche, tutte o quasi sottoposte alla critica delle filosofie neopositivistiche, da Husserl a

Scheler e Heidegger, all'esistenzialismo francese. Quali che siano le differenze tra esse, bisogna tuttavia riconoscere, a parere di Lukács, la «inestirpabilità dell'approccio ontologico al problema del mondo». Ciò, però, non toglie la differenza di fondo con la sua prospettiva, dal momento che tali ontologie «muovono dall'individuo isolato, autoconsistente, la cui "deiezione" nel rimanente mondo (natura e società) costituirebbe il suo essere autentico, cioè la questione fondamentale della filosofia». Ma è anche e soprattutto l'*estraneazione* – e qui si avverte il progressivo approdo della riflessione lukácsiana verso i temi di una ontologia non meramente speculativa ma essenzialmente etico-politica – che resta a lungo come la principale «categoria sociale», e tuttavia «l'insuperabilità della sua esistenza nelle società classiste e la sua fondazione filosofica la rendevano vicina alla *condition humaine*». Lukács, però, a differenza di Anders, ma anche in dichiarato dissenso dalle posizioni enunciate nel 1923, ritiene ancora centrale la categoria di *oggettivazione* – che non era poi così distante dalle oggettivazioni della vita che Dilthey aveva posto a base della sua filosofia critico-storicistica – che non è solo il lavoro e le sue produzioni, ma anche la lingua, i pensieri e i sentimenti umani. «È allora evidente che qui abbiamo a che fare con una forma universalmente umana dei rapporti degli uomini tra loro». Era ciò che mancava nelle pagine di *Storia e coscienza di classe* e la cui critica doveva dar vita all'articolato e complessivo disegno dell'ontologia dell'essere sociale. Sono le forme oggettivate nella realtà a mettere in tensione l'essenza dell'uomo con il suo essere sociale e soltanto a questo punto «sorge il rapporto oggettivamente sociale di estraneazione e, come sua conseguenza necessaria, l'estraneazione interna in tutti i suoi caratteri soggettivi». Allo stesso modo, già nell'individuazione delle categorie dialettiche, viste ancora una volta nella relazione tra la loro oggettività e il loro movimento, il Lukács del 1967 intravedeva nelle idee del 1923

i presupposti di una «ontologia autenticamente materialistica dell'essere sociale».

4. Si ha l'impressione, leggendo il carteggio, che la consapevolezza che entrambi i filosofi colgono delle differenze di analisi dell'estraneazione nel mondo, siano attenuate da una sorta di vicendevole "cortesia epistolare". Il tema dell'*Entfremdung* e il profilarsi di due diverse interpretazioni di essa si manifestano quasi solo nelle prime lettere e viene a mano a mano sostituito prima dalle considerazioni sull'attacco alle posizioni di Anders da parte del direttore di "Forum" Friedrich Torber e poi dal loro impegno nell'adesione e nella raccolta di autorevoli firme di intellettuali europei – tra cui Nelo Risi e Elsa Morante, come attesta "l'Unità" del 12 gennaio 1971 – per l'appello in difesa di Angela Davis, l'allieva di Marcuse, accusata di omicidio e rapimento col rischio di incorrere nella pena di morte.

Ma l'*estraneazione* non è l'unico motivo teorico su cui, pur nella essenzialità della scrittura epistolare, discutono i due interlocutori. Si pensi, per fare un solo esempio, al tema andersiano della *Antiquiertheit* e all'interpretazione lukácsiana della manipolazione del consenso nell'età contemporanea. È comunque significativo che il carteggio inizi con un apprezzamento da parte di Lukács del saggio di Anders *Der sanfte Terror* (il *Terrore morbido*), apparso nel 1964 su "Merkur" e successivamente raccolto, con aggiunte e rielaborazioni, nel secondo volume di *L'uomo è antiquato*. Il filosofo ungherese individua alcuni motivi di affinità tra il modo in cui sta ripensando la teoria dell'estraneazione (che egli tiene a distinguere dalle interpretazioni che di essa avevano dato i rappresentanti della Scuola di Francoforte) e la teoria andersiana del conformismo, cioè la progressiva crescita di «*citadini conformi del mondo tecnologico*». È l'analisi andersiana dei «processi di omologazione e di educazione alla omologazione in quanto tale» ciò che Lukács, nella sua prima lettera, ritiene affine alla sua «concezio-

ne della manipolazione mite» come primo passo per il superamento della «manipolazione brutale».

Anche se Anders concede al suo interlocutore che quello dell'estraneazione sia *il problema*, ritiene comunque necessario lavorare intorno alla «forma contemporanea» di essa, il tema cioè che doveva costituire uno dei nuclei fondamentali del secondo volume de *L'uomo è antiquato*, rinviato più volte a causa del suo impegnarsi per la pace e la salvezza dell'umanità dopo la bomba atomica. Non erano argomenti poi così distanti, dal momento che dalle considerazioni svolte nel primo volume – una «antropologia filosofica nell'era della tecnocrazia» – si passa ad una visione del mondo nella quale la tecnica diventa il vero ed unico soggetto della storia. Siamo dinanzi, chiosa Anders nella prima nota del secondo volume, ad una rivoluzione copernicana «finora non compresa da alcun politico», né basta dire che nella situazione politica attuale c'è anche la bomba atomica. «È vero soltanto che la politica si svolge nella situazione atomica». Nella prefazione al secondo volume de *L'uomo è antiquato* vi è, comunque, una critica, neanche poi tanto dissimulata, al modo in cui alcuni intellettuali avrebbero sostenuto che si possa ancora lottare per la «modificabilità dell'uomo» – Anders cita per tutti Brecht – e ciò per il semplice motivo che essi si rivolgono ad una «figura di ieri» senza accorgersi che «*siamo* mutati». Un mutamento così radicale da considerare come una «figura dell'altro ieri» chi si sforza ancora di ricercare un aprioristico essere dell'uomo (che potrebbe subito apparire come una critica anticipata all'ontologia dell'essere sociale di Lukács). Si tratta di una filosofia della tecnica con un suo specifico carattere di irreversibilità che sbarra ogni passo a teorie dell'emancipazione sociale e del mutamento della realtà e che, paradossalmente, ratifica l'immutabilità della tecnocrazia come invalicabile «tempo finale». Qualsiasi cosa si disponga a fare l'individuo per modificare un mondo dominato, nel più piccolo

dei suoi anfratti, dalla tecnica, persino attivare uno sciopero, non servirebbe a nulla, giacché «viviamo in un mondo per il quale non hanno valore il “mondo” e l’esperienza del mondo, ma il fantasma del mondo e il consumo di fantasmi: questa umanità è ora l’effettivo mondo contemporaneo con cui dobbiamo fare i conti e non è possibile opporvisi con uno sciopero». Era, per così dire, l’esplicito congedo da ogni idea classica di emancipazione e di lotta di classe, alla quale, malgrado la maggiore attenzione ai temi e agli aspetti etico-estetici dell’essere sociale, anche l’ultimo Lukács sarebbe rimasto fedele. Ma se questa differenza riguarda la prospettiva, la radicalità dell’analisi andersiana appare più efficace e aderente alle trasformazioni epocali della contemporaneità. Ciò che Anders chiama «apparecchi» – i prodotti della tecnica contemporanea – non vanno e non possono in alcun modo essere combattuti o rifiutati singolarmente presi, non foss’altro per il fatto che essi non sono mezzi che derivano da una libera determinazione dell’individuo, ma «*decisioni preliminari*», anonime e impersonali, prese «*prima che tocchi a noi decidere*». Anzi, prosegue Anders nella sua introduzione al primo volume di *L’uomo è antiquato*, la decisione va coniugata al singolare, dal momento che non esistono «apparecchi singoli»: è la «*totalità il vero apparecchio*». Il singolo apparecchio e neanche l’insieme di essi possono considerarsi come un mezzo che sia a disposizione del singolo o della moltitudine a seguito di una libera scelta e della sua finalità.

