

Utopia e storia a confronto: Lukács e Bloch (1915-1924) (*) (**)

di ANTONINO INFRANCA

La storia del rapporto spirituale fra questi due pensatori interessa e incarna la storia di due anime del marxismo occidentale, quella che, non senza qualche forzatura, si potrebbe definire «ortodossa» e quella «utopistica». I punti di contatto non sono mancati tra le due correnti del marxismo occidentale, così come numerosi sono i punti di contatto tra Lukács e Bloch. Ma i contatti, le somiglianze, le unità non devono nascondere le differenze, le cesure, gli attriti tra i due pensatori. Differenze, cesure, attriti che più volte hanno rasentato la polemica personale e che non sempre sono rimasti contenuti entro l'ambito degli interessi filosofici, e quando ciò è avvenuto, l'incontro-scontro tra i due è stato sempre fecondo di teorizzazioni e verifiche, che hanno non solo arricchito il panorama della filosofia di questo secolo, ma hanno anche svolto la funzione di stimolo e di invito alla riflessione a decine di intellettuali e artisti. L'incontro-scontro ha coinvolto le stesse sfere di interessi personali di Lukács e Bloch, anche perché le sue radici toccano la formazione spirituale dei due autori.

Tentare un bilancio del rapporto fra Lukács e Bloch significa muovere da queste radici per riattraversare l'intero arco delle rispettive produzioni di pensiero: l'una, quella lukácsiana per tanti versi disparata e multiforme; l'altra, quella blochiana, al-

(*) Questo saggio era già stato scritto quando è apparso il volume *Ernst Bloch und Georg Lukács. Dokumente zum 100 Geburtstag*, Budapest, 1984, MTA Filozófiai Intézet - Lukács Archivum, a cura di M. Mesterházi e G. Mezei. In questo volume sono contenute le lettere di Bloch a Lukács del periodo 1910-17 (le risposte di Lukács sono andate nel frattempo perdute), le lettere che si scambiarono negli anni 1948-1971, le lettere che Emma Ritoók, Emmy Lederer-Seidler e Margarete Susman (tutte amiche di Bloch) scrissero a Lukács negli anni 1911-17, nonché i saggi: «Die Erbschaft dieser Zeit» di Lukács (nel mio saggio è citata l'edizione italiana), «Wozu Brauchen wir das klassische Erbe» di Lukács, «Der Nazi kocht im eigenen Saft» di Bloch, «Kritik von rechts oder von links?» di Lukács, «Ernst Bloch kommentiert *Gelebtes Denken*». Il lettore, che volesse approfondire determinati problemi storici del rapporto Bloch-Lukács, rimando a questo volume.

(**) 1985 è anno centenario della nascita dei due filosofi.

trettanta multiforme e feconda di rapporti e connessioni anche con correnti e filosofie non sempre congeniali al marxismo del primo Novecento. Poiché nello spazio di poche pagine una tale impresa non può essere svolta, è opportuno soffermarsi su quegli aspetti e su quei nodi aporetici che manifestino i caratteri più peculiari dell'incontro-scontro. Tali aspetti e tali nodi aporetici vanno ricercati, a mio avviso, nel periodo antecedente all'abbandono della Germania da parte di entrambi i pensatori.

Il periodo preso in esame, il decennio 1915-24, è quello in cui sia Lukács sia Bloch affrontano una importante svolta esistenziale, politica, culturale e filosofica. Lukács, tramite lo stesso Bloch, si avvicina ad Hegel; l'influenza di Bloch a questo proposito, non potrebbe essere testimoniata meglio dalle parole dell'ultimo scritto autobiografico di Lukács: «Bloch infatti mi convinse con il suo esempio che era possibile filosofare alla maniera tradizionale. Fino a quel momento io mi era immerso nel neokantismo del mio tempo e adesso incontravo in Bloch il fenomeno che qualcuno filosofava come se l'intera filosofia odierna non esistesse, che era possibile filosofare al modo di Aristotele o di Hegel» (1). Da Hegel, poi, Lukács ritornò alla lettura di Marx «attraverso le lenti simmeliane e hegeliane» (2). In seguito avvenimenti come la guerra, l'adesione al marxismo e la Rivoluzione d'Ottobre modificarono il corso della sua vita. Anche per Bloch la guerra e la rivoluzione russa hanno la stessa rilevanza, solo che resta problematico sostenere che Bloch sia mai stato un vero e proprio marxista, o almeno è stato un marxista di un genere tutto particolare, tant'è che lo stesso Lukács nella sua recensione a *Erbschaft dieser Zeit*, databile Settembre 1935, lo considera un socialista legato ad un'ideologia dell'anticapitalismo romantico (3). Soprattutto la guerra mondiale fu per Bloch il momento di riflessione più profonda nei confronti della sua genitura filosofica — il pensiero di Simmel e di Weber comuni maestri di Bloch e Lukács —; riflessione che sfociò in aperta rottura con quell'ambiente, in special modo con Simmel. Per Lukács, invece, la rottura con la medesima genitura filosofica avvenne in conseguenza della sua adesione al marxismo e alla rivoluzione leninista e si diresse in special modo nei confronti di Weber, nonostante che stretti rapporti personali e di riconoscenza per i decisivi interventi, tendenti anche a salvargli la vita, lo tenessero legato al suo ex-maestro. Comunque la guerra mondiale e la Rivoluzione d'Ottobre hanno un fortissimo impatto su entrambi, anche se Bloch subisce più emotivamente il colpo e reagisce alla situazione con più impeto: un'opera come *Spirito dell'utopia* è impensabile senza la guerra mondiale — specialmente l'edizione del 1918 — come detonatore di sentimenti e stati d'animo fino allora «rattenuti» (4). La riflessione di Bloch si sofferma più sulle motivazioni propagandistiche della guerra (volontà di potenza della Germania guglielmina, dispregio del liberalismo e costituzionalismo inglese, nazionalismo esacerbato), sorvolando sulle motivazioni effettive, non certo più nobili di quelle. In Lukács le reazioni sono diverse e sono legate maggiormente ad un ripensamento filosofico: più determinante è l'adesione al marxismo, e soprattutto ad un certo tipo di marxismo, nei primi tempi legato a istanze di ordine

etico, poi vicino ad aspetti maggiormente speculativi. Ma in Lukács l'adesione al marxismo è soprattutto ripensamento delle proprie origini filosofiche ed è anche il modo in cui una prospettiva pratico-teorica, fino ad allora assente nelle opere precedenti, viene finalmente rintracciata nella concezione leninista del partito. Quindi pur di fronte ad un'uguale reazione a due grandi avvenimenti storici del loro tempo, Lukács e Bloch assumono motivazioni e connotazioni diverse, che segnano il loro futuro sviluppo di pensiero e irrimediabilmente rompono quella *Geistesymbiose* che fino ad allora li aveva accomunati.

L'adesione al marxismo per Lukács ha avuto il significato di esperire e reperire una prospettiva pratico-teorica da lui soltanto pre-sentita nelle opere giovanili fino alla *Teoria del romanzo*, e anzi soprattutto in quest'opera la sua assenza risalta ancora di più perché vi è presente una denuncia di una situazione di fatto non più sostenibile. In quest'opera emerge la denuncia della frattura della totalità, intesa in termini di totalità classica, di totalità greca. Sono accenti simili a quelli sviluppati dal giovane Hegel⁽⁵⁾ e da Nietzsche⁽⁶⁾, tanto più che Lukács si esprime proprio in termini di frattura della totalità classica greca ad opera della religione cristiana che ha spezzato il rapporto instaurato tra uomo e mondo, tra anima e realtà esterna. Gli stessi accenti sono rintracciabili in *Spirito dell'utopia* nel paragrafo «Lineamenti fondamentali del volere artistico»⁽⁷⁾. Ma è Lukács ancor più e prima di Bloch a riproporre la frattura hegeliana fra greicità e cristianità e a sforzarsi di indagare nelle forme artistiche la possibilità di colmarne lo iato.

È il romanzo, la forma artistica, in cui Lukács riconosce i caratteri di tensione alla totalità: «Il romanzo è l'epopea di un'epoca nella quale la totalità estensiva della vita non si dà più in forma sensibile, nella quale l'immanenza del senso nella vita s'è fatta problematica, ma che, nondimeno, anela alla totalità»⁽⁸⁾. Quindi direi che il romanzo rappresenta per Lukács quanto la musica rappresenta per Bloch. Entrambi in questa fase del loro pensiero interpretano le forme artistiche come *medium* della filosofia della storia, e come vere e proprie prospettive utopiche per la ricreazione di una totalità smarrita. Ma fra le due funzioni riconosciute al romanzo e alla musica è, a mio avviso, una prima sostanziale differenza. Limitandomi soltanto al discorso lukácsiano, ritengo che il romanzo nel suo tentativo di ricreare, seppure spiritualmente, la totalità classica infranta, denunci quell'anelito, quella *Sehnsucht* della totalità che è tensione all'origine. La greicità appare a Lukács un'*U-Topia* in senso letterale, la dimensione spirituale originaria, il principio speculativo di tutti i principi filosofici che si era completamente smarrito. Questo è anche il motivo per cui quest'opera non è più soltanto un'opera di critica letteraria o di estetica, ma è anche uno dei testi più speculativi di questo secolo.

