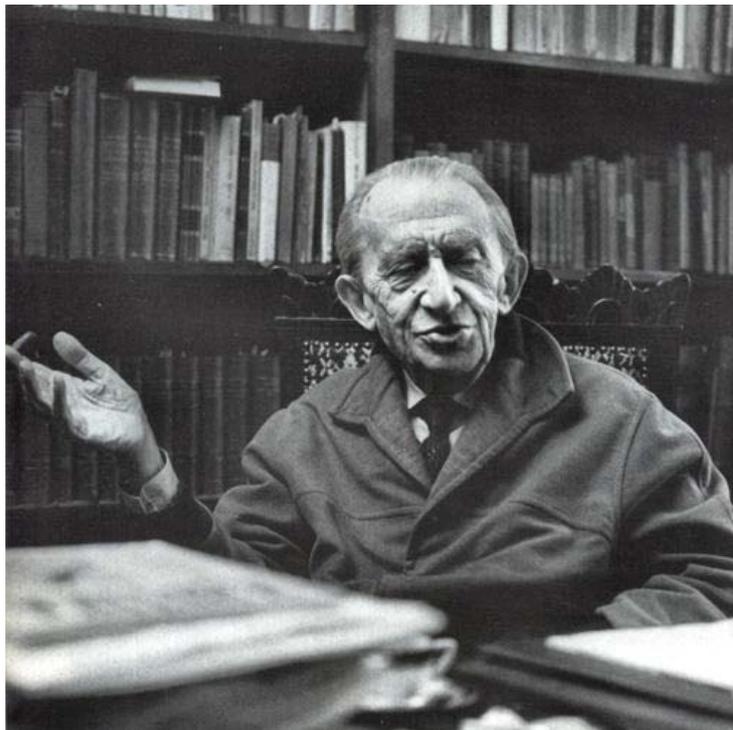


Giovanni Piana

*Storia e coscienza di classe*  
Dal tempo della scrittura  
ai tempi della lettura



1914

Questo saggio è in corso di pubblicazione sulla rivista  
“MODERNA” Semestrale di teoria e critica della letteratura  
Fabrizio Serra editore, Pisa - Roma

*Storia e coscienza di classe*: dal tempo della scrittura ai tempi della lettura.

## I.

Nel momento in cui ci si accinge oggi a riprendere nelle mani *Storia e coscienza di classe*, il pensiero corre subito a quella che è certamente una ovvietà per ogni libro: con il variare del *tempo della lettura* rispetto al *tempo della scrittura*, il modo in cui il testo è stato letto una volta tende ora, nella rilettura, a mutare, ad arricchirsi o ad impoverirsi. Questa ovvietà potrebbe essere perfezionata ed io ho la sensazione che si possano cogliere significative differenze secondo il “genere” del testo che viene preso in considerazione. Voglio dire che forse il divario è minore per la poesia e la narrativa, nonostante le differenze della forma letteraria e dello stile nonché dei contenuti trattati. Nonostante queste differenze, credo che il lettore riesca, anche a molta distanza di tempo, a reimpossessarsi con relativa facilità del “tempo della scrittura” e dunque a rivivere il contenuto del testo riportandolo dentro la propria *attualità*. Qualcosa di simile vale forse anche per i libri di filosofia, naturalmente quando non si assuma obbligatoriamente un atteggiamento di ricostruzione storica e filologica; può sembrarci allora di aver di fronte l'autore di un tempo lontano che espone proprio ora i suoi argomenti al tuo giudizio di lettore: molto spesso senza rimandi particolarmente impegnativi al suo tempo storico. Naturalmente questi rimandi non possono non esserci ed anche possono essere particolarmente importanti, ma la loro temporanea messa da parte non turba la struttura dell'argomentazione e la discussione in corso. Naturalmente non intendo impegnarmi più di tanto su un terreno così arrischiato, non voglio nemmeno suggerire un

discorso di troppe pretese, ma mi sembra che queste osservazioni servano a richiamare un punto che ha invece una notevole importanza.

Quanto più l'opera filosofica *morde nella storia* tanto più diventa significativo il divario tra il tempo della lettura e il tempo della scrittura. Ciò significa molto semplicemente che l'opera diventa sempre più rischiosamente inattuale.

Ora, vi sono poche opere filosofiche nel Novecento che mordono nella storia quanto fa questo grande libro di Lukács. Un libro di filosofia, beninteso - ma nel quale il dramma e i rivolgimenti sociali della sua epoca penetrano con la forza che non può essere posseduta né dallo storico né dal filosofo, ma che proviene dal fatto che l'autore del testo è un protagonista attivo del cammino di cui i saggi che lo compongono segnano i passi.

*Storia e coscienza di classe*, a mio avviso, deve essere intanto letta così: accentuando questa presenza viva dell'autore dentro il libro, che ci fa percepire con altrettanta vivacità i dibattiti, le azioni, i protagonisti di quei dibattiti e di quelle azioni, quindi non come un normale libro di storia e nemmeno come un normale libro di filosofia. In ultima analisi oserei dire che questioni come la quantità di hegelismo in esso contenuta, che poi si allargò alla quantità di hegelismo contenuta nello stesso Marx, sono relativamente poco interessanti rispetto alla portata filosofica, politica e culturale di cui quest'opera è portatrice ed al felice intreccio tra questi diversi momenti che Lukács riesce a realizzare. Ma per assumere questa angolatura credo che sia assolutamente necessario portare alla nostra presenza la speranza e la tragedia e la disperazione di un'epoca, i suoi entusiasmi, i suoi miti.

La speranza era la prima rivoluzione comunista della storia - con l'incongruenza e la difficoltà teorica

del fatto che la rivoluzione preconizzata da Marx non era avvenuta nell'Inghilterra e nell'Europa industrializzata, ma nella Russia contadina; la speranza era ancora nella possibilità che il movimento russo stimolasse un movimento di dimensioni anche maggiori in Europa, portando al "crollo del capitalismo" secondo un mito a cui Lukács presta ancora fede; la tragedia fu il fatto che alcuni successi che potevano fare intravedere il realizzarsi di quel mito, come l'esperienza della Repubblica Ungherese dei Consigli, a cui lo stesso Lukács partecipò in posizione di grande responsabilità essendo membro del governo di Bela Kun come commissario del popolo dell'istruzione e commissario politico della quinta divisione rossa, durò pochi mesi, dal marzo all'agosto del 1919. Lo stesso anno è drammaticamente segnato dal fallimento della "rivoluzione di gennaio" in Germania e dall'assassinio di Rosa Luxemburg e di Karl Liebknecht. Due anni dopo, nel 1921, l'Azione di Marzo in Germania, il suo fallimento, non solo chiuse ogni speranza nella rivoluzione tedesca, ma dimostrò quanto grandi fossero i conflitti interni della sinistra intorno alla strategia della rivoluzione europea e lo scollamento tra le masse e le loro organizzazioni politiche. Val forse la pena di rileggere in questo contesto la narrazione dello svolgimento dell'Azione di Marzo dettagliatamente descritta da Enzo Rutigliano (Rutigliano, 1974).

