

APPUNTI, 3
Incontri

Dobbiamo tenerci sempre in guardia da questo senso così forte del destino. La scienza moderna ignora ogni immanenza. Il destino viene scritto nel momento in cui si compie e non prima.

Edmund Husserl

Si ringraziano:
Bruno Spirito, Stefano Cristante,
Bóros János, Aron Markús e Brenda Biagiotti
per la gentile collaborazione.

a cura di
Alessandro Catamo

Incontro con

Ágnes Heller
e Mihály Vajda

Il marxismo e la scuola di Budapest

abiblio

forum per utopie e skepsis

Prima edizione: giugno 2010

abiblio è un marchio editoriale di

© Servizi Editoriali srl

Via Donizetti, 3/a - 34133 Trieste

tel: 0403403342 - fax: 0406702007

posta: info@abiblio.it - info@asterios.it

www.abiblio.it - www.asterios.it

I diritti di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento totale o parziale
con qualsiasi mezzo sono riservati.

ISBN: 978-88-903394-9-3

INDICE

1. Introduzione, 9
2. Intervista a Mihály Vajda, 11
3. Intervista ad Ágnes Heller, 25
4. Bibliografia, 54

Introduzione

Questa breve introduzione vuole indirizzare il lettore verso le pagine che compongono la trascrizione ragionata dei colloqui avuti nella primavera del 2007 con i filosofi Ágnes Heller e Mihály Vajda presso le loro abitazioni di Budapest; come pure lo strumento da cui partire per godere a pieno del montaggio delle riprese audio-video delle stesse interviste (disponibili sul sito web di abiblio: www.abiblio.it). Se infatti il mezzo tipografico ha consentito una maggiore completezza in termini di contenuti storico-filosofici raccolti, quello audiovisivo veicola le caratteristiche emotive di ogni risposta ed il *climax* complessivo della situazione d'intervista; in questo modo i due linguaggi si integrano a vicenda, sebbene i due testi non seguano pedissequamente lo stesso schema cronologico-narrativo.

Tali colloqui costituiscono l'esito più denso di significato umano e culturale di un breve soggiorno di studio in Ungheria, motivato dall'interesse per la parabola teorica di un gruppo di intellettuali noto come *scuola di Budapest*: Heller e Vajda vi appartennero dai primi anni sessanta fino alla prima metà dei settanta, gli anni del suo scioglimento e della diaspora, avvenuti tanto a causa della continua censura da parte del potere politico ungherese, tanto del venire meno della condivisione dell'intento teorico che li definì in quanto scuola: la "rinascita del marxismo", o "rifondazione etica del marxismo", o "antropologia marxista". Oltre ai due filosofi già citati ne fecero parte pure György Márkus, Férénc Fehér (marito della Heller) e i coniugi György e Mária Márkus; un collaboratore di quest'ultima: András Hegedüs, e infine György Bence e János Kis.

Il loro tentativo di rielaborazione del pensiero di Marx partendo da opere precedenti a *Il Capitale* come i *Manoscritti Parigini del 1844* e *L'Ideologia Tedesca* in cui si rintraccia il Marx "umanista" e trova le sue due caratteristiche fondamentali nella svalutazione del ruolo del "proletariato" come soggetto rivoluzionario e del momento della "produzione" come unità d'analisi della scienza marxiana. Inoltre è pure da segnalare l'assenza su tutto il territorio ungherese di qualsivoglia influenza freudiana, così importante invece per il tentativo che la *scuo-*

la di Francoforte compie nella stessa direzione e circa nello stesso arco di tempo, in Germania.

La rivisitazione di Marx in chiave “umanista” si caratterizzò in Ungheria invece per il riferimento a filosofi come Husserl, Heidegger, Wittgenstein, ma anche Kierkegaard, Kant e Aristotele.

Se la *scuola di Francoforte* ebbe una forte eco internazionale negli anni sessanta, quella dei budapestini la ebbe negli anni settanta, soprattutto tramite le pagine della Heller de *La teoria dei bisogni in Marx* (1974) e *Vita Quotidiana* (1968); da sottolineare a tale proposito il metodo di ideazione di ogni opera risalente a quel periodo e a questi autori: la discussione collettiva e la correzione reciproca di quanto messo su carta da ognuno. Nella *scuola di Budapest* non ci furono sottoposti e tutti contribuirono a quello che venne sentito ed indicato come un “corso comune” (intervista ad Heller *infra* pag. 40).

In questo lavoro si parlerà di quella esperienza filosofica dal punto di vista dei soli Heller e Vajda, gli unici reperibili quando si è intrapreso questo progetto; e tuttavia se Heller è a tutt’oggi studiosa di fama mondiale, mentre Vajda e gli altri sono sicuramente figure minori, dalle interviste emerge la grande considerazione reciproca e paritaria, dovuta proprio a quel periodo di condivisione.

Oltre alla spiegazione dei concetti fondamentali di “alienazione”, “oggettivazione”, “verità”, “trasformazione antropologica dell’Umanità” e “grandi narrazioni” e all’indicazione delle opere principali in cui furono sviluppati, si è cercato il più possibile di far emergere i nessi tra i testi (concetti e libri) e i contesti (sociali, storici, istituzionali) cui possono essere riferiti, facendo in modo che il discorso sulle differenze tra il “marxismo-leninismo” (dottrina del Partito), il marxismo di György Lukács, nume tutelare dei filosofi in questione ed ispiratore della necessità di un “ritorno alle fonti marxiane”, e quello “umanista” della *scuola di Budapest*, fosse al tempo stesso un discorso sulla storia del comunismo in Ungheria negli stessi decenni considerati: la formazione culturale di questi filosofi durante le invasioni prima nazista (1930) e poi comunista (1945) dell’Ungheria, l’incontro con Lukács, il *circolo Petöfi*, la rivoluzione del 1956, la singolare figura e la drammatica vicenda del politico Imre Nagy, il comunismo del periodo precedente a quest’ultimo, ossia quello di Mátyás Rákosi e quello successivo, ossia quello di János Kádár, durato fino alla caduta del muro di Berlino.

Intervista a Mihály Vajda

30 aprile 2007, ore 13:25 c.ca

Mihály Vajda abita in una zona residenziale sulle pendici delle *Colline di Buda*, la parte della città ad ovest del Danubio ed all'altezza dell'Isola Margherita. Il taxista mi lascia ai piedi di una lunga scalinata che taglia il parco all'interno del quale è situata la sua abitazione. Suono al citofono; mi apre, mi accoglie affabilmente nella sua luminosa casa e si scusa per la scalinata, ma non senza sorriderne con un certo compiacimento. Mi spiega che da qualche anno si è spostato in quella zona dove può fare finalmente una vita da *private man*; prima che io possa spiegargli meglio l'intento della mia intervista e far partire la registrazione si dichiara un pò recalcitrante a parlare della sua esperienza della *scuola di Budapest*; come del resto aveva fatto al telefono giorni prima. Il nostro colloquio durerà poco più di un'ora.