Ma torniamo al carteggio. Anche se parte di esso è occupata dalla questione Eatherly – l’epistolario tra Anders e il pilota che sganciò l’ordigno atomico su Hiroshima e la polemica con Friedrich Torberg sull’utilizzo delle armi nucleari – tuttavia, proprio in relazione ad essa appare evidente la disponibilità di Lukács a trovare elementi di raccordo, sia pur flebili, tra la sua idea di estraneazione e l’analisi andersiana delle radici e delle conseguenze del conformismo. «I conformisti che si

atteggiano a non-conformisti – scrive il filosofo ungherese nella lettera del 5 luglio 1964 – odiano appunto istintivamente tutte quelle persone che si oppongono realmente, e non in modo retorico, all’estraneazione e alla manipolazione». Lukács tenta di portare Anders sul terreno della discussione teorica e segue con cortese partecipazione l’impegno del suo corrispondente nella difesa del pilota americano. Solo nella lettera del 5 ottobre il dialogo sembra ritornare su problemi filosofici e politici. Lo spunto è offerto dal saggio di Anders su Eichmann. Lukács mostra di condividere la tesi sulla *manipolazione* «come tratto economico fondamentale del nostro tempo». Ma ciò a patto di non stemperare l’analisi del regime nazista come qualcosa che si rischia di non comprendere nelle sue radici non cogliendone la specificità. La replica di Anders sembra voler accogliere il rilievo critico di Lukács e giustifica la sua interpretazione come individuazione dei rischi di una «ripetibilità» del terribile evento, specialmente se essa riesce ad entrare «in testa alla più giovane generazione». Ma, al di là della particolare questione del fascismo, ciò che emerge con chiarezza è la critica lukácsiana – esplicita nella lettera del 31 ottobre del 1964 – al tentativo di ricondurre tutto alla tecnica come aspetto predominante, se non esclusivo del mondo contemporaneo. Fare della tecnica l’unica e onnicomprensiva causa della manipolazione degli individui sarebbe un tentativo «tanto seducente quanto pericoloso. Condurrebbe a un fatalismo. E proprio lei non vuole dare l’impressione di essere fatalista». Il filosofo ungherese, con questa affermazione, sembra voler anticipare alcune posizioni della critica più recente, volte a dare una lettura più articolata e meno schematica del pensiero andersiano. Basti, per tutti, citare i saggi contenuti nel volume edito nel 2014 da Micaela Latini e Aldo Meccariello, significativamente intitolato *L’uomo e la (sua) fine. Saggi su Günther Anders* e quelli pubblicati l’anno precedente nel n. 2 del 2013 di “Etica & Politica”.

Ad essi rimando, trattandosi dei contributi dei più noti studiosi di Anders, per maggiori approfondimenti del suo itinerario filosofico-culturale.

5. Il confronto su alcuni centrali nodi teorici riprende nel 1967 e trae spunto dal libro autobiografico di Anders, *Die Schrift an der Wand*. Lukács, muovendo dalle pagine in cui si descrive la difficile esistenza dell'esule costretto all'emigrazione, coglie una situazione assimilabile ad una «ontologia della vita quotidiana», cioè di qualcosa che è parte integrante della conoscenza della realtà sociale. Qui appare evidente la torsione concettuale e politica che il filosofo ungherese sta elaborando e affidando alla sua ontologia dell'essere sociale, ad una teoria cioè che sappia cogliere ciò che la filosofia e la sociologia contemporanee non sono in grado di capire e, purtroppo, neanche sotto forma di «naturalismo artistico» che non ha nulla in comune con la grande narrativa di Stendhal, Balzac e Tolstoj. «Io penso – scrive Lukács – che il pensare e il sentire degli uomini non potranno mai essere colti nella loro più alta profondità – dunque nella migliore poesia e letteratura e naturalmente anche nella filosofia –, se non si coglie né analizza la diversa ontologia della vita quotidiana insita in ogni tempo».

Anche se i due interlocutori sono animati dall'intento di trovare affinità e comuni esiti teorico-pratici tra l'ontologia della vita quotidiana – significativamente riferita a Döblin e al suo *Berlin Alexanderplatz* e dunque a un ambito sostanzialmente estetico – e l'ontologia dell'essere sociale, resta la distanza, peraltro richiamata da Anders, tra un forte radicamento sociale del realismo narrativo e una tendenza di «natura quasi surrealista». In effetti sembra aver ragione Lukács, quando, pur commentando favorevolmente l'impegno di Anders per il Vietnam, intravede una differenza di fondo nella sua valutazione degli eventi, più scettica e pessimistica di quanto fosse la sua. Il che, malgrado non venga da nessuno dei due esplicitamente riconosciuto, era il diverso

disporsi verso il mondo reale: da un lato la tradizione hegel-marxista e il suo finalismo politico-sociale, dall'altro l'eredità fenomenologico-esistenzialistica e la sua connotazione personalistica e antiuniversalistica. Ciò che Lukács difende con forza, pur apprezzando di Anders una «interiore disposizione alla disperazione», è il suo oggettivismo materialista sia pur temperato da una comprensiva teoria del genere umano declinata hegelianamente tra l'*in sé* e il *per sé*. Erano le elaborazioni concettuali che proprio in quei mesi egli veniva affidando ai *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*. Sono gli ultimi anni di vita del filosofo ungherese e il carteggio con ogni probabilità risente in molti suoi passaggi del lavoro concettuale al quale egli, fino all'ultimo, affidava il grande progetto di fondazione di un'etica per l'uomo contemporaneo. Ancora nella lettera del primo gennaio del 1968, Lukács, pur concedendo un umano apprezzamento verso la tendenza soggettivistica alla disperazione di Anders, ripropone il suo convincimento del necessario superamento, «nel pensiero», di sentimenti come «speranza o la disperazione». Era ciò che tra la fine degli anni '10 e l'inizio degli anni '20 del Novecento doveva separare le vie ideali e politiche di due grandi filosofi come Lukács e Bloch, la coscienza di classe, da un lato, e lo spirito dell'utopia dall'altro. Insomma, la prospettiva ontologica, sia pur declinata socialmente, non appariva compatibile con la «trasformazione del sentimento in un principio oggettivo». Si può ammettere la possibilità di perseguire una movenza immediata dell'agire umano, mettendo anche nel conto un sentimento di pessimismo per la sua mancata realizzazione, ma «senza perdere di vista la più ampia prospettiva finale» e non bisogna per questo, concede Lukács al suo interlocutore, essere per forza marxisti.

