



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

*Sulla reificazione in Lukács:
da "Storia e coscienza di classe" all' "Ontologia dell'essere sociale"*

Relatore:

Chiar.mo Prof.

Gaetano Rametta

Laureando:

Aurora GIULIANO

Matricola n. 1222176

ANNO ACCADEMICO 2021- 2022

INDICE

INTRODUZIONE	5
--------------------	---

PARTE I

STORIA E COSCIENZA DI CLASSE

1. Il fenomeno della reificazione	9
1.1 L'oggettualità di "merce" universalizzata	10
1.2 La formalizzazione	13
1.3 La passività nel naturalismo sociale	18
1.4 Critica delle scienze moderne	23
2. Dalle antinomie del pensiero borghese al punto di vista del proletariato	27
2.1 Il razionalismo.....	28
2.2 La storia	34
3. Debolezze di Storia e coscienza di classe: il passaggio all'Ontologia	41
3.1 La totalizzazione dell'economia	42
3.2 La distinzione tra piano soggettivo e intersoggettivo	47
3.3 L'inconciliabilità dell'idealismo estremizzato e messianico con il progetto di ontologia sociale	51
3.3.1 Il messianesimo sociologico	52
3.3.2 L'hegelismo estremizzato	56

PARTE II
ONTOLOGIA DELL'ESSERE SOCIALE

1. Introduzione all'Ontologia: il significato di un approccio ontologico	65
1.1 L'Ontologia dell'essere sociale nella produzione Lukácsiana	65
1.2 L'ontologia marxista come Weltanschauung.....	70
2. Il progetto di un'ontologia sociale	77
2.1 L'oggettività e la natura delle categorie come problemi teorici per l'Ontologia.....	77
2.1.1 L'oggettività: tra Marx e Hegel.....	78
2.1.2 La deduzione sociale delle categorie	90
2.2 Storia e processualità.....	98
2.2.1 Totalità processuale e unità dell'essere	99
2.2.2 Storicità come irreversibilità e come metodo	104
2.2.3 L'essenza della storicità: contro la reificazione della sostanza	111
3. L'estraneazione nell'Ontologia dell'essere sociale: una fenomenologia della soggettività	117
CONCLUSIONI: Sull'estraneazione come categoria ontologica	125
BIBLIOGRAFIA.....	133

INTRODUZIONE

Le relazioni umane assumono l'aspetto di relazioni tra cose, avviene una personificazione delle cose e una *reificazione* delle persone, la realtà dell'essere sociale si manifesta come un ambiente naturale, la dimensione dell'intenzionalità e della progettualità è sostituita dagli automatismi dei meccanismi sociali, lo slancio morale o emotivo alla base dei rapporti prendono la forma di una causalità meccanica che causa un generale intorpidimento dell'anima.

Così la teoria contemporanea descrive il complesso fenomeno della *reificazione*. Nella società moderna cambia il modello con cui gli uomini pensano la razionalità e la vita, tanto nella dimensione soggettiva che in quella intersoggettiva, fino al sovvertimento dell'aspetto qualitativo che rende la forma della vita umana tale. Poiché diventa "cosa" ciò che non lo è, la soggettività si trova irretita in una sistematica un'oggettivazione alienante che svuota ontologicamente le *possibilità* di relazioni tra gli uomini e che finisce per disgregare l'esperienza di quella realtà che diventa non solo irriconoscibile ma anche *impraticabile*. La stessa prassi umana ne viene mortificata.

La *reificazione* in Lukács è ciò che il presente lavoro si prefigge di esplorare, nella sua prima apparizione nella letteratura lukácsiana fino alle opere postume.

Nel 1923 il filosofo György Lukács pubblicò *Storia e coscienza di classe*, che conteneva il saggio *La reificazione e la coscienza del proletariato*, nel quale per la prima volta in ambito marxista la reificazione viene descritta come un processo storico-sociale e culturale concreto che viene legato non più al solo alla perdita del carattere *immediatamente* sociale del lavoro, ma anche all'imporsi dell'organizzazione razional-formale di tutti i settori della vita sociale. Ma tale concetto ritorna, poi, nelle opere postume, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* e nei *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, nei quali la reificazione viene presentata sotto una veste totalmente differente a causa della prospettiva *ontologica sociale*. Il soggetto, infatti, in queste ultime opere non può essere più concepito come originario ma, anzi, l'asse della ricerca si sposta sulla necessità di fondare ontologicamente l'impossibilità di correlare l'individualità concreta con le legalità oggettive del movimento di produzione capitalistico.

Dal punto di vista metodologico, nonostante le differenze che intercorrono tra le opere studiate, il presente lavoro è integralmente costruito sulla base della tesi interpretativa secondo cui non sia possibile dividere nettamente in due periodi distinti e indipendenti le produzioni lukácsiane, ma che sia presente un essenziale arco teorico unitario. Sia che, come nelle opere giovanili, la

soluzione sia l'individuazione idealistica di una teleologia immanente necessaria per supportare l'utopia di una società completamente trasparente, sia che, invece, come nelle opere prettamente ontologiche, si passi alla centralizzazione di un concetto di prassi sociale che venga fondata ontologicamente per evitare che essa divenga arbitraria, manipolatoria o soggettivistico-astratta nei confronti degli individui, la questione di fondo sulla quale Lukács ragiona è la stessa: il problema della realizzazione dell'individuo nella società moderna, strutturata invece sulla sistematica oggettivazione dei soggetti umani.

Con maturità differenti viene dunque esplorato il grande problema novecentesco della sempre più evidente incompatibilità tra l'uomo e il capitalismo, un'incompatibilità che nella forma della *reificazione* o *estraneazione* assume uno statuto ontologico. La nostra tesi è, dunque, che, fin da *Storia e coscienza di classe*, l'impostazione materialistica dell'essere sociale a partire da Marx definisce la trasformazione dei rapporti umani in cose, una questione ontologica e non meramente gnoseologica, grazie principalmente al concetto di *oggettualità*. L'oggettualità è la forma trascendentale con cui gli oggetti in un contesto storico-sociale sono determinati, per cui nella modernità, a partire dalla teoria del feticismo del *Capitale*, la forma merce costituisce la forma specifica di oggettualità. La caratteristica dell'utilizzo della categoria di oggettualità, nel contesto della definizione della deformazione operata dalla reificazione, è che essa, anche se è trascendentale, cioè supera le singole coscienze, è allo stesso tempo una categoria storica perché è definita a-priori dalla forma del complesso sociale.

In conclusione, il nostro studio è implicitamente in polemica con la considerazione della reificazione come una patologia sociale dell'intersoggettività, considerata *insuperabile* e *congenita* di per sé allo stadio odierno dello sviluppo della società umana. I processi di reificazioni sono stati, infatti, interpretati da una diversa tradizione come una sorta di "autoregolazione" insita ai sistemi sociali immersi nel regime della "complessità", per cui i soggetti *devono* delegare e cedere parti sempre più crescenti di "coscienza", "autonomia", "libertà" e, in termini filosofici, di "verità". Così che la teoria rinuncia a una critica del fenomeno, definendolo come una sorta di alienazione felice, grazie alla quale i soggetti rinunciano a margini di libertà e autonomia individuale, delegando in sempre maggior misura a istituzioni, algoritmi, dispositivi e meccanismi sociali automatici che li sgravano del peso della responsabilità per le proprie decisioni.

In questo caso, dunque, poiché il fenomeno viene presentato come *originario*, poiché la teoria stessa della reificazione si mondanizza, il potenziale critico viene sterilizzato e viene evitata ogni polemica che sollevi il problema del *dover essere*, cioè della costruzione di un mondo alternativo.

La tesi, perciò, parte dal presupposto che, anche se l'uomo contemporaneo è del tutto preso nella rete neoliberista che lo ha portato a venire a patti con il mondo rovesciato delle merci – in cui gli uomini sono mercificati e le merci sono personificate – non sia completamente da escludere una rimessa al centro del tema della reificazione e del suo potenziale di strumento, descritto e critico al tempo stesso, di lettura delle trasformazioni sociali in atto.

PARTE I

Storia e coscienza di classe

1. Il fenomeno della reificazione

All'interno di *Storia e coscienza di classe* il termine *reificazione* compare per la prima volta come traduzione del termine marxiano *Verdinglichung*, letteralmente "rendere cosa". Il riferimento principale è ovviamente al feticismo delle merci, affrontato da Marx all'interno del primo libro del capitale del 1867. Tuttavia, poiché le osservazioni di Lukács vertono sulla società capitalista degli anni venti, tale riferimento è legato dal ragionamento Lukácsiano al processo di *razionalizzazione* sia del sistema del lavoro che dell'intera società, tema chiaramente derivante dalla frequentazione di Max Weber, il che comporta una importante novità.

All'interno dell'opera, Lukács dedica un intero saggio solo a questo problema, *La reificazione e la coscienza del proletariato*, nel quale dunque è chiaro che non solo si tratta di un testo marxista che vuol far riferimento direttamente alle teorie comuniste ma che si tratta anche di un testo impegnato nel problema pratico di come stimolare l'autoconsapevolezza della classe in vista di un reale progetto rivoluzionario. Infatti, la reificazione di una società di mercato è descritta quale fenomeno che penetra nella struttura coscienziale dei singoli, tale per cui anche l'analisi teoretica del pensiero razionale ne viene fortemente influenzata. Lukács decide quindi di ricostruire la storia di quel particolare atteggiamento intellettuale che chiama "moderna filosofia critica", nella seconda sezione del saggio intitolato *Le antinomie del pensiero borghese*, ricercando in esso quindi anche gli ostacoli teorici alla piena autoconsapevolezza del soggetto umano.

Lukács dunque non affronta la reificazione in senso generalissimo ma descrive una serie di fenomeni storico-sociali caratteristici della società capitalista degli anni Venti, per cui sarà necessario, per poterne esporre la portata oltre alla semplice definizione di forma oggettuale, affrontare anche altre questioni quali: la *formalizzazione* dei processi produttivi, l'imperio del *naturalismo sociale*, il *razionalismo* teoretico e il *metodo* delle scienze moderna, e infine la trattazione del tutto particolare del concetto di *storia* e la formazione della *coscienza storica dei soggetti*.

1.1 L'oggettualità di "merce" universalizzata

Il richiamo al feticismo delle merci di Marx è chiaro fin dalle prime righe, in cui Lukács spiega i caratteri fondamentali della struttura della merce:

Essa consiste nel fatto che un rapporto, una relazione tra persone riceve il carattere della cosalità e quindi un'oggettualità spettrale che occulta nella sua legalità autonoma, rigorosa, apparentemente conclusa e razionale, ogni traccia della propria essenza fondamentale: il rapporto tra uomini.¹

La reificazione avviene dunque quando il rapporto tra persone non è più visibile in modo trasparente ma è nascosto dalla forma oggettuale merce, che essendo diventato il vero soggetto protagonista dei rapporti sociali fa sembrare che questi ultimi siano intrattenuti dalle cose stesse e non dagli uomini. La reificazione dunque coinvolge la forma merce dal momento che essa non è intesa, dagli attori della società moderna, come espressione di una specificatamente *storica* relazione economico-sociale tra individui o gruppo di individui, ma *l'essere merce* è oggi considerata una proprietà naturale, immanente alle cose stesse. Dal punto di vista della costruzione di una necessaria coscienza di classe, il dominio della *forma merce* ha per Lukács conseguenze non solo su come gli uomini guardano ottusamente ai rapporti sociali ma ha anche effetti importanti su come vengono intesi il proprio lavoro e la propria individualità da parte dei soggetti stessi.