Alessandro Catamo: La 'scuola di Budapest' fu un gruppo di filosofi che lavorarono insieme ad una rielaborazione del pensiero di Marx; il loro nome tutelare fu György Lukács, uno fra i più importanti pensatori marxisti di sempre; Lei, Professor Vajda, fu uno dei componenti principali di quel gruppo. La Sua sarà perciò una testimonianza d'eccezione di quell'esperienza filosofica, come pure del comunismo in Ungheria. Grazie per aver accettato il mio invito a questo viaggio indietro nel suo passato filosofico-politico e personale. Prima di tutto vorrei chiederle: chi erano gli altri componenti della scuola ed in che circostanze vi trovaste a collaborare?

Mihály Vajda: Devo dire che è molto difficile per me a distanza di così tanto tempo parlarne. È un passato così lontano ormai. Non voglio più avere a che fare con nessuna visione *olistica* del mondo, in nessun modo. Comunque, per Lukács era molto importante avere tanti discepoli e credo che ci siano state tante scuole in questo senso; in secondo luogo perché il gruppo cui io appartenni cominciò a presentarsi ufficialmente come *scuola di Budapest* solo nei primi anni settanta, con la pubblicazione di *Individuum Unt Praxis* che scrivemmo direttamente in tedesco

io ed i miei amici György Márkus, Ágnes Heller, Férénc Fehér, Mária Márkus insieme al suo collega Ándras Hegedüs. Infatti con la malattia e la scomparsa di Lukács avvenuta nel 1971, ci venne spontaneo di riflettere collettivamente sul lavoro svolto fino a quel momento, anche perché stava nascendo una contrapposizione tra noi e la generazione più giovane di discepoli di Lukács. Contemporaneamente alla stesura dei saggi che composero quel libro cominciammo a prendere atto del fatto che non potevamo più portare avanti la *missione* cui ci aveva avviato Lukács, per il momento del vero e proprio auto-riconoscimento in quanto *scuola* coincisero con la sua dissoluzione. Io personalmente non condividevo più la possibilità di far “rinascere il marxismo”, ma non a causa del regime che aveva sempre tentato di sconfessarci e ci impose alla fine il silenzio. Mi era sempre stato chiaro che il “marxismo-leninismo” era solo un modo per giustificare il regime terroristicco in cui vivevamo, sebbene il partito dal 1956 in poi aveva avviato un periodo di riforme, per parte mia insufficienti; ma il mio problema come studioso fu quello di una progressiva incapacità di comprendere il mondo tramite le categorie marxiane, cosa che non significava che denigrassi Marx, ma solo che non lo leggevo stupidamente e fu proprio approfondendolo che compresi i limiti della sua impostazione. Per quanto noi della scuola avessimo cercato di affrancarcene si rimaneva sempre all'interno di una visione “olistica”, complessiva della storia e della società che non tollerava eccezioni, non c'era posto per l'*individualità*. Se ripenso la mia storia nella *scuola di Budapest* terminata con la nostra espulsione dall'Accademia delle Scienze nel '73 e con la mia emigrazione verso Bremen in Germania, credo sia stata inevitabile per quanto doloroso, perché non c'era più posto proprio per la mia individualità, né nel marxismo come filosofia, né nel comunismo ungherese che non aveva mai voluto intellettuali critici, ma solo soldati di partito.

AC: *Come si era avvicinato al marxismo?*

MV: Non fu una scelta diventare un marxista. Io nacqui a Budapest nel 1935 in una famiglia di ebrei ungheresi durante il regime militare instaurato dal generale Miklos Horthy a seguito dell'invasione nazista dell'Ungheria del 1930. Crebbi durante

1. Il riferimento è a Fehér, F., Heller, A., Márkus, G., e Vajda, M., *Individuum und Praxis. Positionen der 'Budapester Schule'*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1975.

il periodo delle deportazioni degli ebrei verso i campi di sterminio, sebbene gli ebrei di Budapest non furono perseguitati quanto gli altri. Sebbene fossi molto piccolo percepivo il clima di pericolo in cui si viveva e credo che tutta la mia generazione sia stata segnata dal sentimento di non completa protezione da parte dei genitori e questo in qualche modo interferì con lo sviluppo di una personalità forte, perché nemmeno il fatto di sopravvivere era scontato. Allo stesso tempo questo senso di pericolo mi fece sviluppare un grado di coscienza delle cose più disincantato rispetto al normale. Avevo dieci anni quando le truppe russe arrivarono a liberarci con la promessa della costruzione di un nuovo mondo che cominciò ad essere propagandata con ogni mezzo. Crebbi così nell'ideologia comunista che nei fatti aveva comportato la liberazione dal nazismo: l'idea e la realizzazione pratica del "nuovo mondo" e della "verità marxista" che finalmente si stava realizzando mi incuriosirono profondamente, ma allo stesso tempo non mi convinsero mai del tutto, perché di fatto quella russa fu un'occupazione al pari di quella nazista ed entrambi furono dei *regimi totalitari*. Infatti in Ungheria anche sotto il comunismo il fatto di essere ebrei comportava dei rischi di deportazione se non si fosse appoggiato il nuovo corso; era solo molto meno accentuato, ma il rischio esisteva. Credo perciò di essere divenuto un marxista fin dall'infanzia, ma in un senso molto ambivalente. Da ragazzo lessi per conto mio dei libri di marxismo sovietico, perché sentivo di dovere capire il senso della costruzione della nuova società ungherese, ma li trovai equivoci e penso che scelsi di studiare filosofia all'università, proprio per risolvere quegli equivoci, ossia arrivare a distinguere se c'era un errore in quella teoria o nella realizzazione di quella teoria. Penso che fu per questo motivo che divenni in seguito discepolo di Lukács, perché era l'unico marxista ungherese che si rivelò in grado di farmi confrontare proficuamente col testo marxiano.

AC: Che altri ricordi ha di quel periodo e della sua famiglia?

MV: Mio padre era impiegato presso una banca italo-ungherese, sebbene di norma fosse un lavoro non consentito agli ebrei, ma non nel suo caso perché era uno degli uomini di maggiore esperienza della banca. Paradossalmente perse il posto dopo il '48, quando la banca fu nazionalizzata, per cui si impiegò in istituzione minore. Ad ogni modo non fu mai vera-

mente ideologizzato; già dopo il 1945 si sconvinsse. Mia madre aveva attitudini del tutto diverse, voleva essere un'artista, una pittrice, aveva avuto una borsa di studio in Germania ma non era libera di andarci per il fatto di essere ebrea, in più era sposata e con dei figli.

