

Biblioteca minima

Nicolas Tertulian

Lukács

La rinascita dell'ontologia

Editori Riuniti

Nicolas Tertulian

Lukács

La rinascita dell'ontologia

Editori Riuniti

I edizione: luglio 1986
© Copyright by Editori Riuniti
Via Serchio, 9/11 - 00198 Roma
Traduzione di Gilda Piersanti
CL 63-2984-5
ISBN 88-359-2984-9

Indice

Premessa	7
Parte prima	
György Lukács e la ricostruzione dell'ontologia nella filosofia contemporanea	11
Parte seconda	
La nascita dell'ontologia: Hartmann, Heidegger e Lukács	47
Dibattito	84

Premessa

I due scritti sull'ultima grande opera di György Lukács, l'*Ontologia dell'essere sociale*, qui presentati in traduzione italiana, appartengono a due contesti diversi.

Il primo è una versione accorciata di uno studio di maggior mole, pubblicato per la prima volta in Romania, dapprima come introduzione a due capitoli estratti dall'*Ontologia* e pubblicati in rumeno, e poi in una mia raccolta di saggi, *Esperienza, arte, gândire* (Bucarest, Cartea romaneasca, 1977).

Venendo a conoscenza della versione francese di questo testo, Paul Ricoeur dimostrò molto interesse per l'impresa teorica lukacsiana e per le affinità di struttura fra le ontologie di Nicolai Hartmann e di György Lukács. Volle perciò accogliere il testo nella rivista da lui diretta, la *Revue de métaphysique et de morale*, dove uscì in forma ridotta, per ragioni di spazio.

È in questa forma sintetica che il testo viene qui offerto al lettore italiano. Si ricorderà anche che due frammenti della prima stesura del saggio sono stati pubblicati in italiano nell'antologia di Guido Oldrini, *Lukács* (Milano, Isedi, 1979), nella traduzione del curatore.

Il secondo scritto è il testo di una conferenza tenuta a Parigi, il 26 maggio 1984, nell'ambito della Société

Française de Philosophie. In conformità alla tradizione di tale venerabile istituzione francese, la conferenza fu seguita da una discussione. La traduzione italiana riproduce il testo della conferenza e la discussione che le fece seguito, così come apparvero nel *Bulletin de la Société Française de Philosophie* (Parigi, Armand Collin, annata LXXVIII, n. 4, ottobre-dicembre 1984). La traduzione italiana del testo della conferenza venne fatta inizialmente a Napoli, dove presentai nel giugno 1984 la stessa conferenza su invito dell'Istituto italiano per gli studi filosofici (la rivista *Critica marxista*, nel n. 3 del 1984, pubblicò poi una versione leggermente rivista di tale traduzione). La rivista tedesca *Merkur*, che esce a Monaco, ha pubblicato una versione ridotta dello stesso testo in occasione del centenario della nascita di Lukács, sotto il titolo *Lukács' philosophisches Testament: «Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins»*.

Fra gli studi dedicati all'ontologia di Lukács, ricordiamo anche *Teleologia e causalità dell'Ontologia di Lukács*, pubblicato per la prima volta in *Critica marxista*, n. 5, 1980.

Un posto relativamente importante, nell'ambito dei due saggi qui presentati, occupa il confronto dell'opera lukacsiana col pensiero di Martin Heidegger. Rispetto al momento in cui apparve il primo di questi scritti, le fonti per conoscere il pensiero di Heidegger si sono molto arricchite grazie alla uscita, nella serie della *Gesamtausgabe*, dei corsi tenuti dal filosofo dall'inizio degli anni venti fino al 1944-'45. Soprattutto i corsi del primo periodo hanno attirato la nostra attenzione, e ne abbiamo tenuto conto nella nostra conferenza del 1984. Occorre però precisare un punto importante: il confronto fra l'approccio ontologico di tre pensatori così diversi fra loro, Nicolai

Hartmann, il primo Heidegger e Lukács, non deve celare la fondamentale opposizione che esiste fra il pensiero ontologico di Hartmann e Lukács da un lato e l'«ontologia fondamentale» proposta da Heidegger dall'altro. Se abbiamo insistito su certe somiglianze nel punto di partenza (soprattutto quelle che riguardano la critica della *Being-in-the-world*, la filosofia della coscienza, rappresentata in quel periodo dal neokantismo e dall'idealismo trascendentale di Husserl), speriamo d'avere, però, anche messo in sufficiente luce lo spartiacque che divide i tre filosofi. Heidegger, d'altra parte, non ha nascosto il suo atteggiamento negativo verso l'orientamento del pensiero di Nicolai Hartmann (già presente nel corso su Aristotele del 1921 e che si esprimerà ancora, a intermittenza, nei corsi degli anni venti e trenta). Anche Hartmann dal canto suo ha dichiarato forti riserve e critiche rispetto alle idee di Heidegger (ad esempio in diversi punti dei suoi libri dedicati ai problemi ontologici). Quanto a Lukács, questi si è espresso più volte in modo molto critico sul pensiero di Heidegger (nelle sue diverse opere filosofiche, ma anche nello studio polemico dedicato nel 1948 alla *Lettera sull'Umanesimo* e pubblicato sotto il titolo *Heidegger redivivus*). Parlando della «ricostruzione dell'ontologia» nella filosofia contemporanea, avremmo anche dovuto prendere in esame le opere di Roman Ingarden, un pensatore che si è distaccato in modo critico dalla filosofia del suo maestro, Edmund Husserl. Speriamo di avere un'altra occasione di studiare e discutere l'ontologia del pensiero di Ingarden, prendendo in considerazione sia la sua grande opera *Der Streit um die Existenz der Welt* (uscita in tedesco presso l'editore Max Niemeyer nel 1964-'65), sia i suoi diversi lavori di estetica.

Ci scusiamo con i lettori italiani di qualche ripetizione

che si nota nei due testi. Speriamo di potere in futuro offrire un quadro più completo dei risultati delle nostre ricerche lukacsiane in un volume più organico (intanto, chi sia interessato al pensiero estetico di Lukács può consultare il nostro volume *Georg Lukács*, dedicato proprio a questo tema e pubblicato nel 1980, a Parigi, da Le Sycomore).

Desideriamo ringraziare vivamente l'amico Giuseppe Prestipino per aver voluto pubblicare questi testi nella serie della Biblioteca minima finanziata dal Centro Mario Rossi di Siena. Ringraziamo ancora gli Editori Riuniti e la signorina Gilda Piersanti che, col suo prezioso lavoro di traduzione e la sua collaborazione preziosa, ha molto contribuito a una adeguata presentazione di questo libro.

N. Tertulian
Parigi, aprile 1986

Parte prima

György Lukács e la ricostruzione dell'ontologia nella filosofia contemporanea¹

Il 10 maggio 1960, in una lettera indirizzata all'amico Ernst Fischer, György Lukács annuncia che ha ultimato l'*Estetica*² (in realtà, la prima parte delle tre progettate³) e che intende por mano senza indugi all'*Etica*. Lettera preziosa per il fatto che fissa abbastanza esattamente la data in cui può essere collocato l'inizio del lavoro di elaborazione dell'ultima grande opera del pensatore e per il fatto che contiene un'interessante testimonianza sulla genesi della sua creazione. Lukács si rivela a noi non come una semplice macchina speculativa, generatrice di astrazioni sugli spazi quasi infiniti di talune opere gigantesche, ma come un essere che «vive le idee». Il lungo periodo di intensa meditazione che seguì questa lettera portò Lukács alla conclusione che l'*Etica* doveva essere preceduta da un'ampia Introduzione, destinata a chiarire le componenti fondamentali e la struttura della vita sociale. Questa «introduzione» ha occupato gli ultimi sette-otto anni del filosofo per diventare la sua opera maggiore: *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (*Ontologia dell'essere sociale*)⁴. L'immensità dell'opera avrebbe impedito la realizzazione del progetto iniziale dell'*Etica*.

Questa ontologia è interessante da diversi punti di vista. Rispetto all'evoluzione del pensatore, costituisce un

vero epilogo del suo lungo e sinuoso divenire intellettuale: essa tocca inoltre da vicino il destino del marxismo contemporaneo (non è esagerato pensare che le due interpretazioni convergano ampiamente). Non solo l'opera si colloca al centro delle controversie sul problema filosofico del marxismo, ma l'ontologia di Lukács è destinata a gettar nuova luce su tali controversie.

Si è parlato spesso del «marxismo hegeliano» di Lukács. Una delle espressioni più rivelatrici di questa tendenza a ridurre il pensiero di Lukács a una variante hegeliana del marxismo si trova negli scritti ispirati dalla filosofia di Galvano della Volpe, e in particolare nel libro di Lucio Colletti *Il marxismo ed Hegel* (Bari, Laterza, 1969). La sorpresa che l'ontologia dell'essere sociale di Lukács riserva ai suoi critici e avversari (da Merleau-Ponty a Lucio Colletti) consiste nell'aver mantenuto in armoniosa sintesi due esigenze da questi ritenute «irreconciliabili». Da una parte, la tesi dell'irriducibilità dell'ontologia alla logica, dal piano dell'esistenza a quello della coscienza, con la conseguente e mordace critica di ogni logicismo; dall'altra, la vasta impresa di liberare le principali categorie della dialettica hegeliana dagli schemi dell'idealismo e della teleologia.

L'impresa di collocare l'ontologia al centro della problematica filosofica del marxismo, come Lukács ha fatto, non può mancare di sollevare fin dal principio numerose opposizioni: un'aura di desuetudine avvolge, infatti, una scienza filosofica apparentemente collegata alla tradizione speculativa e metafisica della filosofia più che al moderno orientamento di tipo scientifico. I più diversi ambienti filosofici ispirati al marxismo si sono mostrati scettici dinanzi al procedimento filosofico di Lukács. Sembra che per definizione l'ontologia, in quanto «scienza

dell'essente» o scienza dell'«essente in quanto essente»⁵ (*das Seiende als Seiendes*, secondo la formula di Nicolai Hartmann), si occupi innanzitutto della quiddità del mondo nella sua pura generalità e delle sue principali categorie. Verso la fine del decennio 1960-1970, gli ambienti filosofici animati da uno spirito contestatario erano piuttosto inclini a porre al centro della problematica filosofica del marxismo il concetto di *praxis*; in che modo una scienza come l'ontologia, che per sua natura è portata a dare la priorità se non proprio agli aspetti statici e invariabili del mondo quanto meno alla trans-soggettività, avrebbe potuto diventare la chiave di volta di una dottrina che aspirava alla trasformazione rivoluzionaria della società? Enzo Paci, principale animatore dei pensatori raggruppati intorno alla rivista *Aut-Aut*, mosso dalla speranza di una sintesi tra la fenomenologia di Husserl e la critica dell'economia politica di Marx, è stato tra i primi ad esprimere con chiarezza una simile posizione⁶. L'analoga paura che un pensiero di tipo ontologico possa pregiudicare la funzione creatrice della soggettività e di conseguenza la vocazione del soggetto rivoluzionario, è stata espressa da un discepolo di Ernst Bloch, Hans-Dietrich Bahr, nel corso di un incontro con Lukács⁷.

Una delle chiavi del pensiero di Lukács è la sua viva simpatia per l'opera di Nicolai Hartmann e soprattutto per i suoi principali libri di filosofia ontologica (*Zur Grundlegung der Ontologie*⁸, che inaugura il «ciclo ontologico», e i successivi: *Möglichkeit und Wirklichkeit*, *Der Aufbau der realen Welt* e *Philosophie der Natur*, con il suo complemento *Teleologisches Denken*). Questa simpatia è assolutamente comprensibile. L'energia con cui Nicolai Hartmann ha sottolineato la sovrana autonomia dell'esistenza rispetto all'attività del soggetto conoscente

e la sua insistenza sulla neutralità e sull'indifferenza della prima nei confronti della seconda, hanno trovato un terreno estremamente recettivo nel pensiero di Lukács.

La prima parte dell'*Ontologia* di Nicolai Hartmann contiene l'analisi decisiva della distinzione di principio tra l'ente (*Seiendes*) e l'oggetto (*Gegenstand*), destinata a suffragare la tesi fondamentale dell'irriducibilità del piano ontologico al piano epistemologico. Il vecchio seguace della scuola neokantiana di Marburgo, e più tardi della fenomenologia di Husserl, era chiaramente consapevole che la sua iniziativa di restaurare l'ontologia, dopo decenni di dominazione di neokantismo, di positivismo e di fenomenologia, segnava un mutamento di rotta decisivo nella filosofia contemporanea. Pur considerato nel suo divenire, l'oggetto circoscritto nello spazio della conoscenza dal soggetto conoscente, è lungi dal coincidere con la realtà primordiale dell'essente in sé (*das Ansichseiende*). In questo senso, Nicolai Hartmann parla della priorità ontologica di un «essere iperoggettivo»⁹ e vede l'intero processo della conoscenza teso alla conquista di tale essere (per *objectum*, *Gegenstand*, Hartmann intende il campo dell'esistenza entrato nell'orizzonte del soggetto conoscente). Egli intende così sottolineare che la vera conoscenza implica sempre un rapporto di trascendenza del soggetto in direzione di una realtà che necessariamente lo supera.

L'essente in sé, indipendente dalla coscienza, faceva così irruzione al centro stesso della problematica filosofica. Si metteva fine, in questo modo, al discredito al quale neokantismo e positivismo avevano sottoposto l'ontologia. Né Nicolai Hartmann né György Lukács hanno mai cessato di denunciare l'errore fondamentale di queste due correnti di pensiero: di cercare, cioè, nell'esame del

processo conoscitivo la chiave dei problemi dell'esistenza, ignorando che mai la gnoseologia può sostituirsi all'ontologia e che essa le è, per definizione, subordinata.

In verità, in questi ultimi decenni, si è verificato un fenomeno rivelatore nella vita filosofica: tre pensatori profondamente diversi, Martin Heidegger, Nicolai Hartmann e György Lukács, hanno tentato, ognuno per vie diverse, di reintegrare nei propri diritti l'ontologia in quanto vero fondamento della filosofia. Tutti e tre hanno gli stessi avversari: il neokantismo, il positivismo e finanche (sebbene possa apparire estremamente paradossale nel caso di Martin Heidegger) la fenomenologia di Husserl. È come se l'epoca di crisi che seguì la prima guerra mondiale avesse improvvisamente messo in luce la fragilità, se non proprio la totale inanità, delle categorie puramente epistemologiche del criticismo neokantiano e avesse imposto violentemente, nel campo della problematica filosofica, i diritti imprescrittibili della realtà e dell'«esistenza in quanto esistenza». I tre filosofi hanno fatto, inoltre, numerosi riferimenti ad Aristotele e al valore paradigmatico della sua metafisica, per riannodare il filo spezzato della grande tradizione filosofica (con alcune riserve importanti, tuttavia, nel caso di Heidegger).

Sono noti i rimproveri mossi da Heidegger alla «fenomenologia trascendentale» di Husserl. Con un diverso orientamento e altri strumenti intellettuali, Nicolai Hartmann sottopone a una critica altrettanto intransigente le «teorie della coscienza» (*Bewusstseinstheorien*) e il loro errore originario: la confusione tra oggetto ed esistenza sul piano conoscitivo. Nell'Introduzione alla sua *Ontologia*, egli mostra in maniera convincente come appunto la tendenza propria delle «teorie della coscienza» a cercare i criteri della vera conoscenza nella pura immanenza del

processo conoscitivo provochi nel mondo moderno il declino del problema della conoscenza. Il neokantismo ha dato il segnale del declino, eliminando dalla problematica della filosofia kantiana la cosa in sé, che designava l'esistenza indipendente dalla coscienza. Il logicismo, identificando giudizio e conoscenza, e lo psicologismo, riducendo il processo conoscitivo a una successione di atti psichici, hanno provocato un funesto e simmetrico errore: hanno sostituito la concezione della conoscenza come «prensione» di una realtà autarchica, indipendente dalla coscienza, con la concezione che ne fa un processo immanente alla coscienza, in maniera tale che l'oggetto viene definito dagli atti intenzionali del soggetto. Il merito essenziale di Hartmann è di aver mostrato che non è possibile identificare puramente e semplicemente la realtà in sé con la realtà conosciuta, di aver mantenuto ferma la distinzione fra «conosciuto» e «non conosciuto» all'interno del processo conoscitivo e di aver in tal modo sottolineato che non è possibile esaurire l'esistenza negli atti del soggetto conoscente.

Uno degli aspetti più interessanti del pensiero di Hartmann è la sua critica della fenomenologia di Husserl e di alcune tesi di Heidegger che ne derivano. Di fatto, la formula programmatica di Husserl, «ritorno alle cose stesse», non è stata altro che un ritorno ai fenomeni. Ora, osserva Hartmann, non è possibile identificare puramente e semplicemente fenomeni e cose. Oltre la sfera dei fenomeni, di ciò che è dato, si estende la zona dell'«essente in quanto essente», dell'«essente in sé» (*Ansichseiendes*). Così il metodo fenomenologico ha potuto affermare la sovranità dei fenomeni, ma è rimasto prigioniero dell'immanenza della coscienza¹⁰. Simili rilievi critici sono rivolti contro il concetto heideggeriano di «fenomeno», così come viene

formulato nell'introduzione a *Sein und Zeit*¹¹: definendo il fenomeno come «ciò che si manifesta in se stesso»¹², Heidegger sarebbe lungi dall'aver raggiunto la vera regione ontologica dell'essente in quanto tale, giacché quest'ultima è indifferente all'atto di «manifestare se stessa» e può benissimo comprendere zone nascoste che sfuggono alla presenza fenomenica.

Nella sezione dell'*Ontologia* dedicata all'esistenzialismo György Lukács riprende su base diversa la critica di Hartmann.

Ma è anzitutto nella polemica esplicita contro il positivismo che György Lukács rivendica la resurrezione dell'ontologia. La sua «pecora nera» è, a più riprese, Rudolf Carnap. La riduzione di ogni problematica filosofica alle categorie puramente logiche ed epistemologiche del soggetto conoscente e il suo necessario complemento: la trasgressione della tradizionale opposizione tra «idealismo» e «realismo» (materialismo), compresa la negazione aprioristica dell'ontologia, suscita da parte di Lukács un'aspra opposizione. Oltre ai motivi puramente filosofici, questi distingue nell'avversario una tendenza più profonda, di carattere storico e sociale, vale a dire la volontà di instaurare il trionfo onnipotente del soggetto manipolatore su una realtà spossessata della propria sostanza, della propria densità e «asperità». Lukács respinge in maniera energica il programma del neopositivismo: scoprire i criteri puramente immanenti della conoscenza vera, mettendo tra parentesi la questione ontologica fondamentale, quella dell'esistenza o della non esistenza del mondo esterno indipendentemente dalla coscienza. Per Lukács la logica stessa del processo conoscitivo impone il confronto con il mondo esterno. Per quanto grandi risultino i progressi delle matematiche e della logica matema-

tica o della semiologia, la tendenza del neopositivismo a ridurre la conoscenza esatta alla conoscenza matematica, oppure a scoprire nell'analisi del linguaggio la chiave della conoscenza vera, si scontra con serie difficoltà. Le matematiche ci offrono il rispecchiamento esatto dei rapporti tra i fenomeni e si costituiscono come «spazio omogeneo» ideale, a tal fine istituito, senza per questo fornirci informazioni sul loro «substrato». Sulla scia di Max Planck¹³ e di Nicolai Hartmann¹⁴, György Lukács insorge in maniera energica contro l'identificazione sommaria della realtà in sé con i metodi logici o matematici di investigazione.

È facile capire perché la tendenza del neopositivismo a neutralizzare il problema ontologico (esistenza o non esistenza del mondo reale) e a dissolvere l'esistenza nel sistema di relazioni e misure istituite dal soggetto conoscente, desti in Lukács un'ostilità così accanita. Egli vi scorge l'equivalente filosofico della manipolazione generalizzata instaurata dal capitalismo moderno (con le sue ripercussioni negative anche nel mondo socialista). L'aspirazione a mostrare con chiarezza l'autonomia della realtà e dei suoi principali momenti categoriali (compresi quelli dell'essere umano e della sostanza umana) rispetto a ciò che può essere quantificato e manipolato, anima senza riserve il procedimento ontologico del pensiero dell'ultimo Lukács nonché la sua polemica antipositivistica. Il suo principale obiettivo è di mantener ferma la distinzione tra la realtà in sé e i concetti e i ragionamenti della scienza. Egli sottopone ad attento esame la tesi del neopositivismo secondo la quale il valore di una teoria scientifica risiede nella sua capacità di applicazione pratica immediata. La comprensione restrittiva del concetto di pratica viene severamente messa sotto accusa. La verifica

sperimentale, nel senso dato da Carnap, interessa solo la sfera più ristretta dell'accezione di pratica e trascura un'accezione meno diretta e molto più ampia della nozione stessa. Lukács assume la difesa della metafisica, denunciata da Carnap¹⁵ a partire dal carattere ristretto e restrittivo delle nozioni di esperienza e di pratica nella teoria neopositivistica. I «fatti» in senso neopositivistico e i famosi «enunciati protocollari» (*Protokollsätze*)¹⁶ destinati a contenerli sono ben lungi dall'esaurire il campo dell'esistenza e della conoscenza. Si rivela dunque necessario dare alla nozione di pratica un'accezione più vasta e completa di quella del pragmatismo e del neopositivismo. Se ne impone la necessità nel momento in cui consideriamo l'uomo in contatto con la totalità dei problemi della vita sociale e confrontato con ciò che investe la sua condizione complessiva.

Sospinto dalla polemica antipositivistica, Lukács doveva necessariamente imbattersi nell'importante problema dei rapporti tra scienza e filosofia. Proprio l'interconnessione e l'analisi comparativa dei risultati provenienti dalle diverse scienze impongono necessariamente le generalizzazioni filosofiche e la formazione dell'immagine del mondo (*Weltbild*), anatemizzata dall'empirismo logico del neopositivismo come vuota speculazione. La tesi fondamentale dell'ontologia, vale a dire l'autarchia della realtà rispetto alla coscienza, è essa stessa il risultato di simile generalizzazione. A buon diritto Nicolai Hartmann diceva che la vera filosofia prima è di fatto una filosofia ultima, giacché può essere costruita solo sui fondamenti dell'esperienza globalmente acquisita. D'altra parte, Lukács si sforza, con energia pari a quella di Hartmann, di fondare l'autonomia della filosofia rispetto al campo d'investigazione delle varie scienze. Egli è perfettamente

consapevole che ogni sforzo per trasformare l'ontologia filosofica in una scienza alla quale le altre scienze fossero subordinate, e che avesse il diritto di legiferare nel loro campo rappresenterebbe un anacronismo definitivo (il crollo del sistema hegeliano appare, quindi, un processo storico profondamente giustificato). Egli si oppone tuttavia, con ugual vigore, alla trasformazione dell'ontologia in semplice *ancilla scientiae*, con il suo corollario: preminenza dei problemi di logica, teoria della conoscenza o psicologia, con la filosofia ridotta a commentare e giustificare i risultati ultimi delle scienze (il neopositivismo rappresenta l'espressione massima di simile tendenza). Lo studio delle categorie fondamentali dell'esistenza costituisce l'oggetto precipuo della filosofia (nella fattispecie, dell'ontologia) e in talune circostanze, il pensiero filosofico può svolgere una funzione critica nei riguardi dei risultati dell'attività scientifica. In determinate circostanze, un'esatta generalizzazione filosofica può addirittura anticipare felicemente lo sviluppo della scienza: il concetto kantiano di «finalità senza scopo»¹⁷, nella *Critica del Giudizio*, rappresenta appunto un'anticipazione geniale delle conclusioni di Darwin in merito alla «teleologia» dei fenomeni di natura organica¹⁸.