La reificazione ha dunque ben due lati sui quali manifesta i propri risultati. Dal punto di vista oggettivo, coinvolge le espressioni oggettive del rapporto della soggettività verso l'ambiente fuori di sé: le sue relazioni sociali, i prodotti del proprio lavoro e in generale la realtà sociale *in-sé*, sono "cose", cioè diventano qualcosa di indipendente in grado di agire ed evolversi secondo leggi naturali ed esterne al soggetto che in realtà le ha generate. Dal punto di vista soggettivo, queste leggi sono per il soggetto reificato conoscibili e utilizzabili a proprio vantaggio solo fino a un certo punto e non saranno mai completamente dominabili.²

¹ Gyorgy Lukács, *Storia e coscienza di classe*, traduzione di Giovanni Piana, SugarCoEdizioni, Milano, 1991, p. 108.

² *Ivi*, p. 112:

A proposito di questo fatto strutturale fondamentale bisogna notare anzitutto che attraverso di esso all'uomo viene contrapposta la propria attività, il proprio lavoro, come qualcosa di oggettivo e di indipendente, che lo domina mediante leggi autonome che gli sono estranee. E ciò accade sia soggettivamente che oggettivamente. Dal punto di vista oggettivo, sorge un mondo di cose già fatte e di rapporti tra cose (il mondo delle merci e del loro movimento sul mercato), regolato da leggi le quali, pur

Seguiamo l'andamento dell'argomentazione Lukácsiana per capirne i complessi collegamenti che tengono unito l'insieme teorico della reificazione.

Il punto di partenza sono le osservazioni di Marx nella *Critica dell'economia politica* sul tipo particolare di economia che è quella pienamente mercificata.³ Infatti, Lukács enfatizza che i fenomeni di cui parla sono da riferire alla struttura del capitalismo moderno e che si non debba quindi generalizzare storicamente e applicare i risvolti di tali riflessioni anche ad epoche precedenti. La differenza non sta, però, semplicemente in ambito quantitativo come aumento del volume degli scambi rispetto al passato. Il vero punto focale sta nel capire quanto il commercio di merci sia diventato la *modalità dominante di ricambio organico della società* rispetto a una società precedente in cui era invece la forma merce era sola episodica. Dunque, si tratta di una vera e propria differenza qualitativa. Affinché si possa parlare di capitalismo moderno bisogna allora riferirsi a una società nella quale la forma di merce plasma a propria immagine non solo alcuni momenti della vita sociale ma *l'intera struttura dei rapporti sociali* che la sostengono. Questo cambiamento universalizzante investe retroattivamente anche la natura della categoria stessa, cioè la sua propria funzione *oggettuale*, che assume caratteristiche completamente diverse rispetto a quando era un particolare fenomeno singolo.

Non è afferrabile allora l'universalizzazione della forma merce se non si considera l'effetto che la reificazione ha sui fondamenti della vita sociale: il lavoro e la merce come valore di scambio.

Il lavoro è, fin da *Storia e coscienza di classe*, presentato come il nucleo e il fondamento ontologico dell'essere sociale in quanto attività teleologica che compete solo all'uomo in quanto uomo.⁴ All'interno della società capitalista, invece, l'idea è che a fondamento della società non vi è semplicemente il lavoro, ma che ci siano il valore e il denaro, espressione materiale del valore

potendo a poco a poco essere conosciute dagli uomini, si contrappongono ugualmente ad essi come forze che non si lasciano imbrigliare e che esercitano in modo autonomo la propria azione. [...] L'aspetto soggettivo consiste invece nel fatto che, in un'economia compiutamente mercificata, l'attività umana si oggettiva di fronte all'uomo stesso trasformandosi in merce, ed essendo sottoposta all'oggettività estranea all'uomo delle leggi naturali della società, deve compiere i propri movimenti in modo indipendente dall'uomo, così come accade per ogni bene destinato a soddisfare i bisogni non appena si è trasformato in cosa merce.

³ Lukács fa direttamente riferimento allo studio di Marx al passaggio tra *valore d'uso* e *valore di scambio*. Nella *Critica dell'economia politica* si sottolinea, infatti, che il processo di scambio delle merci in origine non si presenta in seno alle comunità naturali e spontanee, bensì là dove queste finiscono, ai confini, nei pochi punti in cui entrano in contatto con altre comunità" (*Critica dell'economia politica*, trad. it a cura di E Cantimori, Mezzemont Roma, Editori Riuniti, 1957, p. 37). Da qui, anche nel *Capitale*, Lukács coglie la grande differenza che si trova tra una società basata sullo scambio di merci e un'altra: è l'effetto retroattivo che la forma merce ha sulla totalità sociale, per cui da momento accidentale, diviene lo scopo stesso della riproduzione sociale.

⁴ La fondazione e l'argomentazione ontologica di questo punto è però del tutto assente in *Storia e coscienza di classe*, mentre viene rielaborata in una generale ontologia dell'essere nelle opere postume.

attribuibile alle merci. Il guadagno dunque appare ed è considerato una proprietà intrinseca al movimento del denaro stesso, indipendentemente dall'origine storico-sociale del contesto in cui viene impiegato. La lezione del *Capitale* di Marx sul plusvalore e il surplus che sembra spontaneamente generato in seguito all'investimento, è qui ovviamente implicita. Alla luce della teoria della reificazione ci interessa osservare che questa generazione di valore spontanea è ovviamente una forma di *feticismo* perché si attribuisce al denaro la capacità di automoltiplicarsi. Per comprendere in che termini la *reificazione* coinvolge il lavoro, rendendolo "cosa" e dimenticando che si tratta prima di tutto un rapporto sociale, Lukács non può che far riferimento al concetto di *lavoro astratto*, utilizzata da Marx per poter esprimere la modalità con cui i lavori concreti vengono livellati qualitativamente nella loro forma fenomenica contraria per renderli *formalmente uguali*:

L'universalità della forma di merce determina quindi un'astrazione del lavoro umano che si oggettualizza nelle merci, sia dal punto di vista soggettivo che da quello oggettivo. [...] Dal punto di vista oggettivo, in quanto la forma merce come forma di uguaglianza, di scambiabilità, tra oggetti qualitativamente diversi diventa possibile solo perché – [...] – essi vengono intesi come formalmente uguali. Per questa ragione il principio della loro uguaglianza formale deve essere fondato sulla loro essenza in quanto prodotti del lavoro umano astratto, e perciò formalmente uguale.⁵

È chiaro dunque che la definizione della reificazione in *Storia e coscienza di classe* è del tutto dipendente dall'idea di Marx secondo la quale il render merce scambiabile il lavoro è un processo che sposta il qualitativo nel quantitativo, cioè nel processo di scambio non si sta comprando una porzione limitata di un qualsiasi oggetto ma si sta scambiando con una quantità definita di denaro l'intera capacità psico-fisica del lavoratore, che presa di per sé, nella sua concretezza, non potrebbe essere quantificata secondo un'unità di misura universale. Il lavoro, dunque, diventa astratto, cioè deve assumere la forma di merce per permettere la scambiabilità tra oggetti qualitativamente diversi. In conseguenza di questa operazione funzionale allo scambio, gli stessi uomini, che nella loro soggettività di lavoratori vengono sottomessi a questa uguaglianza formale, intendono il principio del lavoro astratto come *principio reale* della produzione di merci.

La reificazione, dunque, in questo caso investe fin da subito la *forma sociale* che la divisione del lavoro assume all'interno di un contesto capitalista, cioè basato sul "valore", ed ha delle ripercussioni storiche ben precise. Solo grazie alla *reificazione* del rapporto lavorativo in *lavoro*

⁵ G. Lukács, *SCC*, cit., p. 113.

astratto può infatti essere comprensibile la nascita storica della funzionalità della figura del lavoratore libero come singolo atomo concorrente nel mercato.⁶

1.2 La formalizzazione

Fin qui abbiamo seguito Marx. Ma l'obbiettivo di Lukács, alla luce della società che si presentava ai suoi dopo lo sfacelo della prima guerra mondiale e la ricostruzione sociale che ne seguì, è dimostrare come tale analisi marxiana permetta di spiegare anche una serie di fenomeni che dalla fabbrica, quale luogo simbolo della modalità di produzione dominante in ambito capitalista, si sono spostati all'intera società.

In un certo senso il nostro autore continua a seguire l'insegnamento di Marx dal momento che nella sua analisi fondamentali dal punto di vista operativo rimangono i concetti di *sussunzione formale* e *sussunzione reale*: dalla sussunzione formale della società nel capitale, nell'epoca della pubblicazione di *Storia e coscienza di classe* si passa pienamente alla sussunzione reale della società nel capitale. Significa che la società nella sua totalità di manifestazione oggettive viene inglobata e dominata non solo dalla *logica formale* ma anche dal *funzionamento reale* di un unico modello di relazioni interpersonali: quelle capitaliste basate sullo scambio di merci.

Il primo rapporto sociale che quindi viene coinvolto in questa generale analisi è l'organizzazione e il funzionamento del lavoro. La nuova manifestazione sociale che assume è quella di *un'attività formalizzata*: essa viene parcellizzata in unità uguali cioè è considerata in una forma che astrae dalle caratteristiche qualitative dell'azione umana. Questo tipo di lavoro viene inteso dalla logica capitalista sia come presupposto che come risultato della produzione stessa. Infatti, in quanto

⁶ A questo punto è chiaro che il processo di reificazione è descritto da Lukács attingendo direttamente al carattere di feticcio della merce descritto nel *Capitale*. L'universalizzazione della forma merce a principale oggettualità della società avviene concretamente tramite la copertura operata dal denaro del *carattere sociale* dei *singoli lavori privati*, ed essa funziona nel momento in cui tali forme oggettuali non sono affatto parte di un movimento cosciente nel processo di scambio: prezzo, denaro, merce sono "forme sociali di pensiero" cioè la loro validità è come quella delle forme naturali, universalmente accettate perché *così-date*. Solo capendo che le forme sociali del lavoro sono *determinate storicamente* dalla tipologia di produzione dominante, cioè dal rapporto sociale, allora si è in grado di cogliere la loro sostanza al di là delle cose stesse. Marx dunque scrive: (K. Marx, *Il Capitale*, a cura di Eugenio Sbardella, trad. it di Ruth Mayer, Newton Compton editori, 1976, p.76)

Queste forme costituiscono per l'appunto le *categorie* dell'economia borghese. Sono forme di pensiero socialmente valide, quindi oggettive, per i rapporti di produzione di *questa* maniera di produzione sociale *determinato storicamente*, della produzione di merci. E allora tutto il misticismo del mondo delle merci, tutta la magia e la stregoneria che avvolgono di nebbia i prodotti del lavoro sulla base della produzione di merci, si dileguano immediatamente non appena ci rifugiamo in altre forme di produzione.

punto di partenza della divisione del lavoro basato sulla *catena di montaggio*, è pensabile solo nei termini di un'attività parcellizzabile in parti uguali, e allo stesso tempo questa forma è anche il prodotto concreto dei cambiamenti delle modalità di produzione avvenuti durante il corso concreto dei fatti storici.