Il romanzo eredita dalle forme letterarie dell'antica Grecia e soprattutto dall'epopea il rapporto con la vita, mentre la tragedia ha subito importanti mutazioni in conseguenza del modificato rapporto tra essenza e vita (modificato proprio per effetto della

frattura della totalità greca). Ovviamente Lukács è avvertito del fatto che le forme storiche che hanno interessato l'epopea greca e che interessano il romanzo sono differenti. Tuttavia il romanzo è visto come il momento in cui storia e filosofia della storia possono tornare a combaciare, in parallelo al sorgere e perire di un genere artistico in conseguenza del mutare dello spirito. La concezione lukácsiana è già palesemente intrisa di quell'hegelismo che lo spinge appunto ad indagare nel romanzo, nella nuova forma di spiritualità, le vecchie forme spirituali, onde poter riconoscere l'intero svolgimento dello spirito. A rileggere la *Teoria del romanzo* nelle pagine dedicate alla ricucitura dello svolgimento fenomenologico dell'arte letteraria attraverso epopea, tragedia, dramma, lirica, poesia e romanzo non si può non riconoscere l'intenzione di riproporre in termini estetici l'hegeliana *Fenomenologia dello spirito*. È uno schema questo, della fenomenologicità della coscienza e dello spirito, caro a Lukács e che si ripresenterà anche in *Storia e coscienza di classe* e che, invece, pur se presente nello *Spirito dell'Utopia*, non vi occupa quella centralità che ha nelle opere lukácsiane, le quali sembrano ruotare attorno e insieme a questo tema. Anzi Bloch respinge ogni progressione fenomenologica delle forme artistiche. Nello *Spirito dell'Utopia* così si esprime sul problema, in velata polemica con Lukács: «È chiaro che anche per quanto concerne gli artisti più importanti, non c'è nulla che li sviscisi tanto quanto l'inserirli o il collocarli in una qualsiasi serie di sviluppo specialistico, nella storia delle formule tecniche, semplici termini di mediazione e di sostegno» (9).

Il romanzo, oltre che rifondare la totalità nascosta della vita, ruota attorno alle vicende biografiche di un individuo e del suo rapporto con la vita (10). Emerge allora una tematica profondissima che insieme a quella della totalità crea una rete fittissima di rapporti con le tematiche blochiane e informa buona parte dell'intera produzione lukácsiana: l'estraneazione e il suo superamento. «L'individuo epico, l'eroe del romanzo, è la creatura di questa estraneità al mondo esterno» (11). L'accezione lukácsiana di vita o mondo esterno è totale; essa comprende sia natura che società, seppur già intesa come seconda natura. Ma sia l'una che l'altra, cioè in generale il mondo circostante all'uomo, sono per lui una prigionia. Pur potendo dominare con le leggi razionali, che egli stesso ha creato, la natura e pur potendo creare ogni organismo sociale, è da entrambi travolto e sottoposto alle loro regole. Nel confronto con il mondo esterno, il soggetto diventa stato d'animo e «l'anima che dimora in un mondo siffatto non s'affanna a conoscere leggi di sorta, perché essa stessa è la legge per l'uomo» (12). Emerge allora l'unico soggetto-oggetto identico che Lukács può rintracciare: il soggetto etico che «non si sottrae alla legge e allo stato d'animo se non quando (...) diritto e costume siano tutt'uno con l'identità» (13). Lukács è chiuso tra estraneità al mondo esterno e interiorità problematica vissuta. L'individuo ricerca il superamento del mondo contingente nel suo chiudersi in sé, nel suo esperire esistenziale, in una sorta di *Erlebnis* che lo riscatti dall'estraneazione, ma a condizione che sia guidato da una rinnovata dimensione etica. Quindi anche il problema di una definizione etica del

soggetto rimane centrale nel periodo lukácsiano dagli anni giovanili fino alle ultime produzioni della vecchiaia, mentre in Bloch rimarrà più sfumato.

Nel romanzo è riservato un posto centrale all'etica, in quanto la tensione al principio assume un carattere etico: il ritorno alla dimensione originaria della totalità passa, secondo Lukács, attraverso una rivalutazione etica dell'eroe del romanzo. In tal modo il romanzo viene fornito di una processualità, di un divenire. Lukács interpreta hegelianamente questo divenire del romanzo come equilibrio formale e instabile fra essere e divenire stesso (14). Vi sono elementi che consentono di notare che Lukács possiede già quelle problematiche che si svilupperanno potentemente nel proseguo del suo pensiero, pur se assumeranno a tratti maggiore o minore rilevanza; così come, già nella *Teoria del romanzo*, nel pieno della *Geistessymbiose* con Bloch, si evidenziano tali e tante differenze, che facilmente si può preannunciare una rottura fra i due, o almeno una divergenza d'interessi, tale da portare nel tempo a una reciproca estraneità.

È questo il momento in cui per Lukács la dimensione etica, in quanto divenire del soggetto, è lotta contro la convenzionalità del mondo borghese, la estraniamento del soggetto, la cristallizzazione dell'individuo in sensi del tutto estraniati per effetto del conformismo e della convenzione. L'etica è riappropriazione della sostanza, è rintracciamento dell'essenza, ma dialetticamente questa riappropriazione deve partire dal riconoscimento della necessità dell'estraneazione, onde il suo superamento. Quindi la concezione etica che Lukács pone non è *tout court* di stampo kantiano, ma piuttosto risente, come ho ricordato più innanzi, della lezione assunta dalla *Fenomenologia dello spirito*. Se è pur vero che la centralità della categoria etica fa pensare ad una stagione giovanile kantiana di Lukács, per altro da lui stesso riconosciuta, la processualità di questa stessa etica e il suo ruolo di superamento dell'estraneazione borghese, sia pure espressa in termini di un anticapitalismo romantico, permettono di lasciare sotto forma di un semplice accenno l'influsso kantiano. In Bloch, invece, la genitura kantiana, almeno nello *Spirito dell'Utopia*, appare più forte, più potentemente avvertita come completamento non solo del discorso marxiano, ma ancor più di quello hegeliano. Per Bloch, Hegel è colui che è in grado di guardare più lontano, perché posto sulle spalle di un gigante, quale è Kant, «tuttavia — e qui Kant riporta la vittoria finale — i concetti, le forme e gli ordinamenti in sfere, pur connessi con un mondo anticipato e capovolto nella mistica del suo moto, diversamente che in Hegel, non sono la realtà ultima, bensì semplici regole e assegnati, sopra i quali si innalza come un unico riparo l'intimo in tutta l'intensità del suo comprendere-se-stesso nell'esistenza» (15).

La processualità dell'etica lukácsiana di questo periodo trasfonde un carattere diverso all'utopizzazione della totalità. Ho già detto che l'Utopia di Lukács è la totalità greca. Ma in quanto greca, a rigor di termini, non è U-Topia, ma il suo *topos* è dietro, è nel passato, è nella storia, è nel soggetto. Lukács rintraccia la dimensione originaria nell'eroe del romanzo che grecamente dà risposte, non pone problemi entro il rappor-

to con la realtà esterna. Lukács non propone utopie future, oppure, come fa Bloch, predica un Regno da realizzare in terra e «non ancora» realizzato; egli denuncia una frattura e tutta la *Sehnsucht* della dimensione originaria che è rintracciabile nell'eroe del romanzo moderno.

Su un punto Lukács e Bloch si avvicinano e, per la verità, la causa di questa convergenza è l'ambiente filosofico di provenienza comune ad entrambi. Sia Lukács sia Bloch esprimono un interesse profondo verso l'opera di Dostoevskij e verso certe figurazioni dostoevskijane che ben si adattano al loro modo di pensare l'utopia e la prospettiva verso il futuro. Lukács identifica nell'opera di Dostoevskij quanto egli intende per nuovo mondo e così si esprime: «Soltanto nelle opere di Dostoevskij questo nuovo mondo – lungi dall'opporsi a ciò che sussiste – si configura come riproduzione della realtà quale si presenta nella pura e semplice osservazione» (16). Per Lukács la frattura con la realtà estraniata e estraniante del suo tempo va dialetticamente superata, e un primo momento per avviare un tale superamento-continuamento è rintracciato nella comunità russa, nella vita del comunismo primitivo che Dostoevskij descrive nella sua opera (17). Comincia a delinearci un mondo nuovo, ma manca ancora una definizione e una precisa prospettiva del nuovo da realizzare sia a livello politico che sociale; manca cioè una vera utopia come forma dirompente, come tensione al superamento definitivo della realtà capitalistica. Ma sono tali e tanti gli accenni di una spinta al rinnovamento, di una sensibilità critica diretta all'esistente, che molto problematicamente si può concordare con chi la definisce un'opera fallita. Piuttosto il giudizio del Lukács della maturità può sembrare più obiettivo: i limiti ci sono, ma le aspettative sono potenti e denunciano un pensiero già maturo.