L'opposizione radicale tra il punto di vista dell'ontologia filosofica e quello del neopositivismo riguardo alla natura della filosofia, appare dunque con chiarezza: il neopositivismo tende a ridurre la filosofia a una sorta di grammatica logica degli enunciati scientifici, a un metodo di analisi logica del linguaggio, che implica l'eliminazione programmatica della tematica ontologica. Qui Lukács si ricollega, su un piano diverso, ai pensatori della Scuola di Francoforte (Adorno e Habermas): come loro, egli si adopera per dimostrare la vanità di simile pretesa,

negando la possibilità di rendere autonomi i modelli logici rispetto alla varietà e alla molteplicità delle determinazioni del reale. Così, per esempio, l'aspirazione di Carnap a scoprire, sullo stretto piano del discorso scientifico e della logica, la chiave dell'unità delle diverse scienze, partendo dalla parentela della loro terminologia e delle loro leggi (ed eliminando come pseudoproblemi le questioni ontologiche del monismo, dualismo o pluralismo), equivale, secondo Lukács, alla soppressione della vera radice unitaria delle scienze: l'unità e la varietà dei diversi campi del reale. La questione dell'unità della scienza non è dunque un problema di grammatica logica del discorso scientifico bensì un problema ontologico che consiste nello scoprire nella varietà delle sfere del reale il principio della loro unità e della loro diversità. È significativo che Lukács non abbia mai smesso di deplorare¹⁹ l'impoverimento al quale il neopositivismo sottopone la filosofia sacrificando la ricchezza categoriale della grande filosofia classica²⁰.

Bisogna aggiungere che il processo al neopositivismo ha una radice ideologica più profonda. Espellendo i problemi ontologici dalla sfera della filosofia e affibbiando loro l'epiteto di pseudoproblemi, si dà libero corso, secondo Lukács, alle speculazioni religiose. Se le questioni concernenti la natura dell'esistenza vengono dichiarate dal neopositivismo extrafilosofiche ed extrascientifiche, la religione può estendere il proprio dominio su di esse senza incontrare ostacoli. Lukács torna in maniera ossessiva, in ogni punto della sua *Ontologia*, sull'idea che l'egemonia conferita ai problemi epistemologici e logici, nella filosofia moderna, ripropone oggettivamente la tattica del cardinal Bellarmino²¹ dinanzi alle scoperte scientifiche di Galilei: poiché le sole certezze scientifiche ap-

partengono al campo della logica e della teoria della conoscenza, i problemi ontologici possono benissimo essere affidati alle cure della religione. In tal modo, la teoria medioevale della «doppia verità» (scienza e religione) potrebbe trovare un punto d'appoggio alquanto inaspettato proprio nel logicismo neopositivista.

Una sola figura del movimento neopositivista sfugge all'offensiva di Lukács: si tratta di Ludwig Wittgenstein. Le celebri proposizioni della parte finale del *Tractatus logico-philosophicus*²², nella quale Wittgenstein afferma che i grandi problemi della vita sono condannati a non diventare mai oggetto del discorso scientifico, sono da Lukács interpretate come altrettante conferme involontarie del vicolo cieco neopositivista nonché espressione di un concreto «conflitto interiore»²³. Il paradossale miscuglio di logicismo ed inclinazione all'irrazionalismo, che si incontra nel *Tractatus* di Wittgenstein, ha fornito materia per lunghe esegesi, nel corso degli ultimi decenni. Quel che risulta originale nel breve *Excursus su Wittgenstein*²⁴ dell' *Ontologia dell'essere sociale*, è il modo sottile in cui Lukács interpreta le ambiguità e le contraddizioni del «finale» del *Tractatus*. Egli vi scorge il segno di una tensione insolubile tra le esigenze ortodosse del logicismo neopositivista e la coscienza dell'autenticità dei grandi problemi della filosofia, dichiarati privi di senso dal logicismo (Wittgenstein compreso!). Per Lukács le incongruenze di Wittgenstein sono il segno della sua grandezza filosofica. L'implacabile macchinario del discorso logico neopositivista svela d'un tratto i propri limiti. L'apparizione del «mistico» (*das Mystische*) alla fine del *Tractatus* è l'espressione paradossale della non-rassegnazione del filosofo dinanzi all'esclusione dai grandi problemi dell'ontologia tradizionale. Quando Witt-

genstein traccia la frontiera tra ciò che si può *dire* e ciò che si può solo *mostrare*, egli si muove nei limiti della teoria classica del neopositivismo. Ma allorché formula il celebre teorema di cui parlavamo prima, «Noi sentiamo che, anche una volta che tutte le *possibili* domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppur toccati. Certo allora non resta più domanda alcuna»²⁵, Lukács crede di potervi scorgere un atto di autodistruzione delle certezze neopositivistiche, dinanzi alle quali si sia improvvisamente aperto l'abisso della realtà incommensurabile. Le affermazioni apparentate di Wittgenstein «Non *come* il mondo è, è il mistico, ma *che* esso è (*dass sie ist*)» (prop. n. 6.44)²⁶, oppure «V'è davvero dell'ineffabile. Esso *mostra sé*, è il mistico (*es ist das Mystische*)» (prop. 6.522)²⁷ — affermazioni che culminano nella famosa proposizione finale: «Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere» (prop. n. 7)²⁸ —, sono per Lukács altrettanti segni lampanti, riconosciuti come tali dal dottrinario classico della corrente, dello scacco della pretesa neopositivista. L'impero della razionalità neopositivistica, identificato con quello della manipolazione generalizzata del mondo moderno, disvela in maniera spontanea i propri limiti, mentre un «profondo non-conformismo»²⁹ si sprigiona dagli enigmatici teoremi «irrazionalistici» di Wittgenstein.

Alcuni commenti recenti all'opera di Wittgenstein mettono l'accento sulla dualità fondamentale della struttura del suo pensiero e sulla coesistenza nel *Tractatus* del «logico formale» e dell'«etico mistico»³⁰. Se consideriamo che l'intenzione dell'*Ontologia* di Lukács è abolire lo iato tra campo della ragion pura e campo della ragion pratica, tra *mundus phaenomenon* e *mundus noumenon* ed erigere su fondamenta solide la razionalità del mondo

dei valori — opponendosi tanto all'imperialismo fisicalista del neopositivismo, pronto a riassorbire la specificità della vita sociale nella sfera del calcolo logico di tipo fisico-matematico, quanto all'autonomizzazione assoluta dell'«esistenzialità» dell'essere umano rispetto alla sfera dell'esistenza oggettiva dominata dalle categorie —, se teniamo, dunque, conto di questa ambizione di Lukács, possiamo comprendere il vivo interesse che egli nutriva per l'ambiguità del pensiero di Wittgenstein e per il suo rude dualismo.

L'insistenza con cui Lukács tratta esistenzialismo e neopositivismo come due filosofie complementari e non-antinomiche, scoprendo finanche una radice comune a certi loro motivi centrali, non manca a prima vista di incuriosire. Due filosofie, di cui l'una afferma l'universalità del calcolo logicistico e l'altra l'irriducibilità della soggettività singola, non si escludono forse a vicenda? Heidegger sarebbe, forse, un avversario meno accanito della cibernetizzazione della vita e del pensiero di quanto non lo sia lo stesso Lukács? Per scoprire la ragione di questa tesi, è necessario ricordare una particolarità del metodo praticato da Lukács nell'analisi dei fenomeni ideologici: decifrare negli interstizi del discorso filosofico, nella complicata arborescenza dei suoi ragionamenti, le opzioni di pensiero dinanzi a una determinata situazione storica e sociale.

Cosicché, tesi apparentemente eterogenee si lasciano, non senza sorpresa, associare e unificare. Confessiamo che non ci sarebbe venuto in mente di stabilire la benché minima connessione tra le analisi di Heidegger dedicate all'esistenza anonima e impersonale del campo della banalità quotidiana (*Alltäglichkeit*) e quelle che Carnap dedica alla sintassi del discorso logico. Eppure Lukács non

esita a gettare un ponte tra le due filosofie. Avvalendosi dell'analisi di categorie quali «mezzo» (*Zeug*) e «utilizzabilità» (*Zuhandenheit*)³¹, egli osserva acutamente che Heidegger riduce l'esistenza delle cose esclusivamente al loro carattere manipolabile³². Nelle forme della vita quotidiana, il soggetto e l'oggetto sono considerati nell'indivisione della loro pragmaticità e manipolabilità reciproca. Il processo lavorativo con le sue componenti essenziali viene in fondo ignorato e vengono parimenti sacrificate l'autonomia ontologica dell'oggetto dinanzi al soggetto (della natura dinanzi alla coscienza) e la possibilità per il soggetto di sottrarsi al dominio delle circostanze. Il fatto che estendendo l'analisi, Heidegger definisca la vita quotidiana come il campo dell'anonimato e dell'impersonalità (con le categorie centrali: chiacchiera, equivoco, deiezione)³³, nel quale è irrimediabilmente perduto il contatto naturale con le cose e regna l'inautenticità, offre a Lukács un argomento decisivo per la sua tesi centrale: Heidegger trasforma in categorie costitutive dell'essere umano — dunque in categorie ontologiche — le modalità di esistenza proprie di una formazione storica determinata, in particolare le forme d'alienazione dell'essere umano nella società del capitalismo moderno³⁴. Il neopositivismo, ignorando programmaticamente l'esistenza in sé e universalizzando la norma metodica di considerare le cose solo nella forma della loro manipolazione, e l'esistenzialismo heideggeriano, feticizzando sul piano ontologico una situazione storicamente delimitata, si incontrerebbero così su un terreno comune: da entrambe le parti, taluni rapporti umani determinati vengono trasfigurati e assolutizzati in invarianti della condizione umana, una volta eliminate le dimensioni fondamentali della loro socialità e storicità.

È fuor di dubbio che Lukács non ignora le evidenti differenze di tonalità nella maniera in cui, da una parte come dall'altra, il medesimo mondo viene caratterizzato; per il neopositivismo, il mondo dei «fatti» e degli «enunciati protocollari» è l'unico possibile, mentre Heidegger vede nel mondo standardizzato e impersonale del «si» una zona di inautenticità che egli avvolge di un'aura negativa. Di fatto sono le tesi critiche fondamentali della *Distruzione della ragione*³⁵ che Lukács riprende nella sua *Ontologia*. È pur vero che all'epoca il suo scopo principale era diverso: egli mirava a definire la collocazione di Heidegger nella storia dell'irrazionalismo moderno. Quel che adesso viene messo in primo piano è la complementarità con il neopositivismo e l'analisi critica delle tesi di Heidegger sui problemi dell'ontologia dell'essere sociale. Viene istituita un'analogia tra la maniera in cui Wittgenstein, alla fine del *Tractatus*, si distacca dal mondo dell'«esprimibile» e l'atteggiamento fondamentalmente negativo di Heidegger dinanzi alla «pubblicità» (*die Öffentlichkeit*), identificata senza restrizioni con l'inautenticità. Laddove, tuttavia, Wittgenstein reclama il silenzio come unica soluzione possibile, Heidegger ci invita a un'interrogazione più originaria di ogni altra, quella che riguarda l'«Essere in quanto Essere». Lukács pone allora il problema di sapere in quale misura le risposte «positive» di Heidegger si rivelino più eloquenti del silenzio di Wittgenstein³⁶.

Per quanto curioso ciò possa apparire, il nocciolo della critica che Lukács rivolge ad Heidegger consiste nell'idea che la principale opera ontologica del filosofo tedesco è più un'antropologia che una vera ontologia. Più precisamente, il fatto di screditare *ab initio* l'autonomia della natura rispetto all'esistenza, quella dell'esistenza in sé ri-

spetto all'emergere delle iniziative umane, riservando esclusivamente all'essere umano (*Dasein*) il privilegio di costituire il vero oggetto dell'ontologia, non può non pesare seriamente sull'intera costruzione heideggeriana. Abbiamo detto: curioso, perché il nesso tra la critica di questa tesi, è pur vero centrale, di *Sein und Zeit*, e la critica rivolta alle soluzioni proposte da Heidegger alla crisi dell'uomo contemporaneo, non è immediatamente percepibile. Lukács riteneva, tuttavia, che se non si pone al centro della riflessione filosofica lo studio delle proprietà oggettive dei fenomeni (della natura e della società), non è possibile comprendere né la reale interazione tra società e natura, né la genesi e la storicità delle diverse forme di organizzazione sociale; non è possibile comprendere, quindi, né la relatività storica dei diversi tipi di alienazione né i mezzi reali per lottare contro di essi. Privandosi fin dall'inizio di questo strumento del pensiero, Heidegger finisce inevitabilmente con l'ipostatizzare e feticizzare il reale. È qui che Lukács rileva una convergenza tra Wittgenstein e Heidegger: entrambi affermano che è loro scopo programmatico svelare non ciò che (*das Was*) le cose sono, ma come (*das Wie*) sono. Nelle descrizioni heideggeriane non c'è spazio per il punto di vista critico-genetico, possibile solo nell'analisi dell'intima costituzione dei fenomeni e della loro reale genesi storica. Quanto alle categorie dell'esistenza autentica (angoscia, essere-per-la-morte), comprese quelle che hanno un carattere positivo (decisione, chiamata della coscienza, decisione anticipatrice)³⁷, esse sono tanto poco atte a indicare le vie reali verso la defeticizzazione dell'esistenza, quanto poco sono considerate nella loro reale concrezione storica le categorie dell'inautenticità. La tensione fra autenticità e inautenticità esprime in Heidegger solo le antinomie di

un individualismo pessimistico. Così la brusca cesura instaurata tra l'ente e l'essere (tra *das Seiende* e *das Sein*) elimina le mediazioni dialettiche del campo reale. È pur vero che l'osservazione vale solo per gli scritti del «secondo» periodo del pensiero di Heidegger, che purtroppo Lukács non prende affatto in esame. Perciò il filosofo marxista rimprovera ad Heidegger di aver fatto dell'interrogazione sull'Essere il punto *finale* della riflessione filosofica, invece di farne, come Hegel, il punto *iniziale*.

La non-oggettività dell'ontologia heideggeriana costituisce per Lukács l'occasione di discutere la validità del metodo fenomenologico di cui *Sein und Zeit* si avvale. Secondo lui, il soggettivismo delle descrizioni heideggeriane esemplifica l'assenza di fondamento oggettivo dell'«intuizione dell'essenza»³⁸ e la possibilità d'arbitrio implicita nel suo esercizio. Simile inferenza non ci sembra completamente legittima: la vulnerabilità del metodo fenomenologico può essere dimostrata solo dall'analisi interna delle tesi del suo fondatore, Edmund Husserl, operazione che Lukács non ha mai condotto in profondità. Il giudizio negativo sulle tesi di Heidegger non può essere esteso tale e quale al metodo fenomenologico. Ricordiamoci, d'altra parte, con quale energia Husserl, in una lettera a Roman Ingarden³⁹, respingeva dal campo del suo pensiero *Sein und Zeit* (Lukács stesso, nei suoi *Prolegomeni all'ontologia*⁴⁰, ammette la distanza categorica che separa Husserl da Heidegger e ricorda la lotta eroica del primo contro l'irrazionalismo del tempo). D'altra parte, quest'ultima osservazione non sminuisce affatto il valore di taluni rilievi critici di principio formulati da Lukács come da Nicolai Hartmann sul metodo di Husserl.

Saremmo tentati di chiederci se l'evoluzione del pen-

siero di Heidegger dopo *Sein und Zeit* non invalidi, o quantomeno non limiti, il valore dell'analisi critica dell'*Ontologia* di Lukács, considerando che quest'ultimo utilizza quasi esclusivamente questo testo per illustrare la posizione esistenzialista. Gli ultimi scritti di Heidegger non contengono forse una critica altrettanto aspra di quella di Lukács al pensiero del calcolo operativo instaurato dal neopositivismo? Non si potrebbe stabilire un'analogia tra l'atteggiamento negativo di Heidegger nei riguardi della tesi hegeliana dell'identità tra «sostanza» e «soggetto», incarnata dall'Idée Assoluta, o nei riguardi delle prerogative assolute della soggettività trascendentale di Husserl, e la posizione di Lukács o di Nicolai Hartmann? Non si trova in Heidegger una denuncia delle pretese usurpatrici del logicismo e del razionalismo, a spese dell'interrogazione originaria sull'«essere in quanto essere»? C'è da osservare anzitutto che per Heidegger l'operazionalismo e il pragmatismo moderni non rappresentano altro che il punto finale del pensiero come metafisica, inaugurato nell'antichità da Platone e da Aristotele. Essi incarnano l'era della «fine della filosofia». Per recuperare la vera dimensione del pensiero — *die Sache des Denkens* —, dichiara Heidegger, è necessario abbandonare il modo di pensare di tutta la filosofia tradizionale, da Platone e Aristotele fino a Hegel, Marx e Husserl, e tornare all'interrogazione originaria sull'Essere coltivata dal pensiero presocratico. Allorché si tratta di aprire una prospettiva più chiara sui risultati di simile interrogazione, il pensiero di Heidegger diventa piuttosto oracolare: l'Essere ci viene rivelato come «l'Aperto» (*das Offene*), come la luce *sui generis* di una «radura» (*die Lichtung*), come il non-nascosto, o come il nascosto portato allo stato di non-latenza (*Unverborgenheit*) ecc.⁴¹ A buon diritto, Lu-

kács osserva, in una pagina della sua *Ontologia*, che simile ritorno voluto alla «semplicità» presocratica ha in Heidegger qualcosa di artificiale. Esso equivale a mettere tra parentesi per principio la ricchezza delle categorie accumulate dalla grande filosofia nei suoi sforzi progressivi verso una comprensione razionale della realtà: «Il più bel paesaggio non può diventare un quadro — scrive Lukács a proposito della dissociazione categorica che Heidegger istituisce tra l'Essere e la ricchezza concreta dell'Ente — quando gli si voltano le spalle»⁴².

Quanto alla posizione di Lukács nei confronti di Sartre e della *Critica della ragione dialettica*⁴³, essa è esposta in maniera un po' troppo sommaria per diventare materia di una seria discussione. Le poche pagine dell'*Ontologia* dedicate al filosofo francese sono piuttosto deludenti e talora finanche non probanti. Ciò che costituisce il nocciolo della controversia è la tanto discussa tesi di Sartre sull'inesistenza della dialettica nella natura. Lukács vi scorge, non senza motivo, una chiara reminiscenza heideggeriana; il rifiuto di ammettere un'ontologia della natura, indipendente dal *Dasein* (la realtà umana) — ontologia della natura che necessariamente prefigura un'ontologia dell'essere sociale — è una tesi classica dell'esistenzialismo. Ci sembra evidente che non sono delle considerazioni strettamente connesse alla filosofia della natura a determinare una così energica opposizione di Sartre alla tesi di Engels sull'esistenza della dialettica nella natura (facciamo qui riferimento al periodo successivo alla sua adesione al marxismo, rappresentato dalla *Critica della ragione dialettica*). Egli è persuaso che ammettere l'esistenza della dialettica nell'impero dell'esteriorità materiale, significhi incoraggiare per traslazione una rappresentazione riduttiva della storia umana. Ciò che Sartre

teme è che la vita sociale sia considerata, per analogia con la natura, come governata da leggi puramente esterne nel cui ambito l'interiorità svolgerebbe tutt'al più solo un ruolo ausiliare⁴⁴. Lukács si limita ad affermare il carattere apodittico dell'universalità della dialettica nella natura come nella società, aggiungendo che simile tesi è lungi dall'implicare l'identificazione dei due piani e l'occultamento della loro differenza qualitativa (Lukács ricorda di esser stato lui stesso, al tempo della sua opera giovanile, *Storia e coscienza di classe*⁴⁵, sostenitore di questa tesi errata, oggi difesa da Sartre)⁴⁶.

Resta tuttavia non dimostrata la vulnerabilità delle tesi di Sartre. Discuterle sarebbe stato tanto più istruttivo e necessario in quanto la relazione tra natura e società costituisce un tema centrale dell'*Ontologia* di Lukács. Non si tratta dell'esattezza della sua posizione bensì del rifiuto di avviare un dialogo reale con i molti argomenti di Sartre nella *Critica della ragione dialettica*. Egli ci confessava, d'altronde, nel corso di un colloquio, che l'opera di Sartre gli sembrava «caotica» e che ne aveva abbandonato la lettura. Oggi la *Critica* di Sartre e l'*Ontologia* di Lukács sono ai nostri occhi due opere accomunate da ambizioni ed obiettivi, sullo sfondo delle loro immense differenze di metodo, e tali che il loro confronto potrebbe rivelarsi un'operazione teorica tra le più interessanti. Ma non è certo possibile nell'ambito di questa trattazione.

È sicuro che il filosofo contemporaneo al quale Lukács si è sentito più vicino, nell'ultima fase del suo pensiero, è stato, con sorpresa di numerosi lettori, Nicolai Hartmann. Simile accostamento costituisce una testimonianza eloquente del profondo oggettivismo del pensiero dell'ultimo Lukács (il termine viene usato nell'accezione strettamente filosofica di culto dell'oggettività e non in

quella un tempo frequentemente utilizzata nella polemica ideologica: è il senso che gli dava lo stesso Lukács quando parlava, per esempio, del «grandioso oggettivismo» e del «monismo cosmico»⁴⁷ del pensiero presocratico, nel quale la contemplazione dell'universo era esaltata fuor di ogni pregiudizio religioso). Si può, tuttavia, comprendere senza difficoltà il malessere, e perfino la costernazione, che ha suscitato simile accostamento in un pensatore come Ernst Bloch (torneremo in seguito sul risentimento di quest'ultimo). Sarebbe nondimeno un errore credere che Lukács nutrisse un'ammirazione incondizionata per il pensiero di Hartmann. Il capitolo che egli dedica a questo pensatore, e che è tra i più istruttivi per l'intero orientamento dell'opera, non è privo di ambivalenza.

È la «non contemporaneità» del pensiero di Hartmann a suscitare la piena adesione di Lukács. Il ritorno all'ontologia effettuato da Hartmann non è privo di analogie con il risoluto rovesciamento dell'hegelismo e l'orientamento verso il materialismo di Ludwig Feuerbach. Sia l'uno che l'altro hanno avuto un unico obiettivo filosofico, al di là delle loro differenze; con la medesima e completa lucidità si sono entrambi emancipati dai pregiudizi filosofici del loro tempo — la frenesia dei concetti della filosofia dell'autocoscienza dei giovani hegeliani, per Feuerbach⁴⁸; il neokantismo, il positivismo e la fenomenologia, per Hartmann. La fermezza aliena da compromessi con cui Feuerbach ha difeso e sviluppato l'opzione materialista, per quanto riguarda il problema fondamentale della filosofia, può essere paragonata all'incorruttibilità con cui Hartmann ha sostenuto la supremazia dell'ontologia. Una cecità, infine, quasi simmetrica dinanzi ai problemi della vita sociale e alle equazioni più

complicate della storia spiega il limite evidente della loro sfera d'influenza e la relativa assenza di una più forte eco tra i contemporanei.

Lukács ha trovato nell'ontologia e nella filosofia della natura di Nicolai Hartmann un prezioso alleato nella lotta contro il neopositivismo e soprattutto contro il risorgere delle tendenze religiose. Il suo entusiasmo per la filosofia di Hartmann e, prima ancora, per le sue tesi sullo spazio e sul tempo, permette anche di chiarire il senso delle divergenze tra il suo pensiero e quello del suo vecchio amico di gioventù, diventato a sua volta una personalità illustre del pensiero marxista contemporaneo, Ernst Bloch. La serietà e la sobrietà con cui Nicolai Hartmann ha difeso l'autonomia della riflessione filosofica dinanzi all'espansione delle scienze, hanno trovato in Lukács un'approvazione senza riserva. Per Hartmann la filosofia è una dottrina delle categorie (*Kategorienlehre*)⁴⁹. Il suo notevole sforzo per restaurare il grande arsenale delle categorie della filosofia antica, a cominciare da quella di Aristotele, che egli adegua allo stadio raggiunto dalla scienza contemporanea, ha svolto un ruolo non trascurabile nelle analoghe iniziative ontologiche di Lukács. In questo modo Hartmann si è sforzato di stabilire una netta frontiera tra l'analisi filosofica dello spazio e del tempo, considerati come categorie dimensionali fondamentali della realtà, e la loro analisi fisica, effettuata con il supporto degli strumenti e delle misure della scienza. Tale indifferenza dello spazio e del tempo reali nei confronti del tempo e dello spazio misurati⁵⁰, è la tesi ontologica centrale di Hartmann nella prima parte della sua *Filosofia della natura*⁵¹.