*Storia e coscienza di classe* nasce esattamente nel fuoco di questi eventi storici ed anzitutto dalla necessità di rendere conto di essi sul piano teorico-politico. In essi venivano in chiaro drastiche alternative all'interno del movimento operaio, ed anzitutto, naturalmente la sempre più netta separazione dei partiti comunisti e la socialdemocrazia - e queste alternative richiedevano che il marxismo stesso ed i suoi concetti base venissero ripensati, ridiscussi, rielaborati. Ed è questo che intende fare

Lukács - ad un tempo con l'esperienza politica che andava facendosi in quegli anni e con la sua grande cultura filosofica. Vedere solo la seconda, senza collegarla con la prima è un errore che si è continuato a fare fino a tempi relativamente recenti. Ad esempio, Giuseppe Bedeschi, ricollegandosi del resto alla *Prefazione* scritta dallo stesso Lukács per la traduzione italiana nel 1967, scrive che "in realtà quello che Lukács si propone è una riscoperta del metodo di Marx al di là degli equivoci e dei fraintendimenti del marxismo della Seconda Internazionale" (Bedeschi, 1970, p. 23). Si tratterebbe dunque di questioni meramente teoriche, di equivoci e di fraintendimenti da correggere - tanto più che nello stesso testo non si fa nemmeno un rapido cenno al momento storico ed al carattere - è il caso di dire - sanguinoso di quegli equivoci e di quei fraintendimenti. Ma, come ho già notato, il dibattito su queste questioni cruciali divampava anche all'interno dei partiti comunisti, non si trattava solo dei "fraintendimenti" della Seconda internazionale, ma di decidere come orientare la lotta di classe nel futuro dopo le esperienze di quegli anni. Questo aspetto dal lettore di allora veniva certamente subito colto. Si doveva "afferrare l'anello più vicino della catena" - secondo la frase di Lenin, oppure affidarsi a presunte dinamiche oggettive interne che avrebbero portato il capitalismo alla sua dissoluzione? Ci si doveva affidare all'istinto delle masse, appoggiando le loro decisioni, oppure accentuare il momento della direzione politica del partito? Si doveva ritenere che la classe fosse oggettivamente unificata da una coscienza di classe prodotta dalla stessa sua posizione nella totalità della società, oppure si poteva parlare soltanto, tenendo conto di questa posizione, di una "coscienza di classe attribuita in linea di diritto", secondo la frase più volte ribadita da Lukács che in realtà tende evidentemente a

rendere l'idea stessa di "coscienza di classe" un concetto teorico distinta dalla coscienza psicologica del singolo? Queste erano anzitutto le domande che in quegli anni si poneva Lukács, e dietro queste domande giganteggiano le grandi figure di Rosa Luxemburg e di Vladimir Ilic Lenin: e forse si può dire che a questi nomi, alle loro convergenze e divergenze, sono legati i problemi su cui si è giocata l'intera storia del comunismo nel secolo scorso.

Rosa Luxemburg temeva la formazioni di elites autoritarie, la burocratizzazione all'interno dei partiti e negli organi dello stato, e dunque chiedeva che una società comunista mantenesse una struttura elettiva, la libertà di stampa e di parola, e quindi la possibilità del dissenso, la necessità dell'ascoltare la voce delle masse, di seguirne le iniziative anche quando sembrano non avere sbocchi.

Lenin traeva invece dalle stesse vicende rivoluzionarie in Russia e in Europa la convinzione della necessità di un elemento dirigente forte, capace di ideare una "linea" e di imporla, mantenendo nello stesso tempo la flessibilità di chi cala il proprio progetto politico in una realtà storica mutevole.

Rosa Luxemburg e Lenin: la classe e il partito. La spontaneità e l'organizzazione. E la "coscienza di classe" che evidentemente si inserisce tra questi due poli come elemento fondamentale, dal momento occorre decidere dove essa si trova eminentemente - se nelle masse operaie come coscienza pratica la cui realizzazione significa già "rivoluzione" o nelle loro avanguardie consapevoli e teoricamente agguerrite. E va da sé che in questo quadro si inserisce il problema di rendere conto del "menscevismo" e della presa che i partiti "menscevichi" (si intende naturalmente le socialdemocrazie europee ed anzitutto quella tedesca) mantengono ancora sulle mas-

se.

Io credo che questi siano *anzitutto* i temi di *Storia e coscienza di classe*: e che fossero questi lo si comprese *nella lettura di allora*.

Si comprese benissimo che, nonostante il riconoscimento del tragico fallimento della Luxemburg, e le ripetute conferme della giustezza del punto di vista leninista, vi era nel libro una sorta di inclinazione favorevole alla Luxemburg e dunque il libro doveva essere condannato, come appunto accadde nel 1924, appena un anno dopo la sua pubblicazione, nel corso del V Congresso dell'Internazionale Comunista per bocca di Zinoviev e di Bucharin. Non conosco le motivazioni di questa condanna né so dire se esista un documento scritto in proposito, ma sono egualmente certo che in essa l'influenza di Simmel, di Weber, di Bergson o il problema delle ascendenze strettamente culturali di Lukács su cui gli interpreti continuano tuttora ad esercitarsi, non avevano una parte rilevante. Mentre aveva sicuramente una parte relevantissima sia la componente politica, sia il problema del rinnovamento teorico del marxismo che serpeggia dappertutto in *Storia e coscienza di classe* e che con quella componente è strettamente legata. Una conferma indiretta di ciò sta nella scoperta avvenuta nel 1996 di una difesa di quel libro scritta da Lukács stesso presumibilmente nel 1925 o 1926 e rimasta inedita nei confronti di due recensori, Abraham Deborin e László Rudas. Questo libro intitolato *Codismo e dialettica* (dove codismo significa grosso modo "tendenza ad accodarsi allo spontaneismo delle masse"), che è stato tradotto in italiano con il titolo da furberia editoriale di bassa lega *Coscienza di classe e storia*, è diviso in due parti. La seconda parte è interamente dedicata ad una discussione tutta teorica sulla *Dialettica della natura* di Engels, mentre la prima tratta del tema cruciale della

nozione di classe e di coscienza di classe discutendo diffusamente la nozione di “coscienza di classe attribuita in linea di diritto” che fa tutt’uno con il problema del rapporto tra spontaneità e organizzazione a cui anche il titolo autentico allude. Per ovvie ragioni, in questo testo, scritto *dopo* le critiche della Terza Internazionale, Lukács accentua la sua adesione al leninismo ed al bolscevismo. E non avendo compreso queste ovvie ragioni, Slavoj Žižek nel saggio aggiunto alla traduzione italiana fa passare Lukács senz’altro come “filosofo del leninismo”. In realtà l’adesione conclusiva al punto di vista leninista non è affatto immediata, ma passa attraverso una riflessione approfondita sulle teorizzazioni di Rosa Luxemburg e sulle sconfitte dei tentativi della rivoluzione in Europa. Ed è sufficiente una lettura attenta dei due saggi dedicati a Rosa Luxemburg per rendersi conto fino a che punto, nonostante le critiche, Lukács fosse a quel tempo ancora vicino alle sue posizioni. Molti anni dopo, nella prefazione alla traduzione italiana del 1967, egli scriveva che «Rosa Luxemburg è stata l'unica discepola di Marx che abbia realmente sviluppato la sua opera sia nei suoi contenuti economici che in sede di metodo economico, ricollegandola concretamente, per questi aspetti, allo stadio attuale dello sviluppo sociale...l'indirizzo di pensiero di Rosa Luxemburg è stato ed in parte è ancora oggi teoricamente decisivo, sia nelle sue conseguenze feconde che nei suoi errori» (Lukács, 1973, p. XLIV).

Questo è il terreno politico e teorico su cui si regge tutto il libro e per questa ragione in apertura del saggio che scrissi a ridosso della mia traduzione di *Storia e coscienza di classe*, invito il lettore a cominciare la lettura dell’opera dalla sua fine, ovvero dal saggio conclusivo sull’organizzazione “non soltanto perché in esso sono più ricchi e diretti che altrove i rimandi

all'interno del movimento operaio internazionale, e neppure per il suo carattere, per molti versi immediatamente politico. Ma soprattutto perché i temi teorici essenziali di *Storia e coscienza di classe* vengono qui ricondotti ad un centro di discorso unitario che riporta, a sua volta, al problema dei rapporti tra la classe e l'organizzazione, all'interno della rivoluzione europea" (Piana, 1968). Del resto, nella *Prefazione* del 1967, Lukács stesso definisce questo saggio come quello di maggior peso insieme al saggio sulla reificazione, e tiene a precisare che esso venne scritto subito dopo l'Azione di Marzo, di cui egli stesso era stato sostenitore. Questa mia sottolineatura, che in realtà rappresentava una presa di posizione in quegli anni inconsueta, e che mi sembra di dover mantenere anche oggi, non intende affatto mettere in dubbio la portata *filosofica* di questo libro, e in particolare del saggio sulla *Reificazione*. Questo saggio per molti versi può essere considerato un vero e proprio tentativo di ripensamento – e quindi di rifondazione – del marxismo in alcuni temi cruciali, ed il "regresso" a Hegel, che gli è stato rimproverato e che Lukács stesso si rimprovera, era in certo senso un regresso necessario per ritrovare il grande respiro teorico che lo attraversa da parte a parte. Per ritrovare il grande tema del rapporto tra dialettica e totalità. Beninteso in esso tutto era ed è discutibile, sia nel senso che si cammina in un rischioso equilibrio su un filo teso dal quale è facile la caduta, sia nel senso che quel saggio apre la via nelle letture che altri ne diedero a differenti interpretazioni che sono segno della sua fecondità.