Anche Bloch è legato a Dostoevskij, forse in maniera maggiore di quanto non lo sia Lukács, e nel misticismo di Dostoevskij, Bloch ricerca e ritrova gli stessi motivi etici che Lukács vi aveva rintracciato. Ma emergono importanti differenze d'interpretazione anche su questo campo. Ràdnoti nel suo saggio dedicato ai due pensatori così le riassume: «In Lukács Dostoevskij trascende la forma del romanzo, in Bloch i limiti dell'arte» (18). Ma in Lukács scatta una maggiore rilevanza dell'interpretazione etica di Dostoevskij, mentre in Bloch c'è la tendenza a restare entro i confini della dimensione estetica, seppur in senso molto largo. D'altro canto l'intero *Spirito dell'utopia* presenta questa particolarità e anche la prospettiva politica che ne nasce e che emerge assai più chiaramente nel libro di Bloch a differenza di quello di Lukács (ma questo è scritto durante e poco prima della rivoluzione russa, mentre la *Teoria del romanzo* fu pubblicata nel 1916 sotto forma di articolo e poi solo nel 1920 sotto forma di volume) è pregevole di esteticità.

Il libro di Bloch contiene una differenza di fondo nei confronti della prospettiva di Lukács. Esso, se considerato nelle due versioni del 1918 e del 1923, denuncia il travaglio spirituale di un pensatore, che di fronte al grande rinnovamento della rivoluzione ne rimane folgorato, ma al tempo stesso non riesce a fare i conti, alla luce del

nuovo evento, con la propria cultura d'origine — così come ha radicalmente fatto Lukács —. Le critiche di Lukács a Bloch negli anni Trenta saranno sempre indirizzate a questa ambiguità di fondo che Bloch porta con sé: una sincera spinta rivoluzionaria frenata dall'incapacità di liberarsi da tutte le eredità di un pensiero sostanzialmente piccolo-borghese (19).

Senza ombra di dubbio *Spirito dell'utopia* è stato, comunque, un libro importante per il marxismo e in genere per tutto il pensiero rivoluzionario utopistico. Non credo che sia facilmente reperibile un tale sforzo di riflessione negli altri pensatori utopistici. Come in Lukács, anche in Bloch la denuncia dell'estraneazione, della convenzionalità e dell'ambiguità del mondo borghese sono il punto di partenza per il superamento di esso, ma non vi è che un fugace sguardo al passato, alla greccità: *il pensiero di Bloch è il pensiero del non-ancora-divenuto*. Non vi è lo sforzo di rintracciare un punto d'intesa o d'identità tra storia e filosofia della storia; l'inizio è rapido, tumultuoso, un vero e proprio «colpo di pistola». La denuncia dell'estraneazione ha accenti forti — probabilmente già influenzati da *Storia e coscienza di classe*, almeno per quanto riguarda l'edizione del 1923 — e non mancano gli accenni allo smarrimento della totalità dell'oggetto e della parcellizzazione della produzione e conseguentemente del produttore. Bloch, però, non è capace di distinzione tra tecnica e uso della tecnica; la sua condanna coinvolge la crescente tecnicizzazione della produzione, unita alla meccanizzazione. Per sfuggire ad una tale situazione estraniante non contesta l'uso capitalistico della tecnica, delle macchine, ma persegue l'immagine utopistica e confusa di «una tecnica umanistica inventata per scopi del tutto diversi ed esclusivamente funzionali, in cui non vi sarebbe nulla di poco accurato nella produzione a macchina delle merci che sostituiscono i vecchi manufatti artigianali» (20). La sua critica all'esistente è troppo legata ad un anticapitalismo romantico che lo spinge a guardare ad un passato nel quale si stagliano le immagini felici di un lavoro artigianale e dell'arte applicata classica, piuttosto che non a un futuro in direzione del quale la proposta si faccia chiara e reale. È pur vero che la lezione di Bloch è quanto mai feconda di insegnamenti, anche al di là di quanto Lukács ha saputo cogliervi (21).

Sia come momento critico dell'esistente sia come componente dell'annuncio del mondo nuovo, il pensiero di Marx appare a Bloch come quello che ha saputo restaurare le valenze liberatrici del comunismo primitivo e ha recuperato entro il pensiero socialista tutto l'afflato delle comunità primitive cristiane. Si può certo discutere sul carattere marxisticamente ortodosso di un Marx che «vuole agire e cambiare il mondo mediante la volontà e perciò non si limita ad attendere il verificarsi di certe condizioni, ma insegna a farle emergere, pone la lotta di classe, analizza l'economia tenendo conto di elementi variabili, adatti per un intervento attivo» (22). In ogni caso questa lettura in chiave «volontaristica» ha aperto nuove strade al marxismo, lo ha fatto interagire con il pensiero utopico e la teologia (23); ha permesso di richiamare attorno al marxismo chi altrimenti non avrebbe potuto trovare spazio.

Il proletariato e la rivoluzione sono rispettivamente il soggetto e il momento in cui l'incontro con il Sè è finalmente possibile. Il Non-ancora si realizza. Il mondo nuovo nasce e viene alla ribalta della storia. La storia stessa viene alla sua fine. E proprio la fine, la morte, è la caratteristica centrale del pensiero di Bloch di questi anni. I suoi continui accenni alla morte e all'Apocalisse denunciano una profondità di pensiero che non è rivolta al ritrovamento nel presente di momenti che possano prefigurare una nuova totalità, ma che guarda avanti solo con gli occhi della speranza, che invoca il non-ancora-divenuto — il sapere del non-ancora-conscio — che si aggira entro la tenebra dell'attimo vissuto, per guadagnare quella distanza dall'oggetto che ne permetta una perfetta messa a fuoco, un'ottima visione. Quindi non più dimensione originaria da riguadagnare, ma fine del regno da attendere, da sperare, da «anelare». La tensione è certamente rivolta al futuro, ma non è un futuro frutto di progresso, non è la storia a produrlo, ma una U-Topia, un «senza luogo», una speranza pari per forza e per potenza di pensiero a quelle delle prime comunità cristiane, costantemente al centro dell'interesse di Bloch, ma pur sempre una speranza.

Dal lato del discorso lukácsiano, per altro verso, non si scorge ancora una definizione di un nuovo soggetto che ricrei, riplasmandola, quella totalità o che apra le porte alla *Selbstbegegnung*, per usare un termine tipicamente blochiano. È un anelito intimo di Lukács, quello che Bloch ripropone, quando afferma: «Così cerchiamo l'artista che ci faccia avvicinare ed incontrare con noi stessi»⁽²⁴⁾. Ma forse una maggiore sensibilità alla mutata situazione storica permette a Bloch di non identificare soltanto in un artista o nell'arte una prospettiva di rinnovamento. Quindi per questo aspetto Bloch può apparire più avanti nella definizione di un'alternativa al capitalismo disumanizzante, rispetto al Lukács pre-marxista della *Teoria del romanzo*. La *Selbstbegegnung*, l'incontro con sé stessi, rappresenta per Bloch il recupero di una dimensione originaria, autentica, smarrita entro il mondo tecnicizzato del capitalismo moderno; quello che per Lukács era la totalità smarrita, la dimensione originaria. L'afflato blochiano si esprime quasi come un grido di condanna, una sorta di slogan esistenziale: «Non ci è neppure concesso di essere autentici»⁽²⁵⁾. Di fronte ad una realtà esterna che appare sempre più estranea, che cozza contro le tendenze rivolte al nuovo, anche Bloch guarda ad Oriente. Là non solo vi è la rivoluzione, ma l'uomo russo, così come è descritto da Dostoevskij, che rappresenta il prototipo ideale della spiritualità cristiana. Appunto da Oriente proviene il cristianesimo e Bloch vi vede una sorta di destino mistico dell'uomo dell'Occidente che è costretto a rivolgersi ad Est per vedere sorgere un nuovo giorno, il sole della speranza.

