



GLI DEI AL TRAMONTO. GYÖRGY LUKÁCS TRA PACE E GUERRA

MICAELA LATINI

1.

Nel 1912 György Lukács approda ad Heidelberg per preparare l'abilitazione in Estetica e per studiare sotto la guida di Lask, Rickert e Weber. Arriva con un bagaglio molto ricco, caratterizzato da una combinazione di misticismo ebraico e indiano, mutuata dalla frequentazione a Vienna e a Firenze del pensiero di Martin Buber e di Rudolf Kassner. A tale alchimia mistica, tratteggiata già nelle pagine dell'*Anima e le forme* (1910), si aggiunge inoltre uno spiccato interesse per la letteratura russa (soprattutto per Dostoevskij e Tolstoj). Tale fascinazione – testimoniata sin da alcuni passi della *Cultura estetica* (1910)¹ – trova nell'ambiente di Heidelberg un terreno di coltura estremamente fertile e in Max Weber un attento, seppur diffidente, interlocutore².

L'Heidelberg d'inizio secolo significa una sede universitaria che, accogliendo intellettuali di diversa nazionalità (Polonia, Ungheria, Russia, Balcani), si caratterizza come un crocevia di correnti politiche, di movimenti filosofici e di confessioni religiose. Di un volto culturale così composito è impossibile tracciare una fisionomia nitida. Se di una qualche “somiglianza di famiglia” tra i pensatori che vi presero parte si può parlare, tale affinità concerne una domanda di spiritualità, che investe la tradizione mistica.

1 Cfr. ad es. G. Lukács, *Cultura estetica*, Newton Compton, Roma 1977, p. 30.

2 Mi sembra opportuno sottolineare come Weber, che non mancava di riconoscere il valore intellettuale di Lukács e di Bloch, guardava con sospetto i tratti misticheggianti del loro pensiero. Cfr.: M. Weber, *Max Weber. Una biografia*, cit., pp. 546-547. Non molto distante da questa posizione è il parere di Karl Jaspers. Questi ricorda Bloch e Lukács con accenti polemici, come i due «gnostici, che comunicavano nei circoli sociali le loro fantasie teosofiche». K. Jaspers, *Heidelberg Erinnerungen*, cit., p. 5.

Il progetto di rinnovamento culturale, che costituisce un costante punto di riferimento per i giovani pensatori che gravitavano intorno al “Weber Kreis”, presenta senza dubbio una composizione stratificata. Parafrasando una nota di Lukács sul romanzo, ci si può riferire a tale affresco progettuale come a un “peculiare amalgama” di elementi cristiani, ebraici e induisti “in un organismo di continuo messo in discussione”³.

Oltre alla rinascita dell’interesse per l’ebraismo e per il cattolicesimo delle origini, si affermava in Germania e nella Heidelberg d’inizio secolo la ricerca di una prospettiva diversa dall’individualismo europeo e dal neokantismo fino a quel momento imperante (rappresentato da Emil Lask, Heinrich Rickert, Max Weber e Wilhelm Windelband, oltre che da Georg Jellinek ed Wilhelm Troelsch)⁴.

Il Circolo di Max Weber è poi una scuola capace di attirare le menti migliori. Viene ricordato come uno dei centri nevralgici del cosiddetto “romanticismo anticapitalistico”⁵ d’inizio secolo – con tutti i paradossi e le contraddizioni connessi a una tempesta culturale così variegata e stratificata⁶. Basta pensare al fatto che talvolta il motivo romantico del ritorno al passato si andava configurando in termini nazionali (la germanità primigenia), sociali (aristocrazia medievale) e religiosi (cristianità protestante o cattolica) estranei alla componente ebraica appartenente al circolo. Nella maggior parte dei casi la risposta degli intellettuali di origine ebraica (tra gli altri: Ernst Bloch, Hans Ehrenberg, György Lukács e Franz Rosenzweig) consiste in un peculiare connubio tra l’adesione all’utopia romantica-rivoluzionaria e la riscoperta dell’ebraismo primordiale. Il “Weber

3 Cfr. G. Lukács, *Teoria del Romanzo*, Nuove Pratiche editrice, Parma 1994, p. 111. Per una lettura di questo testo alla luce della Prima guerra mondiale si rimanda a U. Dogà, *Oltre il dramma della gioventù. La filosofia della storia del giovane Lukács*, in G. Guerra, M. Latini (a cura di), *Gli intellettuali e la guerra*, Mimesis, Milano 2015, pp. 87-96.

