Visione del mondo aristocratica e democratica è una conferenza tenuta da Lukács a Ginevra, nel 1946, all'indomani della guerra che, tra il 1940 e il 1945, sconvolse l'Europa per la seconda volta, dopo la Grande Guerra del '14-'18.

La conferenza faceva parte di una serie di incontri in cui i pensatori europei più eminenti, dell'Est e dell'Ovest, prospettavano ognuno dal proprio punto di vista il futuro dell'Europa. Nella sua conferenza, Lukács individua quattro cause che avevano condotto alla catastrofe della guerra, e cioè la crisi della democrazia, quella dell'idea di progresso, quella della fede nella ragione, e infine la crisi dell'umanesimo. Per Lukács, un futuro di pace per l'Europa non poteva che muovere dalla risoluzione di queste crisi, che esigeva l'unione di forze politiche e culturali, dai liberali ai democratici ai socialisti, che si erano storicamente combattute, ma che avevano finalmente trovato una ragione per allearsi nella lotta contro il nazifascismo.

Sebbene di natura diversa, l'Europa di oggi si trova di nuovo precipitata in una catastrofe, cioè l'emergenza sanitaria del coronavirus all'origine di una crisi economica forse più grave di quella, già gravissima, degli anni Trenta del secolo scorso. A tutto ciò l'Europa non è giunta per colpa della "natura matrigna". Negli anni scorsi c'erano già le avvisaglie che qualcosa di terribile potesse accadere, la crescita delle diseguaglianze, la smobilitazione dei sistemi sanitari, la svalutazione della cultura, il dissolvimento dei legami sociali a favore di scambi mondiali sempre più anonimi e frenetici. Il clima che si respirava era per molti aspetti analogo a quello che aveva condotto alla catastrofe della guerra, disprezzo per la politica, sfiducia nel progresso, scetticismo morale, svalutazione dell'umanesimo a favore della tecnicità.

Di fronte alle migliaia di morti della pandemia e ai milioni di disoccupati della crisi economica, l'Europa si trova come settant'anni fa a riprogettare il suo futuro. Letta in questa luce, la conferenza di Lukács è molto attuale. Se si fa astrazione dalla terminologia politica dell'epoca, la riflessione in essa contenuta può essere applicata alle cause che hanno condotto l'Europa all'attuale catastrofe, e l'appello finale per una democrazia basata sulla concreta volontà popolare può offrire una via d'uscita dalle difficoltà presenti.

György Lukács

Visione del mondo aristocratica e democratica⁸

Nella filosofia oggi predominante vi è il costume di partire dalla così detta "situazione". Seguiremo questo uso anche nelle nostre considerazioni, benché noi non intendiamo per "situazione" lo stato individua le dell'uomo che agisce isolatamente, bensì lo stato in cui si trova oggi l'umanità. Tale situazione può essere così riassunta: il potere militare del fascismo è stato annientato in guerra. Ma lo sviluppo del dopoguerra dimostra che il suo annientamento politico-organizzativo e soprattutto ideologico è molto più lento e difficile di quanto non si sia pensato. Politicamente, perché molti uomini di Stato, che usano enfaticamente proclamarsi democratici, considerano i fascisti come una riserva, li risparmiano o addirittura li appoggiano. E anche come concezione generale, il fascismo mostra assai più resistenza di quanto molti non abbiano immaginato dopo la rovina di Hitler.

Debbo confermare che io sono di quelli che non sono rimasti sorpresi o delusi da tale sviluppo. Già prima della guerra e durante la guerra io difendevo la tesi che il fascismo non rappresenta affatto una brusca irruzione di barbarie nella civiltà europea. Il fascismo, quale concezione, è piuttosto un culmine, sia pure solo qualitativamente, di teorie irrazionali della conoscenza e di teorie sociali e morali aristocratiche che hanno avuto per molti decenni una parte dominante nella scienza ufficiale e in quella non ufficiale e pseudo-scientifica dei giornalisti. Poiché ci troviamo in presenza di una connessione organica, gli aderen-

⁹La categoria di situazione ha avuto una importanza centrale nella filosofia esistenzialista.



⁸ Pubblicata in italiano in *Spirito europeo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1950, pp. 201-238 senza indicazione del traduttore. Il saggio è uscito per la prima volta in francese con il titolo "La vision aristocratique et democratique du monde" in *L'esprit Européen. Rencontres Internationales de Geneve I* (1946); la versione originale in tedesco apparve per la prima volta con il titolo "Aristocratische und demokratische Weltanschuung" in G. L., *Schriften zur Ideologie und Politik*, a cura di P. Ludz, Luchterhand, Neuwied und Berlin, 1967, pp. 404-433.

ti spirituali del fascismo possono facilmente ritirarsi; possono sconfessare Hitler e Rosenberg¹⁰ e - risparmiandosi per una nuova offensiva in condizioni più favorevoli - ritirarsi nella filosofia di Spengler¹¹ o di Nietzsche. Durante le conferenze che ho tenuto durante la guerra ad alti ufficiali tedeschi, prigionieri di guerra, ho potuto osservar personalmente questo processo, sin dalle sue origini.

L'annientamento della ideologia fascista non costituisce quindi un problema semplice, neanche dal punto di vista delle concezioni generali. Ritirando dalla circolazione gli scritti di Mussolini, di Hitler e Rosenberg, non si è ancora fatto nulla. Bisogna annientare le radici spirituali e morali del fascismo; ma ciò non è possibile finché non vediamo chiaramente quando e come sia sorta la crisi dalla quale è uscito il fascismo, come una soluzione specifica, barbara e inumana. Questa crisi è stata sinora considerata diversamente, a seconda dei diversi punti di vista. Ma le ultime radici da cui sorgono questi diversi aspetti sono identiche nella loro essenza e quindi anche nel pensiero. Se noi vogliamo circoscrivere nel pensiero questa crisi, ci troviamo di fronte a quattro grandi complessi: crisi della democrazia, dell'idea del progresso, della fede nella ragione, dell'umanesimo. Questi quattro complessi critici provengono dal trionfo della Rivoluzione francese e tutti e quattro raggiungono il loro culmine nel periodo imperialista. Tutti e quattro si accentuano qualitativamente nel periodo fra le due guerre mondiali, nel periodo in cui nasce il fascismo.

Ora vogliamo esaminare questi quattro complessi, separandoli nella rappresentazione e unendoli nella essenza; infatti, questi quattro complessi rappresentano una unità nella loro essenza e quindi anche concettualmente. Soltanto la chiarezza dell'espressione ci consiglia a separarli; ma anche così, i quattro complessi si confondono inevitabilmente.

¹⁰ Alfred Rosenberg (1893-1946), politico tedesco, nato in Estonia. Si iscrisse al Partito Nazionalsocialista nel 1920; diresse, dal 1934, la politica culturale ed educativa del partito. Nelle sue opere, difese la dottrina fascista (cfr. *Der Mythus des 20. Jahrhunderts* [Il mito del XX secolo], (1930). Fu condannato a morte a Norimberga.

Oswald Spengler (1880-1936), sociologo e storico irrazionalista, propulsore del relativismo storico e culturale. La sua opera *Der Untergang des Abendlandes* [Il tramonto dell'Occidente] (1918-1922) esercitò grande influenza, innanzitutto, durante i primi decenni del XX secolo. Lukács discute la tesi di Spengler ne *La distruzione della ragione*.

Prima di passare alla rappresentazione vera e propria, ci sia concessa una osservazione metodologica preliminare. Tutti gli argomenti che a mano a mano vengono contrapposti alla democrazia, al progresso, alla ragione e all'umanità, non sono semplici frutti d'un pensiero qualunque, ma sorgono dalla essenza sociale del nostro tempo. Non passano, come dice Marx, nella vita dai libri, ma nei libri dalla vita. Di conseguenza, tutti questi sviluppi di pensiero rispecchiano, seppure in maniera deformata, problemi, dolori, necessità reali. Considerato quindi che sono ancorati nella essenza sociale, hanno in certo modo il diritto di non essere semplicemente confutati con una dimostrazione della loro contraddittorietà, anzi insensatezza. Bisognerà piuttosto dimostrare che questa contraddittorietà e insensatezza sorgono da necessità reali, che nascondono in sé gli elementi d'un dubbio giustificato, seppure in forma storta e contorta, e che quindi il problema così sorto, soggettivamente giustificato ma oggettivamente falso, potrà essere risolto soltanto con una risposta giusta e diretta.

Perché mai il sorgere di questa crisi è dovuto proprio al trionfo della Rivoluzione francese? Perché proprio quella vittoria fornì, con le sue concrete condizioni storiche e in parallelismo non casuale con la rivoluzione industriale svoltasi in Inghilterra, le basi economiche della moderna società borghese e le basi del capitalismo, insieme alla sua contraddittorietà, successivamente manifestatasi. Dal punto di vista della concezione del mondo, ne segue che la situazione sociale così sorta comportava contemporaneamente e inscindibilmente il compimento e la negazione delle idee dell'illuminismo.

Esaminiamo ora ad uno ad uno i quattro complessi di crisi.