Intanto, per la prima volta si sperimenta *in grande*, nell'area del marxismo, l'esercizio della "critica dell'ideologia". E non più su questo o quell'autore o gruppo di autori, ma su un intero sviluppo di pensiero che non esita ad abbracciare un periodo che va dal sei-

cento al primo novecento, implicando i suoi massimi protagonisti. Ciò può essere fatto perché Lukács riesce nell'intento di unificare sotto un'unica forma concettuale - la forma di merce - produzione materiale e produzione teorico-filosofica, processo sociale e processo del pensiero, ed ancora gli giova in questo progetto lo stile della dialettica hegeliana e soprattutto il punto di vista della totalità che egli con particolare enfasi contrappone, con scandalo per il marxismo volgare, al punto di vista delle giustificazioni puramente economiche, secondo la frase famosa che apre lo scritto *Rosa Luxemburg marxista*: "Ciò che distingue in modo decisivo il marxismo dalla scienza borghese non è il predominio delle motivazioni economiche nella spiegazione della storia, ma il punto di vista della totalità" (Lukács, 1973, p. 35). Cosicché diventa accettabile e ricco di interesse il tentativo di abbracciare in un unico sguardo sviluppo sociale e sviluppo filosofico, sotto il titolo di "Antinomie del pensiero borghese" identificando queste antinomie sotto categorie filosofiche ben note - e soprattutto quella tra forma e contenuto.

L'idea guida diventa l'inafferrabilità del contenuto, da parte di un pensiero "razionale" dominato dalla calcolabilità e più in generale dalla tendenza a risucchiare ogni cosa nella forma: e metafora di questa inafferrabilità diventa il noumeno kantiano di cui si dice, addirittura, che esso è "la questione fondamentale del pensiero borghese" (Lukács, 1973, p. 199). In esso si rivela per opposizione il fatto che "il concetto formale dell'oggetto della conoscenza, estrapolato nella sua purezza, la connessione matematica, la necessità della legge naturale come ideale conoscitivo, trasformano sempre più la conoscenza in una contemplazione metodologicamente cosciente di quelle connessioni formali pure, di quelle "leggi" che si realizzano nella realtà oggettiva *sen-*

za *l'intervento del soggetto*. Con ciò, il tentativo di mettere da parte tutti gli elementi contenutistico-irrazionali, si orienta verso l'oggetto, ma in misura sempre più netta anche verso il soggetto" (ivi, p. 167).

Abbiamo detto che tutto ciò è interessante, e persino accettabile nel suo disegno complessivo, non che è condivisibile senza problemi. Tutt'altro. Manca in Lukács una giustificazione metodologica del concetto di "critica dell'ideologia", concetto specificamente proprio del marxismo, ma che va al di là di esso nella misura in cui esso, a mio avviso, può prescindere dalle assunzioni più forti della concezione marxista, ed essere considerato soprattutto come una richiesta di considerare, anche in rapporto al pensiero filosofico più astratto, un aggancio possibile con la storicità. Ma occorre mettere in discussione il metodo in cui ciò possa avvenire in modo non arbitrario e soprattutto evitando un appiattimento sociologico delle problematiche filosofiche come se essere fossero una facciata che si limita a nascondere il "vero senso" che sta dietro di essa. In Lukács, pur in assenza di una chiarificazione metodologica, questo appiattimento non sembra esserci – anzi sembra esserci al contrario la sua critica, come viene attestato, proprio a proposito della cosa in sé, dal rifiuto netto della volgarizzazione ideologica proposta da Engels (ivi, p. 172). In fin dei conti potremmo dire che la metodologia per la "critica dell'ideologia" sta implicitamente nel fatto stesso della scelta "totalizzante" – dove *tout se tient*.

Ma ciò che tiene il tutto è la tematica della reificazione (*Verdinglichung*). Di essa noi ci limiteremo a sottolineare due aspetti. Anzitutto vi è nella parola stessa la *degradazione dell'elemento umano* – degradazione che viene vista come *desoggettivazione* e che ha una grande molteplicità di modi di manifestazione. Questa molteplicità può peraltro essere ricondotta sotto titoli comuni. Que-

sto è un tratto che caratterizza l'intera esposizione di Lukács in questo saggio e che spiega la possibilità di grandi "salti" concettuali. Si pensi soltanto a come viene usato il termine "contemplazione" e i corrispondenti aggettivi. Questo termine lo abbiamo già incontrato nella precedente citazione in cui si parla di una conoscenza che si trasforma in una pura e semplice *contemplazione* di connessioni formali; ma esattamente lo stesso termine ci introduce nel mondo del lavoro di fabbrica: esso ci deve fare intravedere l'operaio e l'operaia che, nel ritmo della pressa, la *contemplano* per inserire al tempo giusto la lastrina di ferro in cui il maglio praticherà un foro: una simile contemplazione mette dunque in questione le trasformazioni tecniche del lavoro di fabbrica, la "cosificazione" dell'uomo come ingranaggio della macchina, in una forma che ha ben poco di metaforico, e le forme di "alienazione" conseguenti: ed ovviamente di tutto ciò vi è una esplicita e vibrata denuncia. Ma l'altro aspetto su cui si deve attirare l'attenzione è che questa contemplazione, questa desoggettivazione sta all'origine del comportamento delle dirigenze dei partiti menscevichi, così come della passività della classe stessa di fronte alle occasioni potenzialmente rivoluzionarie, di una coscienza di classe che non riesce a "realizzarsi" come tale. Si tratta del tema dell'"imborghesimento" di ampi strati di classe operaia e dei loro strati dirigenti socialdemocratici. Secondo Lukács questo imborghesimento non è soltanto dovuto alla formazione di strati operai che traggono vantaggio dai profitti coloniali, come era stato già prospettato da Marx ed Engels (ivi, p. 376) – non è dovuto dunque a motivi di ordine economico, ma piuttosto a circostanze di ordine ideologico. Esso doveva essere riportato all'interno del problema della "reificazione", e proprio per questo non poteva avere un radicamento realmente pro-

*fondo e poteva essere superato da una sempre presente "coscienza di classe attribuita in linea di diritto".*

## II

E poi venne il '68. No. Non voglio fare una sorta di salto mortale rispetto all'influenza che *Storia e coscienza di classe* ebbe in forme più o meno sotterranee su una fascia importantissima di intellettualità europea. Cerco soltanto di realizzare in brevissimo spazio una traccia delle letture dell'opera nei suoi punti cruciali, anzi in quello che era destinato a diventare forse l'unico suo punto cruciale. Evocando il '68, voglio riprendere questa traccia da quello che è stata chiamato "l'anno magico" della scuola di Francoforte (Bedeschi, 1985, p. 3) - e conseguentemente, io aggiungerei, anche l'anno magico di una nuova presenza di Lukács come comprimario sulla scena della storia filosofica del novecento.

Ma con delle significative differenze e complicazioni. *Storia e coscienza di classe* e *Marxismo di filosofia* di Karl Korsch, pubblicato nel 1923, esattamente nello stesso anno dell'opera di Lukács, ed anch'esso opera di un marxista militante, divennero in brevissimo tempo, nonostante gli ostracismi, libri che mostravano la possibilità di un marxismo diverso, assai poco positivista e materialista, ma deciso, sotto il profilo filosofico, a riprendere il filo conduttore della dialettica hegeliana. E già all'epoca in cui queste opere vennero pubblicate, vi erano voci importanti in ascolto: Adorno, Habermas, Marcuse, Horkeimer... La Scuola di Francoforte non c'era ancora, o meglio non si chiamava così, ma il suo nucleo si andava formando e crescendo presso l'Università di Francoforte con il nome di Istituto per la Ricerca Sociale. Anno di fondazione - prestiamo ancora attenzione alle date: 1922.