Il carteggio riprende nel novembre del 1970, quando – come già si è visto – il filosofo ungherese si rivolge ad Anders per coinvolgerlo nella raccolta di adesioni in dife-

sa di Angela Davis, accusata di omicidio e rapimento, ben sapendo a quale tipo di processo poteva andare incontro una donna nera e comunista in una società ancora pervasa di pregiudizi razziali e di maccartismo. Era per Anders, che accetta non solo l'invito a sottoscrivere l'appello ma anche a trovare altre adesioni, il modo, forse indiretto ma ben evidente di "smentire", se così può dirsi, un'accentuazione pessimistica del suo pensiero. L'ultimo scambio di lettere, sempre aventi come tema di fondo la vicenda della Davis e l'ipotesi di un secondo appello per la raccolta di fondi per le spese processuali, termina il 27 aprile del 1971, qualche settimana prima della morte di Lukács. La distanza resta sui grandi temi della filosofia, dell'etica, dell'antropologia, sulle categorie centrali dell'estraneazione, della tecnica, della totalità, dell'oggettivazione, dell'*antiquertheit*, dell'ontologia, ma essa si raccorcia dinanzi alle battaglie civili che i due intellettuali intraprendono in difesa degli elementari diritti dell'uomo, pronti a mettere da parte i propri convincimenti teorici e ad attivare buone e continue pratiche di miglioramento del mondo e della vita dei suoi abitanti.

Anders e l'ultimo Lukács

di Antonino Infranca

Il carteggio tra György Lukács e Günther Anders inizia nel 1964, cioè quando il filosofo ungherese ha ormai 79 anni e il filosofo tedesco 62 anni. Si tratta di due diverse generazioni di filosofi che intrattengono un carteggio; nonostante le differenti posizioni intellettuali il dialogo scorre facilmente, soprattutto per i temi che vi vengono affrontati. Innanzitutto quello dell'estraniamento (*Entfremdung*). Lukács si complimenta con Anders che considera uno dei pochi intellettuali dell'epoca che mostra sensibilità verso questo fenomeno diffuso nella società civile dell'epoca. Lukács non considera Anders un ospite del "Grand Hotel Abisso", come gli piaceva definire il luogo immaginario dove gli intellettuali si riunivano allegramente, mentre l'Hotel scivolava lentamente verso l'Abisso. Aveva usato questa dizione in un saggio del 1933, che rimase inedito fino al 1981, quando apparve postumo in un'antologia di suoi testi¹. Allora accusava gli intellettuali tedeschi di sottovalutare il nazismo, appena salito al potere, adesso li accusa di non sapere valutare la gravità del fenomeno dell'estraniamento nella società civile.

Il tema dell'estraniamento (*Entfremdung*) è ampiamente trattato da Lukács soprattutto nella quarta e ultima parte della sua *Ontologia dell'essere sociale*, opera alla

¹ G. Lukács, *Esztetikai Irások*, a cura di L. Sziklai, Budapest, Kossuth kiadó, 1981, pp. 81-103. È interessante notare che nella sua lettera Lukács si riferisca esplicitamente ad un saggio allora inedito e risalente a trent'anni prima.

quale stava lavorando proprio nel 1964 e negli anni seguenti, quando scrive ad Anders. Si può, quindi, comprendere come il tema gli apparisse particolarmente importante. Naturalmente l'estraniamento dell'*Ontologia* è in stretta relazione con lo stesso tema, anche se indicato con il termine reificazione (*Verdinglichung*) o di alienazione (*Enttäusserung*) che aveva trattato nella sua opera giovanile, la celeberrima *Storia e coscienza di classe*, sicuramente conosciuta da Anders. D'altronde lo stesso Anders lavora allo stesso tema in tutta la sua opera più significativa, *L'uomo è antiquato*, pubblicata in due volumi a quasi un quarto di secolo di distanza l'uno dall'altro: 1956 e 1980, anche se nel secondo volume azzarda un'ipotesi sull'uso del termine: «Evito la parola "alienazione" [*Entfremdung*] diventata ormai moneta spicciola. E la evito perché, alle orecchie di chi abbia anche soltanto un minimo senso della lingua, essa indica esattamente il contrario di ciò che vuol dire: sembra asserire che qualcosa verrà spogliato della sua estraneità [*Fremdheit*]. Che l'espressione abbia potuto conservarsi così a lungo, anzi, che oggi sia addirittura inflazionata, è incomprendibile. O purtroppo comprensibile»². Anders usa il termine *Entfremdung*, ma per motivi inspiegabili le due traduzioni italiane³, riportano "alienazione" e non "estraniamento", come tradizionalmente usa il lessico marxista italiano. Tradurre *Entfremdung* con "alienazione", invece che "estraniamento", occulta il palese rapporto dell'analisi di Anders con quella marxista – forse lo stesso Anders intende occultare questo rapporto – e, nel nostro caso, con l'ultimo Lukács, oltre che a segnare un netto distacco della riflessione di Anders da quella heideggeriana. A rendere palese questa errata traduzione è l'emblematica affermazione di Anders, contenuta nella lettera al figlio

² G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. II, tr. it. M. A. Mori, Bollati, Boringhieri, Torino 1992.

³ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I, tr. it. L. Dellapiccola, Bollati Boringhieri, II ed., I ris., Torino 2003.

di Eichmann: «Fino all'ultimo suo giorno di vita si [Eichmann] era sentito completamente estraneo rispetto a ciò che lui stesso aveva diretto dalla scrivania del suo ufficio»⁴. Anders ritiene l'estraniamento di Eichmann la condizione umana costante del suo lavoro di pianificatore dell'Olocausto.

A proposito del rapporto Anders-Heidegger, Lukács nella prima parte dell'*Ontologia dell'essere sociale*, cita Anders che interpreta un passaggio fondamentale di Heidegger. Anders riconosce ad Heidegger la capacità di rinnovare il significato della parola “fenomeno”, senza però che tale rinnovamento heideggeriano sia in qualche modo volutamente collegato dal filosofo tedesco con il fenomeno della merce. Nonostante che Heidegger non faccia alcun riferimento alla fenomenologia della merce – escludendo così ogni riferimento di Heidegger a *Storia e coscienza di classe* – Anders ammette che l'interpretazione heideggeriana è in qualche modo collegata al mondo fenomenico delle merci. Lukács riconosce l'intenzione di Anders di interpretare la concezione fenomenologica di Heidegger come se fosse in parallelo con l'analisi di Marx e di Lukács del mondo delle merci, forse in alternativa a loro e infatti osserva: «Le formulazioni di Anders [...] nella sostanza colgono il nocciolo di quanto di ontologico sull'uomo e il mondo viene qui argomentato da Heidegger»⁵. Lukács è sostanzialmente d'accordo con Anders nel rovesciare l'anti-ontologismo di Heidegger per scoprirvi il nocciolo ontologico che regge la fenomenologia heideggeriana.