Se questo iperoggettivismo ha destato l'interesse appassionato di Lukács è perché esso autorizza una netta de-

marcazione tra spazio e tempo reali e la «spazialità» o la «temporalità» accessibili al soggetto umano. Lukács non si è affatto lasciato convincere dalle energiche proteste di Ernst Bloch, che denunciava questa concezione dello spazio e del tempo come «formalistica» e «statica». È del resto significativo che appunto la «disantropomorfizzazione» radicale dello spazio e del tempo abbia incontrato l'opposizione veemente di Bloch. A prima vista, sembra che Bloch abbia avuto ragione di smatematizzare il tempo al fine di stabilire la differenza di densità tra il tempo della storia umana e quello della storia pre-umana. Per Lukács le proposizioni di Bloch trovano applicazione nella sfera del tempo «vissuto» (cosa che Hartmann non avrebbe affatto contestato), senza incidere minimamente sull'oggettività del tempo «reale». Si capisce perché la canonizzazione del tempo cronometrico irriti a tal punto Bloch; egli vede nella sua «esteriorità invariabile» una sovrana indifferenza nei riguardi del «contenuto», dunque nei riguardi della vera storicità e della sua dialettica⁵².

È interessante osservare che Sartre in *Questioni di metodo*⁵³ sconfessa in maniera analoga il tempo come continuum omogeneo e infinitamente divisibile, che egli assimila a quello del razionalismo cartesiano. Ancor più: Sartre identifica il tempo neutro ed omogeneo con quello della razionalizzazione capitalistica e con la concezione borghese del «progresso» uniforme e rettilineo, e rivendica per il marxismo il punto di vista opposto di una temporalità dialettica. Con pari vigore, Lukács sottopone a critica le tesi di Bloch e di Sartre, senza lasciarsi impressionare dal processo che essi intentano contro il presunto carattere «borghese» e «formalistico» del tempo secondo Cartesio e Hartmann, né dalle opzioni sociali e politiche di sinistra in nome delle quali i due pensatori fanno ap-

pello alla nuova concezione del tempo di tipo «riemanniano» o dialettico. Egli vede, al contrario, un'analogia tra il tempo «vissuto» di Bloch o la «temporalizzazione originaria»⁵⁴ di Sartre e la concezione del tempo in Bergson, Heidegger o Klages, nei quali denuncia forme analoghe di svalutazione ontologica del tempo reale e una simmetrica esaltazione del tempo «vissuto», privilegio della soggettività. Il tempo vissuto non può, al pari del tempo misurabile, annullare l'esistenza autarchica del tempo reale con il suo scorrere inflessibile. L'autonomia ontologica dell'esistenza in sé, indipendente dalla coscienza, secondo Nicolai Hartmann, trova così un'eloquente illustrazione nell'oggettività incoercibile dello spazio e del tempo. L'irriducibilità dello spazio e del tempo reali al sistema relativo di misure del soggetto conoscente è un'occasione privilegiata per valorizzare la distinzione tra la ragione interna di esistenza dei fenomeni (*ratio essendi*) e i metodi e i procedimenti della ragione conoscitiva (*ratio cognoscendi*). Così Lukács può sostenere che «la questione centrale dell'ontologia consiste nell'estromettere dalla formazione delle categorie, della loro struttura ecc. tutto ciò che sia pur lievemente collegato con gli atteggiamenti conoscitivi nei riguardi degli oggetti, tutto ciò che potrebbe, quindi, offuscare l'essenza pura, completamente indifferente a ogni rispecchiamento, non inficiata da esso, di ciò che è in sé (*des Ansichseienden*)»⁵⁵.

Il confronto con l'ontologia di Nicolai Hartmann porta Lukács ad affrontare uno dei grandi problemi classici della disciplina: la relazione tra l'essere e le sue principali categorie modali (realtà, possibilità, necessità, contingenza). Questo tema ritorna continuamente nell'*Ontologia dell'essere sociale*, anche nei capitoli dedicati ad Hegel e

al lavoro. Lukács elogia ancora una volta Hartmann per la preminenza che egli accorda alla realtà come modalità fondamentale e per il suo rifiuto di porre su un piano di uguaglianza le quattro modalità. Ciò che può essere legittimo dal punto di vista della teoria del giudizio non lo è più dal punto di vista ontologico: la categoria fondamentale è quella di realtà e tutte le altre presuppongono la sua esistenza e possono esistere solo nella sua sfera. Spingendosi più lontano di Hartmann, Lukács non può perdonare a quest'ultimo di aver introdotto nella serie delle categorie modali le modalità negative: non-realtà, non-possibilità. La negazione e le sue modalità — compresa la famosa «negazione della negazione» di Hegel, assunta da Engels — sono per lui solo categorie della conoscenza e non hanno neppure un'ombra di diritto di cittadinanza nella sfera dell'ontologia.

Molto più importante dal punto di vista teorico ci sembra la disputa intrapresa contro Hartmann sul rapporto tra possibilità e realtà. Il tema è carico di conseguenze, se si pensa alle accuse reiterate rivolte a Lukács, soprattutto in campo estetico, in base alle quali il suo eccessivo culto della realtà non gli permette di riconoscere il ruolo che spetta all'immaginazione e al potere di trascendere il dato empirico. Il tentativo di Hartmann di riabilitare le tesi della scuola megarica e di infirmare le obiezioni di Aristotele nella *Metafisica* si scontra con una ferma opposizione. L'autore di *Möglichkeit und Wirklichkeit* (*Possibilità e realtà*)⁵⁶ spingeva il realismo ontologico fino ad affermare, basandosi sui pensatori della scuola megarica, che ogni possibilità *non realizzata* equivale a un'impossibilità. La possibilità si trova così decisamente subordinata alla catena delle determinazioni reali, necessarie alla sua realizzazione. Lukács lo segue nella lotta contro la glorifi-

cazione di un fantomatico impero delle possibilità, con la sua presunta autonomia nei confronti delle concatenazioni causali oggettive. Ma rifiuta, a ragion veduta, l'accostamento che Hartmann istituisce tra la possibilità non realizzata e l'irrealtà. Egli si ricollega così ad Aristotele nella lotta contro i megarici: un architetto che si presupponga capace di costruire, non perde questa capacità se le circostanze gli impediscono di tramutarla in azione. Nicolai Hartmann respingeva appunto la distinzione aristotelica tra la «*dynamis*» (potere, forza) e l'«*energeia*» (azione). A questo punto ogni possibilità rimasta allo stato virtuale e non tradotta nei fatti, si troverebbe esiliata dalla sfera delle possibilità reali (*Realmöglichkeiten*). Sarebbe allora chimerico parlare, come fa Aristotele, della possibilità che avrebbe il lavoratore senza lavoro di lavorare, dal momento che l'impossibilità di esercitare la propria professione illustra, nella sua tragicità, come sia vano ogni discorso circa tale possibilità⁵⁷. Lukács, al contrario, difende vigorosamente l'idea aristotelica di «*dynamis*». Egli evoca il caso dei «caratteri acquisiti», suscettivi di restare per un lungo periodo di tempo inattivi, a causa delle circostanze; sebbene in stato di latenza e di virtualità, questi caratteri restano nondimeno in grado di esser tradotti nei fatti, allorché le circostanze lo permettono. L'operaio disoccupato, per quanto a lungo duri la crisi, resta padrone tuttavia del suo potere di lavorare, che diventa atto quando interviene il mutamento di congiuntura. Lukács osserva acutamente che non la «*dynamis*» aristotelica bensì il concetto megarico e hartmanniano di possibilità ha un carattere fantomatico, nella misura in cui porta ad affermare che la possibilità è reale solo nel momento in cui cessa di essere possibilità per diventare realtà⁵⁸.

Questa polemica con Hartmann valorizza una tendenza più generale dell'*Ontologia* di Lukács: per quanto egli fosse persuaso della necessità di accordare la priorità alla realtà, tra le categorie modali, era nondimeno interessato a conservare loro uno statuto ontologico specifico; così egli adottava nei confronti della realtà un atteggiamento molto più aperto e duttile che non quello rigido e preigno di una certa «consuetudine cattedratica» di Nicolai Hartmann. Identificando erroneamente possibilità reale e possibilità realizzata, quest'ultimo correva il rischio, secondo Lukács, di tornare alla teoria fatalistica della predestinazione (tutto ciò che è possibile diventa realtà compiuta); simile feticizzazione del fatto compiuto a spese del fatto possibile sarebbe in contraddizione con il vero divenire della realtà. Se si tiene conto dell'importanza che Lukács accorda alle «alternative», nella teoria del rapporto tra libertà e necessità, tanto meglio si comprende il significato reale delle tesi suddette.

Per quanto possa sembrare paradossale, Theodor W. Adorno ha mosso a Lukács un rimprovero molto vicino a quello che quest'ultimo aveva rivolto a Nicolai Hartmann sulla relazione tra possibilità e realtà. Nella sua opera *Wider den missverstandenen Realismus* (*Contro il realismo frainteso*)⁵⁹, Lukács utilizza la distinzione di Hegel tra «possibilità reale» e «possibilità astratta», condannando quest'ultima e affermando la fecondità della prima; la letteratura d'avanguardia è così accusata di compiacersi a coltivare insistentemente le possibilità astratte, mentre la letteratura del realismo eccellerebbe nell'evocare le possibilità concrete e le giuste proporzioni tra i due piani. Per tutto il tempo che restiamo confinati nella sfera della soggettività pura, infinite possibilità si spalancano dinanzi a noi, all'interno delle quali, in mancanza

di un confronto con la realtà, è impossibile dissociare quelle che sono astratte da quelle che sono concrete. Solo il contatto con la realtà è in grado di far dileguare, in quanto chimeriche, le possibilità astratte e convalidare quelle concrete. Adorno si affretta a scorgere nella priorità che Lukács accorda alla possibilità reale sulla possibilità astratta, una capitolazione inammissibile dinanzi alla realtà, un'implicita squalifica del potere di sovversione e di negazione. Basandosi sull'elogio, da parte di Lukács, della possibilità concreta, egli fa ricorso a un'altra tesi di origine hegeliana, quella che riguarda la «razionalità del reale» (tutto quel che è reale è razionale), tesi che vede da Lukács condivisa; ed interpreta l'una e l'altra come l'espressione di una santificazione del reale e di una svalutazione di «ciò che è tutt'altro» (*das ganz Andere*) da ciò che esiste. Lukács si vede esposto a un'accusa quasi identica a quella da lui stesso formulata contro Hartmann: restando conformi alla «distinzione di possibilità astratta e possibilità reale sarebbe autenticamente possibile — scrive Adorno, — solo ciò che è diventato esso stesso effettuale». La conclusione è molto negativa, visto l'acuto conformismo che tale posizione implica: «Una tale filosofia regola il passo su quello dei battaglioni più forti»⁶⁰.

La disputa con Hartmann, alla fine del capitolo dell'*Ontologia dell'essere sociale*, arriva giusto in tempo per dileguare l'artificiosa confusione creata da Adorno sulla posizione di Lukács. È evidente che questi non dissolveva la possibilità nella realtà né capitola dinanzi all'esistente, come insinua Adorno (quale senso avrebbe, altrimenti, la polemica con Hartmann?), più di quanto non esaltasse la sfera del possibile indipendentemente da quella del reale. Ancora una volta la sua posizione è quel-

la di un *tertium datur*: viene lasciato campo libero a tutte le possibilità reali, ma non alla «cattiva infinità» delle possibilità astratte, dunque a tutte le iniziative teleologiche di cambiamento della realtà, nella misura in cui non si oppongono alla rete di determinazioni oggettive, ma utilizzano in maniera adeguata le concatenazioni causali esistenti nell'immanenza della realtà per raggiungere gli scopi perseguiti. Se è vero che la realtà può essere considerata come un vero cimitero delle possibilità astratte — privilegio di tutti i velleitari, miseri utopisti e rivoluzionari da salotto —, è pur evidente che l'elogio delle possibilità concrete, lungi dal canonizzare la realtà esistente, accorda al potere di sovversione e di trascendenza del reale il solo statuto veramente legittimo.

La posizione duttile di Lukács sul problema delle categorie modali trova un'ulteriore espressione nella polemica parallela rivolta contro la tendenza di Hartmann a identificare *di fatto* necessità e realtà («la necessità è una categoria ontologica giustificata solo dal fatto che non è concesso ad ogni realtà di essere al tempo stesso necessaria»⁶¹, risponde Lukács ad Hartmann⁶²); e con la stessa energia Lukács sottolinea la specificità della categoria di «casualità». Questa elasticità della posizione di Lukács trova la sua vera misura nel capitolo dedicato ad Hegel, nel quale egli dissocia, sul piano delle categorie, ontologia realista e ontologia logicista, coesistenti nel sistema hegeliano, e soprattutto nel capitolo sul lavoro, nel quale l'analisi verte questa volta sulla relazione tra libertà e necessità.

¹ Tratto da: *Revue de Métaphysique et de Morale*, ottobre-dicembre 1978, n. 4, pp. 498-517.

² G. Lukács, *Ästhetik I. Die Eigenart des Ästhetischen*, Berlin-Spandau, Neuwied am Rhein, Hermann Luchterhand Verlag, 1963 (trad. it. di F. Codino e A. Marietti Solmi, *Estetica*, Torino, Einaudi, 1970, 2 voll.).

³ Dopo aver finito la prima parte dell'*Estetica*, Lukács giudicò che fosse più urgente l'elaborazione dell'*Etica* e modificò il suo piano di lavoro, che prevedeva la stesura della seconda e della terza parte dell'*Estetica*, i cui titoli provvisori erano: *Opera d'arte e comportamento estetico* e *L'arte come fenomeno storico-sociale* (n.d.t.).

⁴ G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, trad. it. di A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1976-1981, 2 voll.

⁵ Preferiamo, in questo caso, tradurre *seiend* (in francese: *étant*) con «essente» invece che «ente» (cfr. F. Barone, *Nicolai Hartmann nella filosofia del Novecento*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1957, p. 30) (n.d.t.).

⁶ E. Paci, *A proposito di fenomenologia e marxismo. Considerazioni sul «Dialogo di Vajda» e «Lavoro e teleologia»* in *Aut-Aut*, n. 27, gennaio-febbraio 1972 (il secondo testo è un breve commento a margine delle tesi di Lukács contenute nel capitolo sul lavoro dell'*Ontologia*).

⁷ Per Bahr, definire la funzione della coscienza come rispecchiamento, anche se dialettico, di un «in-sé» da essa indipendente, impedisce di interpretare il futuro altrimenti che come prolungamento del presente. L'«ontologismo» di Lukács non lascerebbe spazio alla dimensione fondamentale dell'esperienza, da Ernst Bloch designata con l'espressione *noch-nicht-Sein*. Vedremo, invece, come l'*Ontologia* di Lukács accordi alle categorie di possibilità — nel senso della «dynamis» aristotelica — e di latenza un ruolo altrettanto importante di quello che accorda loro il pensiero di Ernst Bloch (Hans-Dietrich Bahr, *Zuversicht statt Hoffnung. Ein Gespräch mit Georg Lukács* in *Der Monat*, febbraio 1966, n. 209). In una lettera alla rivista *Der Monat*, Lukács ha espresso con estrema cortesia il suo «dubbio metodico» sull'esattezza del testo di Bahr, respingendone le conclusioni (*Methodischer Zweifel* in *Der Monat*, aprile 1966, n. 21).

⁸ N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin-Leipzig, W. de Gruyter, 1935¹, 1941²; Meisenheim am Glan, Westkulturverlag, 1948³ (trad. it. di F. Barone, *La fondazione dell'ontologia*, Milano, Fabbri, 1963).

⁹ Cfr. anche N. Hartmann, *Introduzione all'ontologia critica*, Napoli, Guida, 1972, p. 123 («L'oggetto della conoscenza non si risolve nel suo essere oggetto, il suo modo di essere è iperoggettivo», trad. it. R. Cantoni) (n.d.t.).

¹⁰ Nicolai Hartmann insiste continuamente sul fatto che i processi del pensie-

ro, della rappresentazione e dell'immaginazione non possono trovare in se stessi il criterio di validità perché l'atto del pensiero può tendere a qualcosa di inesistente; solo il confronto con la realtà indipendente può assicurare che l'atto di pensiero è valido. Rinchiudersi nella sfera degli atti, come fanno l'idealismo e le sue diverse varianti epistemologiche — criticismo, logicismo, metodologismo o psicologismo — significa rimanere nella sfera derivata del «carattere riflesso» (*Reflektiertheit*) del mondo nella coscienza, dunque nel campo di ciò che Hartmann chiama *intentio obliqua*. Il procedimento ontologico ha lo scopo di riappropriarsi del contatto naturale con le cose della vita quotidiana e della vera scienza, di ritrovare dunque l'*intentio recta*.

¹¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927¹, 1963¹⁰ (trad. it. di P. Chiodi, *L'essere e il tempo*, Milano, Bocca, 1953; Milano, Longanesi, 1970; Torino, UTET, 1978).

¹² «Bisogna dunque tener ben fermo il seguente significato dell'espressione "fenomeno": ciò che si manifesta in se stesso, il manifesto.» (*op. cit.*, Torino, UTET, 1978, p. 87) (*n.d.t.*).

¹³ Cfr. *Il positivismo e il mondo esterno reale* in Planck, *Vorträge und Erinnerungen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970, p. 238.

¹⁴ N. Hartmann, *op. cit.*, p. 237.

¹⁵ R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* in *Erkenntnis*, II, 1932, pp. 219-241 (trad. it. *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio* in *Il Neoempirismo*, a cura di A. Pasquinelli, Torino, UTET, 1969, pp. 504-532).

¹⁶ Fra il 1934 e il 1936 si accese, nell'ambito del Circolo di Vienna, la famosa «polemica sui protocolli», che vide schierati Neurath, Carnap ed Hempel, da una parte, e Schlick, dall'altra. Il dibattito verteva sulla «svolta fisicalista» operata da Neurath e da Carnap e consistente nell'assumere quale modello privilegiato per la costruzione di una scienza unificata il linguaggio oggettivo della fisica (*n.d.t.*).

¹⁷ «La finalità dunque può essere *senza scopo*, quando non possiamo porre in una volontà la causa di quella forma, e tuttavia non possiamo concepire la spiegazione della sua possibilità se non derivandola da una volontà.» (I. Kant, *Critica del Giudizio*, Bari, Laterza, 1974, pp. 63-64) (*n.d.t.*).

¹⁸ Lukács si arrischia a censurare, con gli strumenti della critica filosofica, un «esperimento ideale» di Einstein: pur riconoscendo di non avere la minima competenza per quanto riguarda i problemi teorici della fisica, egli ritiene tuttavia che il problema dei rapporti tra la geometria e la fisica, sollevati dagli esperimenti di Einstein, abbia decise implicazioni filosofiche, sulle quali ha tutto il diritto di esprimersi. Secondo lui, la geometria non può essere considerata una «sfera componente della fisica», come una «parte» o un «elemento» di essa; la geometria è un'«astrazione razionale», una determinata omogeneizzazione del reale, dunque uno dei suoi rispecchiamenti. Lukács scorge di conse-

guenza nell'«esperimento ideale» di Einstein e nelle conclusioni che questi ne trae, riguardo alla subordinazione della realtà fisica al sistema geometrico prescelto, una concessione inaccettabile al neopositivismo.

¹⁹ Cfr. G. Lukács, *op. cit.*, vol. I, pp. 78-79.

²⁰ La categoria di particolare costituisce un buon esempio: la tendenza a sostituire, in medicina, la diagnosi individuale con un sistema di misurazione e di indici equivalente a una macchina cibernetica, gli sembra l'effetto di una mentalità da «managers»: vale a dire, la fede nella possibilità di manipolazione illimitata della realtà per il tramite del calcolo logico-matematico, senza riguardo per i suoi imperscrutabili diritti e per la sua vera dimensione, vale a dire per la sua autonomia ontologica.

²¹ Ivi, p. 16.

²² Il *Tractatus* fu scritto a Vienna nel 1918, pubblicato nel 1921 con il titolo *Logisch-philosophische Abhandlung* (in *Annalen der Naturphilosophie*, n. 14, pp. 185-262) e ripubblicato nel 1922 con una introduzione di Bertrand Russell (*Tractatus logico-philosophicus*, Londra, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co.). La prima traduzione italiana è di G.C. Colombo, Milano, Bocca, 1954 (n.d.t.).

²³ Cfr. G. Lukács, *op. cit.*, vol. I, p. 57.

²⁴ Ivi, pp. 55-60.

²⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Torino, Einaudi, 1974, prop. n. 6.52, p. 81.

²⁶ Ivi, p. 81.

²⁷ Ivi, p. 81.

²⁸ Ivi, p. 82.

²⁹ Cfr. G. Lukács, *op. cit.*, vol. I, p. 60.

³⁰ L'interpretazione di Lukács non è isolata: più di un commentatore sottolinea la coesistenza nel *Tractatus* del «logico formale» e dell'«etico mistico». Secondo Allan Janik e Stephen Toulmin, in *Wittgenstein's Vienna* (trad. it. di U. Giacomini, *La Grande Vienna*, Milano, Garzanti, 1984), la vera finalità del *Tractatus* non si colloca nel campo puro della logica bensì in quello dell'etica. La corrispondenza di Wittgenstein e le note dei suoi contemporanei offrono testimonianze eloquenti in appoggio a questa tesi. Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, a cura di Ranchetti, Milano, Adelphi, 1985.

³¹ Cfr. M. Heidegger, *op. cit.*, paragrafi 15-16 (pp. 138-151) e 22 (pp. 183-186).

³² Cfr. G. Lukács, *op. cit.*, vol. I, pp. 68-69.

³³ Cfr. M. Heidegger, *op. cit.*, paragrafi 35 (pp. 269-272), 37 (pp. 276-278) e 38 (pp. 279-285) (n.d.t.).

³⁴ «Tutte le categorie che Heidegger nell'indagine fenomenologico-ontologica sull'esserci (l'uomo) pensa di rinvenire e di fondare in termini puramente filosofici, altro non sono di fatto che modi immediati di manifestarsi della vita moderna, alienata e manipolata dal capitalismo...» (G. Lukács, *op. cit.*, vol. I, p. 67) (*n.d.t.*).

³⁵ G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Berlin, Aufbau-Verlag, 1955 (trad. it. di E. Arnaud, *La distruzione della ragione*, Torino, Einaudi, 1959).

³⁶ Cfr. G. Lukács, *op. cit.*, vol. I, p. 78.

³⁷ Cfr. M. Heidegger, *op. cit.*, paragrafi 56 (pp. 406-409), 60 (pp. 436-444) e 62 (pp. 449-456) (*n.d.t.*).

³⁸ Si tratta della famosa *Wesensschau* husserliana (*n.d.t.*).

³⁹ E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, a cura di Roman Ingarden, La Haye, Martinus Nijhoff, 1968, lettera del 2/12/1929, p. 56.

⁴⁰ Si tratta dei *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, un testo di circa 400 pagine, che Lukács scrisse nel 1969-'70 per illustrare in maniera più concisa il suo pensiero. Il testo è stato stampato come introduzione all'*Ontologia* nell'edizione tedesca dell'opera: *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Luchterhand Verlag, Lukács Werke, Band XIII (*n.d.t.*).

⁴¹ M. Heidegger, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens in Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer Verlag, 1969, pp. 61-81 (trad. it. di E. Mazzarella, *La fine della filosofia e il compito del pensiero in Tempo ed essere*, Napoli, Guida, 1980, pp. 163-181).

⁴² Traduzione leggermente modificata dall'A. Cfr. Lukács, *op. cit.*, vol. I, p. 79.

⁴³ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960 (trad. it. di P. Caruso: *Critica della ragione dialettica*, Milano, Il Saggiatore, 1963).