Ora, la teoria di Lukács sostiene che questa sussunzione reale, in Marx, era concentrata nella realtà della fabbrica e i rapporti sociali ed economiche che vi giravano intorno ma dai primi decenni del Novecento le relazioni sociali *tutte* finiscono per servire alla valorizzazione del capitale: la mistificazione operata dalla feticizzazione delle merci diviene reificazione di *ogni* possibile relazione tra persone all'interno di una società così strutturata, tale per cui "il destino del lavoratore si trasforma in destino generale dell'intera società".⁷

La cerniera di passaggio che amplia concretamente la forma merce come forma oggettuale universale a tutte le forme relazionali sociali, viene individuata da Lukács nel concetto della *razionalizzazione*, introdotto da Max Weber⁸, e riferito dal nostro autore direttamente "allo sviluppo del processo lavorativo dall'artigianato sino all'industria meccanizzata, attraverso la cooperazione e la manifattura" e grazie al quale si può vedere "la crescente razionalizzazione, mentre vengono messe da parte le proprietà qualitative, umano-individuali, del lavoratore".⁹ Poiché il processo lavorativo viene sempre più frazionato in *operazioni parziali* astrattamente razionali, il principio individuato da Lukács come determinante la divisione del lavoro capitalista è la *calcolabilità*.¹⁰

⁷ G. Lukács, *SCC*, cit., p. 118.

⁸ Specifichiamo che la descrizione della razionalizzazione fatta da Lukács nella prima parte del saggio riguarda principalmente il processo lavorativo ma si estende come principio trasversale alla società nella sua totalità. Possiamo dunque dire che Lukács accoglie e condivide pienamente la lezione weberiana della *gabbia d'acciaio*: la calcolabilità e la formalizzazione diventano i criteri organizzativi degli apparati statali, istituzionali e burocratici che tessono la vita comune delle persone, andando a formare una società che è una gabbia d'acciaio basata su pianificazioni e regolamentazioni meccaniche e impersonali alle quali i singoli debbono uniformarsi per sopravvivere. Numerosi sono dunque i riferimenti a *Gesammelte politische Schriften* di Weber, nei quali il principio della razionalità viene ricondotto dalla fabbrica all'organizzazione dell'amministrazione e della giustizia:

L'elemento specifico del capitalismo moderno di fronte alle più antiche forme di attività capitalistica, *l'organizzazione rigorosamente razionale* del lavoro sul terreno della *tecnica razionale*, non sorse mai e non avrebbe potuto sorgere all'interno di una struttura stata così irrazionale. Infatti, queste forme aziendali moderne, con il loro capitale fisso ed il loro calcolo esatto, sono troppo sensibili all'irrazionalità del diritto e dell'amministrazione. Esse possono sorgere soltanto laddove ... il giudice, come nello stato burocratico con le sue leggi razionali, è dal più al meno una macchina automatica divisa in paragrafi [...] una macchina il cui funzionamento è comunque almeno approssimativamente *calcolabile*.

⁹ G. Lukács, *SCC*, cit., p. 113 – 114.

¹⁰ La caratteristica della *calcolabilità* nella sistemazione teorica Lukácsiana è la sua ovvia funzionalità a favore del sistema capitalista in senso lato. Le azioni lavorative e ormai anche le pratiche comuni (basti pensare alla contemporanea capillare burocratizzazione della vita) sono operazioni *elementari* e *standardizzate* e quindi

Agli occhi di Lukács, è questo il punto nel quale avviene una vera e propria modificazione della costituzione ontologica della realtà: la razionalizzazione del lavoro secondo il principio della calcolabilità, cioè con il fine della massima efficienza con la minima spesa, determina infatti l'alterazione sia dell'oggettualità del prodotto finale sia della soggettività del lavoratore.

Prima di tutto, il partizionamento standardizzato rende impossibile un approccio complessivo e organico che intenda il processo lavorativo come un'unità: la razionalizzazione è un atteggiamento intellettuale che richiede di scomporre ogni complessità nei suoi elementi, trattandoli come moduli separati a sé stanti, ognuno governato da proprie leggi parziali e dunque perfettamente *calcolabili*. La produzione parcellizzata porta a giudicare irrazionale e improduttiva la "*connessione tradizionale di esperienze empiriche di lavoro*: la razionalizzazione è impensabile senza specializzazione"¹¹ così che la visione d'intero che costituisce una conoscenza consapevole dell'esplicazione del processo lavorativo viene perduta a favore della specializzazione dei lavoratori.

Quest'operazione razionalizzante, che modifica ontologicamente il processo lavorativo in-sé, viene criticato da Lukács perché è un approccio che risulta essere, da un lato, astratto di fronte alla complessità dei rapporti tra soggetto e oggetto che si instaurano durante un atto lavorativo, e semplificatore poi se viene confrontato con la disposizione dialettica delle parti nella totalità organica, modello che Lukács stesso e Marx mutuano dichiaratamente dalla filosofia di Hegel. Lukács così descrive il rapporto che si instaura tra le parti e la totalità in un sistema razionalizzato:

Il processo si trasforma in una riunione obbiettiva di sistemi razionalizzati parziali, la cui unità è determinata soltanto calcolisticamente e che debbano quindi presentarsi in una reciproca accidentalità.¹²

L'unità tra le parti è quindi definita un rapporto *accidentale* da Lukács perché in effetti la totalità nei sistemi formalistici capitalisti è una somma di parti tra loro fondamentalmente considerate estranee, in una pura giustapposizione. La razionalità della *somma meccanica* risiede nell'obbiettivo di ottenere il funzionamento perfetto. Le frazioni dunque debbono essere conosciute profondamente in ogni loro *legge parziale* che governa quel piccolo universo a sé

rispondenti al bisogno del calcolo. Ovviamente ne risente quindi anche la qualità dell'atto lavorativo che risultare essere uniformato e prevedibile. Normalmente il primo esempio che allora e ancora oggi si fa è quello della catena di montaggio dei modelli tayloristi e fordisti come *modelli di organizzazione scientifica del lavoro*, entrambi nati e sviluppati in vista dell'efficienza.

¹¹ G. Lukács, *SCC*, cit., p.115, il corsivo è dell'autore.

¹² *Ibidinem*.

stante, e rendere così quello spazio iper specializzato più *efficiente* possibile. In conclusione, la nostra mente corre subito all'affermazione storica della catena di montaggio.¹³

In secondo luogo, e in conseguenza del lavoro divenuto specialistico per ciascuna operazione necessaria, "l'unità del prodotto come merce non coincide più con la sua unità come valore d'uso"¹⁴, perché anche quest'ultimo viene a sua volta spezzettato, autonomizzato e relativizzato dalle operazioni parziali che ne sono all'origine. Gli uomini non sono più in grado di riconoscere gli oggetti come *propri* prodotti: la scissione spazio-temporale tipica della produzione razionalizzata corrisponde a una scissione spazio-temporale delle manipolazioni stesse. Per spiegare meglio questi due aspetti uniti possiamo dire che l'autonomizzazione delle operazioni parziali, consistenti il lato tecnico della produzione di un valore d'uso, corrisponde anche a una relativizzazione del prodotto ottenuto, che viene ormai manipolato dalla soggettività solo in alcune sue parti, sia come merce sia come valore d'uso in sé.

Infine, il frazionamento moderno riguardava tuttavia anche il lato soggettivo, perché è un fenomeno anche psicologico:

Con il frazionamento moderno, "psicologico", del processo lavorativo (taylorismo) questa meccanizzazione razionale giunge al punto di penetrare all'interno della stessa "anima" del lavoratore: anche le sue proprietà psicologiche vengono separate dalla sua personalità complessiva, obbiettivate di fronte ad essa, per poter essere inserite in sistemi specialistico-razionali e ricondotte a un concetto calcolistico.¹⁵

La scissione sul lato soggettivo coinvolge direttamente la personalità dell'uomo in quanto singolo individuo dotato di capacità che differisce *qualitativamente* dagli altri. All'interno del modello del lavoro *razionalizzato* vengono sviluppate e favorite solo quelle capacità che risultano essere più funzionali allo scopo, al di là dell'unità più complessa che costituisce l'irriducibile individualità dei singoli.¹⁶ L'uomo nella sua interezza viene subordinato alle sue stesse qualità pratiche da una

¹³ Se questo principio di non organicità tra le parti lo si trasferisce dal processo produttivo in fabbrica alla situazione dell'approccio assunto dalle scienze moderne non è difficile capire che, considerando ogni sapere come un mondo autonomo determinato solo da canoni a essi interne, la realtà che ci circonda, persino ai più alti livelli di ricerca, diventa impenetrabile concettualmente: i diversi universi dei saperi sono accidentali l'uno per l'altro e rimangono accidentali persino per il mondo perché nel loro approccio si limitano a riflettere la realtà semplicemente come essa appare dal loro punto di vista, senza mai poter fornire una visione unitaria.

¹⁴ G. Lukács, *SCC*, cit., p. 115.

¹⁵ *Ivi*, p. 114.

¹⁶ In particolare vogliamo sottolineare che nell'*Ontologia dell'essere sociale*, il tema dell'estraneazione viene colto proprio facendo riferimento al processo storico per cui determinate qualità umane trovano soddisfazione alla propria espressione perché favorite dallo sviluppo delle forme sociali nei quali gli individui si trovano a operare. Ma la teoria

forma di lavoro *parzializzato* che richiama che egli stesso *frazioni la propria personalità complessiva* in facoltà che vengono oggettivate di fronte a lui, in una vera e propria auto-oggettivazione (*Selbstobjektivierung*). Così come il lavoro astratto permette la separazione della forza-lavoro dal lavoratore, la sua trasformazione in *cosa* vendibile, così la specializzazione trasforma in *merce* le facoltà umane.¹⁷

Tale reificazione della personalità umana non è denunciata solo per i lavori manuali, come ci aspetterebbe, ma Lukács osserva che in realtà si presenta in maniera evidente soprattutto nei contesti che richiedono un sempre maggiore impiego di operazioni mentali, di cui la figura del burocrate, in affermazione proprio durante la sistemazione della società nel corso del primo Novecento, è il perfetto esempio. Completamente nuova fu, dunque, la denuncia in ambito marxista da parte di Lukács di quanto, “benché i mezzi di selezione sociali di tali facoltà ed il loro stesso valore di scambio morale e materiale siano fundamentalmente diversi”, nella vendita sul mercato della forza-lavoro di un operario o delle prestazioni intellettuali di un burocrate, “il fenomeno di fondo resta tuttavia identico”.¹⁸

Infine, è necessario citare anche l'ultimo livello di scissione del soggetto, che, come da lezione marxista, è considerato da Lukács prima di tutto un essere *sociale*: il meccanico frazionamento del processo di produzione corrisponde anche all'avanzare della rottura della *relazione del singolo con la comunità*.

