

suo scopo: essa è fine a se stessa e non ha di mira nient'altro che un rinnovamento delle forze e dello spirito. Questo non significa tuttavia che la rivoluzione non porti, e non continuerà a portare, a nulla di duraturo e di effettivo. Lo stato delle cose attuale è infatti incomparabilmente migliore rispetto a quello precedente allo scoppio della rivoluzione, e questo «perché c'è speranza di poterlo migliorare».

GUSTAV LANDAUER, *La rivoluzione*, Diabasis, Reggio Emilia 2009, pp. 152, € 10

Sulle tracce di Lukács

Alessandro Bellan

Lukács divenne negli anni sessanta in Germania un autore di culto fra i giovani grazie a un'opera pubblicata a Berlino nel 1923 e successivamente rinnegata, ovvero *Storia e coscienza di classe*. Le sue opere giovanili, mai più ristampate dagli anni venti, circolarono fino al 1967 (anno in cui *Storia e coscienza di classe* venne ristampata) soltanto come edizioni pirata (*Raubdrucke*), ma proprio perciò divennero il principale carburante intellettuale di una generazione guidata dall'idea, oggi temuta da tutti, della «possibilità oggettiva» di una trasformazione totale della società.

Benché apparentemente estraneo al movimento del '68, il filosofo della totalità, con il suo «pensiero

vissuto», incarnò per un breve periodo (fino alla sua morte, nel 1971) il ruolo dell'intellettuale capace di dare un orientamento non effimero alle avanguardie teoriche e politiche di allora (Dutschke, Krahl, la Scuola di Budapest della Heller e di Márkus) senza suscitare grandi entusiasmi e cocenti delusioni, come invece avvenne con quasi tutti i *maîtres à penser*, da Marcuse a Sartre, da Althusser a Foucault. Oggi tuttavia è innegabile constatare come nel pensatore ungherese si siano giustapposti estremismo e mediazione, vitalismo e astuzia tattica, sguardo tragico e irenismo saggistico, in una «maschera di sublime filisteo» (Fortini) che ha suscitato irritazione, rigetto, fastidio giungendo all'indifferenza in cui è precipitato il suo nome ai giorni nostri, fino alla recente parziale riabilitazione della tematica della reificazione entro la teoria honnethiana del riconoscimento.

Certo Lukács meriterebbe di essere ripensato nella sua *piena* dignità filosofica, come ha ricordato qualche tempo fa Žižek: si pensi alla profondissima attualità della critica lukácsiana alla posizione contemplativa, allo sguardo da 'osservatore' sulla totalità sociale. Nondimeno è inevitabile, nonché legittimo, chiedersi con quali ulteriori concetti, argomenti, ragioni potrebbe e dovrebbe ripartire nel contesto presente un pensiero critico – ispirato direttamente o indirettamente da Lukács – che volesse riformulare una teoria radicale e al tempo stesso

pluralistica della democrazia (senza dittatura del proletariato, insomma), una concezione della società giusta non meramente formalistica o procedurale, ovvero un'idea di società concretamente *altra*. Non disponiamo ormai di un intero set teorico – da Habermas e Honneth ai liberali post-rawlsiani fino alle odierne teorie dei diritti umani – che ci permette già di pensare *insieme* libertà e uguaglianza, critica e normatività, razionalità e *ragioni* senza ricorrere all'arsenale ontologico messo in campo a suo tempo da Lukács?