La religione e la rivoluzione nel pensiero di Bloch si presentano in un intreccio strettissimo, indissolubile, generante un'Utopia *sui generis*, che non solo rappresenta l'originalità del suo pensiero, ma che nella sua concezione politica e filosofica è anche il passaggio attraverso il quale ricostruire tutta una filosofia della storia. Una filosofia della storia intrisa di elementi che a un primo sguardo possono apparire eccessiva-

mente assortiti, che generano un pensiero multiforme, magmatico, enigmatico, ma che letti in profondità riportati al loro terreno d'origine — il cristianesimo primitivo e la mistica tedesca — trovano una profonda coerenza. Vi è un'attenzione particolare alla storia, che si definisce più chiaramente che nel Lukács della *Teoria del romanzo* come categoria della realtà, seppure interpretata, come ho mostrato nel caso della lettura blochiana di Marx, in termini eccessivamente volontaristici: «Ma il volere passato e l'esperienza passata non cessano di sussistere e di avere degli effetti pur se non più consci nel presente» (26). La filosofia utopica è il recupero di questo volere passato e il suo rilancio verso una futura realizzazione del non-ancora-conscio. «La speranza si accende e quando la luce si fa più viva nasce lo stupore» (27). Lo stupore è il momento in cui possiamo scendere nel nostro intimo e manifestare il nostro senso più profondo, recuperandola ad una dimensione ultra-soggettiva, il noi stessi. L'attimo vissuto è il momento del trascendimento del Noi verso un Dio sopradivino, che schiude il «Regno» che è la nostra prossima profondità. Il giro è compiuto, la prospettiva è delineata, il «Regno» è annunciato: l'interiorità del Noi è prossima a rivelarsi al mondo esterno.

La figura di Gesù svolge una funzione fondamentale nella figurazione di questo «Regno» a venire, egli è morto incompreso dagli uomini e da Dio. Il vangelo di Cristo annuncia il modo nuovo; la sua fine è diversa da quella dell'eroe tragico, che Lukács delinea nella *Metafisica della tragedia* e a cui Bloch rivolge una critica accurata (28).

Questa concezione mistica e utopica del nuovo mondo non può non far sentire Bloch lontano dalle argomentazioni dei socialisti del suo tempo; è ovviamente la differente attenzione rivolta all'universale e all'assoluto ad accrescere la distanza tra lui ed essi, sebbene lo stesso Bloch non si consideri incapace di delineare un vero fine e un vero universale (29): quel che dovrebbe dar corpo, in definitiva, alla necessità di un'*Apocalisse* rigeneratrice degli uomini e fondatrice del nuovo «Regno».

Gli accenti apocalittici e messianici, espressi nello *Spirito dell'Utopia*, trovano grande eco e spazio nel *Thomas Münzer, teologo della rivoluzione*, che doveva essere nel primitivo progetto del 1918 la seconda parte dello *Spirito dell'Utopia*, ma che successivamente uscì come volume a sé. L'attenzione alla fine, una concezione della storia che porta in sé i germi di un mondo nuovo trovano maggiore forza e consistenza nell'analisi storica della vicenda di Th. Münzer e ad essi si aggiungono anche elementi di un profondo ripensamento politico di quello che è stato il fallimento della rivoluzione nell'Europa Occidentale e dell'incipiente burocratizzazione della Rivoluzione d'Ottobre. Ovviamente la figura di Münzer subisce radicali modificazioni inserita nel panorama del pensiero di Bloch, che si dimostra cattivo storico ma buon filosofo. Quindi chiedere al libro di Bloch una verità storica obiettiva è certamente inutile; si può, invece, indagare sul significato che il personaggio Münzer acquista in quel preciso momento storico della vita di Bloch. Innanzitutto *Münzer* è la reazione di Bloch all'imborghesimento riformista della socialdemocrazia tedesca all'epoca della repubbli-

ca di Weimar⁽³⁰⁾, e per questo motivo il *Münzer* di Bloch malamente nasconde il suo modello storico: Lenin. Ma c'è ancora un altro modello di riferimento, Bloch in un passo del libro esprime chiaramente la sua convinzione che *Münzer* rappresenti l'eroe tragico inteso da Lukács: «purtroppo non esiste ancora su *Münzer* o sugli anabattisti, a parte Emanuel Quint, un romanzo che abbia ridato loro la vita e che abbia permesso ad un'anima trasformata, ad un'epoca fondata su principi trasformati di recuperare in questa come in nessun'altra realtà della vita vissuta europea, il "romanzo" semplicemente ateo all'oggettiva ricchezza dei sogni ad occhi aperti dell'"epos russo": in conformità alla teoria del romanzo di Lukács ed alla sua epopea-profezia»⁽³¹⁾. Dunque *Münzer* è visto da Bloch alla luce della teorizzazione estetico-etica di Lukács, infatti non soltanto egli impersona l'eroe lukácsiano del romanzo, ma ne acquista la statura morale. È il momento del massimo avvicinamento tra i due filosofi, ma adesso sarà Lukács a prendere le distanze da Bloch.

Infine alcuni tratti del personaggio di *Münzer* acquistano sotto la penna di Bloch un evidente carattere autobiografico: Bloch coglie nella rottura di *Münzer* con Lutero e la sua «fede contraffatta»⁽³²⁾ i motivi di quella sua rottura clamorosa con Simmel e con l'ambiente culturale in cui si era formato. Bloch-*Münzer* rinnegano una cultura, una religione e una filosofia che non predicano un futuro, ma si fondano su un'insopportabile immobilismo del presente. La dimensione palinogenetica dello *Spirito dell'Utopia* ritorna a tinte più marcate nel *Münzer*, con tutto l'apparato categoriale di quell'opera: «L'anima risorge. Essa significava Cristo che vive nella perfetta dimensione del "noi", che travolge tutte le potenze terrestri, che svuota tutte le istanze sacramentali, che giudica persino gli angeli, che vuole concepire la grazia come il fondo più intimo dell'anima, come avvento, come ritorno alla propria dimora, come manifestazione della libertà»⁽³³⁾. Cristo e l'Apocalisse occupano ancora il posto centrale della mistica utopia di Bloch. Nel chialismo rivoluzionario di *Münzer* Bloch rivede l'utopia della speranza del «Regno»: la lotta rivoluzionaria diviene il mezzo per superare la violenza e la sofferenza esterna, per accedere poi alla sofferenza interiore, la vera e autentica sofferenza feconda che apre le porte del «Regno». *Münzer* è anche un rivoluzionario nel campo teologico: il ruolo della Scrittura è relegato a semplice strumento per l'avvento della fede ed è così impedita una lettura soggettiva e quindi discrezionale del testo sacro. Non mancano elementi di riflessione profonda di Bloch, e in essi emergono le contraddizioni tra un affilato religioso e una militanza politica. «A volte sembra quasi che l'uomo libero possa anche lasciare il Signore completamente lassù»⁽³⁴⁾ dice Bloch e in quel «sembra» pesa tutto il dubbio, la paura, il ripensamento di una situazione storica che si fa sempre più difficile da comprendere in ogni suo aspetto, ove Dio «sembra» essere inutile o smarrito.

Il *Münzer* di Bloch è, soprattutto se visto in confronto con lo *Spirito dell'Utopia*, un'opera di politica e ancor più di filosofia della storia. Infatti dalle pagine del libro emerge una nuova concezione della storia ove la componente rivoluzionaria risalta

imperiosa. Addirittura Bloch interpreta la storia universale come il tentativo perenne di affermare un principio ritenuto sovversivo dal potere, in ogni forma da esso assunta: quello del comunismo rivoluzionario. La concezione blochiana della storia mostra di ricalcare le orme di quella hegeliana: alla Ragione subentra una concezione del comunismo rivoluzionario, che per molti aspetti appare non meno idealistica di quella. Il comunismo è per Bloch l'eterno principio della storia — sempre avversato dal potere — che potrà realizzarsi nel «Regno», nell'Apocalisse, di cui il marxismo è una componente, anche se la più rilevante. Allora la conseguenza più immediata è l'ipostatizzazione dell'idea di comunismo e con essa dello stesso Münzer: «Thomas Münzer non è una figura commovente, episodica, comica, è invece una figura altamente rappresentativa, esemplare, tragica» (35). In questa direzione Bloch sembra rovesciare la concezione materialistica della storia (36): il momento economico non è più inteso come *Übergrei fendesmoment*, ma è solo uno dei motivi della storia. Per Bloch è l'idea del comunismo a dettare le scansioni e i ritmi della storia. Egli ricerca gli eterni motivi della ribellione umana (37) e apre una strada importante al revisionismo marxista, che soltanto negli ultimi due decenni ha ricevuto un suo posto entro la tormentata storia del marxismo. La sua revisione va intesa alla luce di quanto — ho già ricordato — afferma Radnoti, e che nel *Thomas Münzer* si esprime più chiaramente che nello *Spirito dell'Utopia*: «Agli avvenimenti economici si oppongono o si affiancano attivamente in ogni tempo non solo direzioni del volere liberamente fluttuanti, ma proprio costruzioni reali di tipo spirituale, costruzioni del tutto universali, ma nondimeno rilevabili sociologicamente. La condizione dei rispettivi modi di produzione è già in se dipendente, come modo di sentire economico, da un complesso di modi di sentire più ampi e dato contemporaneamente a quello economico, dipendente in primo luogo da quello religioso, come ha indicato Weber» (38).