AC: Fu all'Istituto Lenin, istituzione preposta all'educazione dell'intelligenza ungherese, che divenne allievo di Lukács e conobbe gli altri componenti della scuola?

MV: No. Lukács fu sempre tenuto molto ai margini del partito ed anche dalle istituzioni universitarie; nonostante si dichiarò comunista e fedele al partito senza soluzione di continuità dal 1919 al 1971 e nonostante in Ungheria venisse considerato un'istituzione egli stesso, cadde molto spesso in disgrazia, perché non riusciva ad insegnare nei limiti teorici consentiti dal partito, aveva una visione troppo personale. Credo che Lenin stesso avesse detto di lui che era "troppo intellettuale", ed anche se fece autocritica più volte non riuscì mai a integrarsi veramente nel comunismo della nostra epoca. Nell'Istituto Lenin non si voleva educare al marxismo nel senso della filosofia marxiana, perciò loro non volevano Lukács, ma c'erano già alcuni giovani là dentro che non erano semplici funzionari culturali del partito ma veri filosofi, tra di loro anche tre dei principali discepoli di Lukács: Peter Ladanyi che era un giovane dottore esperto soprattutto in filosofia antica; Imre Szigeti, epigono di Lukács che però prese le distanze in seguito alla rivoluzione del '56 ed alla partecipazione del suo maestro al governo di Imre Nagy nel 1955; poi c'era Ágnes Heller che era la più giovane di tutti e teneva un seminario su Spinoza; fu in quell'occasione che la conobbi. Mi colpì per il modo di insegnare, perché ha sempre avuto questa capacità di fare della filosofia una materia estremamente concreta; proponeva sempre una serie di esempi apparentemente semplicistici che non avevo mai sentito parlando di filosofia, ed io ero molto divertito dal suo modo di procedere. Per ciò che riguarda Lukács fu solo nella primavera del 1956 che ricominciò a tenere un corso di Estetica alla Università "Eötvös Loránd" e questa fu la prima volta dopo il '49 in cui poté dare un corso ed una serie di letture all'università; fu in quella occasione che ebbi il mio primo contatto diretto con lui e mi accorsi della differenza di spessore tra le lezioni e gli insegnanti di *marxismo-leninismo* dell'Istituto

Lenin e quelle di Lukács. Da lì in poi anch'io, come già Ágnes faceva, cominciai a frequentarlo privatamente.

AC: Prese mai parte alle riunioni dell'organizzazione giovanile comunista detta 'circolo Petöfi'?

MV: Sì, ma non ebbi mai un ruolo particolarmente attivo. Ero troppo giovane per partecipare attivamente, ma fu molto importante per me assistere a quei dibattiti che si erano scatenati immediatamente dopo la notizia della morte di Stalin, nel 1955. All'inizio le discussioni si tenevano nel cosiddetto *Kossuth Club* che era un piccolo club vicino a Vaci Utca dove da sempre soprattutto gli uomini si ritrovavano a discutere dei problemi cittadini; nel 1955 questo piccolo caffè divenne la sede per discutere quasi quotidianamente sulle condizioni politiche ed economiche dell'Ungheria e le riunioni coinvolsero sempre più persone. Mi ricordo bene che una sera a un certo punto si dovette spostare la riunione dal *Kossuth Club* alla facoltà di economia, là dove già si stava tenendo un'altra discussione sul Partito Comunista e sul nostro modello economico: fu quella la vera nascita del *circolo Petöfi*. Oltre a discutere di economia e di comunismo si discusse pure di storia, di giornalismo, di filosofia e si resero pubblici per la prima volta fatti accaduti nel nostro paese e non solo sotto il regime comunista, perché non era mai stato concesso di parlarne e si sperimentava nuovamente la libertà di parola e l'auto-organizzazione.

AC: Che tipo di istanze tentava di portare innanzi il 'circolo Petöfi'? Che rivoluzione voleva l'Ungheria?

MV: Nel 1956 il popolo ungherese riuscì a rompere il silenzio sul comunismo e cominciò a manifestare il fastidio per tutte le fandonie che il regime continuava a raccontarci. La cosiddetta "prassi marxista della totalità"² tanto a livello economico che politico e culturale era solo un paravento governativo, garantito col terrore dai nostri funzionari, che erano gli unici a godere i benefici di quello stato di cose. La prima indicazione perciò che venne dal *circolo Petöfi* fu quella di una maggiore trasparenza del governo e del diritto alla libertà di parola. Non si voleva più lo stalinismo del regime di Rákosi, ma le proposte sul futuro del paese erano alquanto confuse e disarticolate; ma l'eterogeneità delle posizioni

2. Vajda, M., 1980, *Sistemi sociali oltre Marx: Società civile e stato burocratico all'Est*, Feltrinelli, (cfr. pag. 78).

popolari si sarebbe tradotta sul piano del ragionamento teorico nella considerazione di “libere possibilità di comunismo”, ossia del “pluralismo politico ed economico nel comunismo”, sebbene si pose in questi termini solo a posteriori, negli anni sessanta, all'interno delle discussioni della *scuola di Budapest*. La discussione nelle assemblee pubbliche del *circolo Petöfi* da cui poi partì la sollevazione del 1956 infatti non era interpretabile come una critica del comunismo in quanto tale, e di una volontà generale di ritorno al capitalismo od un ingresso nel blocco occidentale; la stessa situazione si ebbe poi nel 1968 in Cecoslovacchia, in entrambi i casi si voleva costruire un “comunismo dal volto umano”. Credo che senza il 1956 non ci sarebbe stata neppure la *scuola di Budapest*: io personalmente non credo che sarei riuscito a trovare la spinta di provare a ripensare il comunismo e a rielaborare il pensiero di Marx senza quegli avvenimenti, anche se inutilmente perché c'era qualcosa di completamente sbagliato nell'intero impianto, cosa di cui mi resi conto solo negli anni settanta.

AC: Quali furono invece le caratteristiche dei governi di Mátyás Rákosi e di János Kádár?