4 Per una ricostruzione del “Weber-Kreis” cfr. anche: P. Honigheim, *Der Max Weber-Kreis in Heidelberg*, in «Kölner Vierteljahrschrift für Soziologie», 1926, n. 5, pp. 270-287; Id., *Zur Hegel-Renaissance in Vorkriegs-Heidelberg Erkenntnissoziologie Beobachtungen* in «Hegel-Studien», 1963, I, pp. 291-301 e K. Jaspers, *Heidelberg Erinnerungen*, «Heidelberger Jahrbücher», 1961, n. 5, pp. 3-10, e Marianne Weber, *Max Weber. Una biografia*, il Mulino, Bologna 1995.

5 Cfr. gli ormai classici studi di: M. Löwy, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, Bollati-Boringhieri, Torino 1992, e F. Féher, A. Heller, G. Markus, A. Radnóti, *La scuola di Budapest. Il giovane Lukács*, La Nuova Italia, Firenze 1978.

6 A sottolineare la problematicità di questa categoria, soprattutto per il caso Lukács è Stefano Catucci, nel suo libro *Per una filosofia povera. La Grande guerra, l’esperienza, il senso: a partire da G. Lukács*, Bollati-Boringhieri, Torino 2003, pp. 86-87.

Kreis” si configura allora come un laboratorio sperimentale, nel quale la religione ebraica ha trovato una sua peculiare riforma, ammorbidente nei suoi tratti e aprendosi anche agli influssi esterni, come quelli neoromantici, cattolici, anarchici. Emblematico è il caso di Bloch e di Lukács, che frequentarono Heidelberg negli anni 1911-1914, e che, seppur con diverse modalità, declinarono il loro ebraismo in una prospettiva di ateismo religioso⁷.

Ma, al di là delle innegabili differenze, un tratto diffuso all’interno del “Weber Kreis” è l’attenzione nei confronti dell’Oriente. Molti tra gli intellettuali di Heidelberg che andavano a bussare alla porta di Weber condividevano con lui, seppur partendo da diverse prospettive ed ascendenze filosofiche, la curiosità per il mondo orientale, e in particolar modo per la Russia⁸. Il sensibile spostamento di orizzonte verso Oriente, era caldeggiato anche dalla nutrita comunità russa presente a Heidelberg⁹. A ricordarlo e a testimoniarlo è la stessa moglie di Weber: «L’atmosfera intellettuale creata da questi uomini alimenta l’interesse già forte di Weber per i russi»¹⁰

Con il fallimento della rivoluzione del 1906, la colonia slava, radicata nella cittadina tedesca sin dal XIX secolo, aveva visto un ingente infittimento della sua componente. Gli intellettuali russi erano inoltre particolarmente attivi: dalla organizzazione di discussioni e incontri, alla fondazione di una biblioteca, e persino di una importante rivista, dal titolo «Logos» (edita dal 1910 al 1914). Obiettivo di queste iniziative culturali e redazionali – orchestrate da Nikolai von Bubnov, Sergius Hessen, Fëdor Stepun, Georg Mehlis – era quello di rintracciare una intesa teorica tra neocriticismo tedesco e mistica russa o anche, con le parole di Stepun, di prospettare una mistica dell’intelletto dai tratti

⁷ M. Löwy, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, cit., p. 136.

⁸ Questi, già nel 1905-1906, aveva abbozzato un’architettura concettuale non eurocentrica, con i due saggi *Sulla condizione della democrazia borghese in Russia* e *Passaggio della Russia al costituzionalismo formale* pubblicati nell’«Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik», gettando così le basi per quel complesso lavoro di indagine che confluirà nei capitoli di *Economia e Società* dedicati alla sociologia del potere. Per uno studio analitico sul pensiero di Max Weber in questi anni cfr.: A. Mitzman, *The Iron Cage. An historical interpretation of Max Weber*, A.A. Knopf, New York 1970, soprattutto cap. IX, pp. 256, 272-273 e J. Radkau, *Max Weber. Die Leidenschaften des Denkens*, Carl Hauser Verlag, München-Wien 2005, pp. 380-394.