Il mondo delle merci, come lo intendono Marx e il giovane Lukács, è il mondo reificato ed estraniato del sistema capitalista. Lukács intende l'estraniamento un fenomeno negativo globale, che distorce la formazione dell'essere

⁴ G. Anders, *Noi figli di Eichmann*, tr. it. A. G. Saluzzi, Giuntina, II ed., Firenze 2007, p. 35.

⁵ G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, tr. it. A. Scarponi, vol. I, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 66.

umano sotto innumerevoli aspetti. L'estraneazione ha un soggetto che è l'essere umano, il quale si forma mediante sia relazioni con altri esseri umani sia nel rapporto con la natura e si forma anche a partire dalla natura stessa. In pratica l'essere umano è una sintesi di relazioni umane e naturali, le quali sono, a loro volta, complessi di relazioni; quindi l'essere umano, l'essere sociale è un complesso di complessi.

Come si può notare la struttura logica della riflessione lukacsiana sull'essere sociale e sulle sue distorsioni è fortemente determinata dalla logica hegeliana e non potrebbe essere altrimenti, se si tiene conto che Lukács è stato anche un prosecutore della riflessione hegeliana sulla realtà sociale, come d'altronde lo fu lo stesso Marx, a sua volta. L'essere umano è, quindi, una *Bildung*, che in tedesco può significare "struttura", "educazione", "costruzione", "cultura". Si tratta, quindi, di un soggetto che è costruzione, struttura, edificazione, che ha una cultura. Ma questo soggetto è anche una sostanza, perché soggetto è una parola che viene dal termine latino *sub-jectum*, che significa "gettato in basso" e "sostanza" viene dal termine latino *sub stantia*, che significa "ciò che sta sotto" e traduce il greco *ὑποκείμενον*, che significa appunto "ciò che giace sotto". Se ne può dedurre che Soggetto e Sostanza sono, in principio, due sinonimi, che possono indicare il senso del fondamento.

Per un marxista questa Sostanza/Soggetto è una costruzione storica, una costruzione nel tempo. L'estraneazione per Lukács, in quanto marxista autentico, è una distorsione di questa sostanza, ma è una distorsione a sua volta prodotta nel tempo. L'uomo nasce come sostanza storica mediante un atto di lavoro: un'attività teleologicamente posta che grazie a mezzi naturali, permette di produrre il soddisfacimento dei suoi bisogni. La distorsione estraniante inizia a partire dal suo vivere storico. La sua educazione si viene costruendo nel tempo, mentre instaura rapporti parentali, apprende una lingua,

inizia a camminare in posizione eretta, gioca, si educa, diventa un essere con cultura. Questa cultura può distorcere la sua originaria personalità umana. “Personalità”, *Personlichkeit*, è il termine che usano sia Marx che Lukács per indicare quella sostanza umana. “Persona” è un termine che viene dal latino *persona*, che era la maschera che gli attori si ponevano sul volto per recitare le varie parti di una tragedia. Così c'è qualcosa nella personalità dell'uomo che distorce, che muta, che dà un'altra faccia all'essere umano.

L'essere umano vuole vivere secondo la propria felicità. L'essere umano vuole essere felice, soddisfare i propri bisogni biologici, che ha in comune con gli animali, cioè mangiare, bere, proteggersi e avere rapporti sessuali. Ma l'uomo oltre a soddisfare questi bisogni animali in maniera umana, ha bisogni anche tipicamente umani, cioè bisogni spirituali, culturali proprio nel senso della *Bildung*, di cui dicevo sopra. Questo essere umano vuole essere felice e così vuole lavorare poco se il lavoro è alienante, mentre se il lavoro è soddisfacente, come se fosse uno di quei bisogni animali/umani dell'essere umano, allora il lavoro è ricercato, è voluto, è ben fatto. Proprio l'ultimissimo Lukács, quello del *Testamento politico*⁶, parla del “lavoro ben fatto” che è una categoria del lavoro.

L'estraneazione viene dalla parola *Fremd* “estraneo”. Ciò indica che ci sono condizioni in cui l'essere umano è reso estraneo dalla sua stessa sostanza umana. L'essere umano, come ricorda Marx, ha una *Arbeitsvermögen*, una “capacità di lavoro”, che è costretto a vendere sul mercato come se fosse una merce, una cosa. Questa alienazione della sua capacità di lavoro riduce l'essere umano a una cosa, perché non può separare il suo corpo, la sua *res extensa*, dalla sua *Arbeitsvermögen*, non può separare la sua *res extensa* dalla sua personalità, così

⁶ G. Lukács, *Testamento politico e altri saggi contro lo stalinismo*, a cura di A. Infranca e M. Vedda, Punto Rosso, Milano 2016, pp. 99-139.

finisce per estraniare la sua *Arbeitsvermögen* dalla sua *res extensa*, la sua capacità di lavoro dal suo corpo, perché questa sua capacità di lavoro non gli appartiene più, visto che l'ha venduta ad un estraneo, ad un altro, che l'ha comprata come se fosse una merce. Quando l'essere umano vende la sua *Arbeitsvermögen* estranea se stesso, perché estranea la parte migliore del suo essere, una di quelle parti del suo essere che lo rende diverso da qualsiasi animale.

Chaplin ha descritto magnificamente questa estraniamento nel film *Tempi moderni*, quando mostra che l'operaio vorrebbe stare altrove, piuttosto che dentro la fabbrica a lavorare. Anders riprende proprio il film di Chaplin per mostrare il livello di estraniamento a cui è arrivato l'uomo moderno. Per Anders l'uomo di Chaplin vorrebbe, ancor più di quanto sia, convertirsi in un pezzo, una rotella, del meccanismo, della macchina per poter seguire perfettamente il ritmo della catena di montaggio⁷. Non sa che se raggiungesse la perfetta sincronia con il ritmo del meccanismo l'ingegnere di impianto accelererebbe anche di poco la velocità del nastro trasportatore, in modo da aumentare la produzione e con essa lo sfruttamento della forza lavoro dell'operaio.

L'Homo faber trasforma il mondo e lo rende adatto a se stesso, lo rende a sé familiare. Per Anders questa familiarizzazione ha un prezzo molto alto, perché con essa prevale "l'atteggiamento dello scienziato" che avvicina a sé l'oggetto, ma allontana da sé l'intimità della propria vita. Così sembrerebbe che il mondo diventa sempre più familiare all'*homo faber*, ma in realtà si realizza una situazione inversa: «Radice principale della familiarizzazione è infatti – per quanto paradossale ciò possa sembrare – l'alienazione [*Entfremdung*] stessa»⁸. La situazione è dialettica, perché si realizza in contrario, il negativo, di quanto si vorrebbe realizzare. Il

⁷ Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., p. 115.