L'epoca tuttavia era in rapidissima evoluzione e, per quanto riguarda il nostro problema, che non riguarda tanto il problema delle influenze o delle diverse interpretazioni, ma, come abbiamo dichiarato fin dall'inizio, la questione del rapporto tra il tempo della scrittura e il tempo della lettura, era cominciata un'altra "lettura", anzi più d'una.

Intanto il tempo della lettura ha ora interamente dietro le spalle le tragedie degli anni appena trascorsi. Per questa ragione ho nominato per primo, accennando alla Scuola di Francoforte, Theodor Wiesengrund Adorno. Egli era nato nel 1903, dunque nel 1917 aveva quattordici anni e sedici nel 1919. Eppure negli anni venti è convintamente marxista e in particolare nel 1925 compie un viaggio a Vienna per incontrare personalmente Lukács di cui ammirava soprattutto la *Teoria del Romanzo* e *Storia e coscienza di classe*. La vicenda di questo incontro è narrata in una lettera a Helene e Alban Berg dove si legge che l'autore di quei libri "mi ha influenzato intellettualmente più in profondità che qualunque altro" (Tertullian, 2005, p. 199). Nello stesso tempo non viene nascosto in un'altra lettera a Kracauer (ivi, 200) il proprio disappunto nei confronti dell'accettazione di Lukács della critiche rivolto dalla Terza Internazionale a *Storia e coscienza di classe* e la sua conseguente sconfessione. In seguito, come si sa, Adorno prese nettamente posizione contro la svolta intervenuta nelle opere successive; il contrasto venne costantemente ribadito ed egli arrivò a "stabilire un parallelo tra i destini di Heidegger e di Lukács, che avrebbero entrambi perduto nel secondo periodo della loro attività le intuizioni feconde presenti nei loro scritti di gioventù" (ivi). Questo interesse per il primo Lukács, è strettamente associato all'idea di un rinnovamento di un marxismo capace di ritrovare il motivo dialettico e di liberarsi dai gravami del positivi-

simo e delle accentuazioni materialistiche. Ma questo inizio marxista non ebbe sostanzialmente alcun seguito.

Anche per Horkheimer *Storia e coscienza di classe* è un libro importante: ma ciò che ora viene in primo piano è il tema della *reificazione*, ripreso soprattutto nell'assunzione di una classe operaia che ha perduto la propria unità interna - e che quindi ha nel proprio interno interessi contrapposti. Da un lato vi sono gli operai occupati in maniera relativamente stabile, e con loro le socialdemocrazie totalmente "imborghesite", dall'altro le schiere di operai disoccupati o sull'orlo della disoccupazione e della miseria. Dai primi non ci si può aspettare che arrischino la loro posizione, dai secondi azioni disperate prive di prospettive. Di qui, da ciò che una volta si chiamava *sottoproletariato*, dovremmo aspettarci un'effettiva spinta verso una trasformazione rivoluzionaria? In realtà questa trasmutazione dello spirito della rivoluzione a ciò che una volta si chiamava sottoproletariato si affaccia nella scuola di Francoforte e questa idea delle classi diseredate, che non hanno nulla da perdere, e che quindi si mettono sulla strada della rivoluzione sociale ha un suo seguito in varie formulazioni fino al *Capitale monopolistico* (1966) di Sweezy e Baran che ne ribadiscono in ogni caso l'assenza di prospettiva, auspicando che un nuovo stimolo ai processi di rinnovamento possano venire dai movimenti anti-imperialisti di liberazione nazionale. In ogni caso, in queste letture viene meno, rispetto al quadro delineato da Lukács, una nozione forte di "classe" e soprattutto vengono meno le grandi opposizioni su cui la sua opera è strutturata: la contrapposizione dialettica tra classe e capitale, tra movimento di classe e sviluppo della produzione capitalistica, e cade del tutto la nozione stessa di "coscienza di classe". Non credo che vi sia bisogno di entrare nelle sottigliezze delle grandi

opere come la *Dialettica negativa* di Adorno e *La dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e di Adorno per rendersi conto che la visione della struttura sociale cambia radicalmente e, sia pure con accentuazioni e modi diversi, si fa avanti un pessimismo radicale che non vede più dinamiche di lotta, ma una sorta di cappa di conformismo generalizzato indotto da quella che ormai non si chiama più capitalismo, socialismo o comunismo ma “società industriale”, “società amministrata”, “società dei consumi”, “società tecnologica” e simili. La “reificazione” viene intesa come passività generalizzata, del tutto indipendente dai regimi sociali. Scienza e tecnica a loro volta vengono rese responsabili di questa alienazione globale: in questa direzione viene ripresa la critica Lukácsiana della “razionalizzazione”. Le trasformazioni tecnologiche da un lato, e i consumi dall'altro vengono resi responsabili del preteso appiattimento delle coscienze che demandano alla “società amministrata” ogni decisione ed ogni scelta.

Il '68 come anno magico della Scuola di Francoforte? A ben pensarci quell'anno avrebbe dovuto essere al contrario una sua colossale smentita. I conflitti e i contrasti all'interno del sistema, che si erano annunciati nell'intero corso degli anni sessanta, deflagrarono dall'Europa agli Stati Uniti con una forza inaudita – non vi è bisogno di rammentarlo – su tutti i fronti del disagio sociale.

Dentro questo sconvolgimento straordinario, la classe operaia ebbe una parte importantissima con un ciclo di scioperi durissimi che cominciavano direttamente dalla fabbrica, spesso “spontaneamente” e indipendentemente dalle indicazioni sindacali e di partito. Per certi versi si riproponeva o comunque sembrava riproporsi – in forma convulsa per la molteplicità delle posizioni in gioco nella sinistra – il problema che era

stato cruciale negli anni venti: il divario tra spontaneità operaia e organizzazione. Su questo divario potevano giocare i gruppi della sinistra operaista – penso qui naturalmente soprattutto alla situazione italiana, e in particolare ai gruppi di *Classe operaia* e di *Potere operaio* – che cercarono di forzare questo divario fino al punto di teorizzare la completa autonomia della classe rispetto al partito.

Ed ecco una nuova possibile lettura di *Storia e coscienza di classe*: in esse ritorna una nozione forte di “classe” ed una nozione ancora più forte di “coscienza di classe”, che non era più semplicemente attribuita in linea di diritto, ma resa attuale dalle lotte in corso, e ciò sembrava conferire ad ogni azione operaia, ed anzitutto allo sciopero operaio, un carattere orientato verso un processo rivoluzionario. La teoria del “crollo” tornò temporaneamente in auge. Per questo verso vi erano le condizioni sociali per una lettura di *Storia e coscienza di classe* del tutto indipendente dalle posizioni della Scuola di Francoforte, una lettura “comunista” che la Scuola di Francoforte aveva messo interamente da parte.

Anche per questo aspetto questa Scuola avrebbe dovuto avere una netta smentita. La classe operaia era sempre là, più che mai minacciosa. Eppure vi erano anche le condizioni sociali perché quella Scuola ebbe il suo momento di gloria. E lo ebbe in forza di un altro divario, di un'altra frattura interna: in realtà le lotte del movimento degli studenti non si incontrarono con quelle della classe operaia: queste avevano infatti in ogni caso un movente essenzialmente economico, mentre il movimento studentesco, sia pure nelle mille voci da cui era attraversato, era confusamente orientato piuttosto verso una radicale modificazione del regime sociale. E a dar corpo a questo orientamento contribuì indubbiamente la Scuola di Francoforte. O meglio: il contributo

più importante non fu della Scuola come tale, e nemmeno venne dai suoi esponenti più autorevoli – Adorno e Horkheimer. Adorno in particolare fu duramente contestato proprio nel 1968 durante la Fiera del libro. Racconta Günther Grass, presente alla scena, che Adorno “fu fatto a pezzi dai suoi stessi seguaci davanti a un pubblico studentesco urlante. È stato vergognoso vedere come questa persona anziana sia stata derisa, con odio”. Nella stessa testimonianza tuttavia Grass, con molto acume osserva che “la sua magnifica struttura teorica, che non voglio sottovalutare, nutriva un certo timore nei confronti della realtà. Certo, forse una parte delle accuse degli studenti deriva anche dal fatto che la teoria era in un certo modo lontana dalla realtà... Ma sussisteva in tutta la Scuola di Francoforte un certo timore di avvicinarsi troppo alla politica quotidiana” (Medail, 2001, p. 35). È noto poi, perché vi fu in proposito una polemica pubblica, che Habermas arrivò ad accusare Rudi Dutschke e movimento studentesco tedesco di essere “fascisti di sinistra”. Era difficile manifestare un’ostilità più greve e ottusa di questa.