MV: Questo è proprio uno di quegli argomenti occupandomi dei quali mi resi conto dei limiti della teoria marxiana come mezzo per la comprensione e la critica della società comunista in Ungheria, come pure della impossibilità di praticare un marxismo diverso dall'ideologia di stato.³ Vede, Rákosi era uno dei discepoli più fedeli di Stalin e durante il suo governo avvenne in Ungheria la replicazione dello stesso tipo di società che esisteva in Russia, ma questo modello non funzionò mai veramente, per un motivo molto semplice: perché tra la fine del XIX e l'inizio del XX sec. paesi come l'Ungheria, la Polonia, la Cecoslovacchia o la Germania dell'est già possedevano, sebbene in termini nucleari, una “società civile”. Questo significa che il “processo di razionalizzazione” sia in campo economico che giuridico era ad uno stadio molto più avanzato, come pure era maggiore il numero di soggetti economici e politici protagonisti di questo cambiamento. In Russia invece, queste realtà erano molto meno diffuse ed articolate sia a causa dell'enormità del suo territorio, sia per il partecipare di quelle popolazioni ad un

3. Vajda, M., *Sistema di potere e società. Il kádàrismo è un'alternativa?* in AUT AUT, n° 170-171, marzo-giugno 1979 (cfr. pag. 21).

modello culturale di tipo asiatico. Il concetto di “totalità” marxiano, come critica e allo stesso tempo modo di superamento delle divisioni e delle disuguaglianze economico-politiche che quel processo aveva avviato, non si poté mai applicare più di tanto ai paesi dell’est, ed infatti la “pianificazione” non diede mai i risultati eccellenti che diede in Russia fino a farla diventare la seconda potenza economica mondiale. Inoltre il fatto che quel tipo di organizzazione funzionasse non significava però che si fosse realizzata un nuovo tipo di “razionalità”, alternativa a quella borghese, ma semplicemente che era stata estesa la stessa in senso “totalitario”; e se questo aveva comportato l’ingresso nella modernità della Russia, in Ungheria significò la delegittimazione della società civile. Questo spiega il ’56 ungherese e tutti i disordini nei paesi dell’est da lì in poi. Kádár ne prese atto e agì di conseguenza con una serie di riforme che consentirono al suo governo a durare fino al 1988. Pur non potendo concedere libertà ed autodeterminazione politiche, si poteva comunque indulgere da un punto di vista economico e culturale con delle liberalizzazioni, ed allora si sarebbe soddisfatta la gente e questa non avrebbe avuto nulla da ridire dell’organizzazione politica. Kádár riuscì a capire che se la gente avesse avuto la possibilità di possedere un bene personale importante come l’automobile — e fu il caso della *Trabant* — oppure se si fosse consentito a piccole drogherie di esistere e quindi di migliorare la qualità del servizio che offrivano, allora si sarebbe limitata la frustrazione per la mancanza di libertà di espressione politica. Kádár riuscì a convincere i russi che il sistema che funzionava in Russia non poteva funzionare nel nostro paese e gli ungheresi che purtroppo non si poteva fare a meno dei russi e del loro condizionamento. Non mancarono altri scoppi, come quello nel 1962, ma ormai la gente aveva capito che non c’era possibilità di organizzarsi politicamente ed allora riesce comprensibile lo slogan di Kádár “Chi non è contro di noi è con noi”. Se nell’Ungheria degli anni cinquanta perciò fu propagandato il coinvolgimento nell’istituzione partitica, al contrario negli anni sessanta e settanta fu quasi propagandato il disinteresse per la politica comunista. Non era necessario coinvolgersi e imparare i testi comunisti, si poteva benissimo vivere in modo privato, sicuri che le macchine nere dell’AVH⁴ non sarebbero arrivate. Si poteva dire di tutto, gli unici punti che non si potevano toccare erano i seguenti: la “dit-

tatura del proletariato” era l’unica forma possibile di organizzazione politica, non si poteva perciò parlare di un sistema multipartitico e dire una parola su questa questione era già un crimine, non si poteva dire nulla contro la nostra amicizia con l’Unione Sovietica, questo era il secondo punto ed il terzo era che il 1956 era stata una “contro-rivoluzione”.

AC: Nonostante alla luce di questa risposta sia chiaro che l’Unione Sovietica e l’Ungheria siano state delle realtà molto diverse, vorrei tuttavia proporle un punto di vista alternativo sul comunismo che è di tipo satirico e fa parte di una raccolta di battute umoristiche sul comunismo da parte degli stessi sovietici. Si chiama “I paradossi dello stato socialista: nessuno lavora, ma il piano è sempre portato a termine; il piano è sempre portato a termine, ma gli scaffali dei negozi sono sempre vuoti; nessuno muore di fame, ma tutti sono infelici; tutti sono infelici, ma nessuno si lamenta; nessuno si lamenta, ma le prigioni sono piene”. Pensa che questi paradossi siano un buon modo per descrivere la situazione ungherese?

MV: Assolutamente no. Credo che la situazione in Ungheria fosse paradossale non tanto nel periodo di Rákosi, cui il contenuto di questa battuta si può riferire, ma a quello di Kádár, laddove ormai era chiaro che per certi aspetti il nostro sistema era una farsa; ma rispetto al grado di felicità e di soddisfazione sociale devo dire che mano a mano la gente accettò di appartenere all’Unione Sovietica, di non potere avere una società veramente libera, ma se ci si guardava attorno ci si rendeva conto di quanto fosse meglio da noi che in Cecoslovacchia, o in Romania, in Polonia, in Bulgaria e per cui potevamo essere soddisfatti del modo in cui le cose andavano. La gente era occupata cinque giorni a settimana nelle industrie di Stato e pur non potendo esimersi dal farlo, perché sarebbe stato considerato un crimine, stava bene attenta a non stancarsi troppo; questi lavori davano diritto ad un piccolo salario. Le riforme avevano concesso l’esistenza di certe quote di proprietà e di impresa privata dove ci si poteva occupare solo il sabato e la domenica, ma la maggior parte dei beni di qualità e la maggior parte dei guadagni veniva da quelle attività. Per ciò che riguarda le galere ci si poteva finire certo, ma credo che siano stati molto più numerosi i casi di persone arrestate per aver criticato apertamente un

4. La polizia segreta ungherese.

funzionario di partito piuttosto che per aver violato una norma, od essersi schierate contro il regime, che come le ho detto era ormai largamente accettato. Credo che il periodo delle riforme in Ungheria sia stata la negazione stessa del sistema generalizzante di Marx, della sua visione olistica dell'economia e dello stato, ma questo non ebbe un senso del tutto negativo soprattutto per noi della scuola. Noi non rigettavamo Marx, ma ci illudemmo di poterlo migliorare; negli anni sessanta assieme al fastidio per il concetto di "totalità" e per l'attualizzazione di quella dimensione organizzativa, vi era anche un certo sentimento di fierezza nell'appartenere ad un sistema alternativo tanto al capitalismo, quanto al comunismo dell'Unione Sovietica. Non dimentichiamo che l'Ungheria è un paese di dieci milioni di abitanti, che all'epoca faceva forzatamente parte di una federazione di stati. Eppure aveva fatto fare un salto alla nostra storia non del tutto negativo. A posteriori credo si potesse dire che ci adoperammo per trovare un posto al riconoscimento della *particolarità* in quel sistema concettuale e pratico, la *particolarità* dei singoli all'interno del proprio paese e dei singoli stati all'interno della federazione.

AC: Quale fu l'importanza di "Storia e coscienza di classe", del suo maestro Lukács, per il marxismo e per lei?