⁸ *Ivi*, p. 145.

compito futuro è quello di rovesciare il negativo, l'estraniamento, di negare il negativo.

Non c'è dubbio che ci sia una concezione andersiana dell'estraniamento e un passo del secondo volume de *L'uomo è antiquato* ne indica i caratteri fondamentali: «Il percorso tra il nostro primo gesto [catena di montaggio] e il suo prodotto finale è mediato infinite volte; nel nostro prodotto convergono innumerevoli prestazioni altrui e il contributo personale nell'intrico degli altri contributi non si vede neppure; ci dobbiamo concentrare su quel pezzo, a cui di volta in volta siamo costretti a lavorare e su quella fase del lavoro che di volta in volta facciamo [...]; non dobbiamo pensare a giudicare o a criticare o addirittura a "sabotare" i nostri prodotti»⁹. Ritroviamo qui alcuni dei temi lukácsiani della parcellizzazione e della concentrazione totale sul prodotto con la scomparsa totale della soggettività. E anche la negazione del giudizio del lavoro svolto – il "lavoro ben fatto" di Lukács – è il segno della totale estraniamento del lavoratore rispetto al proprio lavoro.

Come scriveva Marx, l'essere umano vuole essere felice: vuole giocare, fare l'amore, dipingere, pescare, non fare un lavoro alienante, non vuole lavorare come una macchina. Ma in realtà l'estraniamento viene da un rapporto tra due uomini: l'operaio e il capitalista, che però si presentano sul mercato in condizioni differenti, l'uno per vendere la sua capacità di lavoro, l'altro per comprarla. Uno è merce, l'altro in quanto acquirente diventa padrone di tale merce. Nel mondo capitalistico, paradossalmente, questo «diventare merce rappresenta un avanzamento; e che essere oggetto di consumo sotto forma di merce costituisce una riprova della propria esistenza»¹⁰. L'essere umano, in quanto lavoratore, assume la forma di merce, ma in quanto merce assume anche un valore d'uso. Questo è l'unico valore che ha oggi l'essere umano

⁹ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. II, cit., pp. 336-337.

¹⁰ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I, p. 225.

sul mercato capitalistico e questo valore è sempre più sostituito dalle macchine, lavoro morto che sostituisce sempre più il lavoro vivo. L'analisi di Anders si conclude con una osservazione: «L'azienda è il luogo dove viene creato il tipo dell'uomo "mediale-senza-coscienza", il luogo di nascita del conformista»¹¹. Il conformista è l'uomo di Chaplin che vuole diventare "rotella di un meccanismo", che vuole muoversi al ritmo del nastro trasportatore e quindi il conformismo è una forma di estraniamento. Il trovarsi in un posto preciso, accanto al nastro trasportatore diventa un *principium individuationis*, cioè la coscienza del lavoratore si adegua allo spazio che occupa. Quindi non è solo il tempo, ma anche lo spazio a determinare la coscienza dell'essere umano.

Il Lukács di *Storia e coscienza di classe* concluderebbe diversamente, perché sosterebbe che nel processo produttivo sorge la coscienza di opposizione al processo di produzione capitalistico. In apertura del secondo volume de *L'uomo è antiquato*, Anders ritorna sul tema dell'identificazione, sostenendo che l'individuo moderno è defraudato dal piacere e dalle sue capacità; in pratica si trova in una condizione di estraniamento. Anzi «il tentativo di identificazione, non importa se riesca o fallisca, disturberebbe il lavoro diventando quindi sabotaggio»¹². La coscienza è uno degli elementi fondamentali dell'identificazione, e, quindi, è un ostacolo al processo di produzione. Ma non solo la coscienza, ma anche la capacità di immaginazione o di rappresentazione dell'operaio diventano ostacoli alla produzione¹³. Poco più avanti, Anders parla di produzione che si scompone non in produzioni parziali, bensì in attività parziali¹⁴, mostrando una evidente influenza dell'analisi del processo di produzione capitalistico del Lukács di *Storia e coscienza di classe*.

¹¹ *Ivi*, p. 297.

¹² G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. II, cit., p. 58.

¹³ *Idem*.

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 63.

L'influenza di Lukács mi pare evidente quando Anders denuncia la perdita del senso della totalità della produzione di cui è "rotella", ma anche le qualità morali dell'oggetto che produce e del consumatore a cui quel prodotto è indirizzato¹⁵. L'operaio è totalmente estraneo al mondo a cui appartiene. Questo fenomeno è denominato molto significativamente da Anders "Chaplinite".

L'analisi che Lukács conduce nell'*Ontologia dell'essere sociale* del fenomeno dell'estraniamento ha una struttura (*Bildung*) in senso etico. Non è soltanto un'analisi ontologica dell'essere umano, ma è anche un'analisi etica e politica dell'essere umano. Quando Lukács vuole denunciare la situazione dell'estraniamento sa benissimo che questa è un fenomeno più diffusi del mondo contemporaneo, della realtà storica attuale. Oggi l'estraniamento è quella che psicologicamente chiamiamo "depressione", che è una discesa, sotto pressione esterna o aliena, da una situazione di benessere a una situazione di malessere. Il soggetto si sente privo di una situazione di felicità, che lui presuppone possibile avere, e vive piuttosto in una situazione di disperazione, di infelicità, sempre presupposta. Dico "presupposta" perché mi pare che la depressione sia come la "coscienza di classe presupposta" del Lukács di *Storia e coscienza di classe*, perché la depressione sopravviene a partire dall'auto-percezione del soggetto, quindi è sempre una condizione soggettiva¹⁶. Un soggetto può vivere in condizioni pessime di vita, ma non essere depresso, oppure vivere in condizioni ottime di vita ed essere depresso e molto più spesso accade proprio questo: la depressione è una malattia da ricchi¹⁷, cioè di coloro che hanno molti mezzi materiali, ma non hanno una soddisfazione spirituale e soggettiva delle loro

¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 82.

¹⁶ D'altronde il termine greco *ὑποκειμένον* significa sia "soggetto" che "sostanza" che "presupposto".

¹⁷ Anche Anders riconosce il carattere di malattia dell'estraniamento, cfr. *ivi*, p. 349.

condizioni di vita. I poveri non hanno il tempo per essere depressi, perché sono impegnati a lavorare per sfamarsi. Spesso le vittime dell'ineguaglianza sociale indicano proprio nella mancanza di mezzi materiali la fonte originaria della loro felicità. La privazione è una forma distorta di coscienza di classe.