Lukács scrive:

La meccanizzazione delle produzioni li trasforma, anche sotto questo riguardo, in atomi astrattamente isolati che non si trovano più in una relazione reciproca, organica ed immediata, per via delle loro operazioni lavorative: la loro coesione è invece mediata con crescente esclusività dalle leggi astratte del meccanismo nel quale sono inseriti.¹⁹

Quest'ultimo punto è per Lukács basato sullo sviluppo storico che ha subito la divisione del lavoro sociale²⁰, cioè Lukács sostiene che la progressiva sostituzione di relazioni *razionalmente* reificate a

delle opere postume si fonda su una costruzione ontologica fondativa dell'essere sociale completamente assente in *Storia e coscienza di classe*, nel quale la questione della selezione delle capacità è problematica solo in riferimento alla specifica società capitalista occidentale degli anni Venti.

¹⁷ G. Lukács, *SCC*, cit., p. 129.

¹⁸ *Ibidimen*.

¹⁹ *Ivi*, p. 117.

²⁰ Descrive dunque un progredire storico della reificazione dei rapporti sociali basandosi principalmente sulle storture della modalità di produzione economica che vengono poi estese a tutte le forme di relazioni sociali. In questo modo Lukács ha dato spazio all'accusa di *totalizzazione dell'economia*. (Vd. Punto 3.1).

quelle originali è potuto avvenire non per un inaspirarsi dell'oppressione del lavoratore (e in effetti non a caso Lukács ricorda le già durissime condizioni dei lavori di massa per la costruzione dei canali in Egitto e in Asia Minore, o nelle miniere di Roma) ma a partire dal momento in cui si è formato un sistema nel quale tutti i bisogni sociali sono soddisfacibili *soltanto* nella forma dello *scambio di merci*.²¹ La meccanizzazione che separa definitivamente il lavoratore dalla comunità è il punto finale di un vero e proprio processo storico che inizia con la violenta creazione del lavoratore "libero" costretto a vendere la propria forza-lavoro sul mercato, fino al momento per cui *tutto* ciò che oggetto di bisogna non si presenta più come prodotto della vita organica della comunità ma come esemplare astratto di un genere per principio non distinto (la merce) e ottenibile in base a un *calcolo razionale* da parte dei singoli individui atomizzati.

Da qui è chiaro che Lukács intende denunciare l'avanzamento del processo di reificazione dei rapporti umani proprio tramite l'espansione della logica della *formalizzazione razionale a tutte le forme fenomeniche della vita sociale*, disegnando uno storico processo di trasformazione che include anche la costituzione delle *istituzioni civili borghesi* quali l'amministrazione dello Stato e il diritto:

La razionalizzazione formale del diritto, dello Stato, dell'amministrazione, ecc., presenta dal punto di vista concretamente oggettivo, un frazionamento analogo di tutte le funzioni sociali nei loro elementi, una ricerca analoga delle leggi razionali formali di questi sistemi parziali esattamente separati gli uni dagli altri e corrispondentemente, dal punto di vista soggettivo, la separazione del lavoro dalle capacità e dai bisogni di colui che le esegue ha per la coscienza le stesse conseguenze, mentre la divisione razional-disumana del lavoro è del tutto simile a quella che abbiamo riscontrato nell'azienda in rapporto all'uso della tecnica e delle macchine.²²

1.3 *La passività nel naturalismo sociale*

L'originalità di Lukács, nella prime due sezioni del saggio *Il fenomeno della reificazione*, fu quella dell'innestare il concetto weberiano dell'organizzazione rigorosamente razionale (la

²¹ G. Lukács, SCC, cit., p. 119:

Soltanto in quanto la vita intera della società viene così polverizzata in atti di scambio isolati di scambio di merci, può sorgere il lavoratore "libero"; ed al tempo stesso il suo destino si trasforma necessariamente nel destino tipico dell'intera società.

²² *Ivi*, p. 128.

razionalizzazione) dei sistemi sociali moderni nella riflessione di matrice marxista sulla reificazione, osservando quindi con acume che entrambe le categorie sono riconducibili ai nuovi paradigmi del lavoro che si stavano diffondendo dalla fabbrica al mondo esterno. Lukács adotta simultaneamente queste due lenti per inquadrare la specifica società capitalista degli anni Venti: una società che correva verso l'espansione industriale, il mercato di massa, la burocratizzazione delle amministrazioni, l'operosità progressista del positivismo, insomma una società a un primo sguardo attivissima ma che per il nostro autore era invece affetta da una più profonda *dimensione contemplativo-passiva*.

Egli utilizza l'immagine dell'*assenza di volontà* per descrivere i gesti dei lavoratori ridotti a *parti meccanizzate di un sistema meccanico*, e ne fa esempio cardine per un generale sistema sociale basato sulla *passività* dei suoi stessi attori sociali. L'uomo della società capitalista non è veramente attivo perché, in definitiva, non decide nulla: trova di fronte a sé *un sistema di leggi già formato e concluso*, che si svolge indipendentemente dalla sua coscienza.

Lukács denuncia quindi quella che può essere considerata una vera e propria *scissione ontologica* prima di tutto tra lavoro e lavoratore, l'attività e il soggetto attivo, tale per cui anche nel momento pratico per eccellenza l'uomo è in realtà preso in un'*attività di natura contemplativa* che lo spoglia delle possibilità proprie della prassi e la cui causa può essere ricondotta proprio al principio del calcolo razionale applicato alla monotonia delle operazioni lavorative:

L'essenza del calcolo razionale, poggia, in ultima analisi, sul fatto che il decorso di determinati eventi viene conosciuto e calcolato secondo leggi necessarie e indipendenti dall' "arbitrio" individuale. Il comportamento dell'uomo si esaurisce quindi nel corretto calcolo delle occasioni di questo decorso (le "leggi" del quale egli trova "pronte" di fronte a sé) [...]; anzi molto spesso egli si arresta al calcolo probabilistico del possibile effetto di simili "leggi", senza neppure tentare di intervenire nel decorso stesso degli eventi applicando altre "leggi" (assicurazioni, ecc.).²³

Quanto più si approfondisce l'influenza universale che il calcolo razionale ha, più si nota che non c'è differenza strutturale di fondo tra il comportamento dell'operaio di fronte alla macchina, di cui

²³ G. Lukács, *SCC*, cit., p. 127. È implicitamente presente il riferimento alla famosa espressione di Marx per cui "a causa della subordinazione dell'uomo alla macchina, gli uomini scompaiono di fronte al lavoro" (K. Marx, *Miseria della Filosofia*, it. a cura di F. Rodano, Roma, Edizioni Rinascita, 1950, p. 44).

Quel che Lukács qui descrive a partire dalla subordinazione denunciata da Marx è un vero e proprio *sovertimento logico tra soggetto e predicato* nel lavoro meccanizzato. Poiché dell'oggetto non si ha alcuna comprensione attiva, omnicomprensiva, dinamica da parte del soggetto, è il prodotto che diventa il soggetto primario mentre il lavoratore è un anonimo esecutore senza coscienza. Lavora ma in realtà non agisce. È una non-attività perché la passività nel processo lavorativo spoglia il soggetto pratico di ciò che lo caratterizza come tale.

contempla passivamente il funzionamento, e le altre tipologie di lavoratori che la società capitalista dipinge come più “creativi”. Lukács spiega dunque che la diversità tra un operaio di fronte a un macchinario, un imprenditore di fronte alle novità tecnologiche che si susseguono senza controllo, o lo scienziato costretto a tener sempre conto della redditività dell’applicazione tecnica del suo sapere, è solo una questione di grado, e non una vera differenza qualitativa nella struttura della coscienza.²⁴ Il capitalismo infatti, unificando la struttura economica dell’intera società, cioè ponendo lo scambio tra merci a fondamento di *ogni* tipologia di relazione sociale, ha prodotto una *struttura di coscienza formalmente unitaria*, per cui gli stessi problemi si ritrovano sia tra nel lavoro salariato che nella classe dominante che “vende” le proprie facoltà spirituali oggettivate.

Nella situazione in cui la struttura oggettuale di tutte le relazioni è quella di una “cosa”, e in particolare di una merce scambiabile, *la legalità*, cioè la razionalità interna dei rapporti che le merci intrattengono tra di loro nella sola forma dello scambio si presenta all’individuo come qualcosa allo stesso tempo di *invalidabile* e poi di *immediato*. Si disegna dunque il quadro di un vero e proprio *naturalismo sociale* sotto due aspetti, la naturalità e l’immediatezza.

Da una parte, *i parametri* che intessono l’essere sociale, cioè le categorie sociali, divengono *categorie naturali*. Infatti, il sistema di formalizzazione razionale assorbito dalla mercificazione di *tutte* le relazioni sociali, fa sì che per i singoli individui il funzionamento della società assuma *l’aspetto oggettivo e imm modificabile* di una *legge di natura*. Lukács scrive:

Questa atomizzazione dell’individuo è quindi soltanto il riflesso nella coscienza del fatto che le “*leggi di natura*” della produzione capitalistica hanno afferrato tutte le manifestazioni di vita della società: per la prima volta nella storia l’intera società, almeno tendenzialmente, è sottoposta ad un processo economico unitario ed il destino di tutti i membri della società viene mosso da leggi unitarie. (Le unità organiche delle società precapitalistiche hanno invece compiuto il loro ricambio organico in un rapporto di reciproca indipendenza).²⁵

Non è una novità per la teoria marxista che la visione capitalista della società tenda a imporre sui meccanismi sociali una legalità che ha in realtà le caratteristiche di una *necessità naturale*. L’economia come scienza ha sempre difatti sempre letto la modalità della produzione capitalista

²⁴ *Ivi*, p. 127 – 128.

²⁵ *Ivi*, p. 119. Corsivo mio.

come una realtà eterna²⁶ e Marx denuncia apertamente lo strabismo presente nelle categorie utilizzate dall'economia borghese nel *Capitale*:

L'economia politica [...] non si è mai chiesta neppure il perché quel contenuto [il prodotto oggettivo] assuma quella forma [la merce], e quindi il perché il lavoro si rappresenti nel *valore*, e la misura del lavoro tramite la sua durata nel tempo si rappresenti nella *grandezza di valore* del prodotto del lavoro. Queste formule portano chiaro il marchio della loro appartenenza a una formazione sociale in cui il processo di produzione regola gli uomini e l'uomo non regola ancora il processo produttivo: ed esse sono per la sua coscienza borghese come necessità naturale, evidente come lo stesso lavoro produttivo. Le forme preborghesi dell'organismo sociale di produzione sono perciò trattate dall'economia politica all'incirca come le religioni cristiane sono trattate dai Padri della Chiesa.²⁷

Dall'altra parte, che la società sia sottoposta nella sua interezza ad una legalità bronzea è per Lukács *apparenza fenomenica*, un'apparenza che è necessaria al capitalismo industriale perché esso non trasforma soltanto i rapporti di produzione secondo i propri bisogni ma ingloba anche quelle dimensioni della vita sociale che in precedenza nelle società precapitalistiche conducevano un'esistenza separata dalla produzione. Tuttavia, questa nuova forma fenomenica è per la coscienza dell'uomo della società borghese la manifestazione *pura, autentica* dei rapporti sociali, per cui il suo relazionarsi all'oggettività della propria società si ferma all'*immediatezza* delle sue manifestazioni:

Il carattere merceologico della merce, la forma quantitativo-astratta della calcolabilità si manifesta qui nella sua figura più pura: per la coscienza reificata, essa diventa necessariamente forma fenomenica della sua autentica immediatezza. Oltre questa immediatezza, la coscienza – in quanto è reificata – non cerca di spingersi, mentre tende a fissarla ed a renderla eterna, “approfondendo scientificamente” le leggi in essa afferrabili.²⁸

Come il sistema capitalista si sviluppa ad un grado sempre più alto, così la reificazione si insinua sempre più a fondo nella coscienza fino a diventarne elemento costitutivo. Così che, nello stesso

²⁶ A questo proposito, celebre è diventata la nota nella quale Marx spiega che nel momento in cui gli economisti nel ritengono le altre istituzioni sociali artificiali mentre quelle borghese naturali, e dunque giuste, si comportano come i teologi che ritengono che tutte le altre religioni sono invenzioni degli uomini e che solo la propria venga da Dio. L'operazione teorica critica è quindi quella della *destoricizzazione* ovvero l'eternizzazione delle proprie categorie sociali, pensate come valide in modo assoluto, evitando così di porsi la domanda della loro stessa origine: l'atteggiamento passivo-contemplativo è legato strettamente alla tendenza ad evitare la ricerca storica scientifica delle categorie e delle situazioni del presente. A questo proposito, vedi il punto 2.2.