Chi “salvò” la Scuola di Francoforte presso il movimento degli studenti fu, inutile dirlo, Herbert Marcuse. “A differenza dei suoi compagni di strada della Scuola di Francoforte, Max Horkheimer e Theodor Adorno, egli rimase notevolmente aperto e ricettivo verso gli sviluppi politici contemporanei” (Prefazione di R. Wollin, a Marcuse, 2005, p. IX). Da Marcuse vennero forti suggestioni al movimento degli studenti, e su ciò val la pena di spendere qualche parola.

Marcuse era di qualche anno più vecchio di Adorno, essendo nato nel 1898, quei pochi anni che gli permisero comunque una precoce militanza politica presso la socialdemocrazia tedesca dalla quale si dimise dopo il fallimento dell’azione della Lega Spartachista e

l'assassinio della Luxemburg e di Liebknecht. Ed è interessante notare da un lato che anch'egli fu fortemente colpito dal Lukács di *Storia e coscienza di classe* e dal Korsch di *Marxismo e filosofia*, (R.Wolin, in Marcuse H., 2005, p. 13) ma che divenne in quel torno di tempo allievo di Heidegger e che interpretò *Essere e tempo* come un'opera che, nonostante tutte le differenze, poteva entrare in contatto con il marxismo. Questa idea era sicuramente mediata dalla tematica Lukácsiana della reificazione. D'altra parte la storia di relazioni possibili tra Lukács e Heidegger, è relativamente ricca e meriterebbe di essere raccontata a parte. In questa storia a quanto sembra, Marcuse parte per primo, e recentemente è stato possibile pubblicare, a cura di Richard Wolin e di John Abromeit un libro intitolato addirittura *Heideggerian Marxism* (Marcuse H., 2005) nel quale si raccolgono gli scritti dell'epoca di Marcuse sull'argomento. La collaborazione con Heidegger comunque terminò con il rifiuto da parte di questi di accettare la memoria di abilitazione su Hegel proposta da Marcuse, rifiuto che venne comunicato a Riezler, Rettore a Francoforte, da Edmund Husserl, e fu poi lo stesso Husserl a introdurre Marcuse presso l'Istituto diretto da Horkheimer. Siamo nel 1932 e la Scuola di Francoforte, i cui membri erano prevalentemente ebrei, sta per riparare a Ginevra e poco dopo negli Stati Uniti.

Ora Marcuse condivideva in buona sostanza l'analisi francofortese della "società amministrata", ma quell'analisi era in certo senso sovrastata da un complesso di altri temi che riguardava un'alternativa sociale possibile che avevano un alto contenuto liberatorio, e che venivano svolti, se non con particolare profondità, sicuramente con affascinante convinzione ed in modo particolarmente attraente. In altre parole, Marcuse, faceva una sorta di intelligente doppio gioco - da un lato

ribadiva ed anzi talora appesantiva le già pesanti immagini della “società industriale avanzata” proposte dalla scuola di Francoforte, dall’altro in luogo di incupire queste immagini o di addensare su di esse moralismi di ogni specie come avrebbe fatto un Adorno, approfittava di questo appesantimento per dare la massima evidenza all’alternativa di una società libertaria. Penso naturalmente alla discussione con la posizione di Freud in *Eros e civiltà*, e dunque alla critica di ogni forma di repressione, anzitutto quella sessuale, e all’idea di una società fondata sul *principio del piacere*; alla posizione decisiva che può avere l’esercizio dell’arte in una società che può dare ai suoi membri la possibilità di esplicitare la propria creatività. Il “doppio gioco” a cui abbiamo accennato in precedenza lo si vede poi in particolare nella demonizzazione a cui la Scuola di Francoforte sottopone la tecnologia, come primaria responsabile della struttura della “società amministrata”. Nell’*Uomo ad una dimensione* (1964) questa demonizzazione è ancora presente, e forse addirittura appesantita, ma si precisa già che gli effetti alienanti delle innovazioni tecnologiche dipendono dalla loro gestione e si arriva ad affermare che “Se dovesse mai divenire *il* processo di produzione materiale, l’automazione rivoluzionerebbe la società intera. La reificazione della forza lavoro umana, portata alla perfezione, spezzerebbe la forma reificata, tagliando la catena che lega l’individuo alla macchina, al meccanismo per mezzo del quale il suo stesso lavoro lo rende schiavo. L’automazione integrale nel regno della necessità farebbe del tempo libero la dimensione in cui primariamente si formerebbe l’esistenza privata e sociale dell’uomo. Si avrebbe così la trascendenza storica verso una nuova civiltà” (Marcuse 1964, p. 56). Questa posizione viene confermata in *Fine dell’utopia* (1967) e nel *Saggio sulla Liberazione* (1969): la tecnologia può diventare risparmio

di lavoro ed aprire la prospettiva di una vita estetica, nel senso in cui ne parlava Schiller, un autore particolarmente studiato in gioventù da Marcuse, che esalta nelle sue *Lettere sull'educazione estetica* la funzione nel gioco nel quale si esprimono al massimo grado le forze creative umane e le sue azioni autenticamente libere. L'utopia dell' "abolizione del lavoro" di cui il giovane Marx aveva parlato nella *L'ideologia tedesca* e altrove può forse non essere più un'utopia.

In *Fine dell'Utopia*, una conferenza tenuta a Berlino nel 1967, Marcuse sintetizza questo tema riunendo il problema dell'automazione non solo con la liberazione dalle forme alienanti del lavoro fisico, ma anche con la negazione dei vecchi bisogni indotti dalla produzione capitalistica e dalle modalità di vita che essa implicitamente o esplicitamente impone e con creazione di nuovi bisogni, diretti alla libera esplicazione della personalità di ognuno. Egli scrive: "Nei *Grundrisse* Marx ha dimostrato che la completa automazione del lavoro socialmente necessario è incompatibile con la conservazione del capitalismo. L'automazione è solo una parola-chiave per questa tendenza, attraverso la quale il lavoro fisico, il lavoro alienato si ritrae in misura crescente dal processo materiale di produzione. Questa tendenza, se liberata dalle catene della produzione capitalistica, porterebbe ad una sperimentazione creativa con le forze produttive... Tuttavia, affinché queste possibilità tecniche non diventino possibilità di repressione, per consentire loro di essere in grado di assolvere la loro funzione liberatoria, esse debbono essere sostenute e dirette da bisogni liberatori e gratificanti» (Marcuse, 1967, p. 4).

In tutta questa tematica, che abbiamo riassunto in un baleno, non sembra che ci si preoccupasse molto del problema di chi dovesse o potesse essere il soggetto atti-

vo e cosciente di questa radicale trasformazione sociale – anche la chiamata in causa della miseria sottoproletaria, dei movimenti di liberazione nazionale o del movimento nero non era calzante perché gli obbiettivi immediati erano tutt'altri, il superamento della miseria, l'indipendenza dalle servitù imperialistiche, l'oppressione razzista. È invece comprensibile che il movimento studentesco si identificasse con questo soggetto attivo e facesse delle tesi teoriche di Marcuse le proprie parole d'ordine che poterono trovare ne "l'immaginazione al potere" una loro felice sintesi.

Ma con questi esiti, *Storia e coscienza di classe*, che pur aveva assolto un ruolo importante in rapporto alla Scuola di Francoforte, aveva ormai ben poco a che fare.