⁹ Sul circolo attivo ad Heidelberg sin dal XIX secolo cfr.: W. Birkenmaier, *Das russische Heidelberg. Zur Geschichte der deutsch-russischen Beziehung im 19. Jahrhundert*, Wundelhorn, Heidelberg 1995.

¹⁰ Cfr. Marianne Weber, *Max Weber. Una biografia*, cit., p. 547.

apocalittici in cui «Dio e demone si scambiavano continuamente le maschere»¹¹. In questo disegno rientra lo studio *Vom Messias. Kultur-philosophische Essays* (1909), fascicolo speciale della rivista «Logos», volto a diffondere e sostenere una cultura filosofica soprannazionale.

2.

La storia si era però incaricata di frenare quell'euforia intellettuale che nella Heidelberg d'inizio secolo aveva contagiato le menti migliori. Lo scoppio della Prima Guerra Mondiale segna un'irreparabile frattura all'interno del "Weber Kreis", minando alla base l'atmosfera di sodalizio intellettuale e di fecondo dialogo che fino ad allora aveva dominato l'arco intellettuale del circolo. Il serrato confronto circa la partecipazione della Germania al conflitto determina una scissione profonda tra i partecipanti, e la loro conseguente diaspora. Se infatti Lukács, e con lui pochi altri, dichiarò sin dai primissimi giorni dell'agosto 1914 la sua convinzione antibelicista, gran parte dei loro interlocutori si schierarono invece a favore della guerra. Tra coloro che salutarono con entusiasmo lo scoppio del conflitto vanno annoverati anche i nomi di Max Weber e di Georg Simmel¹².

Con la deflagrazione bellica Lukács fu costretto a rientrare a Budapest per prestare servizio nella censura postale. La *Kriegeserlebnis*, così come la rivoluzione russa determinano una svolta decisiva nel cammino di Bloch e di Lukács verso una radicalità rivoluzionaria dai tratti mistici. La delusione per il clima di generale esaltazione per gli eventi bellici e la speranza riposta nelle condizioni prorivoluzionarie in Russia si tradusse per entrambi in un accentuato interesse per quella Nazione, nella ricerca di una dimensione diversa da quella militaristica offerta dalla Germania. All'amarezza per il dispiegarsi traumatico degli eventi bellici, si somma con il passare del tempo anche la delusione per il fallimento

11 Cfr. M. Cometa, *Il demone della redenzione*, Aletheia, Firenze 1999, p. 237. Più in generale per una suggestiva ricostruzione dell'atmosfera di Heidelberg, cfr. pp. 235-239. Si rimanda anche all'interessante volume di "Babel", 4 (2008) a cura di P. Cipolletta che contiene anche la traduzione di due saggi del volume "Logos" (a firma di Richard Kröner e Friedrich Steppuhn), pp. 9-48. Ho contribuito al numero con un saggio sulle affinità tra Bloch e Lukács in questo arco temporale.

12 Sulla *Kriegesdebatte* che ha avuto luogo in Germania allo scoppio della Prima Guerra mondiale si veda: A. Rabinbach, *In the Shadow of catastrophe. German Intellectuals between Enlightenment and Apokalypse*, University of California Press, Berkeley 1997.