²⁷ Marx, *Il Capitale*, cit., p. 82-83.

²⁸ G. Lukács, *SCC*, cit., p. 121.

modo in cui l'economia capitalista non è in grado di penetrare il mistero della forma merce, per i pensatori borghesi diventa sempre più difficile andare oltre l'*immediatezza* della manifestazione della reificazione e non compiono alcun tentativo di penetrare fino all'*origine* del fenomeno, cioè non affrontano il tema del fondamento economico-storico della sua esistenza. Gli intellettuali borghesi, infatti, sono aspramente criticati da Lukács da un punto di vista metodologico perché essi, non solo non sono in grado di riconoscere le oggettive forme di reificazione anche negli albori dello sviluppo capitalista, ma “separano queste vuote forme fenomeniche dal loro naturale terreno capitalistico”, rinunciano cioè all'intelligibilità della reificazione in sé perché rendono le sue manifestazioni storiche “autonome e eterne come tipi atemporalmente di possibili relazioni umane in generale”.²⁹

L'immediatezza dona dunque un senso di *esaustività* alla struttura che la razionalità capitalista imprime sul mondo sociale. L'esigenza del calcolo esatto si esprime infatti in una progressiva e storica *sistematizzazione* di ogni settore, dal mondo dell'organizzazione dell'impresa aziendale, alla definizione del diritto fino alle amministrazioni statali, tramite procedure, criteri, vere e proprie leggi sempre più specifiche per ognuno di questi settori. Ma anche questo lato di esaustività del naturalismo sociale è un'apparenza alimentata dall'immediatezza, perché “trova tuttavia i suoi limiti nel carattere forma della sua propria razionalità”. Se infatti si vuole superare lo sguardo di superficie per ricercare una visione olistica della forma sociale assunta in epoca capitalista, invece di una razionalità unitaria di fondo, appare in primo piano l'*incoerenza complessiva* del nostro sistema sociale:

La vera struttura della società appare piuttosto nei complessi parziali, formali, indipendenti e razionalizzati di leggi che sono necessariamente connesse le une con le altre solo formalmente (cioè i loro rapporti possono essere formalmente sistematizzati) mentre materialmente e concretamente presentano connessioni tra loro accidentali.³⁰

La *crisi* è dunque per Lukács il momento improvviso nel quale l'accidentalità dei legami tra le sfere della società si impone alla coscienza degli uomini in modo potenziato, come momento rivelatore di una situazione normalmente impercettibile, perché avviene il plateale scompaginarsi della

²⁹ *Ivi*, p. 123. In particolare qui Lukács, nonostante ne fu allievo, critica Simmel e il suo celebre testo *La filosofia del denaro*, perché la sua analisi non è altro che una “descrizione” delle manifestazioni fenomeniche del feticismo tramite il denaro e la sua produzione autonoma del valore, ma manca completamente la ricerca dell'origine materiale, storica, di tale sottomissione al processo di vita del capitale.

³⁰ *Ivi*, p. 131 – 132.

coesione di leggi naturali che regolerebbero la vita sociale che sembrava così rigidamente definita. Per cui in realtà le leggi naturali dell'economia non solo altro che leggi dell'accidentalità. La passività intellettuale di fronte a questi problemi, l'assunzione delle parti della società come guidata da leggi naturali di per sé autonome, si traduce nell'incapacità di spiegare l'accrescimento del tasso di disfunzionamento complessivo.

1.4 Critica delle scienze moderne

Nel terzo punto del saggio *Il fenomeno della reificazione* Lukács procede con una critica nei confronti della strutturazione delle scienze moderne, figlie della società borghese. Continuando con la sua linea interpretativa che lega saldamente reificazione e formalizzazione, non teme di collegare esplicitamente la frammentazione del lavoro tipica della produzione capitalista alla *perduta immagine dell'intero* anche nell'ambito accademico delle scienze, che perdono di vista la questione di una finale visione unitaria del mondo al di là dei propri campi specialistici.

La formazione storica di sistemi di sapere *parziali*, chiusi su sé stessi, non è una questione da sollevare come se dai libri, essa sia passata nella realtà, perché premeditata direttamente.³¹ Va sottolineata, invece, "la stretta interazione tra una certa metodologia scientifica che scaturisce dall'essere sociale di una classe" e il bisogno di elaborare un'ideologia e una modalità efficace per "dominarla con il pensiero", cioè per dominare il suo stesso dispiegamento storico.³² La parzialità delle scienze moderne deriva dunque dal fatto che esse fioriscono e si sviluppano sul terreno del capitalismo razionalizzato, è un'influenza di tipo indiretto perché basata sulla genesi storico-sociale dei sistemi di pensiero.

In particolare Lukács parla delle scienze moderne borghesi e di come esse siano basate sul *principio della coerenza legale interna*:

Un simile modo di vedere (pur senza presentarsi come "accusa") renderà tuttavia manifesto che quanto più una scienza moderna si sviluppa, raggiungendo una maggiore chiarezza metodologica su sé stessa, tanto più decisamente si distoglie dai problemi d'essere della sua sfera, estromettendoli dal campo di intelligibilità che essa ha elaborato.³³

³¹ Lukács fa direttamente riferimento all'espressione di Marx che polemicamente critica chi fa passare la dissociazione tra parti e intero come se non fosse passata dalla realtà ai libri, ma dai libri nella realtà. (Marx, *Per la critica dell'economia politica*, cit., trad.it p. 177).

³² G. Luckács, *SCC*, cit., p.136.

³³ *Ivi*, p. 135.

La formalizzazione di una scienza è dunque un processo con il quale le scienze stesse si trasformano in un'*astrazione formale* di leggi valide solo per quella parziale sezione del mondo, mentre le realtà esterne al proprio ambito di studi e persino la propria materia, il suo sostrato concreto, diventa inafferrabile, sia per una questione di metodo che di principio. Il problema della formalizzazione pura delle scienze è infatti il fatto che la centralità dell'interesse scientifico è posto solo sulla *coerenza interna* con cui si costruiscono i concetti appartenenti a quel settore specifico parziale, andando così a costruire un sistema razionale di leggi puramente *formale* e *astratto* perché indipendente dalla materia che ha il compito di conoscere. Non c'è, infatti, alcun tentativo di ripensare sostanzialmente il rapporto delle scienze particolari con i loro contenuti per fondarli razionalmente lungo una linea di pensiero *complessiva* e da qui tentare una ricomposizione dell'intero.³⁴

Due sono i modelli principalmente trattati da Lukács per descrivere la reificazione delle scienze stesse: l'economia, emblema della nascita delle scienze borghesi, e il diritto.

L'economia politica è, infatti, il primo esempio di una scienza tipicamente borghese che ha costruito la sua intera teoria dello scambio sull'astratta uguaglianza tra materie concretamente dissimili. Marx spiega, infatti, che per le categorie economiche "il valore d'uso come valore d'uso esula dal campo di osservazione dell'economia politica".³⁵

Ed è proprio per questo motivo che, anche solo da un punto di vista meramente metodologico,³⁶ il problema della *crisi* diviene un limite invalicabile per il pensiero economico borghese. La razionalizzazione del capitalismo industriale infatti esclude per principio l'essere qualitativo delle cose, che invece, nel momento della crisi economica, ricompare prepotente come *fattore decisivo*. L'esclusione del valore d'uso dalle teorie economiche avviene perché la qualità è parte della vita extra-economica dalla cosa in sé in quanto valore d'uso, in quanto oggetto che deve soddisfare bisogni del consumo e della produzione. La scienza economica, invece, intende lo spazio dello

³⁴ Sull'ontologia marxista come riproposizione di una *Weltanschauung* complessiva, vedi il punto 1.2 nella sezione dedicata all'*Ontologia dell'essere sociale*.

³⁵ Marx, *Per la critica dell'economia politica*, cit., trad.it p. 16.

³⁶ G. Lukács, *SCC*, cit., p. 137:

E questo fallimento non interessa soltanto l'economia classica, ce riuscì a cogliere nelle crisi soltanto perturbazioni "provvisorie", "accidentali", ma l'economia borghese nel suo complesso. L'intelligibilità della crisi, la sua irrazionalità è certamente, in rapporto ai contenuti, una conseguenza della situazione e degli interessi si classe della borghesia, e tuttavia è anche una necessaria conseguenza del suo metodo economico (non è necessario spiegare più diffusamente che per noi questi due momenti sono soltanto momenti di un'unità dialettica).

scambio solo come un sistema razionale tra equivalenti calcolabile tramite leggi matematiche e relazioni di probabilità, cioè lavora solamente con concetti economici in quanto perfettamente calcolabili e il momento del consumo delle merci non è considerato parte del ciclo del capitale.

Il secondo ambito, sul quale Lukács si sofferma di più perché è l'esempio che per il nostro autore è più calzante nel descrivere questa inintelligibilità da parte della scienza della propria stessa materia, è quello del diritto: in esso infatti è subito visibile una vera e propria frizione tra la forma assunta dal sistema e il suo contenuto.

La razionalizzazione applicata alla scienza giuridica l'ha traghettata da un diritto consuetudinario a una *sistematizzazione* che deve garantire l'universalità del diritto stesso tramite la sussunzione in generalità delle fattispecie concrete:

Nasce un sistema razionale di tutte le categorie giuridiche della vita, che forma almeno tendenzialmente un sistema completo, riferibile a tutti i casi comunque possibili e pensabili. Se poi questo sistema è internamente coerente e concluso dal punto di vista puramente logico da quello dell'interpretazione giuridica, della dogmatica puramente giuridica, oppure se alla praxis del giudice viene affidato il compito di colmare le lacune, è cosa irrilevante in rapporto al nostro tentativo di conoscere questa struttura *dell'oggettualità* giuridica moderna. Infatti, in entrambi i casi, è proprio del sistema giuridico nella sua essenza, che esso sia riferibile nella sua universalità formale a tutti gli eventi possibili della vita e che esso sia calcolabile e prevedibile in questa sua riferibilità.³⁷

Nel momento in cui il diritto diventa garante solo dell'uguaglianza formale, basandosi sull'universalità della propria razionalità, la borghesia combatté, da un lato, il diritto medioevale fondato sui privilegi e, dall'altro, l'idea che il monarca sia al di sopra delle leggi.