In diretta prossimità con il Lukács di questi anni, ma anche con lo spirito innovatore del Lukács del 1923, era invece la "Scuola di Budapest" che si era formata intorno a Lukács, in anni che precedono il sessantotto, ma che produsse opere che ebbero efficacia anche negli anni che seguirono. Naturalmente, non è possibile non fare in proposito almeno il nome di Agnes Heller, che era stata allieva diretta di Lukács e poi sua assistente negli anni cinquanta, che poneva con vigore il problema di un marxismo rinnovato in una chiave interamente diversa dalla Scuola di Francoforte, a parte qualche significativa assonanza con Marcuse, avanzando un'interpretazione di Marx che poneva l'accento sulla struttura e sul soddisfacimento dei bisogni. Il libro *La teoria dei bisogni in Marx* fu pubblicato nel 1973 e può essere considerato una sorta di prosecuzione teorica delle idee del '68.

Nel 2009 lo «*Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft*» ha dedicato un numero speciale intitolato "Lukács e il 1968", Aisthesis, Bielefeld. A questo numero dello «*Jahrbuch*» si rimanda per ogni appro-

fondimento.

### III

Nel 1989 i regimi comunisti collassarono, quasi tutti insieme, ed a giusta ragione. Lukács era morto nel 1971 e non poté assistere a questo colossale fallimento di questa vicenda storica, in ogni caso straordinaria, che egli aveva voluto sostenere nonostante tutto ed a tutti i costi. L'esperimento storico del comunismo reale era fallito. Il marxismo teorico a sua volta, in tutte le sue molteplici varianti, era troppo strettamente collegato al comunismo politico per non subire un contraccolpo distruttivo. Naturalmente, noi vogliamo tenerci il più stretti possibile al nostro tema, ed evitare di vestire i panni di giudici della storia; così ci limiteremo ad alcune poche osservazioni per tirare le fila secondo ciò che ci è stato possibile capire.

Intanto il capitalismo ha celebrato il suo trionfo con tutte le sue storture. Il suo unico merito sta nel fatto che queste storture sono rimaste al di sotto delle storture dei regimi comunisti - ma è un merito che non risparmia certo, a mio parere, dall'opporsi ad esse, dal tentativo di moderarle, di mitigarle. Ed anche il pensiero teorico - filosofico e scientifico, ed in particolare economico e sociologico - deve continuare ad impegnarsi su questo terreno.

Ciò spiega come l'interesse per il marxismo ed in particolare per alcuni suoi autori, tra i quali vi è naturalmente anche Lukács, non è del tutto venuto meno - come in realtà avrebbe potuto accadere, anche in forza delle enormi modificazioni sociali intervenute e del mutamento di atteggiamenti ideali conseguenti. Per quanto riguarda l'interesse per Lukács, si può forse dire che si è venuto addirittura ravvivando in quest'ultima

trentina d'anni, a partire da *Lukács Revalued* edito da Agnes Heller (Heller, 1983). Ma si possono citare anche numerosi altri volumi dedicati a riletture di tutto l'arco dell'opera Lukácsiana. Per citarne alcuni: *Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy* edito da Tom Rockmore (Rockmore, 1987), *Reification or the Anxiety of Late Capitalism*, di Timothy Bewes (Bewes, 2002), *Reification: A Recognition-Theoretical View* di Axel Honneth, (Honneth, 2007) e dello stesso autore, *Reification: A New Look at an Old Idea* (Honneth, 2008); *Georg Lukács: The Fundamental Dissonance of Existence* (Bewes T, Hall. T. (eds), 2011), *Georg Lukács Reconsidered: Critical Essays in Politics, Philosophy and Aesthetics*, edito da Michael J. Thompson (Thompson, 2011). Una posizione di rilievo ha avuto in questo mantenimento dell'interesse per Lukács il «Jahrbuch der Internationalen Georg Lukács Gesellschaft» edito da Frank Benseler e Werner Jung, che abbiamo citato poco fa per il numero del 2009 dedicato a Lukács e il 1968. Naturalmente le opere che ho ora ricordato riguardano l'intera produzione di Lukács, così come la grande influenza che egli ebbe sul pensiero novecentesco. Si tratta di letture che hanno talora carattere di ricostruzione storiografica, ma che assai spesso discutono le estensioni e le varianti teoriche del suo pensiero o che si impegnano in nuove elaborazioni che prendono spunto da concetti lukácsiani.

In questi testi *Storia e coscienza di classe* è ampiamente rappresentata, e naturalmente in particolare il concetto chiave di “reificazione”. Sarebbe interessante prendere in attento esame questa bibliografia che giunge fino a tempi recenti e recentissimi. Ma nello spirito di questo saggio, vorrei avviarmi alla conclusione esponendo qualche mia azzardata opinione, con una semplicità che non teme il semplicismo e con una brevità che non è certo adeguata all'importanza dei temi chiamati in cau-

sa.

A mio avviso l'unica lettura oggi possibile di *Storia e coscienza di classe* è una lettura "storica". Ciò significa una lettura del ricordo, di un ricordo che è certamente importante conservare. Ma il ricordo riguarda il passato: dai tempi della scrittura di questo libro sono trascorsi quasi cent'anni. Ed il progresso non si realizza con i ricordi. Se guardiamo alla storia dell'oggi, allora dobbiamo riconoscere che *Storia e coscienza di classe* non morde più in essa. È lo scotto che il marxismo, anzi che i vari marxismi debbono pagare per le cose pur grandi che hanno saputo fare gli uomini che hanno realmente creduto nella rivoluzione sociale ma che hanno fallito lo scopo, non certo per loro responsabilità.

Ora non è più nemmeno il caso di parlare di "rivoluzione" perché l'esperienza storica ha detto la sua. Ma ciò non significa che una profonda trasformazione sociale non sia possibile - ed anzi necessaria - e che non ci si debba impegnare in essa. Una delle più gravi storture della società capitalistica è la disegualianza economica: il ceto dei medio-ricchi, ricchi e straricchi - che non è identificabile unicamente con i "capitalisti" - non può che crescere su un rapace sfruttamento del lavoro altrui che assume mille forme, sulla corruzione, sull'intrallazzo tra politica e affari, sulle ladrerie delle organizzazioni finanziarie, sull'abuso della finanza pubblica, sull'evasione fiscale, sulle parcelle esorbitanti dei professionisti, ecc. Sulla base della disegualianza nessuna società può essere "giusta", ma è una società del malaffare. Oserei dire che si può anche cessare di parlare di capitalismo e di socialismo o comunismo come alternative di regime, e semplicemente esigere "giustizia" nel senso ampio del termine, cercando di promuovere ogni iniziativa che sia orientata a realizzare l'esigenza fondamentale di quella che io chiamerei "disegualianza

*tollerabile*”, onde evitare che la parola “eguaglianza” ridesti obiezioni antiche. Il fatto è che la diseguaglianza che il capitalismo dei nostri giorni è riuscito a realizzare è una *diseguaglianza intollerabile*, anche a fronte di una riduzione relativa della miseria e della formazione di una “classe media” molto più ampia che nel passato.

Ma vi è almeno una seconda esigenza fondamentale che vorrei introdurre ricollegandomi a ciò che si è detto su Marcuse. Debbo ammettere che non avrei mai pensato, nel sessantotto, di associarmi sia pure solo lateralmente, a quella direzione di pensiero, dato che la mia personale partecipazione al movimento studentesco era, per così dire, mitigata da convinzioni operaiste e dunque ben poco potevo simpatizzare per Marcuse. Ma l’idea marcusiana di una società i cui membri possano gioire nell’esplicazione della loro creatività e in cui il lavoro stesso possa diventare creativo, e quindi si riduca al massimo la reificazione ad esso legata, ed insieme si ampli il tempo dedicato al “gioco” – parola da intendere come metafora globale di azioni creative in cui la personalità di ciascuno possa realizzarsi in una libertà autentica: questa idea mi sembra irrinunciabile per tutti coloro che si situano dalla parte del progresso.