⁴⁴ Cfr. inoltre J.-P. Sartre, *Marxisme et existentialisme. Controverses sur la dialectique*, Paris, Plon, 1962. Questo testo è il frutto di un pubblico dibattito che si svolse a Parigi nel 1961 sul tema della dialettica della natura; vi parteciparono: Sartre, Roger Garaudy, Jean Hyppolite, Jean Oriel e Jean-Pierre Vigier. L'argomentazione di Sartre è che un'intera serie di categorie centrali della dialettica, quali la totalità (e più precisamente la totalizzazione attiva), la negazione della negazione e, in un certo senso, la contraddizione, trovano il loro campo d'applicazione solo con la comparsa dell'uomo e della storia umana, mentre la loro proiezione nell'immanenza della natura deve essere considerata arbitraria.

⁴⁵ G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlin, 1923 (trad. it. di G. Piano, *Storia e coscienza di classe*, Milano, Sugar, 1967).

⁴⁶ Cfr. G. Lukács, *op. cit.*, vol. I, p. 82 nota.

⁴⁷ Ivi, p. 11.

⁴⁸ Ivi, p. 113.

⁴⁹ Ivi, p. 123.

⁵⁰ Hartmann distingue spazio reale, spazio intuitivo e spazio geometrico; egli respinge l'identificazione dello spazio con l'estensione e con ciò che può essere misurato, per sottolineare l'autonomia dello spazio come sostrato rispetto alla moltitudine di misurazioni suscettibili di essergli applicate. Nello stesso spirito, egli rifiuta di identificare il tempo con la misura di esso. L'impossibilità di constatare la simultaneità tra fenomeno e processo nel tempo, per la variabilità delle posizioni, è certamente un fatto oggettivo stabilito dalla teoria della relatività; ma da un punto di vista ontologico, non intacca l'esistenza oggettiva della simultaneità o della non-simultaneità, indipendentemente dalla possibilità di constatarle e di misurarle.

⁵¹ N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, Berlin, W. de Gruyter, 1950.

⁵² Nel suo studio *Differenzierungen im Begriff Fortschritt* (conferenza letta il 27/10/1955, pubblicata nel 1956 in *Sitzungsberichte der dt. Wissenschaften zu Berlin*; trad. it. di G. Scorza, *Differenziazioni nel concetto di progresso*, in *Dialettica e speranza*, Firenze, Vallecchi, 1967, pp. 3-38), Ernst Bloch si ergeva contro la «reificazione cronometrica» e chiedeva che fosse stabilita una temporalità differenziata in funzione di una materia storica che è per ogni epoca diversa. Per analogia con l'elasticità dello spazio «riemanniano», variabile in funzione della differenziazione dei campi, Bloch preconizzava la sostituzione del concetto matematico e fisico di tempo omogeneo con una comprensione «riemanniana» del tempo, con differenze qualitative a seconda della densità variabile delle diverse epoche storiche.

⁵³ J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1960 (trad. it. di F. Fergnani, *Questioni di metodo*, Milano, Il Saggiatore, 1976).

⁵⁴ Cfr. G. Lukács, *op. cit.*, vol. I, p. 84.

⁵⁵ Traduzione leggermente modificata dall'A. Cfr. *ivi*, p. 125.

⁵⁶ N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin, W. de Gruyter, 1938.

⁵⁷ Cfr. G. Lukács, *op. cit.*, vol. I, p. 154 e N. Hartmann, *op. cit.*, p. 171 nota.

⁵⁸ Ivi, p. 155.

⁵⁹ G. Lukács, *Wider den missverstandenen Realismus*, Hamburg, 1958 (trad. it. di R. Solmi, *Il significato attuale del realismo critico*, Torino, Einaudi, 1957).

⁶⁰ T. W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt, Suhrkamp, 1963, p. 99 (trad. it. di F. Serra, *Tre studi su Hegel*, Bologna, Il Mulino, 1971, p. 106; traduzione del passo leggermente modificata dall'A.).

⁶¹ Anche qui la traduzione dell'autore si discosta leggermente dalla traduzione italiana, dove dinanzi al francese «*réalité*» sta «*effettuale*» (G. Lukács, *op. cit.*, vol. I, p. 158). Del resto, il traduttore italiano precisa in una nota (ivi, p. 151) che Lukács usa indifferentemente *wirklich* (effettuale) e *real* (reale), distinti da *Hartmann* nell'unico significato di «reale». Il termine francese «*étant*», corrispondente al tedesco «*seiend*» (variamente reso in italiano con «ente», «ciò che è», «esistente» o «essente») è stato quasi sempre tradotto con «essente», anche per uniformarci alla scelta del traduttore italiano dell'*Ontologia* di Lukács, tranne in alcuni casi in cui la qualità di sostantivo di «ente» rispondeva meglio al contesto. (*n.d.t.*).

⁶² G. Lukács, *op. cit.*, vol. I, p. 158.

~

Parte seconda

La rinascita dell'ontologia: Hartmann, Heidegger e Lukács

György Lukács, di cui si è celebrato nel 1985 il centesimo anniversario della nascita, è morto nel giugno del 1971 senza aver dato l'*imprimatur* per la pubblicazione integrale della sua ultima grande opera filosofica *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (Per l'ontologia dell'essere sociale). Ci si può chiedere se con il voluminoso manoscritto di più di 2.000 pagine (compresi i *Prolegomeni*, scritti un anno prima della morte) ci troviamo di fronte ad un gigantesco «torso», che attendeva ancora un profondo lavoro di rimaneggiamento e di affinamento, oppure ci troviamo davanti ad un'opera compiuta, il vero *terminus ad quem* di un itinerario intellettuale eccezionalmente lungo. «Il lavoro procede molto lentamente. Sono piuttosto scontento del manoscritto», scriveva Lukács ancora il 15 agosto 1970 al suo editore tedesco-occidentale Frank Benseler. Comunque sia, la lettura di questo testo, che è diventato l'*opus postumum* di Lukács, il suo vero testamento filosofico, ne attesta in pieno l'importanza, indipendentemente dalle congetture che si possono formulare circa le intenzioni ultime dell'autore nei suoi confronti.

L'iniziativa lukacsiana di gettare la basi di un'ontologia dell'essere sociale, operazione teorica che egli consi-

derava come il preludio necessario all'elaborazione di una *Etica*, non è un'impresa così solitaria e insolita come potrebbe far credere il titolo della sua opera. Georg Simmel, il primo *maître à penser* del giovane Lukács, aveva già lanciato nella sua *Sociologia* la domanda decisiva che domina il pensiero dell'autore dell'*Ontologia*: «*Wie ist Gesellschaft möglich?*» («Come è possibile la società?»). Negli anni trenta poi, Alfred Schütz, ben noto discepolo di Husserl, aveva pubblicato un'importante opera sulla «costruzione dotata di senso del mondo sociale» (*Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*). Infine, i molto più recenti lavori di Jürgen Habermas — dai contributi per una «ricostruzione del materialismo storico» fino alle ricerche sull'azione comunicativa — vanno anch'essi in questa direzione. Ma ci sembra che l'originalità dell'ultima sintesi filosofica di Lukács sia da cercarsi altrove, in una diversa prospettiva storica.

Prima di indicare quale posto occupi quest'opera nella biografia intellettuale di Lukács stesso, saremmo tentati di individuare una delle sue radici profonde, se non la più importante, in un potentissimo movimento di pensiero, di cui oggi si può dire che ha sconvolto il panorama filosofico tedesco e internazionale a partire dagli anni venti del nostro secolo. La resurrezione dell'ontologia in quanto disciplina filosofica fondamentale, dopo decenni di pensiero neokantiano, è di fatto legata a due grandi nomi, ai quali il futuro avrebbe certamente riservato un'attenzione molto diversa, ma che hanno segnato ognuno con la propria impronta il pensiero filosofico contemporaneo: Nicolai Hartmann e Martin Heidegger. Coloro che conoscono la traiettoria filosofica del pensatore ungherese hanno avuto così la sorpresa di scoprire la profonda solidarietà intellettuale che lega il pensiero dell'ul-

timo Lukács alla filosofia ontologica di Nicolai Hartmann.

È vero che lo sforzo straordinario fatto da Nicolai Hartmann, con una opera di grande ricchezza, per spostare il centro della problematica filosofica dall'epistemologia verso l'ontologia, per interrogare prima di tutto la *ratio essendi* delle cose, ponendo in subordine la *ratio cognoscendi*, e per riattualizzare così una grande tradizione metafisica, che va da Aristotele, attraverso l'ontologia medioevale, fino a Kant e alla *Logica* di Hegel, non sembra aver ottenuto gli effetti e le conseguenze che il suo autore sperava. A giudicare dal silenzio, sempre più pesante, caduto sull'opera di Hartmann nel corso dei decenni successivi alla sua morte (avvenuta nel 1950), si può anche credere che il suo tentativo di reintegrare l'ontologia nei suoi pieni diritti si sia concluso con un fallimento.

Lo prova la preminenza dell'esistenzialismo e del neopositivismo sulla scena della filosofia contemporanea. La situazione di Martin Heidegger è certamente molto diversa, poiché la sua influenza e l'attenzione al suo pensiero non hanno mai smesso di aumentare. Ma bisogna riconoscere che, dopo la celebre *Kehre* (dopo la «conversione», nel periodo posteriore a *Sein und Zeit*) dopo che l'autore stesso ebbe rinunciato al concetto di «ontologia fondamentale», ritenendolo ancora troppo radicato nella tradizione metafisica della filosofia, e soprattutto dopo che ebbe intrapreso in numerosi scritti la «decostruzione» (o più precisamente la *distruzione*) di questa tradizione ontologica, si è cominciato a dimenticare quanto la resurrezione dell'ontologia nella filosofia contemporanea sia legata all'impulso decisivo del pensiero del primo Heidegger: le profonde affinità che, nonostante le grandi differenze, anzi la rispettiva opposizione, legavano su

questo piano tale pensiero a quello di Nicolai Hartmann ci sembrano evidenti. Ed è soprattutto ora, grazie alla pubblicazione, nella serie delle opere complete, dei corsi del periodo 1924-1930, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (corso tenuto a Marburg nel 1925), *Grundprobleme der Phenomenologie* (corso del 1927, sempre a Marburg), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (corso del 1928, tenuto a Marburg), senza dimenticare l'ultimo pubblicato, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* (corso del 1929-30, a Friburgo), che il peso di quest'aspetto eminentemente *ontologico* del pensiero di Heidegger può essere compreso nel suo giusto valore.

Quattro decenni dopo l'apparizione dello studio fondamentale di Nicolai Hartmann *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?* (nel 1923), e dopo la pubblicazione di *Essere e tempo* (1927) di Heidegger, Lukács nella sua *Ontologia dell'essere sociale* (la cui redazione vera e propria inizia nel 1964) riprende, con strumenti intellettuali ben diversi, il programma di questi due pensatori di ricostruire l'ontologia in quanto disciplina fondamentale della riflessione filosofica. Se si trattasse di situare il luogo geometrico ideale dell'ontologia di Lukács rispetto a quella dei suoi predecessori, potremmo dire, con una formula molto sommaria e approssimativa, che egli si è proposto di elaborare una «analitica dell'esserci» (ma il *Dasein* heideggeriano viene concepito questa volta nello spirito di Marx, come un essere per definizione *sociale*), con categorie e concetti molto più vicini all'ontologia realistica di Nicolai Hartmann; forzando un po' le cose, si potrebbe dire che si tratta, quindi, con l'*Ontologia* di Lukács, di convalidare un ideale *tertium datur* fra i due antagonisti, Hartmann e Heidegger, pur sottolineando,

con energia, i rapporti infinitamente più stretti che lo legano al primo.

L'avvicinamento Heidegger-Lukács, d'altro canto, non deve apparire troppo azzardato, se non si dimenticano le reiterate speculazioni cui hanno dato luogo le similitudini di problematica fra la critica della reificazione nell'opera del giovane Lukács, *Storia e coscienza di classe* (apparsa nel 1923), e l'analisi heideggeriana della tensione fra l'esistenza inautentica e l'esistenza autentica dell'esserci, sviluppata in *Essere e tempo*. Se l'atteggiamento verso Heidegger resta effettivamente molto critico nell'*Ontologia* di Lukács (che riprende, in sostanza, sul piano strettamente filosofico, le critiche formulate nel suo libro *La distruzione della ragione*), non bisogna, però, dimenticare che in quanto *ontologia dell'essere sociale*, l'opera di Lukács si costituisce, nella sua parte più interessante, come una *filosofia del soggetto*, dando molto rilievo all'analisi di quelli che si potrebbero chiamare *i livelli fenomenologici della soggettività*: gli atti di oggettivazione, di esteriorizzazione, di reificazione e di alienazione o disalienazione del soggetto. Questa problematica ricorda inevitabilmente le analisi heideggeriane della struttura ontologica del *Dasein*, tipiche del periodo di *Essere e tempo* (per quanto evidenti siano le differenze fondamentali che separano le loro posizioni filosofiche), mentre nell'opera di Nicolai Hartmann, se non erriamo, i concetti di reificazione o di alienazione vengono molto raramente evocati in quanto tali. Le origini di questi concetti lukacsiani si trovano certamente negli scritti di Hegel e di Marx (Lukács ha dedicato al concetto di alienazione in Hegel il paragrafo finale del suo importante libro su *Il giovane Hegel*), e non in quelli di Heidegger, ma si può ricordare di passata la presenza del concetto di *Ver-*

sachlichung (cosificazione) nella *Philosophie des Geldes* di Georg Simmel (libro che ha influito parecchio sul giovane Lukács), e del concetto di *Verdinglichung* (reificazione) nello studio di Husserl *Philosophie als strenge Wissenschaft* (apparso sulla rivista *Logos* nel 1910-1911, nello stesso anno in cui veniva pubblicato il saggio di Lukács sulla *Metafisica della tragedia*), due autori che hanno molto influenzato il primo Heidegger.

Lukács era convinto, alla fine della sua vita, di aver fornito nell'*Ontologia* l'espressione essenziale e definitiva del suo pensiero (anche se, come abbiamo ricordato, non era del tutto soddisfatto del suo manoscritto: «L'ontologia è una scienza filosofica ancora troppo giovane. Non sono riuscito ad esprimervi le mie idee come ho fatto nell'*Estetica...*», affermava in occasione di uno dei nostri ultimi incontri, nel marzo 1971). Era solito dire che è privilegio di alcuni geni della filosofia, come Aristotele o Marx, chiarire molto presto, a vent'anni, l'essenziale del loro pensiero innovatore; per gli altri, per i comuni mortali, può accadere, com'era — diceva, non senza ironia — il suo caso, che solo verso gli 80 anni riuscissero a chiarire il nocciolo della loro filosofia. In effetti l'itinerario intellettuale di Lukács ha conosciuto tante trasformazioni e conversioni spettacolari, — dal neokantismo e dalla *Lebensphilosophie* dei suoi primi scritti giovanili (oltre a Georg Simmel e Max Weber ha annoverato fra i suoi professori e amici Emil Lask, il meno ortodosso dei neokantiani della *Südwestdeutsche Schule*, che ha anch'essa molto influenzato Heidegger), passando per il marxismo fortemente hegelianizzato di *Storia e coscienza di classe* fino al marxismo rigoroso del periodo della maturità (periodo che comincia all'inizio degli anni trenta), — che ci si può chiedere sotto quale angolatura si debba collocare

la sua *Ontologia* sociale, per riuscire a scorgervi l'epilogo di un così laborioso divenire.

Si attendeva la lettura di questa *Ontologia* anche per motivi che sono apparentemente extrafilosofici. Il destino intellettuale di Lukács è stato così fortemente segnato dal suo impegno, durato più di cinquant'anni, nel movimento comunista (divenne membro del partito comunista ungherese nel 1918 e vi rimase fino alla fine della sua vita, tranne che per una sospensione di undici anni, dopo gli avvenimenti dell'ottobre 1956, quando fu ministro della cultura del governo di Imre Nagy), che si sperava di trovare nel discorso filosofico nel suo ultimo *opus magnum* una risposta chiarificatrice a una questione vivamente dibattuta. In quanto conclusione di un lungo cammino, l'*Ontologia* doveva permettere di stabilire infine se il pensiero di Lukács non avesse effettivamente subito — dopo l'abbandono di certe posizioni di *Storia e coscienza di classe* (che è stato per molto tempo il suo libro più celebre) e dopo il suo lungo passaggio attraverso l'epoca staliniana — una corruzione della propria fibra, una involuzione filosofica, equivalente a un vero e proprio atto di *sacrificio dell'intelletto* (per riprendere l'espressione del suo mordace avversario Theodor W. Adorno, ma era già un po' la tesi, molto più sfumata, di Merleau-Ponty nelle *Avventure della dialettica*); o se, al contrario, non fosse maturato nel senso buono, arrivando attraverso l'*Ontologia* a fornire una vera teoria universale delle categorie dell'esistenza, capace di immunizzare la coscienza da qualunque forma di alienazione ad opera del potere politico: in una parola, se fosse giunto alla fine, grazie soprattutto alla formulazione di un concetto ben articolato della vera *humanitas* dell'*homo humanus* (di ciò che Lukács chiama la *Gattungsmässigkeit für-sich*

— la genericità per-sé — punto chiave della sua ontologia), ad elevarsi al punto da dissipare la diffidenza che l'ha circondato per tanto tempo. Non si può, in questo senso, che deplorare il fatto che uno dei suoi più recenti avversari, e fra i più accaniti, Leszek Kolakowski, nella sua voluminosa *Storia del marxismo*, in tre volumi, non abbia creduto necessario prendere in considerazione in maniera adeguata l'*Ontologia* per dimostrare la tesi centrale espressa nel capitolo, assai malevolo, dedicato a Lukács e intitolato «Lukács o la ragione al servizio del dogma» (è vero che il testo integrale non era e non è tuttora pubblicato nella sua versione originale tedesca; non esiste neanche una traduzione inglese o francese; ad eccezione dei tre capitoli apparsi in piccoli volumi separati nelle edizioni Luchterhand, due dei quali sono stati tradotti anche in inglese, si dispone per il momento soltanto della traduzione italiana in tre volumi, oltre alle traduzioni in ungherese, in portoghese — in Brasile — e a una parziale traduzione in rumeno).

Si trova tra le carte di Lukács una testimonianza rivelatrice sulla propria biografia intellettuale, testimonianza che potrebbe aiutarci a comprendere meglio quale sia il posto occupato dall'*Ontologia* nella sua evoluzione. Tentando, in una lettera al suo editore Frank Benseler, di tracciare un parallelo fra l'itinerario spirituale di Ernst Bloch e il suo, con un riferimento implicito al diverso significato assunto dalla conversione al marxismo per ognuno di loro, Lukács scriveva: «Per tutta la mia giovinezza è esistito in me un conflitto profondo e mai risolvibile fra l'aspirazione alla generalizzazione filosofica, nel senso della grande filosofia antica, e la tendenza alla pura scientificità. Se lei confronta i passaggi del mio vecchio libro sul dramma [Lukács allude a *Entwicklungsgeschichte*

des modernen Dramas (Storia del dramma moderno) di cui soltanto dei frammenti apparvero all'epoca nell'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*] e lo stile de *L'anima e le forme* [i due libri erano nati nello stesso periodo] può rendersi ampiamente conto di questo conflitto». E parlando della sua adesione al marxismo, aggiunge: «Per me ha rappresentato la soluzione del conflitto interiore centrale del tempo della mia giovinezza, per Bloch molto meno, poiché all'epoca dello *Spirito dell'utopia* [il libro di Bloch, la cui prima edizione è del 1918] egli poté semplicemente incorporare Marx nel suo fantasticare di apocalisse». La lettera di Lukács è del 21 novembre 1961; risale quindi a un periodo in cui i rapporti fra i due amici conobbero un certo deterioramento, causato dalle divergenze filosofiche sempre più accentuate, visibili anche per esempio nella prefazione di Lukács alla *Teoria del romanzo*, scritta più o meno nella stessa epoca.

La portata del conflitto interiore della sua *Jugendzeit*, di cui parla Lukács, non deve essere sottovalutata, poiché può effettivamente fornirci la chiave ermeneutica per comprendere la sua traiettoria filosofica, fino alle sue ultime opere. La coesistenza in lui, inizialmente, di due nature distinte, quella del sociologo della letteratura, nutrito da una volontà di positività e di rigore metodologico (le sue considerazioni in questo senso sono tributarie dei concetti di Marx e di Simmel, o piuttosto di un «Marx filtrato attraverso Simmel»), e quella di un metafisico della tragedia o di un moralista mistico, che la sete di assoluto spingeva a cercare nel parossismo della pura interiorità il punto d'appoggio per una vita spogliata di ogni inessentialità, è effettivamente visibile se si giustappongono i frammenti intitolati *Zur Soziologie des modernen Dra-*

mas (il libro intero, nella sua forma definitiva, venne pubblicato nel 1911), e il saggio *Metafisica della tragedia* o il dialogo circa *La povertà dello spirito* (scritti che risalgono allo stesso periodo). Fra le due «anime» filosofiche che lottavano in lui, l'una volta verso l'empiria e l'altra verso le pure trascendenze, è forse la seconda che in quell'epoca aveva la meglio, e lo testimonia l'ardore con cui il giovane Lukács cercò successivamente nell'«io intelligibile» di Kant (con cui identificava l'io tragico), nella *Abgeschiedenheit* (la solitudine) o la «povertà dello spirito», di Meister Eckhart, o in figure come il principe Myškin di Dostoevskij, o l'Abramo di Kierkegaard, delle forme di espressione per la sua aspirazione verso il metapsicologico e il transempirico. Il rifiuto dello psicologismo e del determinismo empirico dell'anima (visibili soprattutto nel dialogo *La povertà dello spirito*, pubblicato nel 1912), e il fervore con cui cercava di fissare il punto d'ancoramento dell'io tragico, espressione superlativa della vita essenziale, in una zona situata non soltanto al di sopra della vita «naturale», ma anche al di là della *cultura* (scriveva in questo senso a Leopold Ziegler, a metà luglio 1911, che il tragico non poteva essere per lui un «concetto della filosofia della storia!»), lasciano presentire con il loro radicalismo alcune posizioni che saranno sviluppate più in là dall'ontologia fondamentale di Heidegger: il disprezzo per lo psicologismo e la volontà in Heidegger di definire le «articolazioni fondamentali dell'Essere» (*die Grundartikulationen des Seins*), al di là di ogni considerazione empirica o culturale, giustificano un simile avvicinamento. La matrice comune si trova forse ancora una volta nel pensiero di Georg Simmel, che nel suo saggio su *Kant e Goethe* aveva cercato di circoscrivere uno spazio dei rapporti «sovraempirici» (mediante la fusione del vi-

talismo di Goethe e dell'idealismo trascendentale di Kant) e che aveva parlato per primo della «tragedia della cultura», in quanto conflitto irriducibile tra la *vita* autentica e le oggettivazioni culturali.

Ma Lukács non ha mai smesso di lasciarsi travagliare dal dualismo fra una visione sociologica relativistica dei valori culturali e una acuta coscienza del loro potere immanente di trascendere lo spazio e il tempo della loro genesi: questo iato il pensiero del giovane Lukács non riusciva a colmarlo. La particolare sensibilità manifestata assai presto verso la distinzione hegeliana tra *spirito oggettivo* (che si materializza nelle istituzioni sociali: il diritto, la morale, lo Stato ecc.) e *spirito assoluto* (che s'incarna esclusivamente nelle forme superiori della coscienza: l'arte, la religione, la filosofia) rientra nel medesimo contesto. Come è possibile adempiere le esigenze dello «spirito assoluto» (quelle della moralità pura, per esempio, dell'«anima» — *der Seele* — o della «seconda etica», nella terminologia del giovane Lukács) senza abbandonare il terreno fermo della storia reale? Il problema non ha mai smesso di assillare l'autore del saggio *Tattica e etica* (datato 1919).