Sono queste le domande che solleva la raccolta *Lukács und 1968. Eine Spurensuche*, curata dal filosofo Rüdiger Dannemann (già autore di *Das Prinzip Verdinglichung* del 1987). Il titolo sembra orientare il lettore a una serie di studi sul rapporto fra il pensiero di Lukács e il movimento del '68. In realtà il volume si compone in gran parte di interventi volti a rimeditare il significato di una rivoluzione culturale, o almeno di un rivolgimento, che ha alle sue origini quella *teoria critica* di cui Lukács è stato uno dei principali ispiratori. Il fine dei saggi e soprattutto delle testimonianze più significative qui raccolte non è cioè semplicemente celebrativo o apologetico, né rappresenta la volontà di tirare le somme sull'esausto modello webero-marxista propugnato da Lukács, almeno secondo la diagnosi dello Habermas di *Teoria dell'agire comunicativo*. Si tratta invece del «confronto libero da pregiudizi con un autore che – come in altri modi

Wittgenstein, Heidegger o Habermas – ha influenzato la filosofia del secolo XX e che [...] potrebbe venire in aiuto nell'impresa di “formulare una teoria critica post-habermasiana”» (Dannemann, p. 14).

Anche se non tutti gli autori si incamminano in quest'ardua direzione (l'unica eccezione è forse solo il denso saggio di Kavoulakos, pp. 189-215), un primo confronto critico viene qui senz'altro avviato e chiama in causa un ampio ventaglio di voci, da quelle più legate a Habermas (Honneth, Claussen, Henning) a quelle più critiche (Metscher, Arndt, Kavoulakos). Questo proposito implica tanto il fascino quanto i rischi connessi alla possibilità di riformulare (senza aver prima avviato una riflessione adeguata circa i criteri normativi di una tale riformulazione) una critica radicale alla società capitalistico-borghese e al suo latente fascismo, alla reificazione, al feticismo della merce, a tutto ciò che rende sempre più disumana la vita degli uomini, chiamando in causa coloro che più a fondo hanno tentato di ripensare il marxismo non già come dottrina o fede ma come *metodo*, ovvero come *criticità dialettica*, secondo la famosa indicazione del Lukács di *Che cos'è il marxismo ortodosso*. Ma questo, naturalmente, rimetterebbe in gioco il ruolo profondo della soggettività, centrale almeno nel giovane Lukács, secondo una prospettiva che la filosofia contemporanea sembra aver lasciato cadere. Il ritorno a Lukács nella 'primavera tedesca' da

parte degli attivisti della SDS e dei K-Gruppen fu infatti, come ebbe a dire Krahl in un celebre dibattito degli anni settanta, «la scoperta della dimensione emancipativa della soggettività del marxismo», e questo fu qualcosa in grado di ispirare e sostenere una nuova generazione negli anni sessanta, di diventare «modello di intellettuale in grado di ispirare gli intellettuali occidentali con la sua dedizione alla rivoluzione, al partito e alla coscienza di classe del proletariato» (Bollinger, p. 162). Se il maggio 1968 è stato «una mescolanza di romanticismo rivoluzionario e di antiborghesismo anarchico» (Metscher, p. 151), «attesa come forma di vita e non come fede: messianismo autentico» (Heller, p. 302) ossessionato dall'idea che «la verità della teoria può essere dimostrata solo per via extrateoretica» (Krahl, p. 285) – quindi dalla improcrastinabilità della prassi – il miglior contributo lukácsiano è stato senz'altro quello di aver costretto il movimento a fare i conti con la teoria, a pensare e a pensarsi, a comprendere che cosa significa agire, lottare, cambiare fuori dal mero volontarismo (ma una simile lezione era venuta agli studenti anche da un'altra coscienza filosoficamente altrettanto avvertita, ovvero da Adorno). Del resto, come ci ricorda Kimmerle, *Storia e coscienza di classe* era guidato proprio dalla domanda su quale fosse la via giusta fra organizzazione e azione spontanea, fra istituzionalizzazione e movimento (pp. 28-29). A differenza

degli intellettuali maoisti, come Sartre o Althusser, che cullavano «l'utopia della rivoluzione permanente dal basso», Lukács, già attrezzato teoricamente dalle scottanti e ben note esperienze di impegno politico diretto, aveva messo in guardia il movimento studentesco dai pericoli delle improvvisazioni estetizzanti, dei colpi di scena, delle provocazioni ludiche che invece diventeranno il leitmotiv della deriva situazionista successiva (Danne-mann, pp. 340-341). Quel testo fornì quindi a tutta una generazione il materiale per costruire una robusta impalcatura concettuale, fatta di totalità dialettica, critica del feticismo attraverso il concetto di reificazione e teoria dell'organizzazione-partito (Löwy, p. 185). Una lezione ben presente in Italia, grazie alla circolazione delle tesi lukácsiane attraverso gli scritti di Asor Rosa, Amadio, Perlini (Matassi, p. 241).