Abbiamo osservato in precedenza che in questa idea vi è in Marcuse un’ascendenza schilleriana. Ma è così estranea e lontana da Lukács una simile idea? Rileggiamo allora che cosa egli dice a proposito della *XV Lettera sull’educazione estetica*: «Quando Schiller fissa il principio estetico come impulso al gioco (contrappo-  
nendolo all’impulso alla forma ed all’impulso alla materia, l’analisi dei quali, come in genere gli scritti estetici schilleriani, contiene molti elementi preziosi sulla questione della reificazione), egli sottolinea quanto segue: “Infatti, per dirla apertamente una volta per tutte, l’uomo gioca soltanto quando è uomo nel significato più

pieno del termine, ed *egli è interamente uomo, solo quando gioca*”. Ora, quando Schiller accentua così nettamente la portata del principio estetico fino al punto di oltrepassare ampiamente il campo dell'estetica e cercando in esso la chiave per risolvere il problema del senso dell'esistenza sociale dell'uomo, viene allora chiaramente alla luce la questione fondamentale della filosofia classica. Da un lato si riconosce che l'essere sociale ha annientato l'uomo come uomo. Dall'altro, si indica il principio secondo il quale *si deve ancora una volta ricreare con il pensiero l'uomo socialmente annientato, frantumato, lacerato tra sistemi parziali*» (Lukács, 1973, p. 182- 183).

Nonostante una presa di posizione così lucida e netta, non mi sembra invece che si possano trovare in Lukács appigli per proporre come obiettivo una “società del gioco”, e tanto meno per un discorso che veda nella tecnologia, da Lukács considerata come elemento fondamentale della “razionalizzazione” capitalista, un possibile mezzo per il raggiungimento di quell'obiettivo. È interessante, invece, rileggere il geniale (anche se discutibile) libro di Kostas Axelos intitolato *Marx pensatore della tecnica*, autore che ebbe il merito di generalizzare la conoscenza di *Storia e coscienza di classe*, avendone realizzato la traduzione in francese senza il consenso dell'autore nel 1960. Nel volume di Axelos si mette in evidenza l'ambivalenza di Marx di fronte a questo problema: “Il positivismo marxiano, che tanto ammira l'evoluzione delle forze produttive, si tramuta in romanticismo appassionato nell'affrontare la macchina alienante e disumana” (Axelos, 1961, p. 94); ma altrove Axelos cita un passo di Marx (ivi, p. 348) che illustra l'idea della macchina: «Strumenti semplici, accumulazione degli strumenti, strumenti composti, messa in moto di uno strumento composto da parte di un unico motore manuale, da parte dell'uomo, messa in

moto di questi strumenti da parte delle forze naturali, macchina, sistema delle macchine che hanno un solo motore, sistema delle macchine che hanno un automa per motore: ecco il cammino delle macchine» (Marx, 1950, p. 117) • Questa citazione viene commentata da Axelos facendo notare che «solo l'automazione » è in grado di superare la specializzazione, a beneficio del lavoro produttivo, universalizzato ma disalienato. Marx pensa fermamente che le cose andranno così. Egli attacca le tecniche produttive del presente nella stessa misura in cui canta le lodi delle future tecniche produttive. Quelle del presente implicano il cattivo *automatismo*, l'attività particellare e *atomizzata*; in un sistema reificato e *automatico* gli individui non possono che essere « *atomistici* ». Viceversa, la tecnica dell'avvenire avrà sorpassato l'automazione e l'atomismo grazie al suo sviluppo integrale, che permetterà agli uomini di sviluppare integralmente le loro forze essenziali, la loro energia. La grande tecnica dei tempi futuri sarà il contravveleno che ci guarirà dai mali della tecnica sottosviluppata, quindi alienante. La speranza che Marx ripone nella tecnica è incrollabile, e il qualificarla come ingenua sarebbe a sua volta ingenuo» (Axelos, 1961, p. 248).

In ogni caso, né Marx né Lukács avrebbero potuto anche solo intravedere l'avvento di quella che si chiama ormai “terza era industriale” e che ha al suo centro un travolgente sviluppo delle tecnologie in ogni campo.

Naturalmente, da parte dei vetero-marxisti le tematiche lukacsiane sulla tecnicizzazione sono ancora un'occasione per scagliare i loro anatemi contro le nuove tecnologie, e in particolare contro le alienazioni da essa indotte - ma questo è il problema di sempre: occorre orientare il loro impiego nella direzione che esse sono ormai in grado di sostenere: per la difesa dell'ambiente naturale che il banditismo capitalistico ha

devastato, per restituire alle città condizioni di vivibilità, e naturalmente anzitutto per ridurre al minimo il lavoro di fabbrica nei suoi aspetti alienanti ed *per rendere il nostro tempo di vita realmente nostro*, da *giocarcelo* nella misura del possibile come vogliamo. Detto in due parole: si tratta di comprimere il *tempo di lavoro* a favore del *tempo libero*. L'automazione e la robotica non possono che operare in questa direzione. Questo tema, insieme a quello della lotta contro la diseguaglianza economica intollerabile, che può essere condotta con una grande varietà di coraggiosi mezzi legislativi, interessa ormai ogni gruppo sociale. E tuttavia le sue radici stanno nella lotta operaia, la sua storia comincia di lì, dal momento che queste due direzioni sono in tutta evidenza una prosecuzione delle due fondamentali direzioni della lotta di classe: la lotta per il salario e la lotta per la riduzione della giornata lavorativa.

Queste mie considerazioni che, come ho detto poc'anzi, non temono l'eccesso di semplicità e la carenza di documentazione, trovano in realtà un sostegno assai robusto, complessità e documentazione nell'opera di Jeremy Rifkin, e in particolare nel volume *La fine del lavoro* [Rifkin, 1995- 2004]. Ad esso naturalmente possiamo dedicare solo qualche parola - ma è quasi obbligatorio prendere in considerazione questo libro che sotto quel titolo tratta il rapporto automazione-disoccupazione in modo assai ben documentato, evitando le trappole di discorsi puramente ideologici o le fantasie che inclinano verso l'utopia. Quasi tre quarti del libro è dedicato alla disoccupazione crescente dovuta all'introduzione delle tecniche di meccanizzazione e di robotizzazione in ogni settore della vita produttiva. Un quarto di esso ai processi che sarebbe necessario promuovere per impedire che la disoccupazione crei conseguenze drammatiche e

una miseria crescente a fronte di arricchimenti fondati su questo movimento perverso.

Val la pena intanto di citare almeno uno dei tanti dati impressionanti che si possono leggere in questo libro. Esso riguarda quella che io ho chiamato “diseguaglianza intollerabile” ed è relativo agli Stati Uniti. Alla fine degli anni ottanta “lo 0,5% delle famiglie più ricche era proprietario del 30,3% della ricchezza privata... Nel 1989, il primo 1% delle famiglie guadagnava il 14,1 % del reddito nazionale degli Stati Uniti e possedeva il 38,3% della ricchezza e il 50,3% delle attività finanziarie nette del Paese” (Rifkin, p. 283).

Quanto al problema della disoccupazione, nella terza rivoluzione industriale «macchine intelligenti, nella forma di software per computer, robotica, nanotecnologia e biotecnologia, hanno progressivamente sostituito il lavoro umano nell'agricoltura, nei comparti dell'industria e dei servizi... Alla metà del ventunesimo secolo, la sfera degli scambi avrà i mezzi tecnologici e la capacità organizzativa per fornire beni e servizi di base a una crescente popolazione mondiale usando una frazione della forza lavoro impiegata al presente. Forse si avrà bisogno solo del 5% della popolazione adulta per gestire e rendere operativa la tradizionale sfera industriale entro il 2050. Aziende agricole, fabbriche e uffici semivuoti saranno la norma in ogni Paese» (Rifkin, p. XXIV).

«Questa è l'occasione e la sfida che l'economia mondiale ha di fronte, mentre ci muoviamo nella nuova era della tecnologia intelligente. Liberare intere generazioni dalle lunghe ore trascorse sul posto di lavoro potrebbe annunciare un secondo rinascimento per la razza umana o portare ad una grande divisione e sconvolgimento sociale. La questione centrale è: che cosa facciamo dei milioni di giovani lavoratori di cui si avrà

poco o nessun bisogno in un'economia globale sempre più automatizzata?