Anche in Bloch si avverte il problema di indicare il nuovo soggetto rivoluzionario che possa realizzare il «Regno», e la scelta di Bloch di analizzare la vicenda umana, teologica e storica di Münzer è il chiaro segno anche della sua scelta politica. Bloch, come aveva trasformato Lenin in Münzer, così riporta il partito leninista nello schema della setta. Essa è lo strumento per la realizzazione del «Regno» in grado di trasformare il corso delle cose. Nella setta può trovare posto la volontà libera, in essa si realizza il modello di Cristo, vi si rifugiano i poveri che vi trovano redenzione dalle sofferenze del mondo. Infine il precetto ha nella setta il suo fondamento, unitamente al diritto naturale, e all'originaria condizione paradisiaca. La setta è l'anticipatrice del mondo nuovo, il «Regno» (39). Oltre che a rinverdire l'eredità del marxismo e ricercare un nuovo strumento rivoluzionario non tradizionale per esso, Bloch identifica anche un nuovo soggetto rivoluzionario non aderente ai crismi del marxismo. I contadini di Münzer sono la trasposizione dell'ideale blochiano, più tardi espresso in *Erbschaft dieser Zeit*, è cioè l'alleanza tra operai e contadini. Anche Münzer cercherà l'unità con i minatori, ma questo non lo salverà dalla sconfitta, così come il progetto blochiano

non trova aderenza nella storia. Lukács bollerà ferocemente questo progetto di alleanza tra contadini e operai come inattuabile e sostanzialmente piccolo borghese⁽⁴⁰⁾, non riconoscendo neanche la validità di progetto aggregante alla proposta di Bloch, che, invece, vi vedrà un concreto progetto politico. Bloch si esprime in termini di nuovo momento münzeriano della storia⁽⁴¹⁾, ovviamente tenendo conto del mutato clima storico e appunto identificando negli operai il carro trainante della rivoluzione. Ma nonostante il progresso della concezione politica di Bloch rispetto a *Spirito dell'Utopia* la sua prospettiva non guadagna in chiarezza. Quando è chiamato ad una proposta concreta si affida ancora ad una speranza utopica, ancor più tinta di messianesimo mistico, che in quel momento storico non trova alcun riscontro.

Ben diverso appare il panorama che offrono le problematiche sviluppate da Lukács in quegli anni e in particolar modo in *Storia e coscienza di classe*, anche se il risultato finale non è meno tragico di quello blochiano. A far risaltare la differenza è una maggiore attenzione dedicata al recupero e alla riproposizione dei temi classici del marxismo hegeliano, per cui il libro, sebbene considerato per questa ragione «idealistico», appare come il primo momento di una riapertura di interessi da parte del marxismo nei confronti di Hegel: riapertura che caratterizza un'intera stagione del marxismo, il cosiddetto «marxismo occidentale». Il riproporsi di temi tipicamente hegelomarxiani come l'alienazione-estraniazione, l'uso rivoluzionario del metodo dialettico, la rifondazione di una filosofia della storia, marcatamente hegeliana perché centrata sul ruolo della coscienza di classe in quanto coscienza, sono tutti gli elementi che apparentemente dovrebbero avvicinare i due filosofi, mentre effettivamente ne accrescono le distanze. Infatti ho già sottolineato come il tema dell'estraniazione nella trattazione blochiana risenta dell'influsso lukácsiano, se si prende in considerazione l'edizione del 1923 di *Spirito dell'Utopia*. Comunque siamo sempre di fronte ad un rapporto fra i due assolutamente innegabile, mentre palesemente differente è il modo di condurre la critica all'esistente e il porre una prospettiva politica.

Lukács nella sua *Introduzione* del 1967 a *Storia e coscienza di classe* ricorda come il libro apparve alla conclusione di un momento di grande travaglio politico. Esso rappresentò la sintesi delle varie spinte settarie e anti-settarie che caratterizzavano quel periodo e che necessitavano di un momento di nuova riflessione che desse loro maggiore chiarezza⁽⁴²⁾. Alcuni passi del libro sono, quindi, i segni di uno sforzo di riflessione critica che, seppur troverà — come sostiene Lukács — «maggiore chiarezza» in futuro dimostrano già la maturità di un pensiero che è riflesso su se stesso, che si interroga, che ricerca la via d'uscita all'*impasse* rivoluzionaria dei primi anni Venti. Ed è straordinario il modo in cui Lukács dà vita al suo tentativo rigeneratore. Infatti, nonostante quanto egli possa affermare nell'*Introduzione* autocritica del '67, *Storia e coscienza di classe* è il libro in cui dal Marx maturo viene recuperata una serie di problematiche sostanzialmente affrontate dal Marx dei *Manoscritti* e che Lukács nel 1924 non poteva ancora conoscere. La famosa folgorazione di cui parla in tante note auto-

biografiche, che lo colse al momento della lettura dei *Manoscritti* marxiani nel 1932 a Mosca, va non soltanto riferita alla questione dell'auspicato ribaltamento marxiano della filosofia hegeliana ma anche alla trattazione del tema dell'estraneazione che lui aveva già trattato in *Storia e coscienza di classe*. L'estraneazione è, quindi, uno dei motivi più importanti e centrali dell'opera del '23 e sono il modo e il metodo in cui l'analisi dell'estraneazione viene condotta a rappresentare uno dei più interessanti e dirompenti effetti che il libro ha prodotto, anche molti decenni dopo la sua pubblicazione.

Proprio le prime battute del saggio centrale «La reificazione e la coscienza di classe del proletariato» ci danno immediatamente l'immagine del mutato panorama lukácsiano rispetto alla *Teoria del romanzo* e alla fecondità di un uso delle tematiche marxiane ed hegeliane: «L'essenza della struttura di merce è già stata messa in rilievo. Essa consiste nel fatto che un rapporto, una relazione tra persone riceve il carattere della cosalità e quindi un'«oggettività» che occulta nella sua legalità autonoma, rigorosa, apparentemente conclusa e razionale, ogni traccia della propria essenza fondamentale: il rapporto tra uomini» (43). Il pensiero lukácsiano, pur restando legato ad un modo di filosofare classico, cioè rivolto all'essenza, alla verità, assume una coloritura radicalmente diversa, così da permettere di affermare che il suo precedente hegelismo si è colorato, definitivamente, di marxismo. Scompare l'interesse per l'analisi fenomenologica delle forme artistiche, e con essa l'interesse per l'estetica — che ritornerà in Lukács negli anni moscoviti; rimane, però, il modo classico d'intendere i problemi filosofici, così che la merce è identificata quale essenza della società capitalistica, in perfetta coerenza col programma marxista. Ma al di là di esso, emerge imperioso il carattere umanistico del marxismo di Lukács, riecheggiante negli appelli di Bloch ad una tecnica umanistica, e che si evince dal suo impegno nella lotta al carattere di feticcio della merce, principio-essenza del modo di vita borghese, per restituire agli uomini una vita piena di senso.

La merce proprio perché è la categoria fondamentale della società borghese è anche in grado di imbrigliare i bisogni umani e indirizzarli verso quelle forme di soddisfacimento che permettano la costante affermazione del principio-guida, la merce stessa. Quindi non appena l'individuo si vede costretto, per soddisfare i propri bisogni naturali, a vendere la propria forza-lavoro sul mercato sotto forma di merce, è ridotto a cosa: la sua essenza umana è estraneata e reificata. Il suo stesso bisogno, assunto sotto le forme di produzione capitalistiche, ha subito un'inversione di fatto ed è trasformato in elemento di sfruttamento. Il processo di produzione di merci deve essere riportabile ad un unico principio che fonda l'eguaglianza delle merci tra loro (44). La merce, quindi, trasforma la vera essenza dell'essere sociale, il lavoro, in quanto introduce nel processo lavorativo elementi sostanzialmente estranei ad esso.