È possibile notare qui che le riflessioni sulla dualità hegeliana di «spirito oggettivo» e «spirito assoluto», con i dilemmi che ne risultano per il giovane Lukács (per esempio la scelta fra la prima etica, cioè i doveri verso le istituzioni, lo Stato ecc., e la seconda etica, cioè gli imperativi puri dell'anima), si ritrovano sia negli scritti di gioventù (nel manoscritto del libro su Dostoevskij o nella recensione al libro di Croce *Teoria e storia della storiografia*, del 1915), che nella parte finale del libro su *Il giovane Hegel* (in cui Lukács difende le esigenze incarnate dallo spirito assoluto contro il relativismo della sociologia volgare), o

in diversi luoghi dell'*Ontologia*: per esempio nel capitolo finale, in cui l'autore fa rilevare la portata del movimento delle sette e delle eresie contro la Chiesa istituzionalizzata, sottolineando che esse incarnano le aspirazioni della genericità per-sé (variante lukacsiana dello «spirito assoluto» hegeliano) contro i valori dello *statu quo* sociale, di cui la Chiesa istituzionalizzata (espressione della genericità in-sé, dello «spirito oggettivo» dell'epoca) sarebbe la portatrice.

Ci è ora possibile comprendere meglio il senso della lettera a Frank Benseler menzionata sopra. L'affermazione secondo cui il pensiero di Marx gli ha fornito la soluzione per la dualità di tendenze in cui si trovava, diviene intelligibile soprattutto a partire dal progetto dell'*Ontologia*: la struttura dell'opera mostra infatti che Lukács parte dall'analisi delle forme più elementari dell'attività sociale (iniziando dal lavoro) e cerca di ricostruire progressivamente la genesi dei principali complessi sociali (l'economia, la politica, il diritto, i costumi ecc.), risalendo fino alle forme superiori di attività della coscienza (l'arte, la filosofia, le grandi azioni morali). È quindi con un metodo che possiamo definire ontologico-genetico, procedente dal basso verso l'alto, con l'obiettivo di fissare successivamente le articolazioni e gli anelli intermedi tra le forme elementari della vita sociale (oggetto della sociologia empirica, quindi di una scienza più o meno rigorosa) e le oggettivazioni superiori (tradizionalmente oggetto della riflessione filosofica) che Lukács sperava di riuscire a colmare lo iato a cui alludeva nella sua lettera. Se teneva a prendere le distanze da Bloch, è perché Bloch, assillato dal medesimo problema, preconizzava nel capitolo finale dello *Spirito dell'utopia* di ricollegare l'analisi economica marxiana ai valori incorporati tradizionalmente

dalla trascendenza religiosa. Denunziando l'unilateralità dell'economismo, Bloch poteva scrivere che il marxismo era stato condotto «nelle vicinanze di una critica della ragione pura per la quale nessuna critica della ragione pratica sarebbe ancora stata scritta». Ora, il tentativo di Lukács nell'*Ontologia* sarà appunto quello di costruire un ponte fra le categorie della ragion pura e quelle della ragion pratica (per conservare la terminologia kantiana), con metodo puramente immanente giungendo a stabilire geneticamente le mediazioni fra i due piani, fino alle forme superiori dell'intersoggettività, senza concessione alcuna alla trascendenza religiosa (il che separava profondamente il suo pensiero da quello di Bloch: in una pagina dell'*Ontologia* ricuserà d'altro canto esplicitamente l'idea blochiana dell'autonomia fenomenologica dell'anima, esposta nello *Spirito dell'utopia*, scorgendovi una inaccettabile concessione all'idealismo).

Scrivendo l'*Ontologia dell'essere sociale*, Lukács ha tentato di dare risposta a un certo numero di questioni in apparenza puramente speculative, ma la cui portata pratica si rivela immensa: in quanto prodotto dell'attività finalistica dei soggetti individuali, la storia della società acquisisce un senso univoco, una finalità imposta dall'azione sovrana dei soggetti sulla materia sociale (di cui la teleologia della filosofia hegeliana della storia rimane l'esempio superlativo)? oppure, al contrario, in quanto prodotto delle catene causali oggettive, che arrivano ad imporre i loro effetti al di là della coscienza e della volontà degli individui, la storia della società si svolge secondo un rigoroso determinismo, che sfugge in ultima istanza all'attività finalistica della coscienza? Cercando di evitare sia lo scoglio del finalismo che quello del determinismo, e di liberare il pensiero di Marx da quelle che egli consi-

derava due malformazioni simmetriche, Lukács non poteva portare a termine il suo progetto senza porsi una domanda radicale sui fondamenti categoriali stessi della vita sociale.

Esistenza autarchica dell'essere in rapporto alla coscienza: questa è la tesi fondamentale dell'ontologia realistica, di quella di Nicolai Hartmann come di quella di György Lukács (che preferisce, per quanto lo riguarda, parlare di ontologia materialistica). Nicolai Hartmann insiste continuamente, nei suoi scritti, con inesauribile energia — e tanto più vivamente in quanto ha l'impressione di urtare contro una quantità di pregiudizi essenziali dell'ontologia finalistica o razionalistica tradizionale — sulla sovrana indifferenza delle categorie dell'essere in rapporto alla loro apprensione cognitiva. Lukács ha potuto essere colpito dalla sorprendente similitudine tra la definizione delle categorie che si trova in Marx (*Daseinsformen, Existenzbestimmungen*; forme dell'esserci, determinazioni dell'esistenza) e la tesi centrale di Nicolai Hartmann sulle categorie in quanto proprietà intrinseche dell'essere stesso (la distinzione, nonostante la loro identità *parziale*, tra «categorie dell'essere» e «categorie della conoscenza» ritorna come leitmotiv nelle opere di Hartmann). Heidegger a sua volta, nei corsi del periodo di *Essere e tempo*, parla dell'apprensione delle «articolazioni fondamentali dell'essere» (*Grundartikulationen*) come dell'obiettivo della sua ontologia fondamentale, ma in un senso completamente diverso da quello inteso da Hartmann o da Lukács.

Seguendo questo cammino ontologico, Lukács si propone di abbozzare una teoria dei livelli dell'essere, della sua progressiva stratificazione (natura inorganica, natura biologica, essere sociale), con l'obiettivo principale di fis-

sare le categorie costitutive dell'essere sociale, nella loro specificità irriducibile (l'ontologia concepita come una *dottrina delle categorie* conformemente alla traduzione di Scarponi, una *Kategorienlehre*, è questo un altro tratto comune fra Hartmann e Lukács). Il centro di gravità della sua *Ontologia* diviene l'analisi del lavoro, considerato come fenomeno originario e cellula generatrice della vita sociale: il lavoro gli appare, certo, anche come la chiave dell'antropogenesi.

Lukács situa quindi alla base della vita sociale la «posizione teleologica» (*die teleologische Setzung*), l'attività finalistica del soggetto: per la prima volta, grazie al lavoro, la coscienza abbandona il ruolo di semplice epifenomeno delle serie causali oggettive (che conserva ancora negli animali superiori), per acquisire la sua dimensione propria, quella di *antiphysis*, di fattore attivo e costitutivo del reale. La natura in-sé (ciò che Nicolai Hartmann chiama *das Ansichseiende*) possiede, per definizione, neutralità teleologica e assiologica. Con il lavoro, la teleologia, in quanto attività instauratrice del senso e dei valori, irrompe nel concatenamento delle serie causali oggettive.

L'attività teleologica interrompe o spezza la causalità spontanea della natura, introducendovi rapporti del tutto nuovi, inconcepibili nel semplice gioco della causalità naturale. La distinzione tra la causalità spontanea (quella della natura in-sé) e la causalità posta grazie all'attività teologica, svolge in tale contesto un ruolo fondamentale. Lukács vede nell'attività finalistica, sorta con l'apparizione del lavoro, il nocciolo arborescente della vita sociale, a tutti i suoi gradini, dell'azione materiale sulla natura (il lavoro propriamente detto) fino alle forme più evolute dell'intersoggettività, dove si tratta di agire sulla coscienza degli

altri.

Opposta alla semplice passività o al puro automatismo, la nozione di «porre teleologico» appare assai vicina a quella di *intenzionalità* della coscienza, che la fenomenologia di Husserl e di Heidegger riprende dalla psicologia di Brentano. Ma Nicolai Hartmann e Lukács rifiutano di dissociare in maniera netta intenzionalità della coscienza e causalità oggettiva, comprensione e spiegazione, pur riconoscendone la eterogeneità qualitativa; l'originalità della loro posizione consiste nell'aver messo in rilievo, con molta energia, la stretta connessione esistente fra l'attività finalistica efficace del soggetto e il rispetto delle determinazioni causali oggettive. L'emergere degli atti teleologici implica per definizione l'interpolazione di un momento *ideale* nelle serie causali oggettive (lo scopo nel processo del lavoro), altrimenti la coscienza non sarebbe effettivamente che un epifenomeno del determinismo della natura: ma la portata ontologica del nesso finalistico (il successo dell'azione progettata) dipende dalla valorizzazione delle proprietà intrinseche degli oggetti stessi, l'*energeia* non può appoggiarsi che sulla *dynamis* immanente alla realtà (per utilizzare la classica terminologia aristotelica).

Nicolai Hartmann ha fornito in un volumetto intitolato *Teleologisches Denken* (complemento alla sua *Filosofia della natura*, opere che Lukács teneva in grande considerazione) una dimostrazione sottile del fatto che la specificità dell'attività finalistica della coscienza non appare effettivamente che quando si abbandonano i pregiudizi su un finalismo o una razionalità immanenti al mondo. L'attività teleologica, privilegio di un soggetto attivo, non rappresenta che un segmento nell'infinito divenire del mondo. La preminenza ontologica della categoria di

causalità su quella di finalità sembra evidente ad Hartmann, che intraprende un'operazione spettacolare per riabilitare la portata ontologica della categoria di causalità, sottolineando la produttività infinita delle serie causali oggettive in confronto con la finitudine inerente agli atti teleologici.

Situando alla base della vita sociale un atto di natura ideale, la «posizione teleologica» (*die teleologische Setzung*, l'attività finalistica della coscienza), ma che è intimamente associato alle determinazioni materiali degli oggetti (il lavoro è il paradigma di questa fusione intima fra ideale e reale), Lukács giunge inevitabilmente a fare del *dover-essere* (*das Sollen*) e del *valore* delle categorie costitutive dell'essere sociale. L'istituzione di uno scopo significa necessariamente l'emergere di un *dover-essere* e si accompagna per definizione all'apparizione di un *valore*. La natura, impero della pura causalità, non conosce né l'uno né l'altro. Ma appunto l'inesistenza di una sovranità assoluta della coscienza (che è sempre radicata in un *hic et nunc* materiale) e l'assenza di un impero trascendente dei valori (il che significherebbe ammettere l'esistenza di una *teleologia oggettiva*) aprono la strada a una spiegazione realistica della genesi dei valori. Crediamo di non sbagliare quando affermiamo che è la non-sovranità dell'attività teleologica, il fatto che essa si nutra continuamente delle resistenze e degli ostacoli che le oppone la rete della causalità oggettiva — in una parola il rapporto di tensione dialettica che si instaura fra la teleologia degli scopi umani e le serie causali del reale — che fornisce la vera fonte dei valori. Nicolai Hartmann può in questo senso, a un certo momento, avanzare la tesi che è «il fallimento della reazione istintiva il detonatore dell'attività finalistica» (*der Erwecker der Zwecktätigkeit*).

Il principale obiettivo del metodo ontologico-genetico sviluppato da Lukács nella sua opera ultima è mostrare come, partendo dall'atto elementare del lavoro, la vita sociale arrivi a costituirsi come un tessuto di oggettivazioni sempre più complesse, di rapporti interumani sempre meglio articolati, grazie appunto a questo rapporto di tensione dialettica fra l'attività teleologica dei soggetti individuali e la rete delle determinazioni causali oggettive. La definizione stessa dell'uomo, «*ein antwortendes Wesen*» (un essere che risponde), illustra bene questa direzione del suo pensiero. Ci troviamo qui nella zona di effettiva confluenza fra l'ontologia metafisica di Nicolai Hartmann e l'ontologia dell'essere sociale abbozzata da György Lukács. In maniera apparentemente paradossale, è l'autonomia delle serie causali infinite del reale in confronto al carattere inevitabilmente finito dell'attività teleologica del soggetto, il fatto che la coscienza finita (circo-scritta) non arriva mai ad essere del tutto coestensiva al reale infinito, ciò che spiega la proliferazione incessante degli atti teleologici e la continua moltiplicazione dei valori. La produttività della coscienza viene stimolata dalla resistenza del reale e dal carattere infinito delle sue determinazioni: la causalità oggettiva, tanto screditata per il suo carattere «meccanico» o unilineare, dimostra di essere, piuttosto che un fattore di freno o di inibizione, un terreno stimolante per l'esercizio della libertà.

Lukács considera gli atti teleologici degli individui come il *principium movens* della vita sociale, tagliando così i ponti con ogni concezione deterministica, di tipo meccanicistico o fatalistico, della società. L'assimilazione del funzionamento delle leggi della società a quello delle leggi della natura, per mezzo dell'identificazione pura e semplice della società a una «seconda natura», diviene

ontologicamente impossibile. Ma il nucleo centrale della sua concezione si trova nell'analisi dell'atto teleologico: utilizzando il modello ontologico del lavoro, egli fa dell'idea di *decisione alternativa* l'essenza di questo atto. Grazie al lavoro l'uomo ha guadagnato la *distanza* nei confronti del concatenamento causale oggettivo, quel distanziamento necessario per scegliere fra più atti possibili. La preminenza del momento ideale, la rappresentazione *in mente* del fine scelto, è un'evidenza. Nel *Giovane Hegel* Lukács rimprovera a Spinoza di aver interpretato troppo in fretta la *causa finalis* come semplice variante (o prolungamento) della causa efficiente, occultando in tal modo la sua irriducibile specificità. Hegel, al contrario, viene energicamente lodato per avere, con l'analisi del lavoro sviluppata nei suoi scritti di Jena, messo in rilievo questa specificità.

La decisione alternativa, essenza dell'atto teleologico, implica per definizione la deliberazione, la sperimentazione progressiva, l'esitazione (eventualmente) fra molte possibilità; contemporaneamente essa si sviluppa inevitabilmente in un orizzonte di circostanze concrete, che il soggetto trova dinanzi a sé e che non sono create da lui. Facendo della decisione alternativa il principio dinamico della vita sociale e il momento costitutivo dell'atto stesso della libertà, Lukács contesta *ab initio* la causalità rettilinea come legge dello sviluppo sociale.

È interessante ricordare che nelle pagine dedicate al problema della libertà nel capitolo sul «Lavoro» della sua *Ontologia*, Lukács respinge la celebre definizione hegeliana della libertà come «verità della necessità», così come la sua ripresa troppo fedele da parte di Engels. Egli parte dalla affermazione che ogni atto libero deve appoggiarsi sulla adeguata conoscenza delle circostanze nelle quali si

compie: ammette quindi la correlazione fra libertà e necessità (dando in questo senso ragione a Engels). Ma ritiene che le considerazioni di Hegel e di Engels siano troppo *restrittive*. Rimprovera a Hegel una estensione eccessiva del concetto di *necessità*. Il reale non include soltanto dei rapporti necessari tra fenomeni, ma anche delle possibilità latenti o delle virtualità (di cui è espressione la categoria aristotelica di *dynamis*), così come una massa di accidentalità. Prerogativa dell'atto libero è di valorizzare *tutte* le categorie modali del reale, di esplorarne sia le latenze che i fenomeni contingenti (rispetto allo scopo fissato). Raffaello ha saputo ricavare gran profitto dalla forma delle finestre nelle stanze dove ha dipinto i famosi affreschi *Il Parnaso* e *La liberazione di San Pietro* (una accidentalità sfavorevole è stata in tal modo convertita in un valore per una organizzazione originale dello spazio). Le affermazioni di Hegel sulla libertà come «verità della necessità» o come espressione della «vera necessità» (la necessità «interna», opposta alla necessità puramente esteriore o «cieca») sono tributarie di uno spirito troppo logistico e soprattutto di un finalismo celato, quello che ritiene che la missione di ogni categoria (nella fattispecie quella della *necessità*) sia soltanto di preparare l'ascensione verso la categoria superiore: un simile finalismo, simmetrico al determinismo univoco, è profondamente inaccettabile, e Lukács gli oppone una rappresentazione più flessibile e più modulata dell'atto libero.

La struttura dell'essere sociale viene in tal modo definita da un'ambivalenza fondamentale: non accade nulla di determinante nella vita sociale che non sia fondato sugli atti teleologici degli individui e tuttavia il processo sociale nel suo insieme non ha carattere teleologico, ma strettamente causale.

Gli individui modellano la realtà riordinando le sue serie causali oggettive in funzione del proprio rispettivo scopo, ma gli effetti delle loro azioni vanno oltre le intenzioni iniziali. L'eterogeneità di principio delle serie causali oggettive (che sono *ex definitione* infinite) nei confronti degli atti teleologici (il cui orizzonte, sempre per definizione, è finito) potrebbe spiegare a prima vista l'esistenza di tali differenze. Esempi di effetti imprevedibili, talvolta anche contraddittori rispetto alle intenzioni, possono esserci forniti nel campo stesso dell'interazione fra l'uomo e la natura: per illustrare l'autonomia ontologica degli svolgimenti delle cause rispetto agli atti intenzionali, la possibilità di certi effetti contrari, anche nocivi, rispetto alle posizioni teleologiche, Lukács cita a un certo punto, nel capitolo sul «Lavoro», l'esempio della «corrosione del ferro». Anche Sartre si è occupato, nella *Critica della ragione dialettica*, di tali fenomeni, definendoli «controfinalità». Nel campo della vita sociale, considerata dal punto di vista dei rapporti intrasociali propriamente detti, le distanze fra le intenzioni degli individui e i risultati delle loro azioni assumono aspetti specifici: le azioni di un individuo o di un gruppo di individui interferiscono con quelle di un altro individuo o di un altro gruppo di individui; questa interazione multipla sfocia in una realtà nuova, una risultante finale, che necessariamente va oltre le intenzioni iniziali e le volontà individuali. L'oggettività di una simile risultante può dirsi *sui generis*, in quanto non è un prodotto della causalità spontanea come accade nella natura, ma una sintesi di numerosi atti individuali la cui somma si costituisce in realtà autonoma, avente un carattere di necessità (soprattutto nella sfera dell'economia). Questa è d'altronde l'interpretazione data da Lukács alla celebre tesi di Marx

secondo la quale «gli uomini fanno la storia, ma non nelle condizioni scelte da loro».

L'autore dell'*Ontologia* afferma, a sostegno della sua tesi, che le tre tendenze fondamentali del processo storico (definite come segue: la riduzione del tempo di lavoro necessario alla riproduzione della vita, la socializzazione sempre crescente della vita sociale per l'arretramento della natura e l'unificazione progressiva dei diversi tipi di società in una umanità integrata) si sarebbero affermate in quanto risultato necessario dello sviluppo sociale, indipendentemente dalle intenzioni coscienti e dagli scopi degli individui.

Lukács si sforza di tenere in contatto permanente i due poli della realtà sociale così definita, e cioè, da un lato, l'oggettività che trascende le intenzioni individuali e, dall'altro, la soggettività in quanto fattore costitutivo della vita sociale tutta intera. Egli riattualizza così in quest'ultimo campo la distinzione hegeliana fra *essenza* e *fenomeno*, pur attribuendole sfumature nuove. Il sistema di relazioni oggettive nel quale vengono trascinati gli individui nel corso del processo di produzione e autoriproduzione, e che nelle sue *correlazioni ultime* viene generato indipendentemente dalle intenzioni e dagli scopi di questi individui, rappresenta il piano della *essenza*; la pluralità delle reazioni individuali, la varietà delle istituzioni sociali create all'interno di questo piano dell'essenza e che sono indissolubilmente legate a esso, rappresentano il piano del *fenomeno*. Il piano dell'essenza è caratterizzato da una relativa *stabilità* (Hegel aveva parlato della «calma» dell'essenza), mentre il mondo del fenomeno è diversificato, in movimento perpetuo e inesauribile nella sua rigogliosa varietà. Lukács considera per esempio che l'apparizione e la sopravvivenza del plusla-

voro (il fatto, in altri termini, di produrre più di quanto sia necessario per la propria esistenza) stanno sul piano dell' *essenza*, mentre la varietà delle forme storiche assunte da questo fenomeno, dalla *Mehrarbeit*, appartiene al piano del *fenomeno*.

La questione che inevitabilmente si pone è la seguente: l'autarchia relativa, a potere coercitivo, che Lukács attribuisce al piano dell'essenza nella stratificazione della vita sociale, non ci riporterà al vecchio determinismo rigido della «necessità storica», concepita in sé come una sorta di *deus absconditus* della vita sociale, come una forza implacabile, trascendente le intenzioni e gli scopi individuali? Non si ritrova qui una recrudescenza dell'«ontologia della necessità» che i quattro autori delle *Aufzeichnungen für Genossen Lukács zur Ontologie* (F. Fehér, Á. Heller, G. Márkus, Mihály Vajda) hanno denunciato con tanta forza perché in contraddizione flagrante — secondo loro — con l'altra ontologia, quella che critica il «naturalismo» di una certa «ortodossia» marxista?

Lukács cerca di difendersi (probabilmente prevedeva le possibili obiezioni) da un simile errore, sottolineando che nella vita sociale il mondo dell'essenza, all'opposto della necessità nella natura, si costituisce ugualmente come *risultato* dell'attività degli individui. Anche se appaiono indipendentemente dalle intenzioni e dagli scopi coscienti degli individui, le correlazioni ultime sono nondimeno conseguenti alla loro attività, in quanto gli individui per definizione reagiscono alla *realtà oggettiva*, di cui sono obbligati a tener conto nel cercare di sottometterla alle proprie azioni trasformatrici: «Ma non bisogna dimenticare che una simile indipendenza rispetto agli atti coscienti comunque li suppone in quanto proprio fondamento ontologico, quindi l'essere sociale anche a livello

della sua piú alta e piú pura oggettività non può mai possedere la totale indipendenza degli eventi naturali nei confronti del soggetto».

Nonostante ciò, Lukács non ha completamente chiarito la dialettica dei rapporti fra il piano della *necessità* (o quello dell'*essenza*) e le azioni individuali o collettive del soggetto umano. Per il fatto stesso che egli parla dell'«irresistibilità tendenziale ultima» (*letztthinnige tendenzielle Unaufhaltsamkeit*) dell'*essenza*, noi possiamo paragonare quest'ultima ad una profonda corrente sotterranea della vita storica che avanza implacabile, nonostante le differenti correnti di superficie e i gorghi causati dagli individui. Questi non sarebbero in grado di modificare che la *forma del processo*, il mondo fenomenico dell'*essenza*: lo sviluppo del capitalismo nell'Europa occidentale è uno di questi processi implacabili appartenenti all'*essenza*, le maniere diverse con cui esso si è manifestato in Francia e in Inghilterra, per esempio in campo agrario, illustrano il ruolo dell'attività alternativa degli individui e, quindi, rientrano nel mondo fenomenico. Come conciliare un simile modo di considerare il problema con la tendenza di Lukács a disassolutizzare la *necessità* storica mostrandone il carattere circostanziato e relativo, in funzione delle condizioni date (è ciò che egli chiama, utilizzando un concetto affine di N. Hartmann, la «*Wenn-Dann-Notwendigkeit*», «la necessità del *se-allora*»), in altri termini con l'idea che la necessità storica stessa (l'*essenza*) si trova sottomessa all'impatto delle azioni umane?

La storia assume nell'*Ontologia* di Lukács l'aspetto di un processo estremamente ambivalente (talvolta malefico o paradossale) nel corso del quale gli individui si sforzano d'imporre la loro volontà e di raggiungere i loro scopi, ma, dato che per principio il risultato è diverso dalle in-

tenzioni, si vedono costretti a riprendere sempre — in condizioni nuove e a un livello superiore — i loro sforzi costituenti.