L'essere umano si trova così estraniato dalla sua stessa sostanza umana, quella che Marx e Lukács chiamano la *Gattungsmässigkeit*, "genericità", in italiano tradotta anche come "appartenenza al genere", dell'essere umano. Con questo termine tedesco intendevano dire che tutti gli esseri umani appartengono al genere umano e questa appartenenza al genere umano è la loro stessa sostanza umana. La concezione marxiana, di conseguenza anche la lukacsiana, è molto formale, non indica un contenuto concreto né del genere umano, né dell'essere umano, come invece aveva fatto Hegel, che indicava questo contenuto nello spirito, che era la sostanza umana, storica e relazionale, cioè quella capacità dell'uomo di creare relazioni. Marx scrive soltanto che l'essere umano appartiene al genere umano, senza alcuna differenza di razza, sesso, lingua, cultura, educazione. Razza e sesso sono elementi naturali, mentre lingua, cultura ed educazione sono elementi spirituali.

L'essere umano è cosciente di appartenere al genere umano e Lukács sostiene che l'estraniamento fa diminuire, o meglio fa cadere, il senso di appartenenza al genere umano. L'estraniamento determina una caduta di livello di autocoscienza di appartenenza al genere umano, appartenenza originaria, autentica, corretta al genere umano. La sostanza umana è proprio questo senso di appartenenza al genere umano. L'essere umano estraniato si sente ridotto nella sua appartenenza al genere umano.

L'uscita da questo stato di caduta, di riduzione, deve essere un'azione di emancipazione (*ex mancipio*, "uscire dalla condizione di prigioniero"), quindi un'azione di liberazione. Per Lukács dobbiamo uscire dall'estraniamento.

zione per restituirci al nostro stesso senso di essere uomini, per ritornare alla sostanza alla quale apparteniamo. L'emancipazione dall'estraniamento si potrebbe interpretare come una *restituzione*, perché l'essere sociale deve sapere, deve avere coscienza di questa situazione. In tedesco "coscienza" ha due parole: *Bewusstsein* "essere conosciuto o noto", e *Gewissen*, "consapevolezza morale", nel quale si ha una coscienza. In pratica sarebbe un sapere della propria situazione, del luogo e del tempo in cui siamo, e anche un sapere dei valori che compongono e sostanziano l'essere. Per Lukács è opportuno sapere chi siamo, a quale livello di estraniamento siamo sottoposti, dove comincia l'estraniamento, in cosa consiste la sostanza estraniata. Si tratta, in pratica, di un richiamo a prendere coscienza della nostra condizione umana e storica, cioè di conoscere il nostro stesso essere uomini. Il senso è quello che Anders sostiene che l'uomo ha perduto¹⁸ e sostanzialmente non è lontano dalle riflessioni di Lukács. Ad Anders il mondo appare come una macchina totale¹⁹, dove il "dislivello prometeico", cioè l'asincronizzazione tra il mondo dei prodotti e l'uomo. Questo dislivello provoca una "vergogna prometeica", che sorge «di fronte all'umiliante altezza di qualità degli oggetti fatti da noi stessi»²⁰. Queste sono le condizioni di un mondo estraniato che sfugge alla comprensione e alla manipolazione dell'essere umano che vive in esso. Come si può notare questa concezione dell'estraniamento è sottilmente presente in tutto il carteggio tra Lukács e Anders.

Nell'*Ontologia dell'essere sociale* Lukács cita una seconda volta Anders a proposito dell'estraniamento manipolativa, cioè della capacità che ha il sistema dominante di manipolare certi fenomeni o eventi per utilizzarli a sostegno della propria forma di dominio. Così il rifiu-

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 358.

¹⁹ Cfr. G. Anders, *Noi figli di Eichmann*, cit., p. 58.

²⁰ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., pp. 50 e 57.

to delle nuove forme di estraniamento può essere rovesciato in qualche forma di sostegno del sistema dominante. Lukács, però, riporta casi di intellettuali che sfuggono a questa situazione di estraniamento manipolativa, e cita il caso di Anders²¹.

Lukács ritiene la critica di Anders all'estraniamento molto vicina alla sua della "manipolazione mite"²². Lukács intende per manipolazione l'operazione logica condotta dai neo-positivisti che manipolando la realtà possono occultare le forme di sfruttamento economico e sociale, le contraddizioni del sistema capitalistico tra le sue regole fondamentali e la sua prassi reale. Alla manipolazione raffinata dei neo-positivisti si oppone la manipolazione grossolana e rozza degli «eredi del periodo staliniano. Costoro alla raffinata manipolazione della conoscenza contrappongono soltanto una grossolana rigidità, alla irrazionalità della prassi umana, delle questioni importanti dell'esistenza umana, soltanto una rigidità dogmatica»²³. Ritorna il tema della costante lotta di Lukács all'eredità dello stalinismo. Il filosofo ungherese è in lotta su due fronti: l'estraneazione capitalistica, brutale nel campo economico, ma blanda e raffinata in quello culturale, e l'estraneazione stalinista, blanda nel campo economico, ma brutale e grossolana nel campo culturale. Lo stalinismo condusse la sua manipolazione brutale in modo tale che le concezioni del mondo diverse dalla marxista, a sua volta manipolata per renderla compatibile

²¹ Cfr. G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, cit., vol. II, 1981, p. 802.

²² Cfr. la prima lettera del carteggio, del 23 maggio 1964. In realtà la prima volta che Lukács usa questo termine è nel saggio *Sul dibattito tra Cina e Unione Sovietica*, apparso nel n.º 10, novembre-dicembre 1963, della rivista "Forum": «La manipolazione blanda, formalmente non violenta del sistema capitalistico ha invece la sua base nella sostanza economica del sistema stesso» (G. Lukács, *Sul dibattito tra Cina e Unione Sovietica*, tr. it., F. Codino, in Id., *Marxismo e politica culturale*, Torino, Einaudi, 1977). Nel saggio "Problemi della coesistenza culturale" non parlerà mai di "manipolazione blanda".

²³ G. Lukács, "Problemi della coesistenza culturale", tr. it., G. Panzieri Sajia, in Id. *Marxismo e politica culturale*, cit., p. 170.

con la dittatura stalinista sul proletariato, fossero assolutamente sconosciute alle masse che vivevano nei paesi socialisti. Finito lo stalinismo, le più diverse concezioni del mondo invasero il sistema socialista, sprovvisto di mezzi critici, e furono assunte acriticamente. In pratica nel sistema socialista i cittadini si trovavano nella situazione di un'impossibile crescita e maturazione intellettuale, cosa che era permessa, seppure con grosse difficoltà, nel sistema capitalistico.