Il metodo dialettico hegeliano e marxiano è lo strumento che Lukács adotta nella sua acuta analisi del mondo capitalistico. La fecondità di tale metodo permette a Lukács di utilizzare una dialettica molto più mediata che non quella di Bloch, e oltretut-

to rintracciare con acuta analisi dialettica tutte le implicazioni filosofico-ideologiche del funzionamento di un sistema sociale ed economico, come quello capitalistico, imperniato su un principio estraneante, la merce. Ecco, allora, le lucide pagine lukácsiane sull'estraneazione del lavoro operaio in fabbriche organizzate secondo il sistema tayloristico, oppure le conseguenze anche di ordine psicologico della parcelizzazione, della specializzazione, della divisione crescente del lavoro. L'individuo è distrutto dalla scissione creata dalla parcelizzazione, i suoi sentimenti e stati d'animo sono elementi perturbatori della specializzazione del lavoro. L'oggetto, la merce, appare sempre più il nemico del proletariato sotto tutti gli aspetti: una seconda natura si stende come un velo sulla prima natura. La specializzazione del lavoro richiede un'accentuata razionalizzazione del lavoro, che aumenta vieppiù gli effetti estraneanti sul soggetto e crea una legalità esterna, che dirige tutti gli attimi di vita degli individui. Ma la razionalizzazione è soltanto apparente, essa incrementa la parcellizzazione e la distanza tra i vari sistemi parziali, la dimensione dell'intero sfugge sempre più. La conseguenza più immediata entro il processo produttivo è che il soggetto si trova di fronte solo una parte dell'oggetto, l'intero oggetto è trasformato in entità metafisica che apparirà solo alla fine del processo produttivo.

Vediamo, allora, come l'adesione al marxismo e l'attenzione maggiormente richiamata verso nuovi aspetti della realtà, prima non avvertiti, trasformano il disagio di Lukács nei confronti del mondo esterno, pur lasciando immutato lo stesso anelito alla totalità. Si affiancano, è pur vero, nuove tematiche, ma in generale sotto la denuncia della moderna estraneazione si nota l'impianto di fondo espresso già nella *Teoria del romanzo*: la totalità greca è ancora avvertita come il principio ultimo da realizzare anche sotto forme nuove mediante il superamento del mondo esterno attuale. Sono, invece, radicalmente mutati gli accenti posti su queste tematiche: allora vi era un estetismo traboccante, adesso la prova lukácsiana ha ereditato l'arido periodo marxiano, certamente però più vibrante nel suo scienismo. La condanna della convenzionalità del mondo borghese si è trasformata nella stringente analisi delle forme di pensiero che sottostanno alla realtà capitalistica, e particolarmente della filosofia critica in special modo kantiana. Lukács riconosce in Kant colui che ha concluso quel processo storico-filosofico, che come risultato del suo evolversi ha prodotto la frattura del rapporto soggetto-oggetto e lo scomparire della totalità⁽⁴⁵⁾. L'oggetto resta al di là dei limiti raggiungibili da parte del soggetto; parlare di essenza è come descrivere «i sogni di un visionario». È chiaro, pertanto, come il respingimento del kantismo abbia in Lukács un doppio significato: il primo è un nuovo modo di fare i conti con quella cultura che lo aveva tenuto a battesimo, riprendendo alcuni temi della *Teoria del romanzo* e ponendosi sulla stessa scia del ripensamento critico caratteristico anche di Bloch; la seconda è l'emergenza di temi e problemi ereditati dalla filosofia di Hegel, della critica hegeliana dell'Introduzione alla *Fenomenologia dello spirito* rivolta a Kant. Questa attenzione maggiore di Lukács alle tematiche hegeliane, più di quanto abbia espresso

Bloch, è uno degli elementi di differenza tra i due filosofi. L'uno tende a contrapporre Hegel a Kant, l'altro a mediarli.

Ancor più forte è l'influsso di Hegel se si passa ad osservare il modo in cui Lukács pone una seria alternativa e una prospettiva di trasformazione del capitalismo. Lukács espone un'accurata ricerca delle forme di coscienza di classe, riflettenti il diverso essere sociale che le ha prodotte. Così ad una coscienza di classe borghese, Lukács contrappone una coscienza di classe proletaria. Il proletariato riceve il compito di superare il capitalismo, ma potrà adempiere alla propria missione storica solo se in grado di oltrepassare l'immediatezza degli oggetti entro la società borghese. «Solo la genesi, la "generazione,, dell'oggetto può rappresentare l'oltrepassamento di questa immediatezza» (46). Ma la "generazione,, dell'oggetto è anche *coscienza dell'oggetto* e questa coscienza la si può ottenere solo tramite una corretta utilizzazione del metodo dialettico. Per questo fondamentale motivo il proletariato può apparire a Lukács come l'erede della filosofia classica borghese. La coscienza dell'oggetto si tramuta in coscienza di classe se l'operaio si riconosce come esso stesso prodotto e oggetto del modo di produzione capitalistico. Il raggiungimento di una corretta coscienza di classe, di una coscienza-per-sè secondo la lettura del discorso marxiano, è il momento in cui il proletariato è maturo per l'abbattimento del sistema borghese e di ogni forma di sfruttamento. La concezione lukácsiana della coscienza di classe denuncia a chiare lettere la tessitura hegeliana del pensiero del filosofo ungherese. Infatti Lukács ripropone una sorta di fenomenologia della coscienza proletaria, assurta a principio della storia, vero e proprio spirito del mondo. L'adozione e la riproposizione in termini marxisti di una concezione della storia di stampo hegeliano, ma non per questo *tout court* idealista, ricorda le problematiche blochiane sul comunismo. La riproposizione del marxismo in termini hegeliani conduce Lukács a dichiarare «poiché il marxismo intende il processo dialettico come identico allo stesso sviluppo storico, per l'oggetto modificato della conoscenza sussiste qui a maggior ragione il programma di Hegel: comprendere l'assoluto, lo scopo della sua filosofia come risultato» (47). L'attenzione di Lukács è allora spostata sulla storia, al divenire storico e alle conseguenze dei processi storici, alla praxis, alla proposizione di una concreta e reale prospettiva storico-politica.

Ancor più netta emerge la differenza tra Bloch e Lukács non appena si considera lo strumento che Lukács propone per la realizzazione della sua prospettiva politica: il partito comunista. Nulla che possa ricordare la setta intesa da Bloch nel *Thomas Münzer*, si può rintracciare nel partito lukácsiano, eredità del suo leninismo. Mentre più netta è l'utilizzazione da parte di Lukács della categoria della totalità, così come l'aveva enunciata nella *Teoria del romanzo* «il partito presenta una struttura così unitaria che ogni mutamento di direzione nella lotta si traduce in una concentrazione ed in un raggruppamento di tutte le forze, ogni modificazione di atteggiamento si ripercuote sino al singolo membro del partito» (48). Ed è proprio il ruolo del partito leninista a fornire a Lukács la possibilità di intendere in modo del tutto rinnovato rispetto alla

Teoria del romanzo la totalità, adesso realizzata nel partito e realizzabile nella storia mediante l'edificazione del socialismo. Ma già al livello teorico il marxismo offre a Lukács l'unità di pensiero ed essere, di teoria e praxis, fondamento teorico della totalità greca. Il marxismo si prospetta, entro il programma filosofico di Lukács, come il risanamento di quella cesura, che Hegel e Nietzsche avevano denunciato entro la cultura borghese e che Lukács stesso aveva stigmatizzato con forza polemica nella *Teoria del romanzo*. Così il panorama dello sviluppo di pensiero di Lukács si completa con la sua adesione al marxismo, con l'identificazione di una possibilità reale di compimento rispetto a quanto era stato posto a livello semplicemente teorico-astratto, attraverso la lotta per il superamento della socialità borghese e per la realizzazione di un mondo nuovo, il socialismo.