1. La crisi sociale ed intellettuale della democrazia trae le sue origini dalla contraddizione fra la libertà ed eguaglianza politica e la libertà ed eguaglianza reale dell'uomo. Il celebre motto di Anatole France¹², secondo cui la legge proibisce con la identica maestà ai ricchi come ai poveri di dormire sotto i ponti, traduce in modo chiaro e plastico questo complesso di contraddizioni. Alcuni critici della società, come ad esempio Linguet¹³, hanno scorto questi contrasti ancor prima della vittoria

¹³ Nicolas Simon Linguet (1736-1794), scrittore dell'Illuminismo francese.

¹² Anatole France (1844-1924), romanziere e saggista francese. La citazione che qui appare proviene da *Les Lys rouge* [Il giglio rosso] (1894).

della Rivoluzione francese. Ma la libertà e uguaglianza formali dovettero realizzarsi nella vita concreta perché la loro contraddittorietà diventasse come un punto di cristallizzazione di tutti i raggruppamenti politico-sociali e quindi anche delle concezioni generali del XX secolo; e
precisamente, in primo luogo si tentò di ottenere la libertà e l'eguaglianza reali dell'uomo o per lo meno di avvicinarsi ad esse (giacobini,
democratici radicali e socialisti); in secondo luogo, si cercò di fissare
giuridicamente e di idealizzare concettualmente i risultati politico-sociali della Rivoluzione francese (liberalismo); in terzo luogo, sorse la tendenza di considerare l'effettiva e reale illibertà e ineguaglianza
dell'uomo come "fatto" o "legge di natura" o come un dato metafisico,
atto a servire come punto di partenza per una concezione generale del
mondo (tendenze reazionarie delle più varie specie, fino al fascismo).

Questi raggruppamenti, in cui le possibilità delle varie prese di posizione di fronte ai problemi principali della crisi della democrazia moderna sono tipologicamente contenute, determinano le controversie concettuali del XIX e XX secolo, differenti ma sempre strettamente collegate. Il pensiero che unisce gli sforzi delle democrazie radicali, rivoluzionarie e quelli del socialismo, è il nuovo concetto della democrazia, che può essere così formulato brevemente: Soltanto quando tutte le forme reali della dipendenza dell'uomo dall'uomo, dello sfruttamento e dell'oppressione dell'uomo per opera dell'uomo, delle ineguaglianze e illibertà sociali saranno scomparse, si potrà parlare di democrazia. Ossia, bisogna raggiungere una libertà e un'eguaglianza che prescindano dalla situazione economica, dalla nazionalità, dalla razza, dal sesso, ecc. Solo in tal caso sarebbe raggiunta la terza grande tappa sulla via che porta all'eguaglianza degli uomini. Questa tappa potrebbe essere così descritta in succinto: Il cristianesimo statuì l'eguaglianza delle anime umane dinanzi a Dio, la Rivoluzione francese l'eguaglianza degli uomini astratti di fronte alla legge; il socialismo creerà l'eguaglianza degli uomini concreti nella vita reale.

Dal punto di vista della concezione del mondo, va notato che tutte queste tendenze, pur tanto diverse, hanno concepito e concepiscono l'eguaglianza come premessa inevitabile per lo sviluppo reale della personalità e mai come distruzione della personalità. Dal punto di vista filosofico, la nuova interpretazione e l'ampliamento del materialismo nella concezione marxista reca un elemento nuovo: la constatazione che li-

bertà e eguaglianza non sono soltanto idee, ma forme di vita reale degli uomini, relazioni reali fra di loro, nei loro rapporti reali con la società e, attraverso di essa, tra di loro e con la natura; e che quindi la loro realizzazione presuppone necessariamente il mutamento delle condizioni sociali delle relazioni umane.

Presso coloro che, dal punto di vista sociale, sono stati i veri vincitori della Rivoluzione francese, si manifesta, in seguito a quella vittoria, un sempre più forte irrigidimento e disseccamento delle idee originarie di quel gran rovesciamento.

 \bigcirc

 \bigcirc

A mano a mano che il liberalismo, quale espressione spirituale e politica di tali tendenze sociali, viene spinto verso la difensiva ideologica, i concetti di libertà e d'eguaglianza diventano sempre più astratti e formali di fronte alla democrazia radicale è al socialismo. E' vero che già presso Kant e Fichte essi sono soltanto idee formali; ma in quei pensatori l'espressione filosofica delle idee di libertà e di uguaglianza era congiunta con grandiose speranze utopistiche, il cui *pathos* trascendeva talvolta, specie nel giovane Fichte¹⁴, i limiti del formalismo.

Del resto, anche la prassi della Rivoluzione francese supera di rado il concetto formale e giuridico della libertà e dell'eguaglianza (basti pensare al comportamento di Robespierre di fronte alle associazioni operaie); ma lì si vede chiaramente come l'utopismo plebeo dei sansculottes¹⁵ tendesse a superare le strettoie della libertà e dell'eguaglianza formali per dare vita a libertà e eguaglianza reali. Il fondamento teoretico, cosciente o incosciente, delle concezioni liberali è costituito dall'economia classica inglese.

La concezione che l'attività illimitata dell'homo oeconomicus, svolta nei quadri dell'eguaglianza e delle libertà formali-legalistiche, crei, attraverso l'automatismo delle forze economiche, uno stato sociale e culturale

¹⁴ Lukács qui si riferisce ad alcuni saggi composti in gioventù da Johan Gottlieb Fichte (1762-1814) sulla Rivoluzione francese; innanzittutto Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die bisher unterdrückten [Rivendicazione della libertà di pensiero da parte dei principi d'Europa, che l'hanno finora calpestata] (1793) e Beitrag zur Berichtigung des Urteils del Publikums über die fronzösische Revolution [Contributi per rettificare il giudizio del pubblico sulla Rivoluzione francese] (1793).

¹⁵ I sansculottes - così chiamati perché non portavano i pantaloni che i nobili erano abituati ad usare - erano settori precapitalistici, di orientamento repubblicano, durante la Rivoluzione francese.

ideale, la massima felicità, la più alta possibilità di sviluppo per tutti gli uomini, costituisce la base comune di tutte le speranze liberali. Ma questa concezione fu confutata, sin dagli inizi del XIX secolo, dallo stesso sviluppo economico. E il contrasto fra la concezione originaria dell'economia inglese classica e i fatti della vita economica capitalistica si rispecchia nel crollo spirituale dell'economia classica (discussione fra Ricardo e Sismondi¹⁶, dissolvimento della Scuola di Ricardo).

Questa crisi porta a maturazione l'economia proletaria. Per altro verso, l'economia capitalista dà vita, ancor prima del periodo imperialista, a tutta una serie d'istituzioni (dazi protettivi, protezionismo, organizzazioni monopolistiche) che non solo, rappresentano una confutazione pratica degli insegnamenti economici strictu sensu degli scrittori classici, ma palesano in pari tempo la caduta delle basi concettuali fondamentali secondo cui il rinnovamento o anche soltanto il consolidamento dell'umanità sarebbe venuto soltanto dal libero giuoco delle forze economiche, nell'ambito della libertà e dell'indipendenza formali.

In tale situazione, o sorge nell'economia una empirica mancanza di idee oppure una posizione di difesa sempre più apologetica. Si continua a difendere una libertà e un'eguaglianza aventi un'esistenza sommamente problematica e sempre più incerta, pur senza una fede reale che l'evoluzione futura possa mai togliere di mezzo le innegabili deficienze del presente. La concezione liberale si irrigidisce di conseguenza, perché la sua posizione economica e sociale diventa sempre più irreale.

Questo irrigidimento opera su un lato importante dell'uomo appartenente alla società borghese. La Rivoluzione francese viveva nella tensione fra il "cittadino" e il "borghese" (citoyen e bourgeois¹⁷) in un popolo

libero. L'alta problematica umana della "cittadinanza", che nasce da tale tensione, trova espressione nella migliore poesia di tutti i paesi all'inizio del secolo (Schiller, Hölderlin¹⁸, Stendhal¹⁹, Shelley²⁰), ma l'evoluzione dianzi tracciata, e soprattutto la sua base reale, economica, trasformano molto presto il tutto in una caricatura astratta, in cui si accentuano in particolare i tratti conservati esternamente, ma rimasti internamente svuotati, della grande epoca dell'illuminismo e della Rivoluzione francese (vedi l'*Homais*²¹ di Flaubert).

La democrazia liberale formalistica trasforma l'uomo in persona privata. La scomparsa della "cittadinanza" dalla vita non significa soltanto uno svuotamento e una de-spiritualizzazione della vita pubblica, di cui parleremo tra poco, ma una mutilazione dell'uomo, proprio come individuo, come personalità. Il moderno individualismo borghese, sorto da questo terreno sociale (ne importa che assuma atteggiamento consenziente, indifferente o contrario) non vuole naturalmente ammettere quella mutilazione.