dell'onda rivoluzionaria in Occidente, e per il conseguente trionfo della tradizione statalistico-autoritaria. "Come tutto ciò è stato possibile?": è questa la domanda che circola nei loro studi successivi allo scoppio della guerra, questione che, con il drammatico succedersi degli eventi storici, si sposa a un altro interrogativo: "Qual è la prospettiva di rinascita per l'Occidente?". Il paesaggio desolante offerto dalla Germania del primo dopoguerra, con il rinnovato trionfo di un sistema capitalista, svolse il ruolo di cassa di risonanza nell'accentuare l'attenzione di Bloch e di Lukács verso la Russia. È così che, in diverse gradazioni, il motivo dell'*"Ex Oriente lux"* e l'intento di fondare una nuova cultura spirituale, sulla base di una prospettiva umanistica, rappresenta il filo sotterraneo interpretativo e concettuale che attraversa gli scritti giovanili dei due pensatori, e che al contempo li staglia a un comune, seppur sfrangiato, tessuto teoretico. Senza la mediazione dell'universo russo sarebbe impossibile cogliere a pieno le pagine del *Dialogo sulla povertà di spirito* (1912), della *Teoria del romanzo* (1916) e del Dostoevskij (1914-16) di Lukács¹³.

3.

Precipitato delle esperienze formative precedenti e della lezione di Heidelberg è il volume *Sulla povertà di spirito*¹⁴: i saggi qui raccolti, in parte pensati e redatti nel periodo di dialogo con Bloch e con Weber, presentano una peculiare lettura dell'aspirazione messianica, del misticismo di Meister Eckart e di quello indiano. In primo luogo circola in queste pagine il rinnovato interesse di Lukács per gli aspetti "romantici" dell'ebraismo e per le correnti messianiche ebraiche "eretiche"¹⁵. Nel motivo della "povertà di spirito" si innestano poi due diverse componenti: da un lato l'attenzione verso una tradizione cristiana di ascendenza francescana, e dall'altro il riferimento al misticismo indiano, che Lukács conosce tramite Rudolf Kassner. Il debito teorico contratto con la lezione kassneriana (soprattutto de *L'idealismo indiano*. Uno studio del 1903) affiora soprattutto

13 A sottolineare la stretta parentela tra questi studi è Cometa, *Il demone della redenzione*, cit., p. 238.

14 G. Lukács, *Sulla povertà di spirito. Scritti 1907-1918*, Cappelli, Bologna 1981.

15 Un esempio paradigmatico è la recensione dal titolo *Misticismo ebraico al volume buberiano Die Legende des Baalschem. Die Geschichte des Rabbi Nachmann*. Cfr. ivi, pp. 121-122.

nella dottrina delle caste, o meglio nel tentativo di "ricostruire le caste su di un fondamento metafisico". Se infatti ogni etica è formale, allora la vita ordinaria si colloca al di qua della forma, a differenza della vera vita che si situa al di là di essa. Di qui la distinzione tra la "casta della vita comune", cioè della vita inessenziale e sempre indefinita, la "casta delle forme" costituita da coloro che tentano di dare forma al caos attraverso la loro opera (artisti e filosofi), e la "casta della vita vivente" che ruota intorno alla categoria non-etica della "bontà" (*die Güte*). Per Lukács, infatti, «la forma è un ponte che ci distanzia», e che quindi deve essere tolto, laddove «la bontà è la grazia per spezzare queste forme»¹⁶. E tale grazia è assoluta, perché prescinde sia dalla dimensione della vita comune sia dalla dimensione della forma. In questi termini si traduce la casta dei buoni, che per un verso gode della prerogativa di trasgredire la norma etica kantiana e di muoversi al di là della gnoseologia tradizionale, ma per l'altro si vede costretta alla rinuncia di ogni garanzia, a una continua esposizione al rischio.

4.

Sono questi per Lukács gli ingredienti essenziali della *Zweite Ethik*, di un'etica della bontà che rivela una indubbia affinità con alcuni snodi del pensiero di Max Weber¹⁷ e che trova nelle figure di Dostoevskij la sua esemplificazione letteraria. E infatti è proprio all'opera dostoievskiana che Lukács dedica i suoi studi heidelberghesi, con l'intento di scrivere un libro di cui la *Teoria del romanzo* (1916)¹⁸ avrebbe dovuto costituire l'introduzione¹⁹.

Ma lo spessore teorico dello studio su Dostoevskij non può essere compreso in tutta la sua pregnanza senza essere

16 G. Lukács, *Sulla povertà di spirito*, cit., p. 103.

17 Il Saggio sulla povertà di spirito suscitò un'impressione profonda in Weber, le cui riflessioni sono proprio in questi anni incentrate sul tema della bontà trascendente la norma, come tratto distintivo della *charismatische Herrschaft*.