L'*Ontologia* di Lukács sfocia necessariamente in una teoria della soggettività e dei suoi livelli costitutivi. Considerando la tensione sempre rinnovata fra l'attività finalistica degli individui e una realtà sociale che inevitabilmente la supera come il motore del processo storico, egli segue nella soggettività stessa gli effetti progressivi di questo processo: l'articolazione dei suoi diversi livelli, fino all'affermazione plenaria della vera *humanitas* dell'*homo humanus*. È forse qui che il confronto con Heidegger diviene più pregnante. I corsi del periodo di *Essere e tempo* mostrano infatti quanto il problema dell'*essere della coscienza*, o di ciò che Heidegger amava definire «la soggettività del soggetto», fosse tra le prime sue preoccupazioni. L'ultimo corso pubblicato nella serie delle opere complete, quello intitolato *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitudine, solitudine* (tenuto a Friburgo nel semestre invernale 1929-1930 e dedicato alla memoria di Eugen Fink) ci offre la sorpresa di vedere Heidegger intraprendere un'analisi comparativa dettagliata dei tre livelli dell'essere: l'essere inanimato e a-mondano (viene scelto come esempio il sasso), l'essere organico (con ampie incursioni nella scienza biologica) e l'essere umano, il solo investito del potere di costituire un «mondo». Una tale analisi ontologica di tipo comparativo ricorda sia l'oggetto delle considerazioni di Nicolai Hartmann, sia le posteriori ricerche di Lukács, e ci permette di precisare le divergenze e le opposizioni fra questi tre filosofi. Il metodo di Lukács nella sua analisi dei livelli della soggettività rimane genetico: egli rimprovera d'altro canto a Nicolai Hartmann una certa cecità

per il punto di vista genetico nell'analisi dei passaggi fra i diversi livelli dell'essere, deplorando soprattutto l'assenza di un simile punto di vista nell'analisi del *Finalnexus*, della «posizione teleologica».

La dialettica fra la pressione (o la costrizione) delle circostanze oggettive e la scelta alternativa, in quanto risposta attiva a questa pressione, si trova al centro delle considerazioni di Lukács sulla genesi delle posizioni teleologiche. Egli propone di osservare all'interno di ogni posizione teleologica due momenti distinti, anche se strettamente associati: l'oggettivazione e l'esteriorizzazione. Se il primo esprime l'atto di modellare le serie causali oggettive o le situazioni date per inserirvi lo scopo perseguito (ogni atto teleologico efficace implica tale oggettivazione), il secondo segna la retroazione di questa attività oggettivante nella costituzione del soggetto. Le azioni più elementari del lavoro implicano, a fianco dell'attività oggettivante (forgiare un oggetto nuovo rispetto al puro determinismo naturale), delle esteriorizzazioni del soggetto: l'abilità, l'inventiva, anche un certo «stile» personale impresso sul prodotto, ecc. Nonostante la stretta connessione esistente fra di loro, questi due atti, l'oggettivazione e l'esteriorizzazione, possono svilupparsi in maniera divergente. La polarità strutturale dell'essere sociale, il fatto che la risultante finale delle azioni individuali superi necessariamente i loro scopi iniziali e che le spontaneità individuali si trovino in tal modo incessantemente confrontate con situazioni inattese, spiegano la possibilità di questa tensione fra l'oggettivazione e l'esteriorizzazione. Sotto gli imperativi della riproduzione sociale (sotto la costrizione economica, in primo luogo) gli individui sono spinti ad atti di oggettivazione (nel quadro della divisione del lavoro, ad esempio) ai quali non corrispondono

necessariamente atti di vera esteriorizzazione (la schiavitù è un caso limite); l'espressione delle attitudini e delle qualità individuali in questo caso è ridotta al minimo. D'altro canto, gli stessi processi di oggettivazione possono venire accompagnati da una gamma molto diversificata di atti di esteriorizzazione (di espressione di sé), che non sempre riescono a trovare un'espressione oggettivante adeguata, nella materialità del tessuto sociale, e rimangono allo stato di virtualità o di latenza soggettiva. Lukács ci propone quindi un'immagine dei rapporti tra i fattori oggettivi e soggettivi dello sviluppo sociale più agile e più finemente articolata di quella cui eravamo abituati.

La parte più originale di questa fenomenologia della soggettività (o epigenesi della soggettività), perseguita attraverso una ricerca sulla storia dell'essere sociale, ci è fornita dalla definizione dell'*alienazione*. La non-coincidenza fra l'oggettivazione e l'esteriorizzazione viene questa volta perseguita all'interno dell'atto di esteriorizzazione stesso, essendo postulata la possibilità di una contraddizione fra lo sviluppo delle qualità (delle capacità) dell'individuo, che possono accumularsi in maniera eterogenea, e la loro sintesi nell'unità omogenea della *personalità*. Lukács fa dell'autoaffermazione della personalità, concepita come sintesi di un complesso di qualità più o meno eterogenee, il *terminus ad quem* dello sviluppo sociale, la sua finalità ultima. Il luogo ontologico dell'alienazione (oggetto dell'ultimo capitolo dell'*Ontologia dell'essere sociale*) viene fissato laddove la moltiplicazione delle qualità di un individuo, risultato del rapporto di tensione dialettica con il suo ambiente, funziona esclusivamente per assicurare la sua sopravvivenza e la sua riproduzione sociale (ha quindi una pura esistenza *in-sé*,

essendo nata dal gioco fra la divisione del lavoro e la lotta per l'autoconservazione), occultando quella che avrebbe dovuto essere la sua finalità centrale: l'auto-affermazione della singolarità in quanto *individualità* autonoma o in quanto *personalità*.

Il centro di gravità della riflessione lukacsiana è la tensione fra ciò che egli considera i due livelli fondamentali del genere umano: la genericità in-sé e la genericità per-sé (*Gattungsmässigkeit an-sich e für-sich*). Lukács persegue nell'interiorità del soggetto la *migrazione* dei grandi conflitti sociali: l'assoggettamento del soggetto agli imperativi della riproduzione sociale può accompagnarsi a una proliferazione delle qualità e delle attitudini dell'individuo (è lo stadio della genericità in-sé, sprovvisto ancora della trascendenza del per-sé), ma il *telos* della vita sociale rimane sempre il superamento di questo stadio di esistenza più o meno eteronoma, per giungere all'autoaffermazione dell'individuo in quanto *persona*, vale a dire in quanto entità che si autocondiziona e si espande liberamente (che si eleva in tal modo allo stadio della genericità per-sé). Nella tragedia di Sofocle, Ismene, nel suo spirito di compromesso e nel fervore con cui perora presso sua sorella la sottomissione alla legge dell'esistente, quella di Creonte e della ragion di Stato, incarna lo stadio della genericità in-sé (ogni *Realpolitik* sfocia in una simile conservazione dell'esistente), mentre Antigone, nella irriducibilità della sua esigenza morale che trascende ogni calcolo empirico, andando fino all'annientamento di se stessa, incarna l'aspirazione irreprimibile alla genericità per-sé.

La distinzione lukacsiana è in fondo basata su uno sviluppo della celebre tesi di Marx circa il passaggio dal regno della necessità al regno della libertà. Ma ritrova an-

che un filone centrale delle sue proprie riflessioni di gioventù. La «seconda etica», di cui parlava nel manoscritto su Dostoevskij e nelle lettere a Paul Ernst, opposta alla logica delle istituzioni e dello Stato (la «prima etica»), esprimeva già questa potente aspirazione ad una utopia morale che spingeva il suo amico Ernst Bloch a definirlo in quell'epoca un «genio della morale». Nelle note per il libro su Dostoevskij si trova a un certo punto questa proposizione rivelatrice: «Dostoevskij e Dante: la seconda etica come *a priori* della stilizzazione epica». L'etica e l'estetica sono sempre state infatti molto strettamente associate da Lukács (senza che la specificità delle due sfere venisse in qualche modo sacrificata): egli ha perseguito nel movimento interiore, più segreto, delle opere l'esistenza di una sostanzialità morale (ritrovando anche, senza saperlo, una delle tesi centrali di Benedetto Croce: «la personalità morale come fondamento della personalità artistica»). È il motivo per il quale egli non soltanto ha sempre difeso il punto di vista di Gesù contro il realismo pragmatico e cinico del Grande Inquisitore, commentando la celebre scena dei *Fratelli Karamazov* di Dostoevskij, non solo nell'*Ontologia* elogia le figure di Gesù e di Socrate in quanto espressioni paradigmatiche della genericità per-sé, ma vede in certi personaggi letterari come Elettra, Antigone, Don Chisciotte o Amleto altrettante incarnazioni di una interiorità morale incorruttibile, altrettante espressioni della specie umana divenuta cosciente delle sue più alte esigenze.

Quando Paul Claudel, in una lettera indirizzata a André Gide, a proposito del dialogo fra il Grande Inquisitore e Cristo difendeva il punto di vista della Chiesa (scriveva: «Del resto Dostoevskij nel suo dialogo dei *Fratelli Karamazov* ha avvertito la grandezza della Chiesa, pur es-

sendo così meschino da negare la fede al Grande Inquisitore. Questi ha piena ragione contro quel falso Cristo che, immischiandosi da ignorante e presuntuoso, vuol mettere disordine nel grandioso piano della redenzione. Chiesa significa unità. *Chi non raccoglie con me, disperde*. Chi non opera come membro della Chiesa può agire soltanto a titolo personale, ed è uno pseudo Cristo e uno *scialacquatore*»), Lukács respingeva in termini molto netti quella che gli sembrava una chiusura nello *statu quo* della genericità in-sé, incarnata dalla Chiesa esistente. Sostenendo contro Claudel il messaggio del Gesù di Dostoevskij, introduceva il suo discorso sulla vocazione contestataria delle sette e delle eresie, e approfittava dell'occasione per tessere un elogio vibrante di Simone Weil. Non bisogna dimenticare che il giovane Lukács aveva molto nutrito il suo pensiero con gli scritti di mistici poco ortodossi come Meister Eckhart, Johann Tauler, Sebastian Franck o san Francesco d'Assisi. L'*Ontologia* considera le sette come altrettante espressioni di una aspirazione alla genericità per-sé, ma che, per la loro religiosità intrinseca, vogliono bruciare le mediazioni che collegano lo stadio della genericità in-sé a quello della genericità per-sé (è così che Simone Weil stabiliva una soluzione di continuità tra la fede autentica e la devozione per una causa sociale: dunque, per Lukács, l'essenziale risiedeva appunto nella scoperta delle *mediazioni* che collegano i due stadi di evoluzione del genere umano).

Non si può che rimanere colpiti da un certo parallelismo che esiste fra il modo di procedere di Sartre nella sua *Critica della ragione dialettica* e il progetto di Lukács nella sua *Ontologia dell'essere sociale*. Le due opere sono nate da una comune ambizione: quella di porre fine agli schemi riduttivi di un marxismo sclerotizzato e riabilitare

l'infinita complessità del processo storico. Lukács comunicava a Frank Benseler, in una lettera del 19 settembre 1964, la sua intenzione, a un certo punto, di scrivere un articolo sulla *Critica* di Sartre, ma aggiungeva che vi aveva rinunciato, perché non se ne era sentito capace: «Il libro è molto decoroso (*sehr anständig*), ma estremamente caotico e noioso». Tre anni prima (il 3 aprile del 1961) aveva scritto al medesimo corrispondente: «Ho letto le prime 200 pagine del libro di Sartre, ma senza ricavarne una grande lezione». (Ai suoi interlocutori Lukács diceva che non ne aveva terminato la lettura). Si può dire che Lukács ha avuto torto ad abbandonare la lettura dell'opera di Sartre: le similitudini di problematica fra questa e la sua *Ontologia* sono evidenti. La tensione dialettica fra le attività teleologiche degli individui e un ambito sociale stratificato a parecchi livelli, risultato delle relazioni fra gli organismi pratici e la materia inorganica, è al centro anche della *Critica* di Sartre: le distinzioni estremamente sottili fra il campo pratico-inerte, in cui gli individui conducono un'esistenza seriale sotto il segno dell'impotenza e dell'esteriorità, e il gruppo, in cui si afferma la totalizzazione degli scopi individuali in vista della realizzazione di un progetto comune (il gruppo in fusione), fra la dialettica costituente e la dialettica costituita (o dialettica della passività, quella della *praxis alienata*), fra i collettivi e i gruppi, incrociano inevitabilmente le analisi che Lukács va svolgendo sulla natura bipolare dell'essere sociale e sul passaggio del genere umano in-sé allo stadio del genere umano per-sé (non ci è possibile in questa sede tracciare una analisi comparativa delle due opere, né rilevare le grandi differenze che le separano sia in quanto al metodo, che in quanto ai risultati ottenuti, ci limiteremo quindi a segnalare l'interesse di un simile accostamento).

Il vero antipodo del metodo sviluppato da Lukács nella sua *Ontologia* si trova nel pensiero di Martin Heidegger, anche se profonde similitudini di problematica appaiono anche qui (l'abbiamo già sottolineato). La critica sempre più virulenta condotta da Heidegger, a partire dai corsi degli anni venti, contro l'egemonia del *logos* e della *ratio* nell'interpretazione del mondo, e la sua esigenza di tornare a una riflessione più originaria sull'essere di questo essente si trovano in un certo parallelismo con la critica del logocentrismo e del razionalismo a oltranza perseguita da Nicolai Hartmann nei suoi lavori ontologici, critica ripresa, abbiamo visto, da Lukács. Non bisogna dimenticare che vi è, in questo senso, una presa di distanza comune di questi tre pensatori, così diversi, talora così opposti fra loro, rispetto al neokantismo, al positivismo e al neopositivismo, e persino rispetto alla fenomenologia di Husserl (è la tesi di Husserl sulla filosofia come «scienza rigorosa» che provocò, a partire dal 1925, le recriminazioni di Heidegger, il quale iniziò a sganciarsi sempre più dal pensiero del suo maestro). Il rifiuto di Nicolai Hartmann di accettare l'identificazione aristotelica della forma sostanziale dei fenomeni con la loro essenza logica, rifiuto ripetuto in nome del condizionamento della forma da parte della materia, è alla base della sua critica del razionalismo e del finalismo; e anche Lukács attacca il logicismo, in nome della sua ontologia materialistica, lungo tutta la sua ultima opera. È non meno significativo osservare che l'identificazione hegeliana dell'ontologia o della metafisica con la logica, più precisamente la dissoluzione dell'ontologia in una «scienza della logica», viene contestata di volta in volta da ognuno dei tre pensatori, Hartmann, Heidegger e Lukács.

La critica dell'alienazione (o, in un ambito più ristret-

to, della reificazione, della *Verdinglichung*) è un altro punto forte che Heidegger e Lukács hanno in comune. Ambedue presentano l'alienazione come un processo di occultamento radicale di ciò che costituisce ai loro occhi l'essenza dell'esistenza umana (Heidegger utilizza spesso il termine *Verdeckung*, occultamento, per descrivere questo processo). Ma qui emergono anche le grandi differenze che dividono i due filosofi, fino all'opposizione radicale. Fedele al suo metodo ontologico-genetico, Lukács espone una concezione *dialettica* della genesi dell'essere umano, ivi comprese la reificazione e l'alienazione, concezione basata sulla tensione fra teleologia (l'attività finalistica del soggetto) e causalità oggettiva. Heidegger respinge in maniera esplicita la dialettica (nel corso del 1929 postula l'impossibilità di superare dialetticamente la finitudine consustanziale all'esistenza umana: «*Endlichkeit macht die Dialektik unmöglich, erweist sie als Schein*», «la finitudine rende impossibile la dialettica, la dimostra come parvenza») e privilegia una concezione *aprioristica* dell'essere umano e delle sue strutture fondamentali, sotto la forma dell'inautenticità così come sotto quella dell'autenticità. La descrizione in termini particolarmente vividi dei diversi aspetti dell'esistenza inautentica, quella che si sviluppa nell'orizzonte della banalità quotidiana (della *Alltäglichkeit*) sotto il segno dell'indecisione e dell'indistinzione, è intimamente associata da Heidegger alla critica di ciò che egli chiama «*Ontologie der Vorhandenheit*» (ontologia dell'esser sussistente), di cui componente essenziale è il principio di esplicazione causale, ontologia che avrebbe dominato il pensiero metafisico occidentale da Platone e Aristotele fino a Kant e Hegel: proponendosi di strappare l'uomo a queste diverse forme di esistenza inautentica e mirando, sul piano del

pensiero, alla rottura con «l'intelletto volgare» e al «superamento della metafisica», Heidegger fa appello a una metamorfosi dell'essere umano (nei suoi corsi della fine degli anni venti parla di una *Verwandlung des Menschen* di una «trasformazione dell'uomo») mediante il ritorno alla sua dimensione originaria. Il disprezzo per il principio di esplicazione causale (per l'*Erklären*, al quale oppone in maniera perentoria la comprensione, il *Verstehen*) riceve una espressione pregnante, ad esempio, in una pagina del corso su Hölderlin del 1934.

Ora, sono appunto il principio di causalità e la volontà di basare sul rapporto dialettico fra teleologia e causalità una ontologia razionale dell'essere sociale, che stanno alla base del pensiero di Lukács. Quest'ultimo difende con energia non minore di Heidegger la singolarità irriducibile dell'esistenza umana rispetto agli altri tipi di esistenza. Ma l'atto teleologico (*die teleologische Setzung*), nozione centrale dell'*Ontologia* lukacsiana (che inevitabilmente rasenta le nozioni di intenzionalità, di progetto, di trascendenza o di temporalità, familiari alla letteratura fenomenologica o esistenzialista), non sorge *ex nihilo* per Lukács: esso ha una genesi, si sviluppa in un contesto, quello del lavoro e delle interazioni multiple fra gli organismi pratici e l'ambiente circostante, sul fondamento delle catene causali oggettive e soggettive. Teleologia e causalità sono indissolubilmente legate. Si può parlare di una epigenesi della soggettività in Lukács: la sua natura è *dialettica* per eccellenza, poiché le domande e le risposte formulate successivamente dall'essere umano sorgono sotto l'impulso delle resistenze del reale e delle possibilità o delle latenze esistenti nell'immanenza delle catene causali oggettive (i due volumi della grande *Estetica* sono un primo esempio di tale studio archeologico ed epigene-

tico della soggettività; l'*Ontologia dell'essere sociale* ne è il seguito e al tempo stesso il fondamento; gli apologeti del giovane Lukács non hanno fornito finora il minimo argomento plausibile a giustificazione dell'ignoranza in cui volontariamente tengono queste due opere).

Per illustrare ciò che divide il pensiero di Heidegger da quello di Lukács, prenderemo un ultimo esempio da un settore che può apparire molto marginale o del tutto eccentrico: l'interpretazione filosofica dei risultati della ricerca biologica. I lettori di Heidegger, nel corso del 1929 già più volte citato, possono per la prima volta scoprire, espresso con nettezza, il suo atteggiamento tutto negativo nei confronti del darwinismo. Il modo in cui Heidegger privilegia nella ricerca biologica la linea sviluppata dai lavori di Jakob V. Uexküll (che attribuiva all'organismo una sorta di potere immanente, quasi musicale, di articolare il proprio ambiente) e il rifiuto opposto alla teoria della «selezione naturale» degli organismi, elaborata da Darwin, ci sembrano avere un significato filosofico ben preciso. Il rifiuto che Heidegger, senza troppi scrupoli scientifici, oppone alla teoria darwiniana dell'evoluzione delle specie si appoggia fra l'altro sul fatto che il darwinismo porterebbe acqua al mulino di ciò che Heidegger definisce «la considerazione economica dell'uomo»: una teoria genetica della formazione delle qualità degli organismi non poteva che venire ripudiata da un pensatore il quale teneva in poca considerazione anche il punto di vista genetico, oltre a quello della dialettica. Per converso la considerazione delle interazioni multiple fra l'organismo e l'ambiente circostante è alla base della teoria darwiniana, che anticipava, sul piano metodologico, *mutatis mutandis*, una concezione ontologico-genetica dello sviluppo della specie umana. È quindi del tutto compresen-

bile che Nicolai Hartmann e Lukács, molto solidali su questo punto, abbiano mostrato un così vivo interesse e una così profonda adesione per la teoria darwiniana.

Con l'*Ontologia dell'essere sociale*, György Lukács perseguiva più di un obiettivo: svelare in tutte le loro ramificazioni le vere basi filosofiche del pensiero di Marx, contestare il neopositivismo e lo strutturalismo così come le ontologie fondate sulla fenomenologia e l'*Existenzphilosophie*, sviluppare una critica della ragione storica ispirata al principio fondamentale della storicità dell'essere e delle sue categorie. Ma soprattutto quest'opera voleva essere una vasta introduzione a una futura *Etica*: le analisi di ciò che abbiamo chiamato *livelli fenomenologici della soggettività* rinviano continuamente a questa *Etica*. Si può dire che Lukács ha vinto la sua scommessa: il metodo ontologico-genetico sviluppato nel suo *opus postumum*, così come nella *Estetica*, si è rivelato fecondo nell'analisi della vita sociale e delle sue oggettivazioni sempre più complesse, conferendo all'autore un posto importante nel panorama della filosofia contemporanea (anche se ancora piuttosto marginale). Rimane il fatto incontestabile che queste due opere s'impongono con difficoltà: l'*Etica*, d'altro canto, non è mai stata scritta. Ma l'attenzione immediata o la popolarità dimostrano necessariamente il valore di un'opera filosofica? Schopenhauer ha dovuto attendere circa quattro decenni perché *Il mondo come volontà e come rappresentazione* riscuotesse vera attenzione. Il carattere di «non-finito» del progetto lukacsiano non ci sembra neanche esso un argomento decisivo. La storia della filosofia è piena di grandi progetti non portati a termine: le tre *Critiche* di Immanuel Kant non sono forse state concepite come opere preparatorie a una futura metafisica, quella che l'autore non arrivò mai a scrive-

re? Sartre non ha mai scritto né la sua morale, né il secondo tomo della *Critica della ragione dialettica*.

Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni [La causa dei vincitori è piaciuta agli dèi, a Catone quella dei vinti]. Lukács, che dopo aver letto ancora bambino l'*Iliade* di Omero aveva provato una simpatia profonda per la causa di Ettore, il vinto, e non per quella di Achille, il vincitore, e che amava citare nei suoi scritti dell'età matura questa massima di Lucano, si sentiva molto vicino alla morale stoica di Catone. Né la sua *Ontologia* né la sua *Estetica* appartengono per il momento al campo dei vincitori sulla scena della filosofia contemporanea: ma forse l'enorme pazienza e la forza di lottare controcorrente, virtù stoiche, di cui ha dato ampiamente prova scrivendo queste opere, saranno finalmente ricompensate e la morale anti-pragmatica di Catone si rivelerà, ancora una volta, alla fin fine, pagante.

Dibattito

*Jacques D'Hondt*¹: Dopo la descrizione di questo lungo itinerario filosofico, il cui esito mi sembra delineato da un punto di vista un po' troppo pessimistico (giacché se dobbiamo considerare vinto Lukács, quale filosofo può essere mai reputato vincitore, in Francia?), penso che si possa aprire il dibattito. Domande ed osservazioni possono essere rivolte al professor Tertulian che ringrazio vivamente.

Spyrovassilis Fioravantes: Potrebbe fornirci un'analisi dei rapporti tra Lucien Goldmann e Lukács?

Nicolas Tertulian: I rapporti tra Lukács e Goldmann sono stati ambivalenti. Lucien Goldmann ha sempre avuto elogi per Lukács (ma quasi esclusivamente per il *giovane* Lukács!) ed è stato il primo a far conoscere in Francia il suo pensiero, grazie anche alla traduzione di libri come *Goethe e il suo tempo*² o *Breve storia della letteratura tedesca*³. Lukács non poteva restare insensibile agli sforzi di Goldmann per farlo conoscere in Francia; d'altra parte, però, non si riconobbe mai nell'immagine che Goldmann dava della sua opera. Il suo punto di vista sulla sua personale evoluzione e sul divenire della sua opera era

diametralmente opposto a quello di Goldmann e Lukács glielo disse con molta chiarezza in una lettera a lui indirizzata nell'ottobre 1959. La canonizzazione degli scritti giovanili di Lukács, intrapresa da Goldmann, ha in effetti provocato distorsioni gravi nella valutazione dell'opera lukácsiana nel suo complesso; così, in Francia come altrove, il peso considerevole delle opere della maturità, quelle che gli garantiscono un posto di rilievo nella storia del pensiero contemporaneo, è stato a lungo sottovalutato. Gli epigoni di Goldmann cercano di perpetuare questa situazione, esaltando sempre e soltanto «il giovane Lukács», sebbene l'insostenibilità di tale posizione diventi sempre più evidente man mano che vengono conosciute le grandi opere della maturità: il caso riguarda soprattutto l'Italia, perché in Francia, purtroppo, non sono ancora state tradotte né l'*Estetica* né l'*Ontologia*.