Il nuovo intendimento lukácsiano della totalità è colto da Bloch come uno dei motivi più innovatori del panorama filosofico mondiale, unitamente alla lettura rivoluzionaria del rapporto Hegel-Marx: «Il libro di Lukács, *Storia e coscienza di classe*, riporta Marx a Hegel, e quest'ultimo, con significativa decisione, oltre se stesso»⁽⁴⁹⁾. Anche il modo in cui Lukács ripropone il rapporto soggetto-oggetto è accolto da Bloch come assolutamente rivoluzionario, anche se Bloch tende a riportare il discorso lukácsiano alla sua genitura filosofica. Ma questo apparente sminuimento dell'opera lukácsiana si tramuta invece nel suo migliore apprezzamento se si intende il pensiero di Lukács come sorto dalla storia e alla storia rivolto. L'apprezzamento blochiano funge da richiamo, da vero e proprio squillo di tromba annunciante il sorgere di una nuova categoria della realtà: l'Arte abbandona il suo posto alla Storia, la nuova categoria totalizzante che permea di sé ogni singolo aspetto del reale. «Bensì proprio nella storia si produce il soggetto della genesi, opera l'identico fondamento dell'essere, l'identità di pensiero ed essere, di teoria e prassi, di soggetto e oggetto, qui è raggiunto il livello della loro possibile «conciliazione» di ragione e realtà, della loro possibile identificazione»⁽⁵⁰⁾. Bloch riconosce, inoltre, che Lukács è giunto là dove egli aveva lasciato campo libero ad un'utopia mistica, astratta, non concettualizzata. La «coscienza di classe» lukácsiana gli appare del tutto contrapposta nella sua rigida concettualizzazione hegelianizzante alla sua utopica setta mistica. Lukács è anche colui che ha saputo calarsi nella realtà, ripetere ciò che Marx aveva compiuto, e riemergere dalla realtà con un principio-guida in grado di sovvertire radicalmente, tramite le stesse leggi del reale, la convenzionalità statica del mondo borghese. Inoltre la concettualizzazione della Storia come categoria fondamentale della realtà fornisce il pensiero di Lukács di una grande robustezza teorica, robustezza che Bloch non può non ammirare. L'attimo può essere veramente vissuto, la dimensione del non autentico è raggiunta. Bloch è come se implicitamente ammettesse la differenza tra la sua concezione e quella di Lukács quando sostiene: «Il tema metafisico complessivo della storia è pertanto disvelato nel libro di Lukács per altra via, ma per quanto attiene al contenuto, in maniera del tutto conforme allo *Spirito dell'Utopia*»⁽⁵¹⁾. «Per quanto attiene al conte-

nuto» non certo al metodo. Ecco dove la nuova concezione «ortodossa» del marxismo fa scattare la differenza tra Lukács e Bloch. «Per ciò che concerne il marxismo l'ortodossia si riferisce esclusivamente al metodo» (52). Ed è la diversa utilizzazione del metodo dialettico che crea differenza tra Lukács e Bloch ed arricchisce di ulteriori mediazioni la dialettica lukácsiana rispetto a quella blochiana.

Dalle parole di Bloch, spese nella recensione ottimistica e positiva di *Storia e coscienza di classe*, si è evinta la radicale mutazione di panorama che ha contraddistinto e pienamente unificato i due filosofi: l'Arte ha lasciato campo libero alla Storia, che è divenuta la categoria centrale della realtà. Ma per un paradossale destino è la stessa Storia, a segnalare lo scacco comune alle due filosofie della storia, a cui erano approdati sia Lukács sia Bloch. Radnoti ha pienamente ragione quando afferma che la fecondità dello *Spirito dell'Utopia* sta nel cercare una risposta alla questione aporetica di un rivoluzionarismo defraudato di rivoluzione (53), ma è allo stesso tempo il limite di Bloch, un limite in comune con Lukács. Negli anni Venti, cioè dopo il fallimento delle rivoluzioni in Europa Occidentale e l'incipiente stalinizzazione, non ha più senso parlare di rivoluzione nei termini in cui l'auspicavano i due pensatori. L'ondata rivoluzionaria ha perso la sua spinta iniziale, e le istanze libertarie che la Rivoluzione d'Ottobre aveva promosso vengono poste definitivamente da parte a causa della burocratizzazione dei partiti comunisti, che provvede a smantellare quegli strumenti di lotta rivoluzionaria, che erano, appunto, i partiti comunisti. Lo stalinismo e la burocratizzazione diventano la nuova realtà del movimento operaio, la liberazione dell'uomo dallo sfruttamento è derogata ad un nuovo momento rivoluzionario futuro. E sarà proprio questa idea di rivoluzione imminente, di rinnovamento totale, che Bloch e Lukács continueranno a perseguire: l'uno tentando una fallimentare esperienza nella D.D.R. e partecipando poi alla definizione teorica di quelle istanze libertario-utopistiche, che sfoceranno nel '68; l'altro partecipando in prima persona al '56 ungherese e lottando molto più coerentemente all'interno del socialismo reale, senza affidarsi a più facili fughe in Occidente, contro una stalinizzazione incipiente e mai del tutto sconfitta.

Il destino di questi «due critici radicali» è paradossalmente differente ma comune, come indubitalmente comune è l'afflato di fondo che li ha uniti, anche se ha assunto differenti forme e tematiche. Cioè l'afflato al mondo nuovo, l'anelito alla libertà, la critica all'esistente. Ma a tenerli insieme, uniti in un tragico destino d'impotenza storica non sono soltanto le tanto decantate unità d'intenti, le concezioni giovanili dell'Arte come riscatto dal mondo e dalle speranze del futuro — concezioni e speranze per altro profondamente diverse come ho cercato di mostrare — ma il loro *idealismo*. Non certo un idealismo tradizionale, perchè idealisti in senso classico non lo furono indubbiamente, ma un idealismo alla maniera del *Fedone* di Platone, per cui il reale deve essere riportato all'ideale, e se vi sorge un difetto, è dovuto al reale e non certo all'ideale, che di per sé è perfetto (54). Le loro idee di palingenesi politico-sociale sono

proprio imperniate su questo platonismo di fondo. La setta, il partito, l'Apocalisse, la coscienza di classe, la speranza, la totalità l'Utopia sono tutte idee che non hanno trovato corrispondenza nella realtà, perché la realtà si era modificata, perché il divenire storico nel suo impetuoso corso aveva già condannato al fallimento il pensiero teoretico che su di esso si era rivolto. È pur vero che sia Lukács sia Bloch torneranno a essere di «moda» nel '68, ma chi può giurare che i loro programmi hanno trovato una seppur accennata realizzazione? Certamente è ammirabile il loro profondo sforzo teoretico e la loro grande energia intellettuale, spesa anche spesso a rischio della vita nel perseguire il loro ideale di socialismo. Ed infatti il bilancio filosofico della loro lunga stagione intellettuale è senza dubbio positivo: sia Lukács sia Bloch hanno aperto strade nuove alla filosofia, hanno aggregato al marxismo larghe fasce d'intellettuali, che altrimenti ne sarebbero rimasti fuori, ma il bilancio politico e storico della loro opera appare fallimentare. Il loro ideale giovanile di socialismo, seppur teoreticamente robusto o affascinante, *non ha fatto storia*, non ha inciso nella realtà. La Storia sembra aver dato scacco all'Utopia e alla coscienza di classe.

A chiusura, allora, di questo tentativo di delineare due forti personalità filosofiche soltanto per sommi capi, va pure cercata una risposta al quesito che è naturale che sorga sul perché del loro fallimento, sul perché quell'ideale di socialismo sia rimasto solo ideale e non sia trapassato nella realtà storica: la risposta non può che coinvolgere il ruolo stesso dell'intellettuale nella società del Novecento. Completamente estinta la figura dell'intellettuale, che con le sue idee poteva *fare* storia, non rimane che quella dell'intellettuale che ricerca vie o soluzioni ad una realtà che lo estranea, che svuota di significati non solo la professione d'intellettuale, ma anche gli stessi ideali. Non esistono più, pertanto, degli intellettuali alla maniera di Marx, e in misura minore di Kant o Hegel, che dal loro tavolo di studio hanno messo in moto grandi masse d'uomini e hanno inciso a fondo nel processo storico. Nel momento politico di Lukács e Bloch, d'altro canto, non era possibile riproporre una simile figura d'intellettuale. La critica all'esistente è allora il solo strumento che l'intellettuale può adoperare, ma le sue prospettive politiche e storiche possono dimostrarsi fallaci, come appunto nel caso di Lukács e Bloch. Il fallimento delle teorie filosofiche e politiche dei due pensatori e di tanti altri intellettuali di quel periodo è proprio determinato dal fatto che essi non compresero la trasformazione del ruolo dell'intellettuale imposta dalla nuova situazione storica, solo nel prosieguo del loro sviluppo filosofico si noterà la presa di coscienza del nuovo ruolo dell'intellettuale. All'intellettuale, privo ormai della sua identità e di ogni seppur minima possibilità d'incidere sul tessuto della storia, possono ben atteggiarsi le parole di Lukács che, paradossalmente nella *Teoria del romanzo*, è come se avesse anticipato il suo stesso destino: «*L'organicità immediata, ap problematica dell'individuo va irrimediabilmente distrutta in quanto le idee siano poste come irraggiungibili e — in senso empirico — inavverabili per avere assunto il sembiante di ideali*»⁽⁵⁵⁾.

ANTONINO INFRANCA

NOTE

(1) GYÖRGY LUKÁCS, *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo*, a cura di A. Scarponi, intervista di I. Eörsi, Roma, Editori Riuniti, 1983, p. 44, tit. or. *Gelebtes Denken. Autobiographie im Dialog*.

(2) GYÖRGY LUKÁCS, «La mia via a Marx» sta in *Nuovi Argomenti*, Fasc. 33, luglio-agosto '58, Roma, p. 3.