Dall'affermazione estetica della vita, predominante alla fine del secolo, fino al fosco irrigidimento di Heidegger²² nel "nulla nullifico", sempre si riconosce come essenziale e esclusivo il lato personale e privatistico dell'uomo (ossia, secondo la concezione della Rivoluzione francese, il lato borghese di esso). Dato però che l'uomo, lo voglia o no, lo riconosca o no, è anche parte e partecipe della vita pubblica, da tale negazione sorge necessariamente che tutte le possibilità e attitudini che potrebbero svilupparsi soltanto nell'attività pubblica, vengano

estirpate dalla personalità in modo artificioso e violento. Basta pensare all'antichità per vedere fino a quale punto ogni moderna forma di individualismo rappresenti una violenta mutilazione della personalità uma-

¹⁶ Jean Charles Léonard Sismondi (1773-1842), economista svizzero che, in contrapposizione alla proposta ricardiana di raggiungere il miglior approvvigionamento possibile di beni, sviluppò idee - proprie di un socialismo di Stato - sulla "maggiore felicità possibile per il maggior numero possibile".

¹⁷ Il giovane Marx ha analizzato in diversi contesti la dialettica tra *citoyen* e *bourgeois* dentro la società borghese, innanzitutto nel saggio *Zur Judenfrage* [La questione ebraica] (1804), nel quale - nel quadro di una polemica con le proposte di emancipazione politica presentate da Bruno Bauer - si riferisce alla necessità che, nel mondo borghese, il modello di *citoyen* diventi un'idea sempre più irreale ed eterea, a differenza dell'esistenza materialmente concreta del *bourgeois*. Lukács riprende la discussione sviluppata da Marx, tra tanti altri luoghi, in "La teoria schilleriana della letteratura moderna" in *Goethe e il suo tempo*.

¹⁸ Johann Christian Friedrich Hörderlin (1770-1843), poeta classico tedesco, fervente difensore della Rivoluzione francese e degli ideali repubblicani. Lukács gli ha dedicato un saggio, "Hördelins *Hyperion*" in *Goethe e il suo tempo*.

¹⁹ Pseudonimo utilizzato da Marie-Henry Beyle (1783-1842), romanziere francese, insieme con Balzac uno dei principali rappresentati del romanzo realista.

²⁰ Percy Bysshe Shelley (1792-1822), poeta inglese, di ideali politici rivoluzionari.

²¹ Homais: personaggio di Madame Bovary di Gustave Flaubert (1821-1880).

²² Lukács criticò più estesamente l'esistenzialismo heideggeriano in *Existentialismus oder Marxismus?* [Esistenzialismo o Marxismo?, tr. it. F. M. Ausilio, Acquaviva, 1995) e in *Zur Ontologie des gesellschaflichen Seins* [Ontologia dell'essere sociale, tr. it. A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1976, vol. II.

na. Oltre a tutto questo, nasce così una falsa struttura della economia privata dell'uomo, del borghese. A mano a mano che l'economia capitalistica assurge a feticcio, assumendo forme sempre più apologetiche, il lato sfruttatore e parassitico dell'homo oeconomicus viene identificato con la sua personalità. Si parte dal concetto, in sé giustificato, che allo sviluppo della personalità umana sia necessario un concreto spazio libero tra le cose e le relazioni umane; ma tale pensiero viene distorto, quando i mezzi dello sfruttamento dell'uomo per opera di altri uomini vengono innalzati, come un feticcio, al grado di attributo inscindibile della personalità. Perciò anche questo sentimento della vita finisce, nel suo divenire sociale, con l'essere un elemento distruttore della personalità in genere. Si dimentica che, proprio dal punto di vista del reale sviluppo della personalità, tale "spazio libero" nasce soltanto dai rapporti reciproci con gli uomini e con le cose, messi in concreta attività dall'uomo concreto; si dimentica che, per il reale sviluppo della personalità i rapporti giuridici di proprietà tra gli uomini e le cose che organizzano quel campo libero sono interamente indifferenti, purché queste attive relazioni vicendevoli siano realmente esistenti. Si dimentica che, proprio al contrario, ogni possesso privo di tali attivi rapporti di scambio con l'uomo (come accadeva anticamente nei rapporti capitalistici di proprietà) frena e deforma, lo sviluppo della personalità, in luogo di favorirlo. Tutto ciò fu chiaramente compreso dagli stoici²³ e dagli epicurei²⁴. Per altro verso, sorge la rappresentazione, non meno feticista che per certi uomini, per i non capitalisti, la fame, le privazioni, ecc. rappresentino uno stimolo necessario per lo sviluppo della personalità. Con ciò il feticismo di quel periodo trapassa in un aristocraticismo spesso nascosto ma obiettivamente menzognero, ossia in una dottrina che insegna l'esistenza di due specie di uomini, che hanno bisogno, per svilupparsi, di relazioni sociali interamente diverse.

Così, questo sviluppo finisce in una mutilazione e, in pari tempo, in

²³ Scuola filosofica le cui origini risalgono a Zenone (490-430 a. C.). Secondo gli stoici l'uomo deve sottomettersi volontariamente alle leggi della natura. Marx si occupo della filosofia stoica ed epicurea nella sua tesi di laurea *Differenz der demo-kritischen und epikurischen Naturphilosophie* [Differenza della filosofia della natura in Democritico ed Epicuro].

²⁴ Seguaci del filosofo greco Epicuro (342 circa-271 a. C.). Secondo gli epicurei, gli istinti dovrebbero essere in armonia mediante il pensiero razionale, a partire dal quale si raggiunge la tranquillità dell'animo.

un gonfiamento feticistico e in un restringimento della personalità.

Non possiamo descrivere qui nei particolari la crisi della concezione liberale. Ne rileviamo soltanto due caratteristiche: in primo luogo, ciò che si chiama "nascita delle masse", problema in cui certi aspetti economici dell'evoluzione capitalistica vengono feticizzati sotto l'aspetto psicologicosociale e filosofico-sociale. Ivi si esprime un importante riflesso concettuale di questa crisi: la separazione generale tra liberalismo e democrazia e il progressivo indebolimento e spossessamento di quest'ultima che si rifugia nel movimento operaio socialista. Quindi, una totale separazione fra il pensiero liberale e le masse, la paura delle masse e contemporaneamente il disprezzo per esse. Questa evoluzione comincia con Stuart Mill²⁵ e raggiunge il suo culmine nella moderna psicologia sociale di Le Bon²⁶, nella sociologia di Pareto²⁷, di Michels²⁸, ecc. Presso quei rappresentanti del pensiero liberale che conservano una onestà interna, a questo stadio si collega una profonda rassegnazione. Il più importante sociologo della nostra epoca, Max Weber²⁹, combatté durante la sua vita per la democratizzazione della Germania guglielmina; ma lo faceva con l'idea che ciò potesse fare sorgere un sistema tecnicamente meglio funzionante, senza sperare mai che il popolo tedesco potesse realmente convertirsi; con che, date le premesse del suo pensiero, si aveva un onesto riconoscimento del come egli giudicasse la situazione.

Al problema della "nascita delle masse", quello della "élite" e quello della "scelta del capo" sono strettamente connessi. Un'altra volta, la posizione di questo problema è giustificata ed è giusta anche la pretesa che le "élites" si rendano largamente indipendenti di fronte alla massa che asseriscono di rappresentare. La deformazione incomincia quando

²⁵ John Stuart Mill (1806-1873), filosofo e sociologo inglese, sostenitore dell'utilitarismo.

²⁶ Gustave Le Bon (1841-1931), pensatore francese, specializzato nella sociologia delle masse.

²⁷ Vilfredo Pareto (1828-1923), sociologo italiano, che basandosi sul metodo empirista, elaborò una teoria delle elites.

²⁸ Robert Michels (1876-1936) sociologo e politico tedesco, naturalizzato italiano. La sua teoria sullo sviluppo delle elites influenzò il fascismo.

²⁹ Si deve ricordare che, durante la sua giovinezza, Lukács prese parte al cosiddetto "Circolo Weber". Le teorie estetiche del giovane Lukács esercitarono un'influenza molto forte su Max Weber (1864-1920), che allude ad esse nella nota conferenza "Wissenschaft als Beruf" [La scienza come professione].

si generalizza il problema fuori dell'aspetto storico e quando si dimentica che ci troviamo di fronte ad una situazione sociale appartenente ad una determinata fase dell'evoluzione capitalistica. La constatazione, esatta per quanto concerne quella fase, esprime una delle debolezze centrali della democrazia borghese e formale: le masse appaiono formalmente - nell'atto di esercitare il diritto di voto - come dominatori assoluti e inappellabili; di fatto, ogni potere viene loro sottratto e, secondo la volontà di coloro che menano il giuoco, esse debbono rimanere prive di potere.

Per chiarire completamente tutto ciò, basterà ricordare alcuni fatti: l'enorme costo della macchina elettorale, dei giornali di massa, ecc.; nel quadro di quella organizzazione economica, tutto il potere di tale macchina viene concentrato nelle mani di pochi uomini. La stampa, la letteratura, il cinematografo ecc., diretti in quel modo, tendono a spoliticizzare le opinioni delle masse, le quali potranno essere influenzate facilmente dalla propaganda, all'atto delle decisioni elettorali, soltanto se saranno state educate in quel modo. In breve, la cosiddetta nuova "élite" viene scelta in realtà da poche persone anonime, generalmente nascoste nello sfondo; in parte essa si elegge da se, ma il suo basso livello, la sua mancanza del senso di responsabilità, la sua corruzione vengono addebitati alla democrazia, alle masse che hanno proceduto - formalmente ad eleggerla.