MV: Lo lessi per la prima volta negli anni sessanta. Mi ricordo che Ernst Bloch ne disse ironicamente: "Nella visione del vostro maestro, il comunismo è un mondo in cui anche il mare sarà di limonata se lo si vorrà". Rimasi molto impressionato da quella elaborazione del marxismo come "metodo scientifico": la scienza per Lukács consisteva nell'assunzione del punto di vista del "proletariato", ossia ancora una volta della "totalità sociale", e nella messa in pratica del suo punto di vista che era la "verità comunista", contrapposta a quella "borghese". In questo modo si prendevano le distanze dal determinismo della visione di Lenin, per il quale la "coscienza di classe" era il semplice "riflesso" del grado di evoluzione naturale della classe stessa. Per Lukács invece niente poteva determinare il futuro della società se non la "prassi proletaria" stessa: per noi il marxismo si trasformò in *filosofia della prassi*, che era molto più vicino alla concezione di Marx per il quale "prassi" significava *trasformazione del mondo*, mentre per Lenin il mondo si trasformava da sé ed anche la prassi era un *riflesso* di questa trasformazione. Il marxismo di Lukács sostituiva

col “volontarismo”, il “determinismo” del marxismo-leninismo: il proletariato era la “totalità”, il suo punto di vista la “verità totale”, dunque alla scienza marxista spettava il ruolo di metterla in luce agli occhi del proletariato stesso, da questa presa d’atto sarebbe provenuta naturalmente la “prassi rivoluzionaria”, cioè la *volontà rivoluzionaria*; ma questo non poteva essere ottenuto se non facendo coincidere la volontà del proletariato con quella del “Partito”; di questa chiave di lettura, che fu successiva a dire il vero, l’*intelligenza* comunista non si avvide e Lukács dovette fare autocritica. Comunque *Storia e coscienza di classe* fu il libro a partire dalla lettura del quale intravidi la possibilità di sposare la missione della scuola ossia “la rinascita del marxismo”.

AC: Pensa che abbia ancora senso oggi parlare in termini di ‘verità’?

MV: C’è un problema attorno a questo concetto che riguarda tutta la storia della filosofia; in senso aristotelico se si fa un’affermazione su un fatto concreto ed queste due realtà sono corrispondenti, questo fa di quella affermazione, un’affermazione “vera”; ma in filosofia si usa il concetto di “verità” per indicare una visione del mondo, determinata a partire dal futuro dello stesso e che non ha niente a che vedere con i fatti concreti nel presente; tuttavia ci si riferisce con la parola “verità” ad entrambe le accezioni, per cui c’è una grande confusione che è veramente tipica di tutto il pensiero filosofico europeo contemporaneo.

AC: Le scienze sociali contemporanee da Weber in poi, si staccarono definitivamente dalle correnti filosofiche per le quali aveva importanza il raggiungimento di una verità definitiva sulla società, per spostarsi verso un concetto di ‘oggettività’ delle conoscenze scientifico-sociali come risultanza della ‘ripetibilità’ e della ‘trasparenza’ delle procedure del processo conoscitivo stesso. Le conoscenze teorico-empiriche così ottenute traggono il loro senso profondo dall’utilità sociale che offrono al momento storico in cui vengono prodotte. Cosa ne pensa?

MV: È famosa la critica di Wundt a Husserl, per la quale quest’ultimo non aveva mai detto *che cosa* una cosa fosse, ma sempre cosa non fosse, ed altrettanto famosa è la risposta di Scheler per la quale il principale merito della fenomenologia husserliana era stato proprio quello di spostare il fuoco dell’attenzione dall’oggetto conosciuto al percorso conoscitivo verso

quell'oggetto; dire quella cosa, *tradurla in parole* è l'importante, non c'è mai da fidarsi delle conclusioni. In questo senso forse Husserl e Weber possono essere paragonati, nonostante il primo critichi a monte la separazione tra "soggetto e oggetto", da cui deriva il concetto stesso di "oggettività"; anche Lukács la critica e la chiama "reificazione", solo che per quest'ultimo la riunificazione di soggetto e oggetto conduce alla "verità", alla "fine dell'alienazione" nel socialismo, mentre per Husserl è un processo continuo.

AC: A cosa doveva servire la 'rinascita del marxismo'?

MV: Ma cosa significava poi "rinascita del marxismo"? Nient'altro che la ripresa della critica marxiana del capitalismo, ossia de "l'essere alienato", estesa alla società socialista, laddove si era persa per via del marxismo-leninismo. Ma così facendo da una parte ci rendemmo conto di quanto il capitalismo ed il socialismo reale fossero simili in fondo, dato che quest'ultimo non aveva introdotto nessuna vera novità concettuale e pratica, dall'altra di quanto fosse sterile continuare a ragionare in termini olistici come *capitalismo* o *socialismo*.

AC: Quale fu il suo personale contributo a questa iniziativa?

MV: Io personalmente che mi sono sempre interessato di fenomenologia ed esistenzialismo partì dall'analogia tra il raggiungimento della verità così come configurato in *Storia e coscienza di classe*, ed il "disvelamento" husserliano; entrambi proponevano un "processo di rivelazione" della "verità"; tuttavia criticavo la fenomenologia tramite il marxismo perché la verità, come percorso conoscitivo era un atto pratico e non psicologico o coscienziale; e criticavo il marxismo tramite la fenomenologia perché questo percorso conoscitivo, come atto pratico di appropriazione del mondo non si doveva arrestare mai, non aveva senso pensare al comunismo come al mondo in cui gli individui si sarebbero liberati una volta per tutte dal loro essere separati, dall'alienazione⁵; come vede quindi fin dall'inizio vi fu il tentativo di dare risalto all'*individualità*. Vede, la separazione di "oggetto e soggetto" ritengo che sia qualcosa che si ponga nelle società occidentali non con l'inizio del capitalismo, ma con la cultura occidentale

5. Vajda, M., Fenomenologia e marxismo: un dialogo et A proposito di fenomenologia e marxismo. Considerazioni sul dialogo di Vajda in AUT AUT, n° 127, gennaio-febbraio 1972 (cfr. pag. 5).