Nonostante l'ipoteca di cui si fa carico cercando solo nella ripresa della critica dell'economia politica la chiave per sbloccare un presente atrofizzato nella sua ipertrofia, il volume riesce nell'impresa di sottrarsi all'*amarcord* nostalgico accettando il rischio di una sfida anacronistica: l'aver costretto i *contributors* della raccolta a una sorta di seduta di autocoscienza, in cui ciascuno fa emergere, senza l'ausilio dell'ermeneuta psicanalitico, il rimosso nevrotico del proprio impegno filosofico o culturale in genere e, attraverso di esso, la propria soggettività. E l'elemento perturbante,

il materiale reattivo che rende qui possibile una tale presa di coscienza critica, è proprio il giovane Lukács: si vedano per esempio il saggio ironicamente autobiografico dello scrittore Jürgen Meier (pp. 43-66), o la significativa ammissione di Peter Bürger circa la rimozione dell'influenza di Lukács sulla sua critica letteraria (pp. 22-23). Da Bürger a Honneth, protagonista di un'avvincente discussione con Danneemann stesso (pp. 251-270), ognuno degli autori riconosce qui il proprio debito profondo verso un pensatore ormai entrato nell'olimpo dei classici, con tutta la sua potenza di inattuale attualità. Lukács è riuscito a esporre le antinomie del pensiero borghese mostrandole non come carenze o deficit, ma come l'esatta espressione, mascherata dal linguaggio dell'astrazione filosofica, della società borghese: ed è così che le aporie del pensiero ci restituiscono quelle della società stessa.

RÜDIGER DANNEMANN, a cura di, *Lukács und 1968. Eine Spurensuche*, Aisthesis Verlag, Bielefeld 2009, pp. 357, € 29,80

La città e le sue visioni

Alessandro Bosi

Filosofie della metropoli riflette su che cosa si debba intendere per città e analizza, in otto saggi firmati da altrettanti studiosi italiani, alcune filosofie del Novecento. La consistenza del problema, ancor prima di

entrare nelle strategie di lettura proposte dal libro, è già contenuta nel dato quantitativo relativo all'incremento della popolazione urbana negli ultimi due secoli: nel 1800, quando al mondo vivevano poco meno di un miliardo di individui, solo il 2% abitava le città. Nel 1950, con due miliardi e mezzo di persone, i cittadini erano il 30% e oggi questa percentuale si avvicina al 50% con una popolazione ormai prossima ai sette miliardi d'individui. In dati assoluti, dai 20 milioni di persone che nell'800 vivevano in città, si è passati agli oltre tre miliardi dei nostri giorni e non sembra azzardato sostenere che, ovunque si risieda, noi tutti abitiamo nel *sistema metropolitano della vita* per come i *tempi*, i *luoghi* e i *movimenti* della nostra esistenza individuale dipendono, in larga misura, dall'organizzazione della vita che è propria della metropoli. Questo non significa, evidentemente, che per il singolo sia indifferente abitare in un paese con poche migliaia di persone, in una grande città o addirittura in una megalopoli, ma certamente il cambiamento sociale impresso alla storia in questi due secoli è soprattutto evidente nel significato che la città ha progressivamente assunto per il *sistema mondo*. Al di là delle diversità locali, la città è dunque un fenomeno di portata mondiale che il libro analizza nella sua *genes*i e *sviluppo*, scrive Matteo Vegetti nella *Introduzione*. Grazie alla disposizione dei saggi, il lettore può seguire la storia della città dal Medioevo