Per quanto concerne i lavori di Goldmann, Lukács provò sicuramente un vivo interesse per *Il Dio nascosto*⁴, ma avanzava serie riserve sugli scritti successivi. Egli riteneva che Goldmann *reificasse* i complessi rapporti tra letteratura e società, proponendone un'immagine troppo riduttiva (pensava soprattutto al libro *Per una sociologia del romanzo*⁵). Lukács non impiegò mai il concetto di «sociologia della letteratura» per caratterizzare il suo metodo d'interpretazione letteraria e diffidava molto delle connotazioni positivistiche di tale concetto. Il suo senso delle mediazioni e delle sfumature, nell'analisi del rapporto letteratura-società, era troppo sviluppato (contrariamente a quel che pensano parecchi dei suoi avversari) per accettare gli schemi chiari ma riduttivi di Goldmann.

Spyrovassilis Fioravantes: Ciò che soprattutto mi interessa nei rapporti tra Lukács e Goldmann è l'aspetto epistemo-

logico, e piú precisamente la relazione che intercorre tra lo «strutturalismo genetico» di Lucien Goldmann e la concezione del «vecchio» Lukács, esposta nell'*Estetica*. Potrebbe analizzare le due concezioni?

Nicolas Tertulian: Il concetto stesso di strutturalismo mi sembra estraneo al pensiero di Lukács. Nell'*Estetica*, egli descrive la creazione artistica come un'«enfasi della soggettività», mettendo in evidenza l'irriducibile specificità del *vissuto* dell'artista rispetto al linguaggio concettuale, mentre Goldmann tendeva a mettere un segno di uguaglianza tra la *visione del mondo* dell'artista e quella del filosofo, descrivendole come strutture quasi identiche che esprimono la visione del mondo di un gruppo sociale. Può sembrarle paradossale, ma ritengo che l'estetica lukácsiana sia in un certo senso piú vicina alla tesi di Croce: l'opera d'arte è «una creazione, non un riflesso, un monumento e non un documento»⁶ — se teniamo conto che la *mimesi* artistica era per lui necessariamente accompagnata da una «intensificazione della soggettività»⁷ —, che non alle omologie istituite dallo strutturalismo genetico di Goldmann grazie ad equazioni assai riduttive. Non le sembra significativo che Goldmann non si sia mai interessato veramente all'*Estetica* di Lukács (e neppure all'estetica giovanile, sebbene abbia avuto tra le mani una parte del manoscritto ritrovato a Londra, in casa di Arnold Hauser), pur avendo scritto non so quante volte sul pensiero estetico del giovane Lukács? Quando ho incontrato Goldmann a Parigi, verso la fine degli anni sessanta, gli ho chiesto che cosa pensasse della grande *Estetica* (uscita nel 1963) ed egli mi ha confessato di averne abbandonato subito la lettura quando è arrivato ai capitoli dedicati all'arte ornamentale, alla simmetria e alla pro-

porzione ecc.⁸. Tale confessione mostra bene i limiti del sociologismo di Goldmann nonché il suo scarso interesse per la vasta impresa lukacsiana, volta a circoscrivere l'autonomia del fatto estetico.

Monique Castillo: Secondo lei, l'etica di Lukács sarebbe stata un'etica del *dover essere*, avrebbe dato spazio al *dover essere*, oppure sarebbe stata un'etica del *saper essere*?

Nicolas Tertulian: Per Lukács il *dover essere* (*das Sollen*) non è solo una categoria centrale dell'etica, ma una categoria costitutiva dell'essere sociale nel suo complesso. La posizione teleologica (*die teleologische Setzung*), costitutiva degli atti lavorativi, rappresenta l'atto di nascita della vita sociale. Ogni atto di oggettivazione, l'iscrizione di uno scopo nel tessuto sociale, ha origine nell'impulso di un *dover essere*. Da un punto di vista assiologico, la natura in sé è neutra: non conosce il *Sollen*, il *dover essere*. Sul piano etico Lukács prese le distanze dal carattere troppo astratto dell'imperativo categorico kantiano, nella misura in cui era persuaso che le norme morali (il *Sollen* kantiano) nascessero dall'interazione viva del soggetto con la totalità delle circostanze, quali risposte attive a questi fattori. Egli rifiutava così la perentoria separazione kantiana tra *mundus intelligibilis* e *mundus sensibilis*. Il *dover essere* morale non nasce *ex nihilo* né ha il suo luogo di residenza nella coscienza trascendentale: non è estraneo alle condizioni empiriche ma è collegato da una rete di mediazioni dialettiche con i problemi sollevati dalla riproduzione della vita sociale. L'esigenza morale irriducibile di Antigone e il pragmatismo di Ismene sono due diverse risposte alle circostanze create dalla decisione di Creonte.⁹ Spesso Lukács si è avvalso della critica hegeliana

alla morale di Kant e di Fichte. Sebbene, quindi, egli accordasse grande importanza al radicarsi oggettivo della decisione morale del soggetto (così come al suo aspetto conoscitivo, che lei designa con *saper essere*), egli sottolineava nondimeno l'irriducibilità del *dover essere*: la dialettica tra l'autonomia della decisione morale e il suo condizionamento eteronomo è al centro della sua riflessione, giacché il suo obiettivo è di scoprire gli anelli di congiunzione tra i due piani. Purtroppo Lukács non è riuscito a redigere l'*Etica* e ne sono stati ritrovati solo gli appunti preparatori.

Monique Castillo: Posso ampliare la mia domanda? Mi sembra di aver capito che le categorie etiche non nascono *ex nihilo* ma dalle necessarie mediazioni della storicità. Possono, allora, queste stesse categorie trovarsi in opposizione con tale storicità? In altre parole, può la morale esser posta al di sopra della politica?

Nicolas Tertulian: Può essere una contro-politica, ma non può essere completamente al di fuori della politica. La storicità dei valori morali non significa che la morale sia un epifenomeno dei fattori storici. Nella mappa dei diversi complessi sociali delineati dall'*Ontologia dell'essere sociale*, la morale occupa un posto insostituibile, ben distinto da quello della politica. L'irriducibilità della coscienza etica ha sempre svolto un ruolo di primo piano nella riflessione lukacsiana: è questo il senso della sua profonda solidarietà con la morale di Gesù (del cristianesimo primitivo) contro la legge della Chiesa istituzionale (difesa dal Grande Inquisitore nel famoso dialogo dostoevskiano¹⁰). Non credo di sbagliarmi, se affermo che la critica dello stalinismo, condotta da Lukács duran-

te l'ultimo periodo della sua vita, ha origine nel rifiuto di accettare la logica cinica del pragmatismo politico: egli era troppo buon lettore di Machiavelli per sottovalutare l'autonomia della politica, ma la sua aspirazione era di svolgere un'azione politica in sintonia con le sue convinzioni morali profonde.

Edgar Wolff: Forse lei non conosce la dottrina del mio maestro André Lalande. André Lalande distingueva, sul piano dei valori, la ragione costituente e la ragione costituita¹¹. La ragione costituente era per lui una specie di esigenza esterna di assimilare l'universalizzazione e si ricollegava così all'imperativo categorico di Kant, mentre la ragione costituita era dovuta alle resistenze, alla relatività dei costumi, in questa o in quella società. La ragione costituita è dunque fatta di categorie più precise ma pur sempre superate dalla ragione costituente. Lei identificherebbe la ragione costituente di André Lalande con ciò che lei chiama l'eterno *Sollen* dinanzi al reale?

Nicolas Tertulian: Le risponderò ricordando la costante fedeltà di Lukács nei confronti della distinzione hegeliana tra spirito assoluto e spirito oggettivo. Egli ha rifiutato di cedere alle ingiunzioni della sociologia volgare, che miravano all'abolizione di tale distinzione. Le istituzioni e i costumi che sono chiamati a consolidare lo *statu quo* sociale (l'ordine esistente) sono considerati da Lukács come espressioni del genere umano in-sé (la sua «ragione costituita»), mentre il fine della vera filosofia e della vera arte, così come degli atti morali o delle azioni politiche veramente importanti, sarebbe di esprimere le tendenze dell'evoluzione del genere umano per-sé (la sua «ragione costituente»). Mi sono permesso di considerare questa di-

stinzione lukacsiana, formulata nell'*Ontologia*, come una sorta di recupero della distinzione hegeliana tra spirito oggettivo e spirito assoluto. Forse bisogna ricordare, in questo contesto, che anche Sartre nella *Critica della ragione dialettica*¹² stabiliva una distinzione tra la dialettica costituente e la dialettica costituita; la prima esprime l'insieme dei «gruppi in fusione», azione creatrice e innovatrice in campo sociale, mentre la seconda concerne l'esistenza serializzata dei collettivi che vivono nel segno della pura exteriorità nel campo pratico-inerte. È possibile accostare tali distinzioni a quella di Lukács prima citata. La distinzione di Lalande non mi sembra lontana, in ultima analisi, da questi punti di vista, sebbene sia necessario sottolineare l'importante concrezione storico-sociale apportata dal pensiero di Lukács e di Sartre al *Sollen* kantiano.

Sylvain Zac: Vorrei rivolgerle due domande. Lei ha parlato molto di Kant, ha utilizzato la nozione di interiorità, ha fatto ricorso al Grande Inquisitore di Dostoevskij. Mi chiedo se non voglia ricollegare il Lukács dell'ultimo periodo della sua vita con il socialismo etico, che era un tempo molto diffuso in Germania, dove contava appunto esponenti che criticavano il marxismo, come Lange, Buber o Cohen. Cohen era socialista al cento per cento, ma un socialista biblico, e siccome era stato prima marxista, ha cercato di assumere talune sopravvivenze marxiste.

La seconda osservazione è di carattere storico. Lukács afferma, come tutti del resto, che nella filosofia di Spinoza scompare la nozione di finalità. Non sono d'accordo. Esiste evidentemente in Spinoza una critica dell'idea di finalità che è collegata con la critica dell'idea di trascendenza, da lui completamente negata. Ma nel IV libro

dell'*Etica*¹³, come nella sua morale, Spinoza reintroduce ovunque l'idea di finalità fondata sulla nozione di *conatus*: si tratta di una finalità *a quo* e non di una finalità *ad quem*. È questa un'osservazione importante perché altrimenti non si capirebbe in Spinoza quel che appunto non si capisce in altri deterministi, vale a dire i rapporti dell'azione del soggetto con il mondo. Ora, i libri più importanti di Spinoza, quelli più voluminosi, sono libri di politica.

Nicolas Tertulian: Per rispondere alla sua prima domanda, quella che riguarda un possibile accostamento dell'ultimo Lukács con le posizioni del socialismo etico tedesco, devo nuovamente insistere sulla differenza tra il metodo ontologico-genetico, da lui elaborato nell'*Ontologia dell'essere sociale*, e il metodo trascendentale dei pensatori di stampo kantiano. Lukács non si è mai riconciliato con quel miscuglio di marxismo e di kantismo di un pensatore come Max Adler, per esempio. Egli respingeva l'origine trascendentale della coscienza morale: tutto il suo sforzo, se l'ho capito bene, è teso a mostrare la genesi dei valori morali nell'immanenza del processo sociale, attraverso i rapporti di tensione dialettica tra le molteplici esigenze del soggetto e l'oggettività del tessuto sociale... Ci sono latenze, virtualità e potenzialità nell'immanenza del processo sociale che sono attualizzate dalla coscienza morale, spesso nello sforzo di superare lo *statu quo* sociale...

Sylvain Zac: Checché se ne dica, le faccio osservare che anche Kant cercava i valori dell'immanenza della ragione; purtroppo c'è quel che è venuto dopo la ragion pura: la ragion pratica, che egli presenta come un fatto...

Nicolas Tertulian: Ma c'è in Kant una spiegazione genetica dei grandi comandi morali?

Sylvain Zac: No.

Nicolas Tertulian: Il modo in cui spesso Lukács parla dell'indistruttibilità della sostanza umana, nei suoi ultimi scritti, e la sua incrollabile fiducia nella vittoria, alla fin fine, del *Sollen* sul *Sein*, sembrerebbe dar ragione al suo accostamento tra la posizione di Lukács e la morale kantiana dell'imperativo categorico. Contestando, tuttavia, il carattere metastorico della sostanza umana e insistendo anzi sul suo radicamento storico-sociale e sull'incessante divenire, Lukács si avvicina molto ad Hegel. La critica formulata da Hegel nei confronti della morale kantiana, a proposito dell'esempio del deposito, viene spesso citata da Lukács, al quale sembra che la collisione dei doveri non trovi un posto adeguato entro il perimetro della morale trascendentale kantiana. Hegel ha segnato, dunque, in maniera indelebile il luogo in cui si verifica lo scarto tra la sua posizione e quella dei pensatori neokantiani che lei ha citato.

Passiamo alla sua seconda osservazione, quella che riguarda Spinoza. Lukács individua in Spinoza una sottovalutazione del momento di emergenza della *causa finalis*, giacché il determinismo intransigente spinge Spinoza a denunciare l'illusione di un'emergenza autonoma della *causa finalis*... Ora a Lukács, che pur riconosce la bellezza del ragionamento spinoziano, preme mettere in evidenza la specificità della «posizione teleologica» (la *teleologische Setzung*), irriducibile alla pura concatenazione delle cause efficienti...

Sylvain Zac: Ma questo lo dice Lukács... Spinoza dice che non è possibile ammettere una causa finale senza cadere nella cattiva teleologia. È questo il suo ragionamento. D'altra parte, però, il *conatus* stesso, che è sforzo di vivere, di perseverare, è pur orientato; quando l'uomo prende coscienza di sé (ed è questo lo scopo) e non è più come gli altri esseri viventi, allora c'è autonomia; è anche una ricerca dell'autonomia. Spinoza la chiama diversamente, ma non si contenta mai di ridurla alla causalità, alla causalità efficiente. Inglobando la causalità efficiente, si trasforma essa stessa. Siamo alienati, come direbbe Lukács; quando arriviamo alla conoscenza appropriata, anche il *conatus* si illumina, diventa produttivo e produce un mondo umano, sebbene Spinoza non utilizzi la parola umano perché è un filosofo dell'ontologia pura.

Nicolas Tertulian: È necessario precisare che la riserva di Lukács nei confronti di Spinoza viene formulata in un passaggio del suo libro *Il giovane Hegel*¹⁴, laddove egli analizza il concetto di lavoro in Hegel e cerca di valorizzare la novità storica della sua concezione della relazione tra causalità e teleologia rispetto al determinismo rigoroso di Spinoza. L'emergere di uno scopo significa un'interruzione della causalità spontanea, un atto che spezza la pura concatenazione delle cause efficienti: il momento della scelta, dell'invenzione della «posizione teleologica», non può mai essere ridotto al semplice effetto di una causa efficiente. Hegel per primo avrebbe sottolineato la novità qualitativa di questo atto, mentre, secondo Lukács, Hobbes e Spinoza ne avrebbero sottovalutato l'irriducibilità. Bisogna aggiungere, tuttavia, che Lukács ha sempre manifestato grande ammirazione per l'opera di Spinoza, riconoscendo il debito nei suoi confronti: per esempio,

nella sua prefazione all'*Estetica*¹⁵.

Sylvain Zac: Ancora una parola. Se non mi sbaglio, lei afferma che Lukács accetta la teoria dei livelli dell'essere di Hartmann. Bisogna aggiungere, in questo caso, che egli accetta non il determinismo bensì dei determinismi multipli — perché non sono dello stesso ordine —, tra i quali si verifica tensione.

Nicolas Tertulian: Esatto. Solo che Lukács non parla di determinismo bensì di legalità specifica di ciascun livello dell'essere. La sua attenzione è dominata dalla specificità del terzo livello, quello della vita sociale: l'emergere della teleologia crea qui una situazione qualitativamente nuova. Per definirla, Lukács si basa molto sull'idea aristotelica del rapporto intercorrente tra *energeia* e *dynamis*. Al pari di Nicolai Hartmann, in *Teleologisches Denken*¹⁶, egli si adopera nel recupero delle categorie aristoteliche, cercando di mostrare come il rapporto tra teleologia e causalità offra la chiave per definire la specificità del terzo livello dell'essere.

Constantin Comorovski: Vorrei ringraziare il professor Tertulian, che è oggi il nostro brillante conferenziere nonché mio vecchio amico e collega, della sua comunicazione, che ha avuto il merito di farci scoprire, tra l'altro, quello che possiamo chiamare il «Lukács segreto». Esiste, infatti, una tale massa di manoscritti, non solo inediti ma poco noti anche di seconda mano, che è un dovere conoscere per coloro che studiano il pensiero di Lukács. Il problema del filosofo segreto è particolarmente significativo quando riguarda quei pensatori che si pongono sulla scia hegeliana, credono nel progresso inevitabile, a medio o a

lungo termine, e vengono poi bruscamente messi a confronto con quei fatti indesiderabili, quei fatti non previsti, che adesso la sociologia francese chiama gli effetti perversi. Penso che gli effetti studiati da Lukács con persistenza nella sua *Ontologia sociale* possano essere perfettamente assimilati a quegli effetti perversi, forse meglio denominati dai sociologi.

Che cosa può fare allora il filosofo di orientamento hegeliano dinanzi a questa massa di fatti inattesi e indesiderabili? Anzitutto Hegel stesso si è rifugiato nell'attendismo quanto alla pubblicazione di quei suoi scritti che non andavano bene per l'epoca. Esiste, dunque, una massa considerevole di manoscritti di Lukács che fino ad oggi non sono stati completamente studiati. Il filosofo conserva, quindi, le sue speranze, non distrugge ciò che ha concepito, ma assume l'atteggiamento più prudente possibile per non esporsi a una repressione diretta.

Prendiamo il caso di Benedetto Croce, anche lui hegeliano, che il professor Tertulian ha studiato con ugual competenza. Croce mantiene un atteggiamento di dignitoso attendismo durante il lungo periodo di dominazione fascista in Italia, pur conservando la fede nell'inevitabilità del rovesciamento. Naturalmente Lukács ha dovuto compromettersi un po' di più rispetto a Croce (la sua esistenza era, del resto, meno protetta dinanzi alle autorità), ma ha assunto, d'altra parte, posizioni forse più coraggiose di quelle di Croce, in particolare nel 1919 e nel 1956, allorché giudicò che la Storia stessa avesse voltato la pagina in cui doveva iscriversi. Per il resto, egli rimane in larga parte un filosofo segreto.

Credo che le posizioni di Lukács siano legate al fatto che egli non ha risolto il problema della causalità sociale o storica. C'è ancora in lui un'oscillazione, un'esitazione

tra l'eredità hegeliana e un atteggiamento più volontaristico, una volontà più manifesta, che ne avrebbe fatto un Sacharov *ante litteram*.

Ora la sua esitazione teorica è in perfetta corrispondenza con le sue posizioni pubbliche.

Nicolas Tertulian: Lei ha sollevato l'importante problema del rapporto tra filosofia e potere. Effettivamente, in tale discussione, la figura di Lukács è esemplare.

Per quanto riguarda Benedetto Croce, bisogna dire che egli incontrò intralci meno gravosi nel voler conservare la propria libertà d'espressione, rispetto a quanto accadde a Lukács durante la lunga notte dell'epoca staliniana. Croce pubblicò senza interruzioni la sua rivista *La Critica* (diventata poi *Quaderni di Critica*), durante tutto il periodo fascista. Lukács ha scontato due mesi di carcere a Mosca, nel 1941, e nel 1956 è stato deportato in Romania, insieme con Imre Nagy e gli altri. Egli ha dovuto ricorrere ad astuzie tattiche per salvarsi o per conservare uno spazio di libera espressione: la sua famosa autocritica, alla fine degli anni quaranta, non è priva di connessioni con il caso Rajk¹⁷.

Lei ha ragione quando dice che Lukács ha dovuto mostrare prudenza: perfino nel 1968, quando Bertrand Russell gli rivolse un appello per firmare una lettera di protesta contro l'occupazione della Cecoslovacchia, Lukács gli fece sapere che, pur essendo assolutamente solidale con il contenuto della lettera, certi recenti avvenimenti (faceva riferimento alla violenta campagna antisocialista scatenata in quel momento e della quale ritrovava echi finanche in Ernst Fischer) gli dettavano una condotta di riserbo (in questo caso la prudenza si sposava bene con le sue sincere reticenze).

Tuttavia l'*Ontologia dell'essere sociale* non è affatto un'opera segreta. Le esitazioni dell'autore rispetto alla sua pubblicazione erano dovute esclusivamente a scrupoli di carattere scientifico. Non bisogna neppure idealizzare la figura di Lukács: a parte un manoscritto che tratta del problema della democratizzazione della vita sociale¹⁸, inviato del resto ai dirigenti del Partito comunista ungherese e ancora inedito nella versione integrale, non mi risultano altri «manoscritti nel cassetto» di Lukács. La contestazione della pratica politica dei regimi staliniani e neo-staliniani ha preso in lui la forma soprattutto di un immenso lavoro teorico, destinato a rimettere radicalmente in discussione i fondamenti ideologici di tali regimi. L'*Estetica* e l'*Ontologia dell'essere sociale*, interrogando i fondamenti stessi del pensiero marxista, volevano porsi come piattaforma filosofica per un socialismo completamente diverso da quello istituzionalizzato dal modello sovietico. Lukács non è mai diventato un dissidente, nel senso di una contestazione globale dei regimi sulla via del socialismo (in questo senso il paragone con Sacharov mi sembra fuori luogo), ma ha praticato una condotta di opposizione, reclamando delle riforme radicali di questi regimi. Se accettiamo l'idea che non c'è pratica politica valida senza una teoria della società rigorosamente fondata, bisogna riconoscere che l'*Ontologia dell'essere sociale* fornisce gli strumenti teorici per tale pratica fondamentalmente antistaliniana.

Confrontate la *Dialettica Negativa*¹⁹ di Adorno con l'*Ontologia* di Lukács: senza voler forzare le cose fino a dire con Ernst Bloch che c'è in Adorno una «disperazione reificata», mi sembra difficile dedurre una politica e una morale dalla prima, mentre la seconda sfocia inevitabilmente in una pratica etica e politica.

Reinhard Pitsch: Lei ha istituito un parallelo tra la *Critica della ragione dialettica* di Sartre e l'*Ontologia* di Lukács. Quel che mi sembra altrettanto se non più interessante è la relazione tra il pensiero esistenzialista e la polemica lukacsiana contro di esso. Vorrei sottolineare solo il fatto che né in Francia né nel resto d'Europa è molto nota la polemica tra esistenzialismo e marxismo degli anni 1947 e 1948. Eppure la polemica di Lukács contro la scuola esistenzialista aveva lo scopo di tagliar corto con le pubblicazioni di Simone de Beauvoir sulla filosofia morale. Ora la stessa Simone de Beauvoir, nelle interviste rilasciate nel 1967 a Francis Jeanson, ha riconosciuto che i suoi scritti sulla morale, duramente e aspramente criticati da Lukács come puramente kantiani, tali in effetti erano.

Un altro punto che mi sembra molto interessante è la teoria estetica della letteratura. Da una parte, Sartre ha polemizzato contro l'estetica e i concetti estetici di Lukács, come per esempio in *Che cos'è la letteratura*²⁰ o in *Questioni di metodo*²¹; dall'altra, nella sua polemica contro il *nouveau roman* (in *Clarté*, giornale dell'Unione degli studenti comunisti, marzo 1964), non ha potuto far altro che riprendere in gran parte la concezione di Lukács.