Su un terreno così equivoco non può sorgere se non una incoerenza, anzi ipocrisia, del pensiero e alla soggettiva onestà pensante non resta se non una profonda rassegnazione. La nuova ideologia, apertamente anti-democratica, sorge da questa crisi. L'anticapitalismo romantico, nato all'inizio del secolo e ribellantesi contro la civiltà capitalistica, portava in origine tratti democratici ma, quando la crisi si mostrò più acuta, presto perdette tale caratteristica (vedi il cambiamento di atteggiamento di Carlyle³⁰ dopo il 1848). L'opposizione romantica della seconda metà del

Che l'ideologia dell'ineguaglianza delle correnti anti-democratiche si richiami alla biologia come scienza fondamentale, è ovvio; infatti, solo appellandosi all'ineguaglianza, biologicamente inevitabile, degli uomini, poteva costituire a se stessa la parvenza di un fondamento concettuale. Beninteso, quella biologia è più un mito che una scienza. Già lo vediamo in Nietzsche; la sua "razza dominante" poggia in realtà su basi romantico-morali, a cui la biologia fornisce un mistico contorno.

 \bigcirc

Accanto a ciò nasce un biologismo rozzamente mitificato: la teoria della razza; ne sorge, come si asserisce generalmente, dalle risultanze delle scienze naturali, ma dalla necessità metodologica, prodottasi per ragioni politico-sociali, di dimostrare l'ineguaglianza degli individui nell'interno di un popolo o fra i vari popoli. Si nega brutalmente che la diversità, anzi singolarità delle personalità, degli uomini come dei popoli, possa conciliarsi con l'eguaglianza dei diritti e soprattutto con l'eguaglianza delle condizioni economico-sociali di sviluppo. La teoria della razza, la dottrina della ineguaglianza radicale trova la sua prima sistemazione in Gobineau³¹. Né è dovuto al caso che - come risulta dalla sua corrispondenza con Tocqueville³² - gli schiavisti americani siano stati i suoi primi lettori entusiasti). In verità, soltanto una diversità radicale e qualitativa fra gli uomini, così statuita, poteva fornire le basi ad una morale, ad una sociologia, ad una filosofia della storia da cui conseguisse la constatazione che certe razze non appartengono alla specie

secolo considera apertamente l'ineguaglianza e la illibertà dell'uomo come fondamento di una società *sana*. Questa concezione ha molti punti di contatto con l'ideologia della Restaurazione dopo la Rivoluzione francese, ma non si limita a tentativi di riedificare il sistema assolutistico e feudale, già distrutto, ma rappresenta un nuovo prodotto dell'attuale crisi della democrazia. Nietzsche può essere considerato come la figura più importante del passaggio verso quella nuova concezione.

³⁰ Thomas Carlyle (1795-1881), scrittore inglese, storico e filosofo idealista, difensore del culto degli eroi. Criticò la borghesia inglese dal punto di vista del socialismo feudale. Engels discusse le idee di Carlyle in *Die Lage Englands* [La situazione dell'Inghilterra] (1844) e in un dettagliato articolo, pubblicato nel 1850 nella *Rheinische Zeitung*. Lukács si occupa delle teorie di Carlyle nel saggio "Karl Marx und das Problem des ideologischen Verfall" [Marx e il problema della decadenza ideologica in *Il marxismo e la critica letteraria*].

³¹ Joseph-Arthur, conte di Gobineau (1816-1882), diplomatico francese, segretario di Tocqueville, fu membro del servizio diplomatico francese (1849-1877). Scrisse un *Essai sur l'inegualité des races humaines* [Saggio sull'ineguaglianza delle razze umane], che esercitò una grande influenza su Nietzsche. Lukács si occupa più dettagliatamente della teoria di Gobineau ne *La distruzione della ragione*.

³² Alexis Charles Henri Tocqueville (1805-1859), giurista, storico, sociologo e politico francese, autore de *De la democratie en Amerique* [Sulla democrazia in America] (1835) e L'Ancien Regime et la Revolution [L'Antico regime e la Rivoluzione].

umana e che la confisca totale dei loro diritti umani riposi su fondamenti concettuali.

Nell'interno di quel campo, ebbero luogo violente lotte di tendenze; ma il biologismo rozzamente mitificato prendeva sempre più il sopravvento, mentre la psicologia morale, d'altronde ridotta anche essa ad un mito, veniva sempre più spinta indietro. Il fatto che Chamberlain³³ e Rosenberg abbiano finito col vincere Nietzsche non deve però farci perdere di vista che, quanto alla risposta sulla crisi della democrazia, ambedue gli orientamenti sono convergenti.

Così, fra le due guerre sorse una situazione paradossale in cui quasi tutto il mondo civile era democratico, ma la democrazia si trovava senza difesa. La repubblica di Weimar era stata una democrazia senza democratici e, dato che il suo apparato di comando funzionava in favore di una piccola minoranza anonima, creò nelle masse tedesche una profonda delusione nei confronti della democrazia. Mancava ai suoi migliori difensori, come a Max Weber, il pathos di un profondo convincimento; e, ciò che più importa, gli unici difensori effettivi e animosi della democrazia, ossia gli operai rivoluzionari, furono spinti in una posizione ostile di fronte alla democrazia. L'opinione molto diffusa che il mondo dovesse scegliere tra fascismo e bolscevismo aumentò al massimo la confusione tra i nemici del fascismo e impedì la costituzione di un efficace fronte antifascista. Il fascismo seppe sfruttare quel caos ideologico, presentandosi alle masse disperate e alle intelligenze disperate come una via d'uscita dalla crisi della democrazia. Ciò consentì alla strategia di Hitler di passare da una vittoria all'altra fino al 1941. Soltanto con l'alleanza di quell'anno, con l'alleanza fra la democrazia e il socialismo, sorse un cambiamento di rotta e, con essa, la possibilità di salvare la civiltà.

2. Tutti questi problemi ci conducono al secondo complesso critico: ossia alla crisi dell'idea del progresso. Filosoficamente, il concetto del progresso presuppone la scoperta di tendenze sociali che garantiscano un accrescimento costante seppure non uniforme di valori umani nella realtà. Una tale concezione filosofica può avere come contenuto l'avvicinamento ad uno stato ideale, ad una idea (e corrispondere quindi ad

Questa fede nella realizzazione di un progresso reale si perde nel corso della crisi più sopra tracciata, mentre si pone in evidenza la pura infinitezza del progresso, come nel neokantismo liberale. Tutto diventa astratto, debole e senza forza di convincimento. Dal punto di vista sociale, tale sviluppo è necessario. Ma quella struttura della concezione. che porta con sé, necessariamente, l'incongruenza, radicalmente invalicabile, tra ideale e realtà, conduce molto spesso le più importanti "élites" intellettuali ad un profondo pessimismo verso la cultura. Dalla Impotenza della ragione di Scheler³⁴ fino a Valéry³⁵, nasce la concezione di una eroica solitudine, di una eroica morte per una causa perduta; vengono proclamati degli ideali che si sanno privi di relazioni o addirittura incapaci di relazioni con la realtà sociale. Lo sviluppo culturale della "élite" spirituale si stacca, con atto rassegnato e aristocratico, dalla realtà ostile e senza idee. La realizzazione degli ideali viene forzatamente spostata nell'intimo. L'individuo può godere di uno sviluppo, può progredire in quello sviluppo, ma non la società.

A questa evoluzione si collega il conflitto tra cultura e civiltà, che ha assunto una grande influenza negli ultimi decenni. Formulato molto genericamente, quel conflitto dice che, se nel mondo esterno della civiltà e in particolare della civiltà tecnica è possibile un progresso, esso non è possibile nel mondo, in realtà essenziale della cultura. Anche qui si tratta di una risposta sbagliata ad una domanda fondata. Le migliori intelligenze giustamente protestano contro il fatto che lo sviluppo della cultura sia trattato secondo lo schema di una evoluzione puramente tecnica; ma, per l'uomo dialettico, il principio stesso dello sviluppo della cultura spiega la sua non-uniformità e già Schiller sapeva che, nel campo dell'arte, si può parlare di una evoluzione, di un progresso, senza che per ciò le opere successive debbano essere considerate superiori a quelle precedenti. Solo perché l'"élite" intellettuale della società mo-

³³ Houston Stewart Chamberlain (1855-1927), teorico inglese, difensore della razza ariana, in lui si ispirò il nazionalsocialismo. Lukács gli dedica un'analisi più estesa ne *La distruzione della ragione*.

³⁴ Max Scheler (1874-1928), filosofo tedesco, sviluppò questa idea in *Die Wissenformen und die Gesellschaft* [Le forme del sapere e la società] (1926).

³⁵ Paul Valery (1871-1945) poeta e saggista francese.

derna si trova perduta ed è organicamente *incapace* di scoprire vie e scopi, nasce il contrasto moderno tra cultura e civiltà. Sarebbe interessante stabilire i rapporti tra questo profondo estraniarsi con l'estraniarsi della parte migliore degli intellettuali dal democraticismo; ed è ovvio che l'incapacità di progredire degli intellettuali liberali faccia parte di quel processo di estraniamento.