L'estraneazione è un fenomeno presente anche nei paesi socialisti, come riconosce Anders: «Di fronte all'evidenza dei fatti, un giorno anche i teorici socialisti dovranno convincersi che l'alienazione²⁴ esiste da loro proprio come da qualsiasi altra parte»²⁵. Infatti per Anders l'estraneazione è conseguenza dello sviluppo della tecnica e non dei rapporti di proprietà²⁶, per cui le illibertà nascono dal dominio della tecnica²⁷. Lukács non nasconde che l'estraneazione esiste anche nei paesi socialisti. Di fronte alla manipolazione imperante in entrambi i sistemi socio-economici, capitalista e comunista, Lukács sosteneva un'abitudine all'internazionalità di tutti i campi dell'attività umana²⁸. È un palese richiamo all'appartenenza al genere, che supera le divisioni socio-economiche per risalire direttamente all'autentica natura umana. Lukács nonostante l'arretratezza intellettuale del sistema capitalistico si dichiara ottimista: «L'avanzata ideologia del marxismo riacquista ampie prospettive teoriche e pratiche; allora si vede, infatti, che le dure forme della manipolazione nel rivolgimento socialista, preso nel suo complesso, rappresentano un corpo estraneo che ha potuto acquistare l'appa-

²⁴ Ritorna l'evidente occultamento del termine *Entfremdung* tradotto in italiano con "alienazione", invece che "estraniazione".

²⁵ G. Anders, *Noi figli di Eichmann*, cit., nota 1 a p. 105.

²⁶ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. II, cit., p. 349.

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 98.

²⁸ Cfr. G. Anders, *Noi figli di Eichmann*, pp. 175-176.

renza di una parte integrante solo a causa dell'immissibile [sic! probabilmente inammissibile, A. I.] generalizzazione staliniana dei metodi della guerra civile, trasformati in una condizione permanente»²⁹.

L'ottimismo di Lukács, era un suo tratto caratteriale, alla maniera dell'"ottimismo della volontà" di Gramsci. Emerge con chiarezza nella lettera del 6 gennaio 1968, quando invita Anders a non perdere la "prospettiva finale". Questo della prospettiva era un tema ricorrente del Lukács oppositore dello stalinismo. In una lettera particolarmente drammatica, la prima che scrive al ritorno dalla deportazione in Romania a seguito della sua partecipazione alla Rivoluzione del 1956, Lukács scrive a Cesare Cases, riguardo alle sue intenzioni future: «Si tratta, innanzitutto, di seguire la prospettiva. Ricorderà, forse, la mia conferenza su questo tema all'ultimo congresso degli scrittori tedeschi, che si tenne l'anno scorso. In quell'occasione dissi che la prospettiva non è una realtà – se quella è rappresentata in tal modo, allora si produce un *happy end* – ma è, alle volte, una realtà futura. Pertanto, è reale e irreale allo stesso tempo. Se uno si attiene a questo, allora è possibile trovare, anche sotto le circostanze più sfavorevoli, uno spazio anche minimo per l'attività. Forse conosce, a partire da precedenti conversazioni, che la mia massima favorita è una piccola variazione della famosa frase pronunciata da Zola ai tempi del caso Dreyfus: "La vérité est lentement en marche, et à la fin des fins, rien ne l'arrêtera"»³⁰. Il vecchio Lukács, forse proprio perché vecchio e, quindi ormai al di sopra di ogni sospetto o pericolo, non intende abban-

²⁹ G. Lukács, *Sul dibattito tra Cina e Unione Sovietica*, cit., p. 159.

³⁰ «La verità è lentamente in marcia e, alla fine dei tempi, nulla la fermerà». La frase di Zola («La vérité est en marche, et rien ne l'arrêtera») fu uno dei più diffusi slogan durante il caso Dreyfus. Quando il senatore Scheurer-Kestner chiese la revisione di questo caso, Zola scrisse un articolo su *Le Figaro* (25 novembre 1897) intitolato, precisamente, con questo slogan.

donare la lotta per l'emancipazione umana. Ogni piccolo spazio di manovra va occupato, ogni possibile gesto di liberazione va tentato. Non può accettare un qualsiasi compromesso con qualsiasi regime che non sia ispirato alla democrazia socialista. Così si spiegano il suo impegno per la liberazione di Angela Davis, considerata dal filosofo ungherese, un'altra lottatrice per l'emancipazione e la liberazione umana.

Questa lotta di emancipazione e di liberazione non è conducibile soltanto sul piano del sentimento, ma soprattutto sul piano della ragione. Così la posizione di Bloch appare a Lukács importante, ma insufficiente, se rimane soltanto sul piano sentimentale. Insomma il filosofo ungherese cerca una prospettiva razionale, un progetto fattibile, realizzabile concretamente. In quegli anni, soprattutto dopo l'invasione sovietica della Cecoslovacchia, scriverà di "democratizzazione", cioè di un processo di continua crescita della democrazia. Anche Anders parla di "democratizzazione", ma parla di una generale "democratizzazione dell'universo" che significa odiare ogni privilegio, quindi auspicare un cosmo democraticamente strutturato in cui siano applicati la parità dei diritti e la tolleranza per tutti³¹. Per Anders gli Stati Uniti offrono le migliori condizioni per realizzare questo progetto, perché proiettano al di là della società esistente un'immagine universale. I limiti dei due filosofi è che concentrano la loro analisi sui sistemi politici, sociali ed economici che conoscono meglio: Anders si riferisce quasi unicamente agli Stati Uniti, che naturalmente non rappresentano l'universo intero, Lukács si trova in una condizione paradossalmente migliore, perché conosce profondamente il mondo del socialismo realizzato, ma sufficientemente anche quello capitalistico e tende a rivolgersi ad entrambi i sistemi socio-economici. Ancora nel "Testamento

³¹ Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., p. 142.

politico” supera la forma-partito, visto che i partiti nell’Europa orientale sono diventati le gabbie entro le quali rinchiodare la società civile, e fa esplicito riferimento ad una democrazia partecipata, dove la società civile diventa la protagonista dei progetti e delle proposte politiche.

Lukács e “le questioni degli uomini” ... e delle donne: su Angela Davis

di *Lelio La Porta*

Il motivo che spinse Lukács a battersi con forza ed impegno per la salvezza di Angela Davis va ricercato nella prospettiva stessa dell'evoluzione del suo pensiero filosofico-politico. Elemento centrale della riflessione di Lukács negli anni tra il 1966 e il 1971 fu il concetto di manipolazione e lo studio dei meccanismi attraverso i quali la manipolazione si manifestava, concretizzandosi, nella società capitalista così come in quella socialista¹.

Il concetto che più di altri consente di penetrare il senso profondo della critica di Lukács alla manipolazione, che nel mondo socialista era da lui ritenuta retaggio del passato stalinista, è quello di democratizzazione². Il testo lukácsiano è del 1968 e segue di poco l'invasione della Cecoslovacchia da parte delle truppe del Patto di Varsavia. Al di là del culto della personalità, già messo sotto accusa nel corso del XX Congresso del Pcus del 1956, compare nel testo tutta una serie di riflessioni sull'esigenza del pluripartitismo come forma politica adatta all'affermazione di trasformazioni socialiste anche in società capitaliste. La riflessione del filosofo ungherese si

¹ Cfr. G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, Editori Riuniti, Roma 1976-1981.