Il problema dunque, fu, storicamente, la fondabilità dei contenuti dei singoli provvedimenti, per cui il contenuto del diritto è qualcosa di puramente fattuale, e non può quindi essere afferrato dalle categorie formali del diritto stesso". La coerenza delle leggi è, infatti, del tutto formale, mentre il loro contenuto viene considerato dal pensiero borghese di natura extra-giuridica, cioè economia e politica:

Quando Jellinek definisce metagiuridico il contenuto del diritto, quando giuristi "critici" deferiscono alla storia, alla sociologia, alla politica, ecc., l'indagine sul contenuto del diritto, in fin dei conti essi non fanno altro che realizzare quella che era un'esigenza di Hugo: rinunciare metodologicamente alla fondabilità razionale, alla razionalità in rapporto ai contenuti del diritto, e non vedere in esso altro che un sistema

³⁷ *Ivi*, p. 125.

formale di calcolo con il cui aiuto possano essere derivate (*rebus sic stantibus*) in forma il più possibile esatta le necessarie conseguenze giuridiche di determinate azioni.³⁸

Per questa scissione tra forma e contenuto, l'essenza del diritto diventa trascendente al diritto stesso e non trova risposta esaustiva la domanda sulla sua natura specifica mentre la base reale della sua origine, cioè i rapporti di potere tra classi e le loro dinamiche, vengono obliati.

Entrambi gli esempi mostrano dunque come la reificazione sia un comportamento che rende inintelligibile l'essenza *dinamico-storica* delle scienze stesse, cioè la scienza stessa è incapace di "intendere il sorgere e il passare, il carattere sociale della propria materia, delle possibili prese di posizione di fronte ad essa e del proprio sistema formale".³⁹

Infine, la critica generale mossa alla trascendenza dell'origine delle scienze non è risolvibile, per Lukács, neanche dalla *filosofia borghese*. Anche quando essa si vuole presentare come la scienza più comprensiva di tutte, la filosofia in realtà raggiunge al massimo *un'unità meccanica* o può ottenere un *elenco di carattere enciclopedico* di tutto il sapere, ma senza rimettere in discussione la propria stessa genesi, senza rompere le barriere del formalismo, non è in grado di ricomporre l'intero.

La filosofia borghese è infatti stata ridotta a sola *epistemologia* ed ha assunto nei confronti delle scienze lo stesso atteggiamento passivo nel quale esse si rivolgono alla realtà empirica:

[...] resta la tendenza fondamentale dello sviluppo filosofico: riconoscere come necessari e come dati i risultati ed i metodi delle scienze particolari, attribuendo alla filosofia il compito di portare alla luce e di giustificare il fondamento di validità di queste costruzioni concettuali.⁴⁰

Lukács giunge dunque a segnare con pessimismo il destino della filosofia sostenendo che nella misura in cui i concetti formalistici delle scienze continuano a essere presi per un sostrato immutabile, la filosofia non avrà alcuna speranza di cogliere e analizzare razionalmente il fenomeno della reificazione. Anzi, l'impostazione epistemologica adottata dalla filosofia, rifiutando il problema dell'origine, sancisce il mondo reificato come l'unico possibile nel senso dell'unico mondo per noi uomini razionalmente comprensibile.⁴¹

³⁸ *Ivi*, p. 141.

³⁹ *Ivi*, p. 136.

⁴⁰ *Ivi*, p. 143.

⁴¹ *Ibidinem*.

2. Dalle antinomie del pensiero borghese al punto di vista del proletariato

Una delle parti più interessanti del *Saggio sulla reificazione* è che esso non si esaurisce nell'analisi sociologica delle origini del fenomeno ma vi è per Lukács uno stretto, anzi genetico legame tra la reificazione dei rapporti sociali concreti e la storia della produzione filosofica occidentale dell'epoca moderna, in particolare la tradizione della *filosofia critica*:

La moderna filosofia critica è sorta dalla struttura reificata della coscienza. Da essa derivano i suoi specifici problemi rispetto alla problematica filosofica anteriore.⁴²

La reificazione viene intesa da Lukács quindi non solo a livello della strutturazione della coscienza del lavoratore in sé ma anche come origine di *antinomie* filosofiche rimaste irrisolte nello sviluppo del pensiero moderno, prima di tutto lo iato irrazionale che si apre rendendo statico e puramente gnoseologico il rapporto tra il soggetto e l'oggetto. Il congelamento delle forme relazioni dinamiche diventa dunque un fenomeno che non è collocabile soltanto nell'esperienza del lavoro come prassi ma si declina anche sul piano della *teoresi*.

Il punto concettuale sul quale si basa la dissoluzione della reificazione è la costruzione del concetto di *storia* come luogo del dispiegamento dell'unità di soggetto-oggetto mutuata dalla dialettica hegeliana. Il legame tra la *concettualizzazione* della storia e il disvelamento dell'opacità dell'immediatezza grazie alla scoperta del *movimento dialettico* del pensiero così come della realtà, permette di considerare la reificazione come un fenomeno *storico* riguardante la strutturazione ontologica della *coscienza dell'uomo*, tale per cui anche gli storici non marxisti ne hanno rilevato l'evidenza:

Agli storici realmente notevoli del XIX secolo, come Riegl, Dilthey e Dvorak, non è potuto sfuggire che *l'essenza della storia consiste proprio nella modificazione di quelle forme strutturali nelle quali ha luogo di volta in volta il confronto tra l'uomo e il suo mondo circostante e che determinano l'oggettualità della vita interna ed esterna dell'uomo*.⁴³

Nella sezione *Il punto di vista del proletariato*, diventa evidente che la riflessione sulla storia non importa come concetto teoretico in sé, avulso dal periodo di pubblicazione dell'opera stessa, ma

⁴² *Ivi*, p. 144.

⁴³ *Ivi*, p. 203. Corsivo mio.

ha rilevanza per Lukács perché è parte integrante della teorizzazione di un prassi rivoluzionaria efficace: il problema fondamentale del nostro autore è che la costruzione di una *coscienza storica del proletariato* che deve necessariamente avere inizio “con la auto-conoscenza della propria situazione sociale, con l’indicazione della sua necessità (nel senso della genesi).”⁴⁴

L’importanza concettuale della storia è di primo piano nell’arco di sviluppo di *tutto* il pensiero Lukácsiano, perché non è presente solo come chiave di volta delle problematiche esposte in *Storia e coscienza di classe*, ma è anche cardinale all’interno dell’*Ontologia dell’essere sociale*, dal momento che, in quest’ultimo progetto, Lukács presenta la storicità proprio come una delle *constatazioni ontologiche fondamentali*.

Il fatto che l’elemento della storicità assuma una portata ontologica è però di diverso peso e argomentato in modo differente nelle due opere, eppure si tratta comunque di un concetto che segna una continuità nell’arco intellettuale del nostro autore: la storia non viene concepita da Lukács come un concetto pertinente solo alla filosofia della storia ma è strettamente collegata alla forma di oggettualità che l’essere e l’essere sociale in particolare assumono e ha quindi un significato ontologico. Che cosa Lukács intenda per *ontologia* e come essa sia legata alla *storicità dell’essere* per tramite della categoria di *totalità*, da una parte, e della categoria di *teleologia*, dall’altra, potrà essere compreso solo nei suoi termini iniziali in *Storia e coscienza di classe*, ma verrà pienamente e esplicitamente esposta come teoria matura e consapevole soltanto all’interno dell’*Ontologia*, e, in particolare modo più diffusamente nei *Prolegomeni all’ontologia dell’essere sociale*.

2.1 Il razionalismo

Lukács chiama *razionalismo* quel particolare pensiero filosofico che si rivolge al mondo assumendolo sottotraccia come proprio *prodotto* e che nasce dunque in epoca moderna in contrapposizione al pensiero medioevale. Poiché, però, la conquista concettuale del mondo come *prodotto del soggetto conoscente* non viene tematizzato mai fino in fondo, cioè non viene affrontato il lato ontologicamente determinante della questione fino alle sue estreme conseguenze, la filosofia dell’epoca moderna basa la propria potenza teoretica nei confronti dei fenomeni della realtà secondo tre principali scopi: dominare, prevedere e calcolare.⁴⁵

⁴⁴ *Ivi*, p. 210.

⁴⁵ *Ivi*, p. 147.

Lukács si impegna dunque a ricostruire una parte della storia della filosofia occidentale non in senso generale ma seguendo una corrente specifica: il tentativo continuativo, dal *cogito ergo sum* cartesiano fino alla filosofia dei primi del Novecento, di una comprensione logico-razionale della realtà che vorrebbe spingersi ad abbracciare il principio della *connessione di tutti i fenomeni*.

Nel corso del saggio *Le antinomie del pensiero borghese*, il nostro autore distingue tra due differenti correnti razionaliste: da una parte, c'è la strada di chi affronta il problema delle *condizioni di possibilità* di un sistema universale del sapere, dall'altra, invece, lo sforzo di chi, compresi gli autori del pensiero classico tedesco, tenta di *ricomprendere* razionalmente all'interno del sistema razionale *la datità* come completamente *dedotta*, cercando di superare dunque lo iato irrazionale tra soggetto e oggetto.

L'autore che rappresenta la tappa fondamentale per esporre nel modo più chiaro la reificazione insita al razionalismo è *Kant* ed il suo concetto di *cosa in sé*:

Si è più volte tentato di mostrare che la cosa in sé assolve nel sistema kantiano funzioni assolutamente diverse. Il loro aspetto comune può essere indicato nel fatto che ognuna di esse rappresenta un limite od una barriera della facoltà "umana" della conoscenza astratta, formal-razionalistica. Eppure queste barriere e questi limiti particolari sembrano essere così diversi fra loro che si comprende come possano essere unificati sotto il concetto, certamente astratto e negativo, di cosa in sé solo se appare chiaro che la base in ultima analisi determinante di quei limiti e barriere della facoltà "umana" della conoscenza è una base unitaria nonostante le forme molteplici in cui essa si esplica.⁴⁶

La cosa in sé si profila come un limite sia sul piano del contenuto della conoscenza, che come ostacolo ad una sistematizzazione totalizzante del sapere. Non si tratta per Lukács di due barriere invalicabili diverse ma di due aspetti dello stesso identico problema insito al movimento del razionalismo: la tensione tra la potenza della ragione occidentale a comprendere la totalità del reale, evitando di ricondurre l'origine a un principio trascendente, e, tuttavia, la presenza di ostacoli concettuali a questa *totalizzazione* della realtà postulati come insuperabili.⁴⁷

⁴⁶ *Ivi*, p. 149.