Sorge così, relativamente presto, la negazione del progresso storico in genere. (Essa è estremamente radicale in Schopenhauer³⁶, ma anche Kierkegaard³⁷ e lo storicismo romantico tedesco, Ranke³⁸ e la sua scuola appartengono a quella corrente). Nietzsche ha tentato di fondare su quella base il passaggio verso la sua utopia reazionaria. Anzitutto, la sua reale concezione della storia è molto vicina a quella di Schopenhauer: la storia offre lo spettacolo di una costante corruzione, di un declino irrefrenabile e le rare svolte sono dovute a miracoli immotivati; în secondo luogo, la sua dottrina dell'eterno ritorno delle cose costituisce una nuova negazione di ogni storicità, di ogni progresso. Nessuna meraviglia quindi che, quando dovrebbe constatare un pregresso nel senso da lui inteso, egli cada nel mito puro.

Possiamo osservare qui una interessante relazione concettuale di struttura: il pessimismo sociale sbocca in una concezione statica della storia; l'anti-democraticismo è strettamente collegato con la negazione del progresso; tutto ciò che la storia può mostrare di buono, è dovuto al passato. Lo stesso processo storico non può non consistere in un peggioramento e il massimo a cui si possa giungere sta in una restituito in pristinum. Neppure questo risultato può nascere organicamente dallo sviluppo storico, ma rappresenta un brusco salto di qualità.

Quest'ultimo pensiero domina particolarmente nella teoria razziale. Ciò che il Medioevo rappresenta per l'anticapitalismo romantico, diventa qui stato originario della razza pura. La storia non è altro che una mescolanza e perciò una corruzione delle razze; indi sorge il pessimismo d'un Gobineau. L'ideologia fascista è fondata su queste idee; nega radicalmente ogni concetto di progresso e fa dipendere da un "miracolo" (termine usato da Hitler per designare la propria missione) la possibilità di una restituzione nello stato originario.

Con ciò il concetto della "élite" l'aristocraticismo concettuale acce

Con ciò il concetto della "élite", l'aristocraticismo concettuale acquista anche per le masse più larghe, un valore plausibile, perché tale da potere essere applicato a tutto un popolo; d'altra parte, gli viene data una base completamente rigida e, in pari tempo, completamente arbitraria. Il razzismo radicale si sviluppa per molto tempo nell'ambito di piccole sette, contornate però da un ambiente concettuale aristocratico, in cui la nozione della "élite", basata soprattutto su concezioni morali e sociali, psicologiche o spirituali, doveva, in ultima analisi, richiamarsi sempre alla razza mitificata (Nietzsche e Spengler); e il suo influsso si rendeva sempre più potente. Ma soltanto il periodo di preparazione sociale della seconda guerra mondiale portò alla vittoria il movimento fascista di massa.

Possiamo a questo punto rilevare una convergenza fra le nozioni di democrazia e di antidemocrazia da una parte e fra le cosiddette "ultime posizioni" nei problemi filosofici; ne si tratta di una pura costruzione, di una "tipologia" più o meno arbitraria, come accade nelle scienze dello spirito. Bisogna piuttosto stabilire come si comportano i pensatori di fronte a certe tendenze di vita reale del loro ambiente sociale; come le interpretano, quale posizione, negativa o positiva, assumono di fronte ad esse, se le negano o se le riconoscono, ecc. Il collegamento tra progresso e democrazia da una parte e tra negazione del progresso e concezione aristocratica dall'altra, costituisce dunque un fatto della vita concreta.

Non è un caso se a questo punto spunta il concetto del pessimismo. Anche a questo proposito possiamo mettere in evidenza una relazione importante e radicata anch'essa nel reale sviluppo sociale. Abbiamo infatti, da una parte progresso, ottimismo e democrazia, dall'altra ostilità verso il progresso, pessimismo e aristocraticismo: né tutto ciò è dovuto al caso. Ammesso infatti che nelle argomentazioni tra ottimismo e pessimismo spetti ai fatti naturali una parte importante, in ultima analisi la decisione spetta alla visione sociale, a cui i fatti naturali forniscono sol-

³⁶ Il pensiero filosofico di Aerthur Schopenhauer (1788-1860) è sottoposto a una dettagliata critica ne *La distruzione della ragione*.

³⁷ La filosofia del danese Søren Kierkegaard (1813-1855) influì molto sul giovane Lukács, che gli dedicò uno dei saggi fondamentali de *L'anima e le forme*, tr. it. S. Bologna, Milano, Se, 1991, ("Quando la forma si frange sugli scogli dell'esistenza: Søren Kierkegaard e Regine Olsen", pp. 53-72). Ne *La distruzione della ragione*, invece, Lukács critica duramente il pensiero kirkegaardiano, nel quale avverte uno dei fondamenti dell'irrazionalismo moderno.

³⁸ Leopold von Ranke (1795-1886), storico tedesco, sostenitore del relativismo storico.

tanto delle giustificazioni. Non accadrà mai che un ottimista democratico sia scosso nella sua fede perché sa, necessariamente, che un giorno la terra e con essa tutta la civiltà umana dovranno scomparire; e, per converso, Chamberlain e Nietzsche ci hanno insegnato come lo stesso darwinismo possa essere, usato per gli scopi di una filosofia antiprogressista.

La crescente forza del pessimismo ai nostri giorni mette in luce particolare queste origini sociali, dato che esso si presenta quasi sempre come pessimismo culturale, come negazione del progresso nei problemi fondamentali dell'umanità. La posizione della "élite" intellettuale del nostro tempo, come l'abbiamo or ora descritto, è strettamente connessa col fatto che il pessimismo si presenta sempre più come un atteggiamento signorile, di fronte all'ottimismo robusto e plebeo; esso appare come l'unico comportamento spirituale autentico, moralmente superiore all'ottimismo.

Ancora una volta, si tratta di un'opinione che può essere relativamente giustificata: in un ambiente fondato sull'apologia della vita capitalistica, portato a negare o a idealizzare tutto ciò che è brutto o basso o inumano, in un ambiente spirituale dove predomina una concezione volgare del progresso, che nell'ulteriore sviluppo di quella economia e della civiltà tecnica ad essa appartenente, ravvisa un processo ascendente in modo rettilineo e continuo, senza tenere conto alcuno dei suoi effetti distruttori sul piano umano e culturale, lo scetticismo, anzi il pessimismo possono realmente apparire intellettualmente e moralmente superiori al loro opposto.

Ma questo atteggiamento cambia ben presto, non appena cioè il pessimismo si muta in una concezione aristocratica, soddisfatta di sé, andando verso un'alleanza con le forze della reazione. L'antistoricismo e il pessimismo metafisico di Schopenhauer sorgono con la pretesa di elevarci sopra le miserie della vita sociale e politica. In realtà significano, proprio in Schopenhauer, l'appoggio al terrore bianco durante e dopo il '48. L'accrescersi di queste tendenze aristocratico-pessimistiche dopo Schopenhauer ne pone in migliore evidenza il carattere decadente e reazionario. Non per nulla Thomas Mann, parlando del nostro tempo, trova come esso sia contrassegnato dal fascino e dalla forza d'attrazione della malattia, del disfacimento e della morte.

Tutte queste tendenze vengono esasperate nel fascismo; abbiamo

visto che le teorie razziali contengono un pessimismo immanente e un aristocraticismo assoluto: l'"eroico pessimismo" dei fascisti è una filosofia fondata sull'estremo disprezzo degli uomini, senza scrupoli, sulla profonda disperazione delle masse e degli intelletti traviati. I campi d'annientamento di Auschwitz e di Maidanek frutti naturali e immediati della politica imperialista del fascismo. Ma quel sistema politico e quei loro frutti non sarebbero nati senza l'aristocraticismo, che rifiuta di considerare come uomini coloro che appartengono ad altre razze, né senza una concezione generale del mondo genericamente disperata, senza una mancanza di prospettive sociali e storiche che tratta il destino di una intera nazione come un avventuriero vivente sull'orlo del fallimento.

3. Ora ci stiamo avvicinando ai problemi propriamente filosofici. Le considerazioni che seguiranno ci porteranno al quesito centrale: all'affermazione o negazione della ragione. Ravvisare nella posizione della filosofia di fronte alla ragione un problema immanente della filosofia (della teoria della conoscenza, della fenomenologia, dell'ontologia) è atto di falso accademismo. Tutte queste discipline non sono che aspetti di tutta la filosofia, la cui base va cercata nell'essere stesso, come già lo sapevano i Greci e Fichte, senza menzionare i materialisti. Per ogni problema attinente alla teoria delle conoscenze o ad un altro ramo della filosofia, il modo di porre e di risolvere il problema dipende dal modo in cui il filosofo concepisce la relazione fra l'essere e la ragione e differisce se per lui il nocciolo dell'esistenza, l'essenza dell'essere appare di natura razionale oppure irrazionale.