Potrebbe dire due parole su questa polemica o confronto che sia, del 1947-'48?

Nicolas Tertulian: Il libro di Lukács *Esistenzialismo o marxismo?*, redatto nel 1947, è uscito in traduzione francese da Nagel, nel 1948²². Destinato a una virulenta polemica contro le posizioni filosofiche difese all'epoca da Sartre e da Simone de Beauvoir, esso risentiva molto del clima di guerra fredda che regnava in quel momento. Lukács è arrivato a Parigi l'anno seguente, invitato da Jean

Hyppolite e Jean Wahl, per tenere una conferenza presso la Société Française de Philosophie sui risultati delle sue ricerche hegeliane, visto che aveva appena pubblicato a Zurigo e a Vienna il libro sul *Giovane Hegel*. È in questa occasione che sulle pagine del giornale *Combat* si è verificato uno scontro violento tra Lukács e Sartre. Nel rispondere alle domande di François Erval, Lukács muoveva alcuni appunti alle posizioni di Sartre, rilevando una contraddizione tra la fedeltà di Sartre alle tesi filosofiche di Kierkegaard e di Heidegger e le sue posizioni politiche di sinistra o la sua adesione alle tesi del materialismo storico. Sartre replicò duramente, ricordando con sarcasmo il susseguirsi delle autocritiche di Lukács, che non esitò a definire «una macchia di sangue intellettuale», e la polemica si inasprì.

In seguito i loro rapporti personali sono un po' migliorati: Lukács ha mandato a Sartre e a Simone de Beauvoir il suo libro *La distruzione della ragione*²³ e nel testo di Sartre *Il riformismo e i feticci*²⁴, del 1956, si può trovare un riferimento positivo all'attività di Lukács come critico delle correnti del pensiero contemporaneo.

Lei ha parlato delle obiezioni di Lukács alla «morale dell'ambiguità», difesa da Simone de Beauvoir, e della sua critica generale alla morale esistenzialista. In effetti, Lukács ha sempre operato un accostamento tra la pura morale dell'intenzione difesa da Kant (la *Gesinnungsethik*) e la morale esistenzialista (il medesimo accostamento si può ritrovare in Adorno). La sua polemica contro Sartre prende di mira la tendenza dell'esistenzialismo ad «assolutizzare», nella decisione morale, il momento della *scelta* in quanto atto puramente soggettivo (si può scegliere di diventare santo oppure ladro). Ora Lukács cercava di mettere in risalto il peso delle circostanze oggettive,

che sono necessariamente all'orizzonte di ogni scelta, mostrando come non sia possibile separare l'intenzione dalle conseguenze, la pura inclinazione soggettiva dai risultati effettivi dell'atto, la morale dell'intenzione dalla morale del risultato. A questo proposito veniva anche ricordata la critica di Hegel alla morale di Kant. Tuttavia, nelle sue ultime opere, Lukács rimprovera ad Hegel di aver troppo dissolto la *Moralität* nella *Sittlichkeit* e di aver, quindi, sottovalutato il momento puramente soggettivo nell'atto morale: così egli ritrovava una certa critica kierkegaardiana contro Hegel...

Sartre ha replicato a talune obiezioni di Lukács in *Questioni di metodo*. È incontestabile, tuttavia, che su numerosi punti, in particolare sulla questione del carattere troppo idealista delle sue posizioni iniziali, anche per quanto riguarda l'etica, la sua evoluzione, segnata dalla fiducia nell'esattezza delle tesi essenziali del materialismo storico, ha dato oggettivamente ragione a Lukács. Non è dunque sorprendente trovare dei punti in comune tra le loro ultime posizioni. Ciò che li separa resta, tuttavia, pur sempre considerevole. Lukács, che evidentemente è stato tentato dall'idea di scrivere un commento alla *Critica della ragione dialettica*, ha conservato l'impressione che Sartre, nonostante la sua spettacolare adesione al marxismo, non abbia mai abbandonato l'eredità heideggeriana, almeno su una questione essenziale, quella della definizione dell'essere umano come essere-gettato-nel-mondo (la famosa *Geworfenheit*). Le loro divergenze sulla questione della dialettica della natura devono essere viste nel medesimo contesto.

Edgar Wolff: Mi piacerebbe tornare su un punto, a proposito di quanto lei ha detto sullo scarto tra l'intenzione

e il risultato o meglio gli effetti dell'intenzione. Ora io penso che è possibile reperire in tale scarto l'origine di un passaggio, di una caduta nella dittatura, da parte dei dirigenti. Ci sono quelli che cercano di adeguarsi alle resistenze dell'ambiente, quelli che dimissionano pensando: «Non è venuto il momento, l'ambiente non si presta a risoluzioni decisive» ecc. e poi ci sono quelli che nonostante tutto, contro tutto e contro tutti, cercano di modellare il reale sulle proprie convinzioni. Forse qui bisogna esaminare anche il ruolo del carattere. È in fondo d'accordo con me sull'idea che la divergenza tra l'intenzione e gli effetti o risultati è una delle fonti della dittatura crudele e autoritaria?

Nicolas Tertulian: In che senso è fonte di dittatura?

Edgar Wolff: Fin dall'origine, perché l'uomo che vuole ad ogni costo modellare la realtà sulle proprie idee, sulla propria teoria, è costretto a passare alla dittatura.

Nicolas Tertulian: L'*Ontologia dell'essere sociale* mette effettivamente in discussione, e in maniera radicale, qualsiasi rappresentazione rettilinea, monolitica della storia, propria del finalismo come del determinismo. Il carattere ineguale dei diversi complessi sociali, ognuno con la sua funzione relativamente autonoma, sembra energicamente sottolineato. La critica dei fondamenti teorici dello stalinismo — strampalata mescolanza di rappresentazione meccanicistica della storia e volontarismo puro — torna come un leitmotiv. L'idea che ogni decisione, ogni posizione teleologica, abbia per sua natura un carattere alternativo, che si scelga sempre tra possibilità molteplici, aperte nell'immanenza delle concatenazioni

causali oggettive, mi sembra il fondamento del ruolo della discussione e del consenso democratico...

Edgar Wolff: Ecco dove può esserci consenso democratico, e questo appunto non ammetteva Stalin. Egli voleva modellare la realtà sulle proprie idee, contro tutto e contro tutti, e pazienza per le conseguenze...

Nicolas Tertulian: C'è qui un paradosso apparente nella misura in cui si è sospettato che la conversione di Lukács all'oggettivismo filosofico, all'ontologia, fosse espressione di una capitolazione dinanzi al reale. Eppure accade proprio il contrario: si dimentica che il carattere praticamente infinito delle concatenazioni causali oggettive, alle cui esigenze deve piegarsi l'atto di decisione, esclude appunto l'idea della predeterminazione storica, creando un ampio *Spielraum*, un vasto spazio di gioco...

Fondare la libertà sull'idea di scelta alternativa, assumendo la molteplicità delle possibilità e delle latenze del reale, significa al tempo stesso l'irricevibilità di ogni autoritarismo...

Edgar Wolff: Sono d'accordo.

Nicolas Tertulian: È necessario rilevare al riguardo che la critica del logicismo e della teleologia hegeliana, nell'*Ontologia* di Lukács, non è priva di sottintesi politici. Lukács faceva risalire ad Engels la tendenza ad hegelianizzare il marxismo: si tratta della tendenza a considerare la storia come una successione di formazioni sociali la cui necessità è stabilita secondo criteri logici. Viene vigorosamente messa in discussione la sostituzione della storicità autentica, che implica anche una moltitudine di contingenze,

con una successione di tipo logico, che finisce con lo screditare la contingenza come elemento perturbatore. Altrove, in un'intervista sulla sua autobiografia²⁵, Lukács parla dello stalinismo come di un «iperrazionalismo». La densità e la complessità oggettiva del tessuto sociale sono messe in valore a spese della visione lineare di tipo logistico o teleologico: per l'autore dell'*Ontologia*, il socialismo rappresenta una possibilità ma non una necessità di tipo teleologico, inscritta come una provvidenza nell'ordine delle cose. La critica simultanea di una rappresentazione monocausale e di una visione finalistica della storia, riabilitando la contingenza e l'imprevedibilità, avvicina Lukács a Sartre.

Edgar Wolff: Sono assolutamente d'accordo con lei. Per questo la sua conferenza su Lukács contribuisce a mostrare come la dittatura sia dovuta al fatto che non si vuole tener conto delle situazioni e dei necessari aggiustamenti.

André Devaux: Due parole appena. Tra tutte le cose che a me personalmente lei ha fatto conoscere, c'è l'interesse che Lukács ha potuto manifestare per l'opera di Simone Weil. Posso chiederle su quali punti in particolare si è espresso questo interesse?

Nicolas Tertulian: Gli scritti di Simone Weil vengono citati nel capitolo conclusivo dell'*Ontologia*, quello sull'alienazione²⁶, dedicato al rapporto tra le sette o le eresie e la Chiesa istituzionale. Lukács si è vivamente interessato alla figura di Simone Weil. Il movimento delle sette gli appare come l'espressione del bisogno di trascendere lo *statu quo* sociale, compresa la manipolazione da parte della Chiesa: esso esprime l'aspirazione verso ciò

che Lukács chiama l'essere-per-sé del genere umano. In questo senso, Simone Weil è considerata una figura esemplare. La vulnerabilità dei movimenti religiosi eretici consisterebbe, secondo Lukács, nel fatto che essi ricercano la trasgressione dell'essere-in-sé del genere umano a favore del suo essere-per-sé, al di fuori delle *mediazioni* che collegano i due livelli, al di fuori, quindi, delle articolazioni concrete del sociale. Egli rimprovera a Simone Weil di stabilire una soluzione di continuità tra l'azione sociale e l'atto di fede.

André Devaux: Simone Weil non dice proprio questo. Lukács non parla della critica weiliana al marxismo?

Nicolas Tertulian: No. Egli fa riferimento a un passaggio in cui Simone Weil parla con ammirazione dello spirito di sacrificio dei comunisti, pur insistendo sul pericolo di lasciarsi ingannare dalla seduzione esclusiva dell'azione sociale.

André Devaux: È interessantissimo; la ringrazio molto.

Nicolas Tertulian: L'*Ontologia* torna più volte sul potere di irradiazione della figura di Gesù nel corso della storia. Gesù e Socrate sono citati come figure esemplari che testimoniano della vitalità dell'aspirazione all'essere-per-sé del genere umano, insieme a personaggi quali Antigone, Elettra o Amleto...

André Devaux: Sì. Quel che dice di Antigone mi sembra molto vicino a ciò che ha potuto dirne Simone Weil...

Andras Dekany: Penso che nell'*Ontologia* Lukács abbia ripreso la formula di Marx secondo la quale il contenuto essenziale della storia umana consiste nella formazione dell'uomo attraverso le sue attività proprie. Ciò non avviene, tuttavia, sotto l'egida della necessità, perché secondo Lukács la necessità è una costruzione logica e non esiste come tale nella realtà, dove prende la forma di un'altissima probabilità. Tutto questo viene espresso nell'*Ontologia* come l'opposizione tra l'essere sociale e l'essere generico dell'uomo. Lei ha usato una terminologia analoga dicendo che Lukács ha posto una distinzione tra la specie umana in-sé e la specie umana per-sé. Vorrei tornare su questo problema e chiederle: qual è, secondo lei, il rapporto tra l'essere sociale e l'essere generico dell'uomo, nell'opera di Lukács?

Nicolas Tertulian: La sua prima osservazione riguarda il tentativo di relativizzare la necessità. Effettivamente Lukács insiste molto sul fatto che le necessarie connessioni tra i fenomeni si manifestano sempre nell'ambito di un contesto determinato: naturalmente, il mutamento di alcune variabili nel suddetto contesto modifica anche l'azione di tali connessioni. Lukács definisce questa necessità relativa, disassolutizzata: *Wenn-Dann-Notwendigkeit*, la necessità se... allora... . Penso che egli abbia tratto vantaggio, a questo riguardo, dalle analisi che Nicolai Hartmann ha dedicato alle categorie modali nel suo libro *Möglichkeit und Wirklichkeit*²⁷. La relativizzazione della necessità acquista nella vita sociale un'importanza particolare. Se gli atti teleologici degli individui sono in grado di modificare taluni dati di fatto, la necessità non sfugge alla loro azione «modellatrice». Ecco perché Lukács si ritiene in diritto di dire che in questo ca-

so l'effetto di talune connessioni necessarie assume la forma della *probabilità*, giacché resta dipendente dalla presenza di un certo numero di condizioni. *Se* queste condizioni si trovano riunite, *allora* c'è un'alta probabilità che il fenomeno si produca.

Per quanto concerne la sua domanda, essa investe il rapporto tra i due livelli di esistenza del genere umano, distinti da Lukács in genere umano in-sé e per-sé. I suoi ragionamenti al riguardo hanno come punto di partenza i due poli dell'essere sociale: la complessa rete delle connessioni oggettive, che formano una totalità dinamica con tendenza ad evolversi indipendentemente dalle intenzioni singole, e le azioni individuali dei singoli soggetti. L'*Ontologia dell'essere sociale* distingue la proliferazione delle qualità individuali, che sorgono come risposte alle esigenze della riproduzione sociale (si tratta del genere umano in-sé), dalle sintesi attive effettuate dagli individui allo scopo di elevare la loro esistenza alle esigenze della vera *humanitas*, quella dell'*homo humanus* come personalità autonoma. Impiego di proposito le espressioni utilizzate da Heidegger nella sua celebre *Lettera sull'Umanismo*²⁸ per definire l'umanesimo classico. Tuttavia, mentre lo scopo di Heidegger è di mettere in discussione in maniera radicale l'umanesimo, opponendogli una tutt'altra concezione dell'esistenza dell'uomo (l'uomo come pastore dell'essere), Lukács si pone in linea retta con questa tradizione dell'umanesimo classico. Ed è anche ciò che lo separa nettamente da Adorno, il quale considerava in maniera sprezzante ogni tentativo di riattualizzare l'umanesimo, come pure da Althusser, che buttava l'umanesimo nella pattumiera dell'eredità premarxista. Il concetto di genere umano per-sé mi sembra piuttosto il *pendant* dell'utopia concreta di Bloch, che

rappresenta l'insieme delle potenzialità e delle latenze del reale: un ideale focolaio di convergenze, del quale le grandi opere d'arte, per esempio, sono da sempre l'espressione, grazie al loro estremo lavoro di stilizzazione del reale. Ma Lukács si propone di scoprire gli anelli di congiunzione tra i due piani, quello dell'empiria e quello della «trascendenza», quello del genere umano in-sé e quello del genere umano per-sé; in questo senso, egli resta un pensatore antiutopistico, lontano dal futurismo migloristico di Bloch.

Constantin Comorovski: A proposito di Dostoevskij: lei l'ha citato unicamente nel contesto dei *Fratelli Karamazov*, ma io vorrei sapere se Lukács ha studiato i *Demoni*, perché proprio nei *Demoni* certi personaggi assumono il linguaggio hegeliano e già autoritario del Progresso, in voga nella Russia dell'epoca, vale a dire il discorso ideologico di Pisarev e di Černyševskij che Lenin ammirava tanto.

Nicolas Tertulian: Su Dostoevskij Lukács ha fatto uscire un solo testo importante, sebbene di dimensioni ridotte, durante la seconda guerra mondiale, su una rivista americana; l'ha scritto nel 1943, su richiesta della rivista, e l'ha poi ripreso nel suo libro sugli scrittori russi²⁹. Vi si trovano riferimenti piuttosto fuggevoli ma molto negativi al personaggio di Verchovenskiĭ e alla sua linea di condotta. Il testo è peraltro denso e interessante, pur restando curiosamente poco discusso dai commentatori di Lukács.

Dostoevskij ha svolto, tuttavia, un ruolo importantissimo nell'evoluzione intellettuale di Lukács, soprattutto durante il periodo giovanile. Dopo la sua morte, è stato ritrovato un grosso manoscritto di appunti preparatori

per un libro su Dostoevskij³⁰, concepito ad Heidelberg durante la prima guerra mondiale. La *Teoria del romanzo*³¹ costituisce l'introduzione a tale libro, rimasto allo stato di progetto. L'interesse per le opere di Tolstoj e di Dostoevskij, come per il ruolo della Russia nella civiltà europea, è stato d'altronde un potente fattore di avvicinamento tra Lukács e Max Weber. I riferimenti ai personaggi dei *Demoni* — Stavrogin, Kirillov, Šatov ecc. — esistono nel manoscritto su Dostoevskij ma anche in alcuni scritti di Lukács dello stesso periodo: la sua conversione alla causa della rivoluzione russa non è estranea a questo interesse molto intenso.

Più tardi, in una lettera scritta a Bélà Balázs³² nel 1940, Lukács parla dello spostamento del suo centro d'interesse, rispetto all'epoca della *Teoria del romanzo*, da Dostoevskij a Tolstoj, da Stern a Fielding, da Flaubert a Balzac. Ma nello studio del 1943 egli dà prova di una perfetta conoscenza dell'opera di Dostoevskij, nonché di una forte ammirazione per essa, anche se la distanza critica nei confronti dell'ideologia dello scrittore appare chiaramente espressa.

Il problema dell'atteggiamento di Dostoevskij nei confronti del socialismo non viene sollevato come tale in questo testo. Per quanto attiene alla connessione tra hegelismo e tendenze autoritarie, di cui lei ha parlato, Lukács si è sforzato di dissipare la leggenda di un Hegel teorico dello Stato autoritario ed ha molto insistito sull'opposizione tra la *Filosofia del diritto* e le teorie degli ideologi della Restaurazione. La teoria dello Stato autoritario deve essere cercata piuttosto dalla parte degli slavofili, con i quali le idee di Dostoevskij hanno qualche affinità. Lei ha parlato dell'atteggiamento negativo di Dostoevskij verso personaggi come Pisarev o Černyševskij: i due

studi complessivi che Lukács ha dedicato all'opera di Černyševskij mostrano in quale direzione andassero le sue simpatie.

Jacques D'Hondt: Ringrazio il professor Tertulian di aver risposto in maniera così completa e precisa a tutte le domande che gli sono state rivolte, dopo la sua interessante conferenza. La seduta è tolta.

¹ Presidente della Société Française de Philosophie.

² G. Lukács, *Goethe und seine Zeit*, Bern, 1947 (trad. francese di L. Goldmann e Frank, *Goethe et son temps*, Paris, Nagel, 1949; trad. it. *Goethe e il suo tempo*, Milano, Mondadori, 1949; Torino, Einaudi, 1983).

³ G. Lukács, *Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur*, Berlin, Aufbau-Verlag, 1953 (trad. francese di L. Goldmann e M. Butor, *Brève histoire de la littérature allemande*, Paris, Nagel, 1949; trad. it., *Breve storia della letteratura tedesca*, a cura di C. Cases, Torino, Einaudi, 1956, 1965).

⁴ L. Goldmann, *Le Dieu caché*, Paris, Gallimard, 1959 (trad. it. di F. Fortini, *Pascal e Racine*, Milano, Lerici, 1961; *Il Dio nascosto*, Bari, Laterza, 1971).

⁵ L. Goldmann, *Pour une sociologie du roman*, Paris, Gallimard, 1964 (trad. it. *Per una sociologia del romanzo*, Milano, Bompiani, 1967).

⁶ In italiano nel testo. Cfr. anche: N. Tertulian, *Introduzione all'Estetica di Croce* in *Rivista di Studi Crociani* (VIII, 1971, in tre puntate) e *Croce et Lukács à propos du problème esthétique*, in *Rivista di studi crociani*, XI, 1974, pp. 1-13 (n.d.t.).

⁷ Cfr. G. Lukács, *Estetica*, cit., vol. I, p. 530.

⁸ Ivi, cap. IV, paragrafi II e III. (n.d.t.).

⁹ Personaggi dell'*Antigone* di Sofocle (n.d.t.).

¹⁰ Nei *Fratelli Karamazov*. Cfr. G. Lukács, *Ontologia*, cit., vol. 2°, p. 631.

¹¹ Cfr. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1960, pp. 883-884 (voce: «raison») (n.d.t.).

¹² J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960 (trad. it. di P. Caruso, *Critica della ragione dialettica*, Milano, Il Saggiatore, 1963).

¹³ Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrata*, testo latino con note di G. Gentile, Bari, Laterza, 1915.

¹⁴ G. Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie*, Zurich-Wien, Europa Verlag, 1948, pp. 433-434 (trad. it., *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, a cura di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1960).

¹⁵ G. Lukács, *Estetica*, cit., vol. I, p. XXI.

¹⁶ N. Hartmann, *Teleologisches Denken*, Berlin, W. de Gruyter, 1951.

¹⁷ László Rajk (1909-1949). Fu ministro degli Interni e poi degli Esteri del governo ungherese. Accusato di complotto contro lo Stato, fu condannato a morte. È stato riabilitato nel 1955 (n.d.t.).

¹⁸ Il manoscritto risale al 1968 e comprende 112 pagine: *Demokratisierung heute und morgen* (Democratizzazione oggi e domani). Uno dei capitoli più importanti è stato pubblicato sul n. 5 di *Critica marxista* 1985, con il titolo: *Stalin e l'accantonamento della strategia* (pp. 63-71). La traduzione è di A. Scarponi, che presenta il testo con l'articolo: *Un inedito di Lukács del 1968* (pp. 57-61). Alla fine del 1985 il testo integrale è stato pubblicato a Budapest nella versione originale tedesca.

¹⁹ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1966 (trad. it. di C.A. Donolo, *La dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 1970).

²⁰ J. P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature*, Paris, Gallimard, 1948 (trad. it. *Che cos'è la letteratura*, Milano, Il Saggiatore, 1960).

²¹ J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1960 (trad. it. *Questioni di metodo*, Milano, Il Saggiatore, 1976).

²² G. Lukács, *Existentialisme ou marxisme*, Paris, Nagel, 1948.

²³ G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Berlin, Aufbau-Verlag, 1955 (trad. it. di E. Arnaud, *La distruzione della ragione*, Torino, Einaudi, 1959).

²⁴ J.-P. Sartre, *Le Réformisme et les fétiches* in *Les Temps Modernes*, Paris, février 1956, testo ripreso nel volume *Situations VII*, Paris, Gallimard.

²⁵ Cfr. G. Lukács, *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog*, Frankfurt, 1981 (trad. it. di A. Scarponi, *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo*, Roma, Editori Riuniti, 1983).

²⁶ Cfr. G. Lukács, *op. cit.*, vol. II, pp. 692-693.

²⁷ N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin, W. de Gruyter, 1938.

²⁸ M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»* in *Platons Lehre von der*

Wahrheit, Bern, A. Francke ag., 1947 (trad. it. di A. Carlini in *Che cos'è la metafisica?* con estratti della *Lettera sull'Umanismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1969, 1979⁷; *La dottrina di Platone sulla verità. Lettera sull'umanismo*, a cura di A. Bixio e G. Vattimo, Torino, SEI, 1975).

²⁹ G. Lukács, *Der russische Realismus in der Weltliteratur*, Werke, Band S⁵, Luhterhan-Verlag 1964, pp. 161-176 (trad. it. in *Saggi sul realismo*, Torino, Einaudi, 1950).

³⁰ L'Archivio Lukács di Budapest, affiliato all'Istituto filosofico dell'Accademia ungherese delle scienze, ha pubblicato nel 1985 *Dostojewskij Notizen und Entwürfe* (n.d.t.).

³¹ G. Lukács, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der grossen Epik*, Berlin, 1920 (trad. it. *Teoria del romanzo. Saggio storico-filosofico sulle forme della grande epica*, introd. di L. Goldmann, Milano, Sugar, 1962).

³² La lettera di Lukács a Béla Balázs si trova nel volume *Balázs Béla levelei Lukács Györgyhez* pubblicato a Budapest nel 1982.

4

Finito di stampare nel mese di luglio 1986
dalle Arti Grafiche «La Moderna» - Roma
per conto degli Editori Riuniti
via Serchio, 9/11 - 00198 Roma