tout court, fin dal pensiero greco e giudaico-cristiano; il “soggetto” come punto centrale del mondo fu poi sviluppato filosoficamente in modo molto caratteristico e definitivo da Cartesio, e allora non ha senso parlare della definizione di “de-alienazione” all’interno delle società capitalista, perché non c’è possibilità di avere un mondo dove soggetto e oggetto si riunificano; nella società europea questo significherebbe l’esistenza di un solo soggetto di un solo uomo al posto dell’*Umanità* ossia la totale replicazione dello stesso uomo, l’uniformazione degli stessi uomini ad un unico modello; Hannah Arendt ha parlato tanto di questa tematica, ne ha parlato dicendo che non c’è possibilità di parlare de “l’Uomo”, ma solo di differenti “individualità umane” e sono d’accordo con lei rispetto a questo; la nostra cultura non è la cultura orientale dove questo tipo di soggetto individuale non esiste. Possiamo parlare marxianamente o hegelianamente di “alienazione” ma essa non è nient’altro che la modalità del vivere nella società occidentale, dove gli individui sono separati, diversi, spesso drammaticamente gli uni contro gli altri ma non ha senso, e non ne ebbe, parlare di “superamento o fine dell’alienazione”. La ricezione del concetto di “alienazione” nel senso che assume ne *Il Capitale* laddove viene posto in senso assolutamente negativo, e quello di “oggettivazione” nel senso dei *Manoscritti economico filosofici*, sicuramente significò l’analisi critica di uno stato di cose per cui gli *individui* e l’*intero* sono separati, ma quando dalla critica si passò a immaginare un modo per il suo superamento il ragionamento di ogni marxista, di Lukács, come di Heller, come di Althusser diviene molto problematico perché ancora una volta non ha senso rigettare il nostro intero modo occidentale di rapportarci al mondo, di *oggettivarci* per l’appunto, semplicemente chiamandolo *capitalismo* e non *cultura occidentale*. Io non voglio idealizzare la società di tipo occidentale ma viviamo in una società dove gli *individui* e l’*intero* non possono trovare nessun tipo di *unità*, né vivere senza *contraddizione*, e nessuna *prassi non totalitaria* può scaturire da questo tipo di impostazione.

AC: Per cui non accetta neppure il concetto di ‘trasformazione antropologica dell’umanità’?

MV: Ovviamente no. Cosa significa “trasformazione antropologica dell’umanità”? L’uomo di milioni di anni fa e l’uomo delle società primitive, o l’uomo della Russia, o l’uomo del mondo arabo

sono molto differenti, dobbiamo tenere in conto le differenze culturali e questo fa decadere il discorso, perché implica la riduzione del genere umano ad un solo uomo possibile che è identico ovunque e questa è una pessima eredità del periodo posteriore a Cartesio; ossia un modo di concepire la questione in termini beceramente universalistici. Bisognerebbe ripensare la faccenda in termini scevri da ogni buona ricetta per l'umanità.

AC: Alla luce del suo discorso non mi risulta difficile credere che lei abbia detto nel 1976, ai suoi colleghi della scuola di Budapest: "non si può superare il capitalismo, il comunismo è spazzatura e così è il marxismo" ⁶.

*MV: Sì è vero ho detto qualcosa del genere ma lasciamelo contestualizzare. Ormai eravamo stati espulsi dall'Accademia delle Scienze, e difficilmente avremmo potuto lavorare se non ritrattando pubblicamente. Avevo discusso di questo con Lukács, e di quanto fosse umiliante e contraddittorio essere intellettuali in Ungheria; mi rispose con una frase che non dimenticherò mai: "anche il peggior tipo di socialismo è migliore del miglior tipo di capitalismo"; fu il momento in cui persi ogni interesse per il marxismo. Pensai: "Cosa dice? Ma cosa significa? Vuol dire che l'Albania è un miglior tipo di società della Svezia?". Avevo capito che non vi era possibilità né in Ungheria né altrove per essere marxisti senza uniformarsi, che il comunismo era il regno della generalizzazione. Svezia e Turchia erano le stesse? Come dire che il comunismo di Kádár era lo stesso che il comunismo di Ceaucescu in Romania; *comunismo* e *capitalismo* non erano categorie sufficienti per me per comprendere il mondo, ma erano necessarie a sostenere quel mondo ed io non mi ci riconoscevo più. Pronunciai quella frase una sera in cui Fehér ed Márkus discutevano di un loro articolo molto interessante, attorno la possibilità della libera impresa all'interno del socialismo⁷, era la cosiddetta "terza via" che comportava un nuovo concetto di "uomo"; l'uomo del capitalismo non andava bene, l'uomo del socialismo reale era altrettanto alienato, volevano un uomo nuovo. Dissi loro che per me non aveva alcun senso distinguere tra "antropologia*

6. In S. Tormey, *Interviews with Ágnes Heller*, 1 February 2004. 2 December 2005. (<http://homepage.ntlworld.com/simon.tormey/articles/hellerinterview.htm1S>)

7. Il riferimento è all'opera di G.Bence, J.Kis e G.Márkus del 1970 "*Hogyan lehet-séges kritikai gazdaságtan?*" (*In che misura è possibile un'economia critica?* pp. 406); T-Twins K. ; Lukács Archivum, Budapest 1992.

comunista” ed “antropologia capitalista”, che si stavano auto-ingannando e che non aveva alcun senso nemmeno questo *criticismo totalitario*. Per me avevamo perso contro il sistema socialista, noi eravamo i perdenti, in un sistema in cui nessuno avrebbe dovuto essere sconfitto. La nostra impresa per prima era fallita, ma questo fu un bene, fu la nostra *storia*. Non si poteva immaginare un’impresa, un uomo imprenditore senza concedergli la possibilità di vincere o perdere. Di sicuro non ero e non sono dell’opinione che i perdenti non dovessero essere tutelati ma è un processo molto problematico perché i vincitori devono vincere su qualcuno; e chiesi loro: “che cosa significherebbe la *storia* dopo la fine della *lotta fra i gruppi*? Un bel niente! Storia di cosa allora? Del paradiso?”. È assurdo pensare che non ci siano controversie e lotte per il potere, cosa che non significa che si debbano ignorare i perdenti, ma pensare ad una società dove non ci siano né vincitori né perdenti significa voler avere una società dove non c’è *storia*; anzi non vorrei contraddirmi, dove non ci sono *le storie*, per cui bisogna accettare che si viva in un mondo dove gli uomini sono gli uni contro gli altri, in cui ci sono differenze profonde, dalle quali provengono le identità di ognuno.

La *scuola di Budapest* è uno dei miei fantasmi, non lo vedo come un periodo del tutto superato ma vive in me, perché se da una parte c’era un *corso comune* dall’altra fu sempre coscientemente un modo per trovare la mia identità individuale, anche se non posso più accettare nessuno dei concetti che condidemmo in quel periodo.

AC: *Grazie Professor Vajda.*

Intervista ad Ágnes Heller

8 Giugno 2009, ore 14:00 c.ca

Ágnes Heller, vive in un elegante palazzo liberty in una piazza non lontana da Vaci Utca, il cuore di Pest, la parte della città ad est del Danubio. Il nostro colloquio ha luogo nel suo appartamento. Suono al citofono, mi risponde e mi chiede di aspettarla da basso, perché è un po' difficile orientarsi tra le varie scalinate del condominio; pochi minuti dopo compare nell'androne dell'ingresso; veste di rosso ed in modo molto giovanile. Mi spiega senza perder tempo che è un pò provata dal viaggio di ritorno dagli "States" e che non sa quanto potrà essere precisa nel rispondere alle mie domande. Ágnes Heller si divide infatti tra gli impegni accademici dell'Università "Eötvös Loránd" di Budapest e quelli della "New School for Social Research" di New York. Mentre saliamo per quattro piani con l'ascensore e per due rampe di scale ancora, ho appena il tempo di rassicurarla che ci faremo bastare un paio d'ore. Ne impiegheremo due e mezza effettivamente.