Non possiamo neppure accennare qui alla problematica filosofia dell'irrazionalismo. Contentiamoci di accennare ai suoi rapporti col nostro problema, col dilemma: aristocraticismo o democraticismo. Ancora una volta, la coordinazione è chiara; s'intende, non nel senso semplicistico di vedere se un pensatore appartiene alla destra o alla sinistra nel senso politico; sotto questo aspetto, esistono eccezioni come, ad esem-

Mlusione al libro di Karl Viëtor, *Die Tragödie des heldnischen Pessismus* [La tragedia del pessimismo eroico], con il quale Lukács polemizza nel saggio "Der faschistiche verfälschte und der wirliche Georg Büchner" (tr. it. F. Codino, in G. L., *Scritti sul realismo*, a cura di A. Casalegno, Torino, Einaudi, 1978, pp. 485-508).

pio, Sorel⁴⁰. Ma in ciò che concerne la concezione generale del mondo, il rapporto è univoco: la posizione antiprogressista si trova quasi sempre in stretta connessione con l'irrazionalismo e con il particolare concetto della nuova "élite". Secondo le sue tendenze fondamentali, Sorel era certamente socialista; ma altrettanto certamente non era democratico. Nella sua filosofia si palesa chiaramente la grave scissione fra socialismo e democrazia.

Secondo la sua genesi storica, l'ideologia contraria alla ragione è nata dalla lotta contro la Rivoluzione francese e si volge quindi con particolare violenza contro il concetto del progresso, contro la necessaria distruzione di ciò che è antico, per opera di ciò che è nuovo. In primo luogo essa è quindi una difesa, non soltanto politica, della vecchia società aristocratica. Sotto l'aspetto della concezione del mondo, essa è orientata contro il dominio della ragione, propugnato dall'Illuminismo, e vuole difendere le istituzioni soltanto perché esistono, le tradizioni, solo perché sembrano vive, indipendentemente dalla loro ragionevolezza o meno. Tale ideologia equivale quindi al criterio del rifiuto della ragionevolezza. L'indipendenza dalla ragione, così fissata, si traduce in una concezione positiva: appunto perché quelle istituzioni rappresentano un quid più alto che qualsiasi elemento, in esse si manifesta in via assoluta il nocciolo irrazionale e suprarazionale della realtà. E, se Burke⁴¹ o De Maistre⁴² o Haller⁴³ appaiono sin troppo razionali agli irrazionalisti moderni, ciò mostra soltanto quale sviluppo, in profondità e in ampiezza, questa concezione del mondo abbia acquistato. Ma la relazione fra l'irrazionalismo e la concezione aristocratica del mondo non ne determina soltanto la genesi, ma anche la struttura filosofica. Si pensi alla controversia fra Schelling e Hegel a proposito dell'intuizione intellet-

40 Georges Sorel (1847-1922), pensatore francese, teorico del cosiddetto anarcosindacalismo. Nelle sue *Reflexions sur la violence* (1908) cerca di dare un fondamento mitico e irrazionale al movimento proletario. Le sue critiche al parlamentarismo e alle tendenze positiviste e meccanicistiche del marxismo volgare influirono sul giovane Lukács, che presto si allontanò radicalmente da tali posizioni.

⁴¹ Edmund Burke (1729-1797), statista e saggista irlandese, critico conservatore della Rivoluzione francese.

tuale 44. Qui l'opposizione viene innalzata a concreta stabile altezza filosofica e ottiene, in pari tempo, acute formulazioni del carattere aristocratico, rispettivamente democratico, delle due opinioni. Schelling pensa che il pensiero intellettuale, ossia l'organo che ci assicura l'accesso alla essenza della realtà, esiga una genialità innata, impossibile ad ottenersi con lo studio. (Questo pensiero progredisce con Schopenhauer, Nietzsche e Bergson e con la scuola di George fino all'irrazionalismo dei contemporanei). Non ha importanza decisiva la necessità o meno di una genialità estetica, morale, filosofica, psicologica, ecc.; importante è il principio aristocratico, il quale si presenta, dopo Chamberlain, anche come principio razziale.

Contro questa concezione, Hegel sostiene che ogni uomo ha i mezzi per accedere alla realtà filosoficamente posseduta. Ciò non significa affatto che Hegel abbia ritenuto che la conoscenza filosofica sia senz'altro accessibile alla "sana ragione umana" e che abbia considerato inutili i lavori tecnici di preparazione alla filosofia. Egli dice soltanto che, in principio, quella via è aperta ad ogni uomo normale; a tale proposito il suo esempio è caratteristico: ogni soldato di Napoleone poteva diventare maresciallo, ma, naturalmente, non tutti lo diventavano; uguale è la posizione degli uomini di fronte alla conoscenza filosofica. La Fenomenologia dello spirito di Hegel è diretta contro Schelling già per il fatto che al "salto" irrazionalmente geniale della contemplazione intellettuale viene opposta, per l'individuo come per la specie, sotto l'aspetto antropologico come sotto quello sociale e storico, la preparazione razionale della via che conduce alla comprensione del mondo.

Naturalmente, non deve essere trascurata l'importanza del mutamento di opinione che qui si è prodotto: la ragione hegeliana non è affatto identica alla ragione dell'Illuminismo. Fra le due concezioni c'è stata la Rivoluzione francese e quella crisi dell'umanità, prodotta dal trionfo di essa, di cui abbiamo già visto i riflessi per la crisi del pensiero democratico e della concezione del progresso. Presso Hegel, questo mutamento giunge sino agli ultimi problemi e fino alla struttura della stessa concezione del mondo.

Anche qui dobbiamo limitarci ad una brevissima circoscrizione del

⁴² Joseph Maria de Maistre (1753-1823), statista e filosofo italiano di lingua francese, di orientamento cattolico e conservatore.

⁴³ Johannes Haller (1865-1947), storico tedesco nazionalista, antidemocratico; studiò la storia del papato e dell'impero tedesco.

⁴⁴ Lukács si occupa dettagliatamente di questi problemi nel capitolo IV de *Der junge Hegel (Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, tr. it. R. Solmi, Torino, Einaudi, 1975).

fenomeno. Abbiamo già visto i rapporti tra Hegel e la filosofia irrazionalista del suo tempo; sappiamo pure in quale modo quella si sia comportata di fronte alla restaurazione e al romanticismo. La violenta opposizione di Hegel a quelle tendenze viene spesso negata o attenuata in questi ultimi tempi; ma basta rileggere i brani della *Filosofia del diritto* diretti contro Haller o Savigny⁴⁵ per comprendere chiaramente la sua posizione. Sotto un altro aspetto l'Illuminismo fu tutta una lotta per il trionfo della ragione. Nella Rivoluzione francese la ragione - come lo rileva anche Hegel - divenne dominatrice della società e della storia. Il regno della ragione è dunque realizzato; ma in quale modo? Engels osserva giustamente che il regno della ragione si presenta come quello della borghesia⁴⁶. Abbiamo già evocato, sia pure soltanto di sfuggita, le contraddizioni che sorgono a questo punto e che si estendono a tutti i campi della vita.

Di fronte alla contraddizione inerente a tutta la realtà storico-sociale, tre possibilità si offrono alla filosofia: primo, restringere ed impoverire la ragione affinché il regno della borghesia possa valere ancora
come regno della ragione; secondo, concepire la realtà come irrazionale: anche qui dobbiamo trascurare le molteplici variazioni prodottesi
nell'interno di queste due opinioni. Hegel compare con una terza possibilità: mentre una delle tendenze ora ricordate si rifugia di fronte alla
comparsa delle contraddizioni, nella negazione della ragione e l'altra
cerca di sottrarsi alle contraddizioni, Hegel, con un procedimento radicale, le pone nel centro della filosofia, della logica come dell'ontologia,
e in particolare nel centro delle parti concrete della filosofia della società e della storia.

Tutti gli elementi della realtà che - presi isolatamente e resi assoluti - concepiti come dati definitivi e inevitabili, formano le basi dell'irrazionalismo, appaiono presso Hegel come meri momenti della nuova ragione, come problemi che si risolvono dialetticamente. Tutte le contraddizioni che la filosofia pre-hegeliana concepiva come esistenti tra la ragione e la realtà appaiono come contraddizioni dialettiche dell'intelligenza, che conducono ad un nuovo razionalismo.

⁴⁵ Friedrich Karl von Savigny (1779-1861), giurista tedesco, leader della scuola storica del diritto, secondo la quale la legge si sviluppa a partire dallo spirito del popolo, e non può essere stabilita né giustificata razionalmente.

⁴⁶ La dichiarazione appare nel prologo del *Anti-Dühring* (1877-1879).

Con ciò, due linee di sviluppo filosofico giungono a conclusione in Hegel: in primo luogo, quella dell'antichissima scoperta della contraddittorietà, che risale agli Eleati⁴⁷ ed a Eraclito, ma in cui egli introduce la contraddizione come fondamento di tutta la filosofia; in secondo luogo, quella della moderna filosofia della ragione da Descartes in poi, posta sulla base della trasformazione del mondo che è frutto della Rivoluzione francese. S'intende che una disquisizione particolareggiata non è possibile neppure qui. Vogliamo fermarci a due momenti caratteristici, per illustrare il problema. Anzitutto alla ragione nella storia. Il vento antistoricista dell'Illuminismo è naturalmente una favola reazionaria; ma l'Illuminismo concepiva il problema fondamentale nel senso che la ragione, una e costante, s'afferma progressivamente attraverso le vicissitudini della storia. Hegel, al contrario, mostra la trasformazione, il compimento, la presa di coscienza, il raggiungimento di se, l'affermazione della ragione nella storia e per mezzo della storia. Per altro verso, le contraddizioni della vita, elevate fino ad un livello di tragicità, appaiono come veicoli, come supreme forme di manifestazione della stessa ragione. Ciò è particolarmente visibile nei rapporti fra l'individuo e la specie; ma, sotto questo punto di vista, anche i popoli e le nazioni sono individui. La tragedia appare come la più alta forma di realizzazione della ragione. Tale è l'idea comune che sta alla base del Faust di Goethe come della Fenomenologia dello spirito di Hegel.