Davanti a noi ci sono diverse opzioni su come guardare il futuro dell'occupazione. Ognuna di esse richiede un certo sforzo di immaginazione: per esempio la disponibilità sia a ripensare la vera natura del lavoro, sia a esplorare modi alternativi per gli esseri umani a definire il proprio ruolo e contributo nei confronti della società nel secolo appena arrivato” (ivi, XXVI).

Naturalmente non è possibile qui nemmeno fare un passo in direzione di questa “esplorazione dei modi alternativi” che Rifkin discute nell'ultima parte di questo suo notevole libro, ma va detto almeno che vi sono due modi, tra gli altri, a cui la sua discussione dà largo spazio: uno è la riduzione della giornata di lavoro, con l'ampliamento conseguente del tempo libero; l'altro è il volontariato, che viene chiamato in causa in particolare per il fatto che la trasformazione sociale preconizzata non deve soltanto stimolare la creatività degli individui, ma promuovere nuovi valori, respingendo i falsi valori indotti dalla ricerca esasperata dei profitti. Viene qui toccato un altro tema di fondamentale importanza fin qui rimasto in ombra. Vi è stata e continua ad esservi una distorsione di valori – quando parlavamo di società del malaffare non intendevamo alludere soltanto a comportamenti criminali veri e propri, ma a comportamenti che il contesto sociale accetta come “normali” e che invece sono anomali sul piano etico, e dunque vi è una lotta da compiere in funzione di un recupero di valori autentici – ad una società del malaffare deve subentrare una società giusta, come in precedenza ci siamo espressi.

In Rifkin, sebbene in altro linguaggio e con proposte concrete questo problema è ben presente quando osserva che “un altro settore in cui le abilità, il talento e le

competenze delle persone possono ravvivarsi” è quel settore che “include tutte le attività *no profit* formali e informali che costituiscono la vita culturale della società. È il settore in cui le persone creano i legami tra le comunità e quindi l’ordine sociale... Il servizio nella comunità è molto diverso dal lavoro nel mercato. Il contributo di ognuno viene liberamente elargito in base alla sensibilità nei confronti della cura degli altri. Se da tali attività derivano spesso conseguenze economiche, esse sono secondarie rispetto allo scambio sociale. Lo scopo non è l’accumulo di ricchezza ma piuttosto la coesione sociale” (ivi, pp. XLI- XLII).

La prefazione del 2004 si conclude così: «È possibile immaginare che entro il ventunesimo secolo la tecnologia intelligente sostituirà buona parte del lavoro umano nella sfera degli scambi economici, consentendo alla maggioranza degli esseri umani di essere istruiti e formati per occupazioni adatte alle propri attitudini in campo culturale. Dopo tutto, il lavoro dovrebbe essere compito delle macchine. Il lavoro produce soltanto profitti. Le persone, invece, dovrebbero essere liberate per generare valore intrinseco e rinvigorire il senso di una comunità condivisa. Liberare gli individui dal lavoro, così da renderli in grado di dare un profondo contributo alla creazione del capitale sociale nella società civile, rappresenta uno straordinario salto in avanti per l’umanità nel secolo appena arrivato. Ciò che si richiede è la volontà e la determinazione necessarie per cominciare questo definitivo viaggio umano» (ivi, pp. LV-LVI).

Gyorgy Lukács ha vissuto con straordinaria intelligenza, equilibrio e saggezza, i grandi entusiasmi e le profonde delusioni di quasi un secolo. E noi attraverso Lukács riviviamo ancora quegli entusiasmi e quelle delusioni, attraverso di lui ne risentiamo vivacemente

l'eco. Sappiamo anche che molti problemi che erano della sua epoca sono ancora oggi irrisolti. Ma quegli stessi problemi si presentano ormai in una forma così fortemente mutata che dobbiamo affrontarli con un atteggiamento che guarda al futuro.

Giovanni Piana

Testi citati

Axelos K., 1961

*Marx penseur de la technique*, Les Éditions de Minuit, trad. it. a cura di A. Bonomi, *Marx pensatore della tecnica*, Sugar, Milano, 1963

Bedeschi G., 1985

*Introduzione alla Scuola di Francoforte* Laterza, Bari, 1985

Bewes T., Hall. T. (eds), 2011

*Georg Lukács: The Fundamental Dissonance of Existence*. Continuum, London 2011.

Bewes T., 2002

*Reification or the Anxiety of Late Capitalism*. Verso, London 2002.

Goldmann L., 2005

*Lukács e Heidegger*. Frammenti postumi a cura di Youssef Ishaghpour, a cura di E. Dorigotti Volpi. Bertani Editori, Verona 2005.

Heller A., 1973

*Bedeutung und Funktion des Begriffs Bedürfnis im Denken von Karl Marx*, Budapest 1973, trad. it. di Anna Maria Morazzoni *La teoria dei bisogni in Marx* di, con

prefazione di Pier Aldo Rovatti, Feltrinelli, Milano 1974.

Heller A. (ed.), 1983

*Lukács Revalued*, Basil Blackwell, Oxford 1983.

Honneth A., 2007

*Reification: A Recognition-Theoretical View*. University Press, Oxford 2007. Trad. it. Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento (2007),

Honneth A., 2008

Axel Honneth, *Reification: A New Look at an Old*, Oxford University Press, Oxford 2008).

Lukács G., 1973

*Storia e coscienza di classe*, trad. it. di G. Piana, Mondadori, Milano 1973. Prima edizione, Sugar, Milano 1967.

Lukács G., 2007

*Codismo e dialettica*, trad.it. Di M. Maurizi, Ed. Alegre, Roma 2007. Ed. originale A. Verlag, Budapest 1996. 1996. La traduzione italiana è stata intitolata *Coscienza di classe e storia* e sottotitolata *Codismo e dialettica*.

Marcuse H., 2005

*Heideggerian Marxism*, Edited by Richard Wolin and John Abromeit, University of Nebraska Press, Lincoln and London, 2005

Marcuse H., 1964

*One-dimensional man*, 1964. Trad. it. di L. Gallino e T. Giani Gallino, Einaudi, Torino, 1968

Marcuse H., 1967

*End of Utopia*, in *Psychoanalyse und Politik*. Berlino 1967. Ora reperibile anche in <http://www.marxists.org/reference/archive/marcuse/works/1967/end-utopia.htm>

Marx, K., 1847

*Misère de la philosophie*, A. Frank, Parigi 1847. Trad. it. di F. Rodano, Editori Riuniti, Roma 1950.

Medail C., 2001

*Adorno: i pensieri che incendiarono il '68*, in "Il Corriere della sera", 11 aprile 2001, p. 35.

Piana G., 1968

*Note su "Storia e coscienza di classe"*, in Piana G., 1968, in «Aut Aut», n. 107, 1968. Ora in *Fenomenologia, Esistenzialismo, Marxismo*, Lulu.com, 2013.

Rifkin J., 1995

*The End of Work. The decline of the Global Labor Force and the Dawn of The post Market Era*, P. Tarcher, Los Angeles, 1995. II. Ed. 2004. Trad. it. di P. Canton, *La fine del lavoro. Il declino della forza lavoro globale e l'avvento dell'era post-mercato*, Mondadori, Milano 2002 (rist. 2012).

Rockmore T. (ed), 1987

*Lukács Today, Essays in Marxist Philosophy*, Ed. by Tom Rockmore, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1987

Rutigliano E., 1974

*Linkskommunismus e Rivoluzione in Occidente. Per una storia della KAPD*, Dedalo, Bari, 1974.

Tertullian N., 2005

Tertulian Nicolas , « Adorno-Lukács : polémiques et malentendus », *Cités*, 2005/2 n° 22, p. 199-220. Disponible en ligne anche in <http://www.cairn.info/revue-cites-2005-2-page-199.htm>

Thompson M. J. (ed.), 2011

*Georg Lukács Reconsidered: Critical Essays in Politics, Philosophy and Aesthetics*, Continuum, New York 2011.