⁴⁷ Uno degli aspetti più interessanti della posizione Lukácsiana è la sua correlazione del problema della *cosa in sé* non con la più generale questione della ricomposizione dell'*intero*, non ponendo la questione semplicemente nell'ambito della gnoseologia pura, ma sostenendo che tale iato è dovuto a una scelta metodologica matematico-formale che è sinonimo anche, sul piano dello Spirito Oggettivo, della parzialità degli ambiti nella quale è stata frazionata la vita civile dalla razionalizzazione. (*SCC*, p. 146 - 147):

A noi non importa qui proporre, sia pure in forma estremamente sommaria ed approssimativa, le linee di una storia della filosofia moderna, ma soltanto portare allo scoperto per mezzo di pochi cenni il *nesso* tra le questioni di fondo di questa filosofia ed il *fondamento d'essere* (*Seinsgrund*) da cui essi si stagliano

Kant rappresenta per Lukács il culmine delle principali contraddizioni del razionalismo: l'indeducibilità della cosa in sé corrisponde a quel residuo di realtà che continua a non lasciarsi razionalizzare, cioè che non si lascia ricondurre a un'adeguata deduzione razional-immanente, e che, in ultima analisi, rappresenta il problema irrisolto della *sistematizzazione del sapere* in una *unitaria visione della totalità*.

Il problema della *datità* dei fenomeni, e del pericolo della ricaduta nell'irrazionalità nel momento in cui si pone la domanda della loro genesi, esprime, per Lukács, in forma di aporia filosofica, come problema a prima vista puramente teoretica, l'essenza reificante del *sostrato sociale borghese*, quindi la condizione storico-sociale, dal quale il razionalismo come movimento filosofico ha origine:

Di fronte a questa teoria dell'irrazionalità vi è l'epoca del "dogmatismo" filosofico oppure – in termini storico-sociali – l'epoca nella quale il pensiero della classe borghese ha ingenuamente posto le forme di pensiero, le forme nelle quali essa doveva necessariamente, pensare il mondo secondo il proprio essere sociale, sullo stesso piano della realtà e dell'essere. Il riconoscimento incondizionato di questo problema, la rinuncia al suo superamento, conduce direttamente alle varie forme della teoria della finzione: al rifiuto di ogni "metafisica" (nel senso di scienza dell'essere) a porre come scopo il compito di comprendere i fenomeni dei singoli campi parziali, precisamente ed esattamente rispondenti ad essi, senza nemmeno tentare di dominare unitariamente lo scibile nella sua interezza su questa base, anzi rifiutando questo tentativo come "non scientifico".⁴⁸

La rinuncia a ricomporre in una unità deducibile razionalmente i singoli fenomeni e però il continuo tentativo della ragione poi di *formalizzare* assolutizzando ogni fenomeno solo nella sua parziale manifestazione (come avviene nel caso delle singole operazioni parcellizzate del lavoro), da un lato, postula per la mente l'*accidentalità* dei rapporti tra gli ambiti dei saperi, che sono ridotti a raccolte enciclopediche di dati esperienziali, e dall'altro, esclude dalle possibilità di una comprensione razionale totale l'*origine* stessa dei fenomeni, cioè il loro *essere*.⁴⁹

ed a cui tentano di ritornare in uno sforzo di comprensione. Eppure, il carattere di questo essere si svela nel fatto che qualcosa *non* diventa problematica per il pensiero cresciuto sul suo terreno [...]. E se poniamo la questione in questi termini, l'identificazione ingenua e dogmatica (anche nel caso dei filosofi più critici) della conoscenza razionale, matematico-formale, con la conoscenza in generale da un lato e, dall'altro, con la "nostra" conoscenza, si presenta allora come l'elemento distintivo più caratteristico di quest'epoca nella sua interezza.

⁴⁸ Ivi, p. 157.

⁴⁹ L'assenza di un punto di vista onto-genetico dei fenomeni e la loro assunzione a dato di fatto è uno dei punti fondamentali che Lukács poi argomenterà contro il neopositivismo nell'*Ontologia dell'essere sociale*. È importante rilevare, dunque, che il fatto che una ricerca del fondamento dell'essere (la metafisica) sia considerata non-scientifica

Solo tenendo in conto l'incontentabile bisogno di sistematicità, si può cogliere perché nel corso dello sviluppo delle scienze moderne il modello guida per la loro ufficiale formalizzazione fu quello del linguaggio della matematica pura e applicata. Ancora una volta Lukács riprende il principio della *calcolabilità* come principio *formale* per spiegare la forma del sistema che il razionalismo filosofico aspira ad ottenere, dal momento che "il rapporto metodologico che sussiste tra i suoi assiomi ed i risultati" nel caso della matematica "risponde esattamente all'istanza che il razionalismo avanza nei confronti del proprio sistema" e cioè "che ogni singolo momento del sistema sia prevedibile e calcolabile".⁵⁰

È chiaro che questo principio di sistematizzazione è in contraddizione con la postulazione dell'esistenza del carattere "fattuale", cioè del tutto non deducibile, del contenuto della ragione. Per cui viene definita "paradossale"⁵¹ da Lukács il tentativo dei pensatori tedeschi di riassorbire la *datità* nel sistema razionale dei concetti nel momento in cui non mettono in discussione l'opposizione logica kantiana tra forma e contenuto, basata sull'*immediatezza* dell'empirico.

Non sorprende dunque che, nello stesso modo con cui Marx riconduce le false rappresentazioni che l'economia borghese ha del processo economico capitalistico al suo modo *immediato, evidente* di riscontro le forme di oggettività economica⁵², così, per l'immediatezza della

è un dato negativo che in *Storia e coscienza di classe* viene attribuito al razionalismo, ma che nell'*Ontologia* assume un maggior peso argomentativo nel momento in cui l'obbiettivo Lukácsiano è quello della riproposizione convinta, e del tutto contro-corrente ai tempi, della *metafisica* come *ontologia*, cioè come scienza dell'essere: (G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale Volume II*, PGRECO edizioni 2012, Milano, p. 33):

Il positivismo e soprattutto il neopositivismo [...] intendono prendere una posizione perfettamente neutrale in tutte le questioni relative la concezione del mondo, lasciare semplicemente da parte ogni fatto ontologico e produrre una filosofia che allontani dal proprio ambito l'intero complesso problematico di ciò che è in sé, in quanto pseudo problema, per principio irrisolvibile. Il positivismo e il neopositivismo si fanno così eredi dell'idealismo soggettivo. Il quale, sulla base di un orientamento gnoseologico, aveva combattuto il materialismo filosofico per il suo tentativo di far derivare ogni essere dalla materia. [...] Viceversa, l'idealismo soggettivo aveva innalzato con il pensiero un mondo *sui generis*, - diverso per ogni suo rappresentate di rilievo - nel quale la oggettività del reale, che ci si presenta come dato in sostanza veniva concepita come prodotto della soggettività conoscente, mentre l'essere in sé finiva per divenire o un fantasma irraggiungibile o un aldilà che restava astratto per ogni conoscenza.

⁵⁰ G. Lukács, *SCC*, cit., p. 153.

⁵¹ *Ivi*, p. 154.

⁵² Marx, *Il Capitale Vol. I*, cit., p. 81 – 83):

[L'economia politica] Non si è mai chiesta neppure il perché quel contenuto assuma quella forma, e quindi il perché il lavoro si rappresenti nel valore, e la misura del lavoro tramite la sua durata nel tempo si rappresenti nella grandezza di valore del prodotto del lavoro. Queste formule portano chiaro il marchio della loro appartenenza a una formazione sociale in cui il processo di produzione regola gli uomini e l'uomo non regola ancora il processo produttivo: ed esse sono per la sua coscienza borghese come necessità naturale, evidente come lo stesso lavoro produttivo.

trattazione, per Lukács il razionalismo del pensiero borghese incorre in antinomie concettuali irrisolvibili (tra cui le prime sono soggetto-oggetto e forma-contenuto):

[...] richiamare l'attenzione sulle conseguenze che sorgono, sul terreno del pensiero, dalla struttura della società borghese e dei limiti metodologici del suo pensiero, ed abbiamo mostrato le antinomie (soggetto-oggetto, libertà-necessità, individuo-società, forma-contenuto, ecc.), nel quale il pensiero doveva necessariamente imbattersi. È necessario ora rendersi conto che il pensiero borghese, benché pervenga a queste antinomie con il massimo sforzo intellettuale, accetta tuttavia la base d'essere da cui esse sorgono come una fatticità del tutto ovvia, che deve essere semplicemente assunta, atteggiandosi verso di essa in modo immediato.⁵³

Il limite fondamentale del razionalismo moderno, quindi, è quello di arrestarsi al *dato*, cioè dal punto di vista teoretico all'*immediato* e dal punto di vista pratico all'*esistente*. Quel che ci preme sottolineare è che, dal momento che la reificazione riguarda i *concreti* rapporti tra gli uomini, la critica al razionalismo non si costruisce sul piano meramente gnoseologico, al quale l'indagine filosofica è ridotta propria dai risultati della filosofia critica, ma riguarda prima di tutto i veri e propri *effetti di realtà* che questo fenomeno comporta sulla stessa oggettualità del reale.

Non a caso, Lukács sostiene che la contraddizione priva di mediazioni adeguate tra il soggetto e l'oggetto dei moderni sistemi formalistici "non è altro che la formulazione sul terreno logico-metodologico della stato della società moderna"⁵⁴ per cui i rapporti umani (in quanto oggetti dell'agire sociale) ricevono la forma d'oggettualità che hanno le realtà astratte oggetto delle costruzioni formalistiche scientifiche-naturali. Il razionalismo è portatore di reificazione, dunque, nella misura in cui trasferisce il ruolo di mero spettatore al soggetto dell'"agire" sociale, rinviando il problema della *genesì* della realtà come prodotto, e coinvolgendo il terreno di questa genesi nel quale il soggetto umano recupera il rapporto *attivo* con l'oggetto: la storia.

⁵³ G. Lukács, *SCC*, cit., p. 207. A riconoscere l'importanza di questo passaggio è Ernst Bloch, che sottolinea come nell'impostazione filosofica di Lukács bisogna padroneggiare concettualmente la realtà senza evitare di tener in conto che la questione della *mediazione* non è meramente logica, ma riguarda la strutturazione ontologica della realtà come connessione concreta, quindi dinamico-dialettica, tra la forma e il contenuto, il soggetto e l'oggetto. Bloch, dice: (Ernst Bloch, *Attualità e utopia. Storia e coscienza di classe di Lukács in Intellettuali e Coscienza di Classe*, a cura di Laura Boella, Feltrinelli, 1977, p. 158)

C'è una corrispondenza tra queste coppie dualistiche di concetti: fatto e dover essere, necessità e libertà, determinismo e irrazionalismo intuitivo, marxismo volgare esclusivamente economicistico e sua integrazione etica, fatalismo e volontarismo, meccanicismo e utopia religiosa; nel loro complesso essere derivano da un atteggiamento immediato adialettico e soprattutto da un abbandono della totalità.

⁵⁴ *Ivi*, p. 168.

È quindi proprio l'assenza di categorie di mediazione concettuali a portare il pensiero a reificare l'essere sociale da cui ha origine: il suo *esserci* e il suo *essere-proprio-così* assume il carattere di una legge di natura atemporalmente valida.