Così, la dottrina di Hegel risolve ed elimina concettualmente, nel modo più adeguato, la nuova situazione critica, sorta con la Rivoluzione francese. Tuttavia e nonostante tutta la sua grandezza, quella filosofia costituisce soltanto un compimento relativo, metodologico. Il concetto storico della ragione antitetica fu trovato, ma egli sentiva che il suo compimento, la sua concretizzazione storica non era possibile. E' la libertà che, nel suo nuovo significato, deve diventare il concetto centrale dello sviluppo interno, in sé antitetico, della ragione; ma, per causa dell'epoca storica sfavorevole in generale e della situazione tedesca in particolare, la filosofia hegeliana della libertà rappresenta talvolta un regresso, persino di fronte alla Rivoluzione francese. Perciò la statua di Hegel è circondata da una nebbia scintillante. Taluni lo chiamano il fi-

⁴⁷ Scuola filosofica greca, alla quale appartennero alcuni dei cosiddetti presocratici, Parmenica, Zenone, Melisso.

losofo del prussianesimo reazionario, mentre Herzen⁴⁸ ravvisa nel suo metodo l'algebra della rivoluzione. Poiché i discepoli e successori borghesi di Hegel seguirono la linea di Herzen, quanto la dialettica hegeliana rappresentava di prezioso e di nuovo si perdette sempre più; le innovazioni accademiche restano senza effetto proprio su ciò che concerne il problema principale. Soltanto con Marx si vedono penetrare nel metodo filosofico i risultati concreti e le speranze di quel periodo storico. In Marx, la ragione hegeliana scende radicalmente sulla terra, la realizzazione della libertà e della uguaglianza diventa l'esigenza di una libertà e di una uguaglianza reali per uomini realmente esistenti in una società concreta e reale. Soltanto con Marx e con i suoi grandi successori la specie umana, reale, concreta, in sé antitetica, produttrice e costitutrice di contraddizioni e risvegliantesi all'autocoscienza e alla attività spontanea, diventa il soggetto reale della storia. Soltanto con Marx il reale sviluppo dell'uomo (e non la sua coscienza isolata e snaturata dal capitalismo, che ne fa un atomo in un mondo feticizzato) diventa visibile nelle sue relazioni reali e concrete, contraddittorie e antitetiche, con i suoi simili. I rapporti tra gli uomini appaiono come il fondamento della storia e del dinamismo del progresso, come organi viventi della realizzazione della ragione nella storia.

Questa grande filosofia è rimasta sinora quasi senza effetto sul mondo borghese; perciò, la dialettica doveva essere dimenticata o deformata. Ma l'evoluzione non può essere fermata da quel silenzio e da quella deformazione: essa fa sorgere ininterrottamente problemi ideologici sempre nuovi e sempre più alti, i quali - per effetto dello sviluppo filosofico dianzi tracciato - appaiono ormai come "dati inevitabili" dell'irrazionalismo. Così, ristretti e deformati i problemi, vengono date necessariamente risposte false e inadeguate senza rapporto con i problemi concreti del tempo.

4. Con ciò siamo giunti alla crisi dell'umanesimo.

Sulla sua realtà non c'è bisogno di spendere molte parole. Basta pensare che il fascismo ha regnato per dodici anni in Germania. Ma in che cosa consiste questa crisi dell'umanesimo? Secondo le sue origini e

Questo impoverimento dell'umanesimo si manifesta soprattutto nei suoi rapporti con il proprio passato, con i supremi risultati pratici del passato, con la Rivoluziona francese. Grandi scrittori umanisti come Victor Hugo nel 1793 o Dickens nel Racconto di due città offrono a tale fine esempi tipici. Alla Realpolitik⁴⁹ delle potenze politiche e sociali predominanti nei singoli paesi, così come nella politica internazionale, l'umanesimo non ha da opporre alcunché di veramente efficace. L'atteggiamento dell'umanesimo si estrinseca nel consiglio di "non reagire al male", di "mantenersi individualmente puri", ecc. Il pacifismo puramente umanista della prima guerra mondiale, il suo modo di proclamarsi astrattamente difensore dell'uomo astratto non poteva fornire una linea di condotta per l'azione umana concreta. Indi la grande delusione tra i migliori intellettuali del tempo, mentre l'ideologia dell'antiumanesimo guadagnava sempre più fascino ed effetto in estensione come in profondità. Questa debolezza dell'umanesimo è dovuta all'indebolimento delle sue relazioni con la democrazia in genere e con la democrazia pugnace in particolare. Victor Hugo e Dickens sono certamente stati degli autentici democratici. In essi la crisi dell'umanesimo si manifesta nel fatto che si spaventano di fronte alla vera via che con-

⁴⁸ Alexander Herzen (1812-1870), critico russo; il passo qui citato appare in *Il passato e i pensieri* (1812-1868).

⁴⁹ Il principio politico secondo il quale importano solo i fini e i mezzi mancano di validità; il termine fu coniato nel 1853 da Ludwig August von Rochau.

durrebbe alla realizzazione dei loro ideali, che non trovano il modo di uscire dal labirinto delle contraddizioni, nate con la vittoria della Rivoluzione francese, che non riescono a scorgere una via da percorrere per giungere alla umanizzazione del genere umano. Accettano gli ideali giacobini, ma rifiutano i metodi con cui quegli ideali si attuano; ma proprio quel rifiuto palesa l'indebolimento del pensiero democratico, dell'umanesimo attivo. Mentre gli oppositori della democrazia, liberi da qualsiasi scrupolo umanistico, mettono in moto tutti gli strumenti per raggiungere i loro scopi irrazionali, l'ideologia dell'umanesimo democratico, caduto in crisi, assume un atteggiamento conservatore, mantenendosi fedele agli ideali illuministici pre-rivoluzionari, in realtà già sorpassati, si mostra ipercritica, scettica e dannosa a sé nella scelta dei mezzi per giungere alle realizzazioni concrete. In tal caso, la negazione del male porta ad una capitolazione esterna di fronte ad esso, purché sia mantenuta l'individuale purità morale del soggetto.

Soltanto il trionfo delle tendenze antiumanistiche e antidemocratiche durante il periodo di sviluppo del fascismo ed il suo dominio diede nascita ad un movimento umanistico antagonista, animato da un più vivo spirito di realismo.

Di tali tendenze Anatole France può essere considerato il precursore, poiché approva i metodi eroici dei giacobini, pur sottoponendone ad una critica acuta e scettica gli ideali, che dovevano essere superati. Tale movimento significa che gli umanisti più eminenti del nostro tempo hanno subito un mutamento proprio in questo senso; il superamento degli ideali giacobini significa che essi hanno assunto una posizione concreta e positiva di fronte al socialismo: ciò che non significa affatto che siano diventati necessariamente socialisti, ma che hanno afferrato il contenuto sociale della democrazia in modo più concreto, più reale e umanistico, superiore all'antico formalismo e che hanno cominciato ad accorgersi che la violenza dell'anti-umanesimo, la potenza della follia razziale scatenata può essere vinta soltanto con un'altra forza: col potere del popolo risvegliato ad una vita democratica.

Questa è la via che noi possiamo seguire in Romain Rolland⁵⁰, dall'esaltazione di Gandhi fino all'umanesimo pugnace. Questa è la via che hanno seguito Thomas e Heinrich Mann; si tratta di una importante reazione contro il secolo scorso: in esso ravvisiamo il ristabilimento

della alleanza fra socialismo e democrazia e, con ciò, di un umanesimo

5. Con ciò siamo giunti al problema della nuova Europa, e speriamo che la via sinora seguita mostri abbastanza chiaramente l'orientamento della risposta che bisogna dare. La nuova Europa potrà sorgere ed affermarsi soltanto se riuscirà ad estirpare anche sul piano ideologico le radici del fascismo e renderne impossibile il ritorno.

Questo non è il luogo per dire quanto i metodi sinora seguiti, sul piano nazionale come su quello internazionale, siano stati inadeguati. Se noi vogliamo trarre degli insegnamenti dalla dominazione fascista, sul piano delle concezioni generali, vediamo che l'opposizione contro di essa è stata più forte là dove era più vivo nel popolo uno spirito della democrazia reale e non diluito in senso liberale e formalistico (Unione Sovietica, Jugoslavia, Francia). Questa constatazione è esatta, ma insufficiente. Dobbiamo anche constatare che il fascismo non avrebbe mai trionfato senza, quella crisi della democrazia e di tutto il complesso del pensiero democratico. Abbiamo qui tracciato l'ampiezza della crisi, la quale seppe rendere permeabili al veleno della teoria razziale le masse e gli intellettuali, impedendo una efficace difesa ideologica. Importa quindi assumere nell'avvenire, di fronte a questi problemi, più cautela ed energia; importa scoprire le posizioni di difesa della reazione da noi accennate per impedirle una ritirata ordinata e con ciò il riordinamento e l'ammodernamento delle sue ideologie.