Alessandro Catamo: La 'scuola di Budapest' fu un gruppo di filosofi che lavorarono insieme ad una rielaborazione del pensiero di Marx; il loro nume tutelare fu György Lukács, uno fra i più importanti pensatori marxisti di sempre; Lei, Signora Heller, ne fu di sicuro l'esponente più prolifico e noto. La sua sarà perciò una testimonianza d'eccezione di quell'esperienza filosofica, come pure del comunismo in Ungheria. Grazie per aver accettato il mio invito a questo viaggio indietro nel suo passato filosofico-politico e personale. Prima di tutto vorrei chiederle: chi erano gli altri componenti della scuola ed in che circostanze vi trovaste a collaborare?

Ágnes Heller : Deve sapere che Lukács, aveva molte scuole, era solito riunire in gruppi gli studenti che riteneva più meritevoli, lo fece anche nel periodo che passò in Russia;¹ siccome era molto

1. G. Lukács risiedette a Mosca dal 1933 al 1945, in seguito all'occupazione nazi-

carismatico e di belle maniere non gli era difficile, ma non bisogna romanticizzare più di tanto, faceva parte del suo modo di insegnare e di confrontarsi con le nuove generazioni. Per ciò che riguarda il gruppo cui appartenni, di sicuro si trovò a vivere una fase particolare della storia d'Ungheria, il periodo delle riforme e ognuno di noi aveva vissuto singolarmente il '56 ed il suo fallimento, ma eravamo poco più che studenti all'epoca. Nella metà degli anni sessanta invece, cresciuti moralmente ed intellettualmente venne quasi spontaneo riunirsi, soprattutto in privato, per discutere sulla situazione storica e politica che vivevamo, come pure esprimere il nostro punto di vista con l'unico linguaggio che conoscevamo, quello filosofico. Di quel gruppo fece parte Férenc Fehér, che diventò poi mio marito, Mihály Vajda, più giovane di me e mio grande amico e confidente, i coniugi György e Mária Márkus; vi erano poi János Kis e György Bence che erano studenti e collaboratori di György Márkus, infine Ándras Hegedüs² che in realtà non fu mai membro della *scuola di Budapest*, ma era un collaboratore di Mária Márkus da lei molto stimato. Invece Miklós Almási fu tanto tempo fa un caro amico, ma non fu mai un membro della scuola perché era uno studente di György Lukács molto indipendente e particolare, senza mai essere stato membro del nostro gruppo, Géza Fodor e Mária Ludasi sì, ma saltuariamente.

AC: La prima domanda verte su di lei come persona piuttosto che come filosofo, vorrei che ci desse alcune informazioni biografiche in modo da comprendere le circostanze sociali e l'ambiente dove crebbe; per cui, quando nacque? Dove? Che cosa mi vuol dire della sua famiglia, la sua vita quotidiana, la sua città, il suo paese?

ÁH: Nacqui nel 1929 a Budapest e mio padre si chiamava Pál Heller ed era ufficialmente un avvocato, ma in realtà era una specie di hippie ed aveva una gamma sconfinata di interessi, ma

sta dell'Ungheria, lavorando sotto la direzione di V.Rjazanov alla reinterpretazione dell'intera opera di Marx, motivata dalla scoperta dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Da quella sede il filosofo lanciò il suo famoso monito sulla necessità di far "rinascere il marxismo, che giace in mezza Europa come un cane morto" (v. C. Cases, *Su Lukács*, Einaudi, 1985).

2. Ándras Hegedüs ricoprì la carica di Primo Ministro nella brevissima parentesi tra il primo governo Nagy del 1955 ed il secondo del 1956.

(v. anche: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/259376/Andras-Hegedus>).

non guadagnava mai denaro; era piuttosto interessato molto alla politica, nel senso più umanista del termine. Quando la Germania nazista invase l'Ungheria avevo 4 anni e ricordo che mio padre non era impegnato nell'organizzazione di fughe verso altri Paesi per ebrei e tedeschi perseguitati per motivi politici, cosa che continuò a fare fino a quando non fu arrestato dalla *Gestapo* e deportato ad Auschwitz, dove morì; questo può essere sufficiente su mio padre credo. Mia madre era undici anni più giovane di mio padre e non era assolutamente una persona colta; era una persona molto semplice, cresciuta in provincia; era lei che guadagnava i soldi per la famiglia, era una leonessa e continuò a lavorare come lavandaia fino all'età di novant'anni; per cui non crebbi di sicuro in un ambiente familiare maschilista, come non lo è mai stata l'Ungheria, del resto. Quando mio padre morì, non potevo capire che cosa significasse per una donna perdere il marito, per me mia madre era solo una vecchia donna ed io ero molto egoista in questo periodo della mia vita, come forse sono tutti i giovani; volevo seguire la mia stella e non ero affatto interessata al destino di mia madre; più tardi me ne sono pentita, ma non potevo fare più pace con lei nonostante volessi scusarmi per il mio rifiuto ad esserle vicina.

AC: Cosa ricorda della sua esperienza scolastica?

ÁH: Dovetti frequentare il liceo ebraico e vi studiai dall'età di 10 fino ai 18 anni. Erano state introdotte delle leggi razziali nelle scuole medie e superiori dell'Ungheria, per cui gli ebrei non erano accettati nelle scuole di stato. Ricordo che i miei mi dovettero convincere, perché avevo intuito la discriminazione tra me ed i miei coetanei di diversa religione e non la accettai di buon grado all'inizio. Gli ebrei, a meno che non fossero facoltosi e non avessero conoscenze importanti, non avevano possibilità di frequentarle. Tuttavia ebbi modo di ricevere una buona educazione e, pur vivendo durante l'Olocausto, crebbi in un'abbastanza normale stato di pace, quando in altre scuole gli studenti ebrei venivano in buona misura costantemente perseguitati, ma non era il caso della mia scuola. Nel 1945, quando l'armata rossa liberò l'Ungheria dall'assedio nazista, avrei potuto lasciare quella scuola e entrare in una di stato, ma rimasi in quella, perché sentivo un sentimento di lealtà verso i miei compagni. Adoravo la matematica, la fisica e la letteratura ungherese, ma quando mi iscrissi all'università scelsi la Facoltà di Fisica.

AC: Pensa che sia possibile sottolineare degli episodi particolarmente significativi della sua vita che la motivarono a diventare un filosofo?