18 G. Lukács, *Teoria del Romanzo*, Nuova Pratiche editrice, Parma 1994. Del progettato libro su Dostoevskij ci rimangono una serie di appunti, successivamente ordinato e oggi disponibili in traduzione italiana, a cura di Michele Cometa, nel volume: G. Lukács, Dostoevskij, SE. Milano 2000.

19 Sull'attività intellettuale di Lukács nel periodo di Heidelberg, si rimanda ai pionieristici studi di Laura Boella, *Il giovane Lukács. La formazione intellettuale e la filosofia politica*, De Donato, Bari 1977 e di Elio Matassi, *Saggio e sistema. Il giovane Lukács*, Guida, Napoli 1979, soprattutto pp. 117-163.

calato nel suo contesto storico, ossia senza il riferimento a quel “peccato mortale contro lo spirito” che è rappresentato per Lukács dalla Prima guerra mondiale²⁰. La posizione lukácsiana è netta: se con la partecipazione al conflitto la Germania si è resa teatro dello scatenamento dei nazionalismi con il loro volto neobellicista, si fa ora urgente il ritrovamento di una prospettiva umanistica. Una simile visione teorica non può più essere trovata nella spiritualità occidentale di Buber, che contrappone l’Io e il Tu, cadendo nell’individualismo, ma neanche in quella indiana, per la quale Io e Tu sono un’illusione. La risposta lukácsiana a un’Europa occidentale stagnante nello Spirito oggettivo e nell’individuo problematico, è la riscoperta della tradizione mistica russa, per la quale l’altro è mio fratello, e quando trovo me stesso trovo lui e viceversa²¹. Lukács si rivolge alla Russia di Dostoevskij in quanto depositaria della seconda etica, della comunità mistica paraclitica da contrapporre all’ideale egoistico occidentale: «Russia: la propria anima – nella comunità delle altre anime voluta e creata da Dio»²².

In questa comunità utopica si collocano le figure dostoevskiane (ad esempio il principe Mischkin e Aljoscia), che possiedono la grazia della bontà, e che non interpretano l’altro, ma diventano l’altro. Una conferma di questa posizione ci viene dall’importante saggio del 1914 *Sulla povertà di spirito*: «L’uomo buono non spiega l’anima dell’altro, ma vi legge dentro come nella propria, egli è divenuto uno con l’altro. Per questo è miracolo la bontà [...] è la vita vera e autentica [...] La bontà invece è un ritorno alla vita vera, è per l’uomo un vero ritrovarsi in casa»²³. E ancora nel *Dostoevskij*: «Russia: L’altro è mio fratello, quando trovo me stesso, in quanto trovo me stesso trovo l’altro»²⁴

È questo il solco teoretico sul quale Lukács, aderendo a una tendenza diffusa dell’epoca, cala l’ateismo religioso dell’opera letteraria di Dostoevskij²⁵. Di fronte a quel nichi-

20 Su questi temi può rivelarsi interessante il lungo e articolato studio di: F. Fehér, *Al bivio dell’anticapitalismo romantico*, in F. Féher, A. Heller, G. Markus, A. Radnóti, *La scuola di Budapest: il giovane Lukács*, cit., pp. 157-246.

21 Sono queste alcune tra le importanti tesi contenute negli appunti del cosiddetto “Manoscritto-Dostoevskij”. Cfr. G. Lukács, *Dostoevskij*, cit., pp. 80-81.

22 G. Lukács, *Dostoevskij*, cit., p. 64.

23 G. Lukács, *Sulla povertà di spirito*, cit., pp. 104-105.

24 G. Lukács, *Dostoevskij*, cit., p. 81.

25 Cfr. L. Löwenthal, *Die Auffassung. Dostoevskij im VorkriegsDeutschland*, in Id., *Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, vol. I, pp. 188-230. Sul progetto-Dostoevskij di Lukács si segnala: A. Hoeschen,

lismo che è l'esito del primo conflitto, l'eroe dostoevskijano non si appella alla redenzione del finito attraverso la forma, ma rovescia i termini della questione, radicalizzando il finito stesso, e con esso il nichilismo: «Il Messia non può venire prima che gli uomini siano o tutti virtuosi o tutti peccatori»²⁶

5.