A tale scopo è assolutamente indispensabile lo sviluppo di una concezione generale democratica o meglio, la coscienza che, a proposito di aristocraticismo o democraticismo, le opinioni generali non possono essere neutrali e che qualsiasi posizione filosofica implica pure una posizione di fronte alla democrazia. Per altro verso, il destino della repubblica di Weimar ci ha mostrato chiaramente quanto sia debole e indifesa, anche sotto l'aspetto ideologico, una repubblica senza repubblicani, una democrazia senza democratici.

Io non ignoro che molti credono anche oggi al valore della democrazia dell'anteguerra, di una restaurazione della vecchia democrazia

fattosi concreto. E la seconda guerra mondiale, la lotta dei popoli contro il "nuovo ordine" fascista suscita presso i popoli - s'intende in misura diversa nelle varie nazioni, - reazioni non dissimili, che rendono posmbile il concretarsi di forme di vita democratica nella nuova Europa.

⁵⁰ Romanin Rolland (1866-1944), scrittore pacifista francese.

formale. Noi speriamo di avere dimostrato che questa dovrebbe necessariamente riprodurre la crisi di prima e, con essa, il potere di attrazione dell'ideologia reazionaria, in misura fors'anche superiore alla precedente, grazie ad un processo che sembra essere legge storica. La breve storia del dopoguerra illustra già con molti esempi come questa forma di vita sociale sia tollerante verso i nemici della democrazia, per rivolgersi energicamente contro coloro che vorrebbero realmente rinnovarla. Personalmente, questi ultimi saranno spesso socialisti o comunisti; ma sarebbe un fatale errore parlare di una separazione fra il progresso della civiltà borghese e il socialismo, fra democrazia orientale e occidentale, ecc. Questi falsi dilemmi dell'anteguerra dovrebbero ormai essere superati. Alla debolezza ideologica delle forze progressiste dell'anteguerra contribuì molto il falso dilemma: fascismo o bolscevi-

Durante la guerra, nel 1941, si produsse un importante mutamento strettamente collegato con l'indispensabile cambiamento di fronte di cui parliamo. Se la pace deve essere vinta come lo fu la guerra, allora in condizioni e con mete diverse - deve essere continuata la politica del 1941. Dopo aver visto i funesti effetti dei falsi dilemmi prebellici, s'impone la comprensione delle inaspettate possibilità di rinascimento politico-sociale e ideologico che la storia mondiale offre alla democrazia. Si tratta soltanto di sapere come queste possibilità saranno sfruttate. Non è nostro compito fissare un programma, seppure siamo convinti che le nostre osservazioni negative e critiche contengano le grandi linee d'un tale programma, poiché additano la necessità di una energica riforma delle nostre concezioni generali: le categorie della libertà e dell'eguaglianza, del progresso e della ragione debbono ottenere un nuovo lustro, un nuovo peso e potranno ottenerlo soltanto se, in relazione alle attuali situazioni modificate, il contenuto sociale della democrazia riavrà la pienezza e luminosità del 1793 o del 1917. Per altro verso, categorie quali il concetto di "massa" accarezzate e definite pressoché assiomatiche per molto tempo, specie in certi ambienti, debbono perdere ogni valore.

Dal punto di vista della concezione generale, quest'ultimo cambiamento di rotta è particolarmente importante, dato che la paura delle masse, il disprezzo delle vere masse organizzate e coscienti, è ed è stata una delle più frequenti vie dell'invasione ideologica del fascismo. E ciò tanto nell'interno delle stesse masse quanto negli ambienti intellettuali. In relazione a ciò, menzioniamo per ultimo, benché non sia poco importante, che l'individualismo assoluto deve essere superato; oppure, espresso in termini positivi, deve essere risvegliato il "cittadino".

Sono particolarmente lieto che mi sia concesso parlare di questo problema nella Svizzera, che ebbe nel XIX secolo il più grande poetacittadino, Gottfried Keller⁵¹. Considero come un grande onore di poter combattere sotto la sua bandiera. Possiamo imparare dalla sua opera e ancor più dalla realtà degli ultimi decenni, che una Europa nuova e reale potrà essere ricostruita soltanto da uomini per cui il senso della cittadinanza sarà ridiventato forma di vita quotidiana. Ma nessuno diventa cittadino per mera decisione.

Se nell'Europa occidentale il cittadino è scomparso o diventato un'astratta caricatura, la colpa ne va ad una vita pubblica in cui le masse non avevano nessuna possibilità di agire in continuità e in cui gli essenziali problemi personali potevano essere uniti ai problemi della vita pubblica soltanto sulla scala di servizio, attraverso la corruzione.

Quella privatizzazione degli uomini componenti le masse, che si è prodotta nelle vecchie democrazie formali, dà vita ad un tipo umano, produce un atteggiamento, una mentalità e una moralità che è incompatibile con l'essenza di una democrazia reale, viva e vivificante. Anche a questo proposito, bisogna superare un falso dilemma, sorto da un rigido pensiero feticizzato. Gli uomini del nostro tempo usano chiedersi: Deve sorgere prima l'uomo nuovo - in questo caso il cittadino rinato per dare mano alla costruzione della nuova democrazia, oppure spetta alle istituzioni della nuova democrazia educare gli uomini al senso della cittadinanza?

Nella realtà questo dilemma non esiste: a grado a grado che gli uomini lottano per la democrazia e la stanno costruendo, si risveglia in loro lo spirito della "cittadinanza"; mentre riplasmano le loro concezioni fondamentali, entrano in lotta per le nuove istituzioni della democrazia. Mi si obbietterà forse che questa nuova democrazia rappresenta soltanto il tentativo di ristabilire le antiche democrazie dirette, là dove già Rousseau riconobbe che i grandi Stati moderni sono inadatti alla

⁵¹ Gottfried Keller (1819-1890), scrittore svizzero, materialista e ateo; discepolo di Feuerbach. Lukács gli dedica un esteso saggio ("Gottfried Keller" in *Realisti tedeschi del XIX secolo*, cit., pp. 567-650).

democrazia diretta. Limitatamente a questo punto, i liberali lodano Rousseau, sin troppo. S'intende che una democrazia diretta, nel senso dell'antica Atene, non sarebbe possibile, anche, per ragioni semplicemente tecniche, in un grande Stato moderno. Ma la Rivoluzione francese era permeata, proprio nella sua epoca eroica, dello spirito e degli elementi reali della democrazia diretta e la vita economica, sociale e culturale della Comune parigina o dell'Unione Sovietica contiene infiniti elementi della democrazia diretta. Proprio il fatto che i problemi della quotidiana vita reale commuovono direttamente le grandi masse, come problemi della vita pubblica, mostra che l'incorporazione di quegli elementi nella democrazia proletaria è un fatto cosciente. Il movimento di resistenza, particolarmente in Jugoslavia e in Francia, possedeva in abbondanza, per sua natura, tali elementi di democrazia diretta. Ma nei paesi in cui, dopo la vittoria del movimento di resistenza, questi elementi furono aboliti, sorge il pericolo che con ciò venga abolita anche la forza della resistenza contro i resti del fascismo e che, in pari tempo, si fermi lo slancio costruttivo della nuova democrazia.

L'Europa lotta per una nuova fisionomia. La lotta si svolge oggi formalmente tra vari tipi di democrazia; in altra formulazione, si svolge intorno al problema se la democrazia debba essere una semplice forma di stato, politico-giuridica, o una forma di vita concreta per il popolo. Dietro queste formulazioni si nasconde naturalmente un altro problema: quello del potere. La forma democratica dovrà ancora restare l'anonima forma di potere per le "duecento famiglie" come si usava dire in Francia o dovrà assurgere a reale forma di potere del popolo lavoratore? Soltanto la scelta di quest'ultima soluzione, in senso ideologico come in senso politico, soltanto la scelta attiva di una concezione democratica potrà dare vita, secondo la nostra opinione, ad una nuova Europa che abbia in sé il potere e la sicurezza di lottare contro un ritorno del fascismo e contro il pericolo di nuove guerre e di nuove distruzioni che ne derivano.

L'alleanza del 1941 - seppure piena di contraddizioni e soltanto in germe - era, già allora, assai più di un'alleanza soltanto politica. La sua forma iniziale bastò per vincere la guerra; ma la lotta per una vera pace dovrà rinnovare l'essenziale contenuto ideologico del 1941: l'alleanza tra socialismo e democrazia, la convinzione che, al di là dei contrasti sociali, economici, politici, culturali e filosofici, i socialisti e gli uomini veramente democratici sono strettamente legati, più di quanto non conti il peso dei

vari contrasti, per lottare contro il nemico comune, contro il comune nemico della civiltà e del progresso, contro il fascismo.

Questa alleanza costituì il contenuto ideologico del 1941. Spetta alla democrazia di decidere se riprendere questa alleanza per proseguire la lotta intesa a costruire una nuova Europa e fare rinascere nel suo pieno splendore la democrazia oppure se abbassarsi ad impotente spettatrice di una nuova Monaco. Noi ci siamo oggi proposti di illustrare le premesse concettuali di questo dilemma.