ÁH: A parte la figura di mio padre, niente mi motivò fino a quando fui una bambina ad essere un filosofo, perché io volevo essere un astronomo, poi una giornalista, poi una scrittrice e volevo essere una viaggiatrice; ricordo che mio padre ridendo con me mi disse: “Chi ti pagherà per questo?” Adesso posso dire di esserlo davvero e mi pagano per andare in Cina ed Argentina ed ovunque, ecco come accadono le cose, senza la tua pianificazione. Ma di sicuro l'avvenimento che mi motivò maggiormente fu l'incontro con György Lukács nel 1947: ero già una studentessa universitaria, stavo studiando fisica e chimica, non avevo mai voluto diventare una filosofa, ma il mio fidanzato di allora mi portò ad una lezione di Lukács e mi innamorai della filosofia.

AC: Che cosa ricorda di quella lezione?

ÁH: La lezione faceva parte di un corso sulla filosofia della storia da Kant a Hegel, ma in quella lezione si parlò fondamentalmente sempre di Hamann, Lessing, Herder e poi di Kierkegaard. Deve sapere che per Lukács era molto difficile proporre le sue linee di pensiero liberamente; da quando aveva aderito al marxismo, era più volte stato costretto all'ordine dal partito, perché le sue ricerche lo portavano a conclusioni diverse da quelle ufficialmente accettate. Ebbi modo di capire solo in seguito quanto Kant ed Hegel fossero importanti per portare avanti la lezione di Marx, almeno per Lukács, e quanto durante quelle lezioni parlasse un linguaggio cifrato. Al contrario devo confessare che non avevo capito una singola parola del suo corso, ma decisi che dovevo rimanere là, perché erano cose che avevo bisogno di capire, e questa è la cosa più interessante: sentii che avrei sacrificato la mia intera vita per capire le cose che non avevo ancora capito; ed ecco come diventai filosofa. Ben presto Lukács si accorse di questa mia attitudine, mi considerava una ragazza di talento e così svilupparammo una relazione molto speciale.

AC: Quali erano le cose che non aveva capito?

ÁH: Non avevo capito che si parlasse di “scelte esistenziali”; solo più tardi cominciai a leggere Kierkegaard, ma ci volle

molto tempo perché capissi fino in fondo il significato di “aut-aut”, ed ossia la differenza tra scegliere “una filosofia” e “sè stessi come filosofi”, che fa una grossa differenza³; solo la mia esperienza di vita mi abbia portato a capire fino in fondo ciò che Kierkegaard intendeva con “scelte esistenziali di sé”.

AC: Come si sviluppò invece il suo interesse per Marx?

ÁH: All’inizio non ero molto influenzata da Marx, ma Lukács era marxista ed io mi consideravo tale solo in quanto sua studentessa. Avevo avuto accesso solo al I libro de *Il Capitale* che trattava di economia e lo trovai interessante, ma ovviamente per me Marx era un economista fino ad allora, ero piuttosto interessata a Hegel e Kant e a certe implicazioni di Aristotele per il loro pensiero. Il giovane Marx era considerato un “pre-marxista” e quella parte della sua opera era proibita. Soltanto dopo la rivoluzione ungherese del 1956 mi fu possibile leggere i *Manoscritti economico filosofici del 1844* e *L’Ideologia tedesca*, e cominciai ad interpretarli e a capire la loro importanza. Sono state quelle letture a ispirare alcune delle mie opere più importanti, che non avevano nulla a che vedere col “marxismo-leninismo”, come del resto Lukács non aveva mai fatto segreto con me così come con György Márkus e Vajda o con altri suoi studenti.

AC: Tuttavia aveva aderito al partito nel 1947, come del resto György Lukács.

ÁH: Sì, ne diventai membro nel 1947 per emulare Lukács direi, ma ne fui espulsa la prima volta nel 1949, per poi essere riacettata nella breve parentesi del governo di Imre Nagy nel 1955, ed esserne definitivamente espulsa nel 1958 e poi, avevo 28 anni allora, non mi sono mai più iscritta a nessun partito o quant’altro.

AC: Ma perché fu espulsa?

ÁH: Fui accusata di aver partecipato alla rivoluzione del 1956, quando invece avevo solo scritto un articolo in un quotidiano e simpatizzato con il *circolo Petöfi*, ben prima che gli eventi precipitassero. La mia partecipazione fu sovrastimata e l’espulsione fu solo un modo per tagliare le gambe ad una giovane

3. A. Heller, *An ethics of personality*, Blackwell, 1996.

intellettuale in crescita. Del resto non si erano mai veramente fidati di me, dato che oltre ad essere così intima di Lukács, dal 1945 al 1947 avevo anche fatto parte di una organizzazione sionista. Tuttavia a posteriori penso che sia stata una fortuna, perché i giovani che il partito teneva maggiormente in conto, ebbero in seguito grosse difficoltà a disfarsi del Partito Comunista e della dottrina, ne divennero funzionari e fecero molte cose che non avrebbero dovuto fare, ma soprattutto non produssero mai nulla di reale interesse; credo che la loro sfiducia abbia comportato per me la possibilità di un'apertura mentale maggiore, la possibilità di vedere la *verità* che non avrei mai potuto avere se fossi stata più coinvolta emotivamente nell'istituzione partitica del mio paese.

AC: Prese mai parte direttamente alle riunioni dell'organizzazione giovanile comunista detta 'circolo Petöfi'?

ÁH: In realtà è noto pure il discorso che tenni durante una delle riunioni del *circolo Petöfi*, perché è stato pubblicato. Ricordo di essere stata l'ultima a parlare ed era già notte fonda, avevo paura che non mi avrebbero dato abbastanza tempo, ma l'assemblea cominciò a gridarmi di continuare. Tuttavia, per tutto il discorso ebbi la sensazione di non essere al mio posto. Mi sentii molto più a mio agio il giorno dopo, quando nella mia stanza ripresi a leggere *La Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, ed il linguaggio filosofico sarebbe stato lo strumento migliore per portare avanti ciò che credevo giusto, ma questo di sicuro non è stato pubblicato.

AC: Che tipo di istanze tentava di portare innanzi il 'circolo Petöfi'? Che rivoluzione voleva l'Ungheria?

ÁH: Credo che la parola più adatta per riferirsi al *circolo Petöfi* sia *spontaneismo*. Non credo che abbia troppo senso catalogare le proposte che vennero fuori da quelle riunioni come socialdemocratiche, piuttosto che socialiste o democratiche in senso borghese, era piuttosto un diniego alla dipendenza dal regime sovietico e per la prima volta che ci si arrogava il diritto di auto-organizzarsi pubblicamente. Del resto, neanche io all'epoca avevo un punto di vista veramente definito, ma partecipavo semplicemente della diffidenza e del fastidio rispetto alla chiusura culturale e sociale della società in cui andavo maturando.