Nella prospettiva di Lukács è solo a partire dal vuoto della *Gottverlassene Welt* che può generarsi il “Dio nuovo” di Dostoevskij, il Dio che al contempo riscatta e salva il nostro ateismo. Circola nel suo pensiero la speranza escatologica (diffusa tra molti dei suoi contemporanei di Heidelberg) in un Dio oltremondano, presente e assente, e capace di contrastare il Dio del mondo. In un significativo passo della sua *Ariane auf Naxos* (1916), Lukács tratteggia la condizione esistenziale meta-etica degli atei che sanno di abitare l'interregno tra il vecchio Dio e il nuovo Dio e di combattere per il *kommende Gott*.

Ma se ci fosse un altro Dio? Se solo il vecchio Dio fosse morto, e un altro di razza più giovane, di altra natura e in un rapporto diverso con noi stesse nascendo? Se il buio della nostra mancanza di fini fosse il buio della notte tra il tramonto di un Dio e l'aurora di un altro?²⁷

Il senso dell'attesa apocalittico-messianica segna per Lukács il punto di contatto tra una certa riflessione di ambito mitteleuropeo e la cultura russa dostoevskijana²⁸, come Lukács sottolinea nella sua recensione a *Solovjeff*²⁹. Ciò che accomuna le due prospettive teoriche è quello *Streiben* verso la “nostra anima”, che per Lukács si declina nei termini di una protesta cristico-luciferina contro la “consacrazione metafisica” dell'esistente. È quanto emerge da una lettera a Paul Ernst del 14 aprile 1915:

Das “Dostoevsky-Projekt”. Lukács’ neukantianisches Frühwerk in seinem ideengeschichtlichen Kontext, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1999.

26 G. Lukács, *Dostoevskij*, cit., p. 69.

27 G. Lukács, *Arianna a Nasso*, in Id., *Scritti sul Romance*, a cura di M. Cometa, *Aesthetica ed.*, Palermo 1995 (1° ed. 1982), pp. 63-77. Si rimanda anche al volume di Marino Freschi, 1918. *Tramonti tedeschi*, Bonanno, Napoli 2018.

28 Cfr. M. Cacciari, *Metafisica della gioventù. Introduzione a G. Lukács, Diario (1910-1911)*, Adelphi, Milano 1983, pp. 70-134.

29 Cfr. Lukács., *Un'opera di Wladimir Solovjeff*, in Id., *Sulla povertà di spirito*, cit., pp. 160-164.

Il potere delle strutture sembra in crescita più costante rispetto al realmente essente [...] Dobbiamo continuamente rimarcare che l'unica cosa essenziale siamo soltanto noi, la nostra anima, e che le oggettivazioni eternamente apriori di questa sono (secondo una bella immagine di Ernst Bloch) anch'esse soltanto carta-moneta, il cui valore dipende dalla convertibilità in oro. Il potere reale delle strutture non lo si può certamente negare. È però un peccato mortale contro lo spirito quanto ha riempito il pensiero tedesco a partire da Hegel: fornire una consacrazione metafisica al potere³⁰

Il libro lukácsiano su Dostoevskij propone allora di contrastare energicamente contro l'idolatria della dimensione statuale, in nome di una *Gesellschaft* utopica che trova nell'anima il suo unico appiglio³¹.

MICAELEA LATINI
Università degli Studi di Ferrara
micaela.latini@unife.it

30 G. Lukács, *Epistolario 1902-1917*, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 357.

31 In questa direzione deve essere intesa la scissione tra Anima e Stato, alla quale Lukács fa riferimento in una lettera a Paul Ernst, datata 4 maggio 1915: «Se lei dice: lo Stato è una parte del sé è giusto. Se Lei dice: è una parte dell'anima, è sbagliato», G. Lukács, *Epistolario, 1902-1917*, cit., p. 359