² G. Lukács, *L'uomo e la democrazia*, a cura di A. Scarponi, Lucarini, Roma 1987 (le citazioni avverranno da questa edizione); ora anche G. Lukács, *La democrazia della vita quotidiana*, a cura di A. Scarponi, Manifestolibri, Roma 2013.

proietta nel solco delle vie nazionali al socialismo e richiama da molto vicino l'elaborazione togliattiana³. Il concetto di *democrazia della vita quotidiana* coglie in pieno la sintesi di democrazia socialista e di democrazia politica individuando non tanto quell'insieme di norme e di regole che garantiscono il potere di intervento dei cittadini nella vita politica, quanto piuttosto il rapporto vivo e attivo che ognuno intrattiene con la società entro la quale vive e che ha il suo elemento distintivo nel contenuto umano rappresentato da ogni singolo individuo che fa parte di quella specifica formazione economico sociale. La stessa socialità, riempita di contenuti democratici, non sarà più il presentarsi dell'uomo all'uomo in una forma estranea:

La democrazia socialista – basata sull'uomo attivo com'egli è davvero, come è costretto a manifestarsi nella sua pratica quotidiana – nel suo massimo e più intimo esprimersi tramuta i prodotti cui gli uomini giungono inconsapevolmente (o con una falsa coscienza) in oggetti fatti consapevolmente per l'uomo stesso, la cui produzione perciò fornisce all'attività soggettiva un senso, una soddisfazione, che trasforma la presenza dell'altro, da limite della nostra prassi, in cooperazione ed aiuto indispensabile e quindi bene accolti⁴.

Lukács nota che il socialismo che nasce dalla *democrazia della vita quotidiana* ha bisogno di strumenti *ad hoc* che vengono individuati nell'autogestione delle masse.

³ Si veda l'intervista concessa da Togliatti alla rivista "Nuovi argomenti" diretta da Alberto Moravia e Alberto Carocci. Nel numero 20 del maggio-giugno 1956 la rivista aveva rivolto a diverse personalità della cultura e della politica «9 domande sullo stalinismo». Il testo integrale in P. Togliatti, *Sul movimento operaio internazionale*, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 231-265. La risposta di Lukács fu pubblicata nel n. 57-58 del 1962 e si può leggere con il titolo *Lettera al sig. Carocci* in G. Lukács, *Marxismo e politica culturale. Socialismo e libertà*, il Saggiatore, Milano 1972, pp. 143-169.

⁴ *Ivi*, pp. 97-98.

Infatti, mentre l'evoluzione del capitalismo ha partorito le due figure contrapposte del borghese e del cittadino, tutta la storia del socialismo, dalla Comune di Parigi alle due rivoluzioni russe, si è mossa nell'ottica della democrazia consiliare la quale altro non è che la *democrazia della vita quotidiana*. L'autorganizzazione e l'autogestione vanno estese fino al livello della vita quotidiana per essere di lì nuovamente diffuse in maniera che sia il popolo a prendere le decisioni essenziali sui problemi più importanti. Già è stato sottolineato come questo testo lukácsiano sia di fatto la risposta all'invasione della Cecoslovacchia, alla quale partecipò la stessa Ungheria. Una risposta che mette in evidenza la necessità per il rinnovamento del socialismo dell'introduzione dei diritti civili borghesi e di una dose sempre maggiore di cultura che è la bussola attraverso la quale è possibile orientarsi nella vita al fine di capire «se questo o quel fenomeno corrispondono alla propria concezione della vita»⁵.

In questa prospettiva di recupero del valore assoluto dei diritti civili e politici nel mondo socialista, Lukács discuteva con Abendroth intorno all'importanza della nascita e dello sviluppo di movimenti di intellettuali e di studenti che, nei paesi industrialmente avanzati, specialmente negli Stati Uniti e nella Germania federale, lottassero in favore dell'acquisizione dei diritti e dell'affermazione della democrazia contro la manipolazione. Lukács si esprimeva nel modo seguente:

Il compito di questo movimento contro la manipolazione è ora da sottolineare con forza, tanto più che la borghesia, specialmente quella tedesca ma anche quella americana, con la parola d'ordine “La patria è in pericolo”, tende a trasformare situazioni in cui non corre nessun pericolo in periodi di oppressione. Quando (...) parlavo della prassi giuridica bisogna notare che non si tratta tanto di stabilire come realmente si sono svolti i fatti

⁵ G. Lukács, *Cultura e potere*, Editori Riuniti, Roma 1970, p. 93.

quanto di saggiare la saldezza dell'autorità della corte. Qui affiorano di nuovo problemi con i quali, attraverso una trattazione storicamente concreta, possiamo avvicinarci alle questioni degli uomini⁶.

E per avvicinarsi “alle questioni degli uomini” l'ormai anziano filosofo si gettò con tutta la sua riconosciuta autorevolezza internazionale nella battaglia per difendere i diritti di Angela Davis⁷. In questa sua impresa volle coinvolgere molti intellettuali del tempo fra cui Anders; ma altri ancora furono contattati da Lukács, come ad esempio Ernst Bloch; ma fecero parte, non secondaria,

⁶ Abendroth, Holz, Kofler, *Conversazioni con Lukács*, a cura di C. Pianciola, Laterza, Bari 1968, p. 132. Dal punto di vista lukácsiano le “questioni degli uomini” sono costituite dal problema del diritto come limite, “il diritto dell'individuo limitato, limitato a se stesso” (K. Marx, *Sulla questione ebraica* in Marx-Engels, *Opere*, v. III, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 176). Ed il concetto di tale limite, per Lukács, era già stato espresso: «Hobbes espresse con brutalità tale stato di cose parlando di *homo homini lupus*» (G. Lukács, *L'uomo e la democrazia*, cit., p. 44).

⁷ Nel periodo febbraio-marzo 1971 Lukács intervenne a favore di Dalos e Haraszti, due giovani intellettuali ungheresi accusati di filomaoismo; a tal proposito scrisse a János Kádár, segretario del Partito comunista ungherese, sostenendo che il procedimento contro i due giovani era lesivo della legalità socialista che proprio il segretario del Partito avrebbe dovuto garantire. La prosecuzione della persecuzione contro i due determinò la nascita di un movimento di protesta all'interno dell'Università di Budapest, peraltro represso. I due furono arrestati e soltanto l'intervento di Lukács consentì la loro liberazione. Per questa vicenda si veda G. Lukács, *Testamento politico e altri scritti contro lo stalinismo (In appendice l'interrogatorio della polizia sovietica nel 1941)*, a cura di A. Infranca e M. Vedda, Punto Rosso, Milano 2015, pp. 90-97. In questo suo impegno nella difesa dei diritti dei perseguitati a Est ed Ovest non va taciuto il ricordo di un episodio di cui lo stesso filosofo fu protagonista molti anni prima, all'epoca dell'emigrazione a Vienna: «... quando nel 1928 Kun venne arrestato a Vienna, mi si voleva espellere, così ci furono miei amici che scrissero a Thomas Mann e Thomas Mann scrisse una lettera contro la mia espulsione» (G. Lukács, *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo*, intervista di I. Eörsi, a cura di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1983, p. 90) al cancelliere Seipel.