(3) «La concezione ristretta ed errata dell'economia politica marxista è tanto più pericolosa per Bloch in quanto vi è in essa qualcosa che si avvicina molto all'*ideologia dell'anticapitalismo romantico*», GYÖRGY LUKÁCS, «Il retaggio di quest'epoca», tr. it. A. Scarponi, sta in *Problemi teorici del marxismo*, maggio 1976, Roma, Editori Riuniti.

(4) Egli stesso nelle prime battute dell'opera afferma: «Mai scopo di guerra fu più buio di quello della Germania guglielmina; una soffocante coercizione, proclamata dai mediocri, dai mediocri sopportata; il trionfo dell'imbecillità, protetto dal gendarme acclamato da intellettuali incapaci persino di fare della retorica», ERNST BLOCH, *Spirito dell'Utopia*, Firenze, La Nuova Italia, 1980, tr. it. V. Bertolino e F. Coppellotti, p. 4, tit. or. *Geist der Utopie*. Laura Boella nel suo saggio «Ortopedia del camminare eretti. L'eredità socialista del diritto naturale nella filosofia politica di Ernst Bloch», in *Aut Aut*, fasc. 172-173, settembre-dicembre 1979, Firenze, La Nuova Italia, ricorda l'entusiasmo che la rivoluzione russa suscitò in Bloch, cfr. p. 32.

(5) Da ricordare che è proprio di quegli anni, 1910, la pubblicazione degli *Scritti teologici giovanili* di Hegel ad opera del Nohl nell'ambiente filosofico diltheyano col quale i due pensatori ebbero profondi contatti. Pubblicazione del giovane Hegel che ha largamente influito sia su Lukács sia su Bloch.

(6) ALBERTO ASOR ROSA nella sua introduzione alla *Teoria del Romanzo* accentua vieppiù gli influssi nietzscheani, ma senza voler cercare facili polemiche sono dell'avviso che l'influsso maggiore sia dovuto al giovane Hegel, dato il fatto che in Lukács non si nota una contrapposizione all'interno della greicità così come netta appare in Nietzsche fra pre-socratismo e post-socratismo.

(7) cfr. ERNST BLOCH, *Spirito dell'Utopia*, cit., pp. 23-27.

(8) GYÖRGY LUKÁCS, *Teoria del romanzo*, tr. it. A. Liberi, La Spezia, Club del libro, 1981, tit. or. *Theorie des Romanze*, p. 68.

(9) E. BLOCH, *Spirito dell'Utopia*, cit., p. 50.

(10) G. LUKÁCS, *Teoria del romanzo*, cit., p. 94.

(11) Ibidem, p. 80.

(12) Ivi.

(13) Ibidem, p. 79.

(14) cfr. Ibidem, p. 89.

(15) E. BLOCH, *Spirito dell'Utopia*, cit., p. 213-214.

(16) G. LUKÁCS, *Teoria del romanzo*, cit., p. 189.

(17) F. Feher così ricorda il ruolo di Dostoevskij nella prospettiva politica di Lukács: «The romantic anticapitalist who in his fragments of a never completed work on Dostoevskij at the outbreak of WWI elaborated an anticapitalist mythology in which the Russian idea and the Russian community provided a quasi-mistical answer to the antinomies of the capitalist world, believed he had found a concrete solution after the 1919 Hungarian revolution» (L'anticapitalista romantico, che nei suoi frammenti di una mai completata opera su Dostoevskij al sorgere dell'Internazionale elaborò una mitologia in cui l'idea russa e la comunità russa fornivano una risposta quasi mistica alle antinomie del mondo capitalista, credette di avere trovato una soluzione concreta dopo la rivoluzione ungherese del 1919). FERENC FEHER, «Lukács in Weimar», *Telos*, n. 39, Spring 1979, St. Louis, p. 115 (La tradizione è mia; A. I.).

(18) SANDOR RADNOTI, «Due critici radicali nel "mondo abbandonato da Dio"», in F. FEHER, A. HELLER, G. MÁRKUS, S. RADNOTI, *La scuola di Budapest: sul giovane Lukács*, Firenze, La Nuova Italia, 1978, tr. it. E. Franchetti, p. 307.

(19) «Egli combatte da anni lo svolgimento filosofico reazionario della Germania, ma lo combatte a partire da premesse filosofiche che hanno moltissimo in comune con gli orientamenti contro cui muove». G. LUKÁCS, «Il retaggio di quest'epoca», cit., p. 236.

(20) E. BLOCH, *Spirito dell'Utopia*, cit., p. 17.

(21) Anche un allievo di Lukács come Sandor Radnoti riconosce che: «Bloch non a nulla a che fare con i comuni revisori e apportatori di completamenti al marxismo. Lukács stesso mostra incomprendimento per il problema che interessa Bloch quando nel grande saggio di *Storia e coscienza di classe* gli muove un'accusa in tal senso. A differenza di costoro, infatti, che a difesa dell'esistente degradano Marx a specialista, a enun-

ciatore di verità parziali, ogni pensiero, ogni moto di Bloch è diretto proprio contro l'esistente». S. RADNOTI, «Due critici radicali nel mondo "abbandonato da Dio"», cit., pp. 301-302.

(22) E. BLOCH, *Spirito dell'Utopia*, cit., p. 279.

(23) cfr. ITALO MANCINI, «Su Bloch "teologo"», *Aut Aut*, fasc. 173-174, settembre-dicembre 1979, Firenze, La Nuova Italia, pp. 107-108.

(24) E. BLOCH, *Spirito dell'Utopia*, cit., p. 40.

(25) Ibidem, p. 187.

(26) Ivi.

(27) Ibidem, p. 221.

(28) cfr. Ibidem, p. 225.

(29) cfr. Ibidem, p. 286.

(30) Come ha rilevato STEFANO ZECCHI nella sua Introduzione a E. Bloch, *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, Milano, Feltrinelli, 1980, tr. it. S. Krasnovsky e S. Zecchi, a cura di S. Zecchi, p. 19.

(31) E. BLOCH, *Thomas Münzer*, cit., p. 32.

(32) cfr. Ibidem, p. 47.

(33) Ibidem, p. 70.

(34) Ibidem, p. 180.

(35) Ibidem, p. 100.

(36) Va ricordato che il libro fu pubblicato nel 1921, ben undici anni prima della pubblicazione postuma dei *Manoscritti* di Marx.

(37) cfr. G. LUKÁCS, «Il retaggio di quest'epoca», cit., p. 236.

(38) E. BLOCH, *Thomas Münzer*, cit., p. 65.

(39) cfr. Ibidem, pp. 157-158.

(40) cfr. G. LUKÁCS, «Il retaggio di quest'epoca», cit., p. 240. Ricordo che siamo già negli anni dello stalinismo, cioè della collettivizzazione forzata nelle campagne russe.

(41) «Ma sono tornati di nuovo altri giorni, simili a quelli di Münzer, e non taceranno più finché la loro azione non sarà compiuta», E. BLOCH, *Thomas Münzer*, cit., p. 108.

(42) cfr. G. LUKÁCS, Prefazione a *Storia e coscienza di classe*, Milano, Sugarco, 1978, tr. it. G. Piana, tit. or. *Geschichte und Klassenbewusstsein*, XIII-XVI.

(43) G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 108.

(44) cfr. G. LUKÁCS, Ibidem, p. 113.

(45) «Si è più volte tentato di mostrare che la cosa in sé assolve nel sistema kantiano funzioni assolutamente diverse. Il loro aspetto comune può essere indicato nel fatto che ognuna di esse rappresenta un limite ad una barriera della facoltà "umana" della conoscenza astratta, formal-razionalistica». G. LUKÁCS, Ibidem, p. 149.

(46) Ibidem, p. 205.

(47) Ibidem, p. 224.

(48) Ibidem, p. 408.

(49) E. BLOCH, «Attualità e utopia» in E. BLOCH, A. DEBORIN, J. REVAI, L. RUDAS, *Intellettuali e coscienza di classe*, a cura di L. BOELLA, Milano, Feltrinelli, 1977, p. 150.

(50) E. BLOCH, Ibidem, p. 156.

(51) Ibidem, p. 166.

(52) G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 2.

(53) S. RADNOTI, «Due critici radicali nel mondo "abbandonato da Dio"», cit., p. 303.

(54) PLATONE, *Opere complete*, vol. I, tr. it. M. Valgimigli, Bari, Laterza, 1971, p. 165: «Assumendo caso per caso come vero quel concetto che io giudicassi più sicuro e saldo, le cose che a codesto concetto mi parevano accordarsi, queste ritenevo come vere, sia rispetto alla causa sia rispetto a tutte le altre questioni; quelle che no, ritenevo come non vere».

(55) G. LUKÁCS, *Teoria del romanzo*, cit., p. 95.