La generale impostazione *astorica* del razionalismo, l'incapacità del principio della calcolabilità di cogliere il *nuovo*, è ciò che porta all'impossibilità da parte del pensiero borghese di affrontare il problema del *presente* come *problema storico*. L'esistente viene studiato così come esso si presenta perché non viene mai realmente posto come mediatore dialettico tra passato e futuro, dal momento che la posizione *dialettica*⁵⁵ costringe a mettere in luce tutte le relazioni categoriali che definiscono la realtà sociale come prodotto dell'uomo, come prodotto dello sviluppo sociale:

Che la genesi e la storia coincidano o, più esattamente, siano soltanto momenti dello stesso processo, è possibile soltanto quando, da un lato, tutte le categorie nelle quali è strutturata l'esistenza umana appaiono come determinazioni di questa stessa esistenza (e non soltanto della sua intelligibilità); d'altro canto, quando la loro successione, la loro interdipendenza e la loro connessione si presentano come momenti del processo storico stesso, come caratteristica strutturale del presente.⁵⁶

Per Lukács, rimettere al centro il problema della storia, nella logica del periodo di pubblicazione di *Storia e coscienza di classe*, quindi ha un significato preciso per lo scopo rivoluzionario: sollevare la questione della struttura economica e dei rapporti che costituiscono la società oggi, assieme alla loro origine.

⁵⁵ Non è possibile qui esplorare in tutte le sue caratteristiche concettuali il rapporto di generazione e allo stesso tempo di distacco che intercorre tra il razionalismo, come movimento filosofico, e la concettualizzazione da parte di Hegel della *dialettica*: la logica del concetto concreto hegeliana affronta lo iato irrazionale aperto tra soggetto e oggetto dissolvendone la rigida contrapposizione statica; nel momento in cui il vero non viene più inteso "soltanto come sostanza, ma anche come soggetto", Hegel apre alla considerazione del soggetto (la coscienza) sia come *produttore* che come *prodotto* del processo *dialettico*. Hegel, tuttavia, non viene collocato da Lukács al di fuori del razionalismo perché, benché la sua logica venga ampiamente lodata e ripresa all'interno di *Storia e coscienza di classe*, Lukács ne individua il limite nella *mitologia del concetto*, (riprendendo quindi espressamente le osservazioni di Marx a Hegel): la sistemazione del sapere filosofico in rapporto alla processualità storica operata da Hegel ricade in una forma di *primato del sapere* che anche se è intesa come una produttività concettuale rimane un'attività contemplativa e il senso dell'agire trova completezza solo nella dimensione della coscienza filosofica: (SCC, cit., p. 193)

Questo è il punto in cui la filosofia di Hegel viene spinta per necessità di metodo verso la mitologia. Infatti, non avendo potuto trovare e indicare l'identico soggetto-oggetto nella storia stessa, essa è costretta ad andare al di là di essa ed a erigere in questo al di là quel regno della ragione che ha raggiunto sé stessa, a partire dal quale si può comprendere la storia come grado, il cammino come "astuzia della ragione". La storia non può formare il corpo vivente della totalità del sistema: essa diviene una parte, un momento del sistema totale che culmina nello "spirito assoluto", nell'arte, nella religione, nella filosofia.

⁵⁶ *Ivi*, p. 210.

2.2 La storia

Nell'economia di *Storia e coscienza di classe* la storia ricopre un *ruolo risolutivo*, sia sul piano del pensiero razionale, sia sul piano della prassi della coscienza rivoluzionaria del proletariato.

Innanzitutto, infatti, la storia compare come soluzione al dilemma del *rapporto tra soggetto e oggetto*. Secondo Lukács, la filosofia classica tedesca è quella che per prima individua con successo la *sostanza* e allo stesso tempo il *soggetto* autore del movimento della realtà. I due elementi cadevano in uno iato irrazionale a causa della impostazione scientifica astratta e immobile del razionalismo, ma trovano una vera e propria conciliazione dinamica nel concetto della *storia*.

La ricerca dell'identità della connessione delle cose e quella delle idee non poteva eliminare la necessità di comprendere in un unico sistema razionale anche il mutamento e la differenziazione degli elementi della realtà. Per questo motivo, Lukács individua come un successo il guadagno filosofico che fu l'affermazione del *movimento dialettico delle forme*, così che la soluzione a un'identità non-statica tra idee e cose viene ricondotta alla dimensione della storia come terreno della *genesì*. La portata di tale risoluzione è tale che non supera soltanto il problema della possibile conoscenza della realtà ma si insinua anche nella impalcatura stessa delle categorie: *l'interdipendenza e l'ordinamento delle categorie*, per Lukács, non solo sono la determinazione esistenziale della vita sociale (e non solo della sua intellegibilità), ma sono anche parte integrante del processo storico *concreto*, letto non secondo una serie semplicemente logica, né secondo un ordine puramente fattuale imposto ai dati storici, ma la *processualità* è la caratteristica ontologica che determina il presente come *prodotto* dello sviluppo sociale e storico dell'umanità.⁵⁷

Come abbiamo visto in precedenza, caratteristica della reificazione è la rigidità con cui vengono gestiti il divenire e la genesi del *nuovo*, mentre si predilige il modello del formalismo e il divenire acquisisce come unica forma razionale quella della calcolabilità:

⁵⁷ È da notare come solo nell'*Ontologia dell'essere sociale* e in particolare nel confronto serrato con l'impostazione neokantiana, Lukács giunga definitivamente a definire le categorie *forme d'esserci* e a postularne la storicità come caratteristica ontologica fondamentale assieme alla più problematica oggettività. All'interno di *Storia e coscienza di classe* la questione categoriale è affrontata propriamente solo dal punto di vista dello sviluppo del pensiero filosofico, prediligendo ovviamente la scuola tedesca rispetto a quella kantiana, ma ancora non è dimostrata teoricamente la consistenza ontologica delle categorie. Matteo Gargani, nel suo lavoro sul concetto di ontologia, ricostruisce la nascita del problema categoriale come problema ontologico facendolo risalire agli anni Trenta e agli studi sull'estetica marxista. In particolare al saggio del 1934 *Kunst und objektive Wahrheit* che aveva il compito di enucleare i principi dell'autonomia estetica marxista e nel quale forma e contenuto vengono tenuti in unità dialettica per cui il loro oggettivismo è necessario affinché sia possibile il rispecchiamento della realtà. (Matteo Gargani, *Produzione e filosofia. Sul concetto di ontologia in Lukács*, OLMS 2017, pp.208 – 209).

[...] il sistema razionalistico, proprio in quanto tende alla calcolabilità formale dei contenuti resi astratti dalla forma, deve definirli come immutabili, all'interno del sistema relazionale di volta in volta valido. Questo pensiero può cogliere il divenire dei contenuti reali, il problema della storia, soltanto nella forma di un sistema di leggi che cerca di rendere conto di tutte le possibilità prevedibili.⁵⁸

Poiché la ragione reificata non è in grado di accettare una logica dei contenuti in movimento, allora azzerava il *potenziale sovversivo* che ha il concetto di storia, intesa dialetticamente, nei confronti della reificazione tipica dell'uomo alienato nella società capitalista.

Il razionalismo, espressione sul piano filosofico della reificazione moderna, ergendo a modello la ragione calcolante, esclude metodologicamente il sorgere del nuovo, della novità nella storia, e quindi rende insuperabile il *problema dell'eterogeneità dei fini* e rende in qualche modo sterile la prassi stessa. Infatti, se la storia viene concepita soltanto come un accostamento l'uno all'altro di fatti, non solo ci si ferma scientificamente al livello dell'immediatezza concettuale ma le singole parti acquisiscono autonomia qualitativa tra di loro. Il divenire storico può invece sopprimere la chiusura dei concetti cosali su sé stessi soltanto quando i concetti stessi vengono costruiti e posti in relazione tra loro basandosi proprio sui contenuti qualitativi; tale presupposto mette al centro il *contenuto in rapporto dialettico con la forma* assunta di volta in volta dai momenti singoli e, per la natura della ragione reificante, proprio questa base di pensiero è sovversiva al punto tale che il luogo metodologico dell'intelligibilità teorica, la chiave di volta che è la sola a poter risolvere i due iati teorici più grandi, quello tra soggetto e oggetto e quello tra contenuto singolo e totalità, diventa il processo storico *totale* e concreto.⁵⁹

Assumere la storia come terreno della genesi ha risvolti importanti anche riguardo alla ragione pratica, e nello specifico, la concettualizzazione di un rapporto non più esclusivo tra la categoria di *libertà* e quella di *necessità*:

[...] noi abbiamo fatto – secondo il profetico detto vichiano già citato – la nostra stessa storia, e se siamo in grado di considerare l'intera realtà come storia (quindi come la *nostra* storia, dal momento che non c'è un'altra), abbiamo allora raggiunto un posto di vista dal quale possiamo comprendere la realtà come nostro "atto" (*Tathandlung*).⁶⁰

⁵⁸ G. Lukács, *SCC*, cit., pp. 189 – 190.

⁵⁹ È questo uno dei punti nel quale è evidente la grande influenza dell'impostazione della storia hegeliana basata sul concetto di *totalità*. Nonostante, come vedremo, *Storia e coscienza di classe* venne poi ripudiato in molti suoi aspetti con l'accusa di "hegelismo più hegeliano di Hegel", il concetto di *totalità* in contrapposizione alla frammentazione tipica di una razionalità calcolante rimarrà uno degli elementi saldi fin anche a essere un generale presupposto per *l'Ontologia dell'essere sociale*.

⁶⁰ *Ivi*, p. 191.

Rimettere al centro il problema dell'attività e della realtà come *prodotto* non ha quindi solo un risvolto teoretico, non riguarda solo lo iato conoscitivo tra soggetto e oggetto, ma colpisce criticamente anche quella che Lukács chiama "dogmatismo dell'intelletto formale".⁶¹ Introdurre l'elemento della storia significa per lui cercare la *rete di relazioni* che costituiscono l'apparire del dato. Contro la percezione passiva tipica della reificazione l'argomentazione Lukácsiana mette in luce la portata sostanziale che ha la struttura *relazionale* della realtà specificatamente in quanto *prodotta*: la reificazione è la percezione che gli oggetti della nostra esperienza siano cose cioè statiche, già definite, e per questo inconsciamente considerate eterne e imm modificabili, rette da una necessità di tipo meccanico (infatti uno dei modelli epistemologici con cui viene descritta la storia dalle scienze borghesi è quella basata sul concetto di "legge"); contro questa percezione, può esserci soltanto la conoscenza consapevole che invece gli oggetti sono prodotti delle relazioni tra uomini e che quindi non solo sono criticabili, ma la loro vera oggettualità è parte integrante del processo della storia in quanto totalità concreta: si apre così uno spazio per l'esercizio della libertà.⁶²

L'importanza di considerare la storia da un punto di vista totale è tale che all'interno di *Storia e coscienza di classe* questa categoria diventa la proposta metodologica più rilevante dell'intera collezione di saggi. In particolare, la *totalità* viene presentata fin dal primo saggio in tutta la sua pregnanza metodologica: in *Che cosa è il marxismo ortodosso*, il metodo del materialismo dialettico, che viene escluso sia dalle scienze borghesi che dal marxismo volgare, è connesso contemporaneamente all'aspetto strettamente conoscitivo dell'oggettualità della reale, che al lato più prettamente pratico rivoluzionario:

L'interazione, così come noi la intendiamo, deve andare oltre il reciproco influsso di oggetti altrimenti imm modificabili. Ciò avviene proprio nel suo riferirsi all'intero: il rapporto con l'intero diventa la determinazione che definisce la forma di oggettualità di ogni oggetto della conoscenza; ogni modificazione essenziale, rilevante per la conoscenza, si esprime come modificazione del rapporto con l'intero e quindi come modificazione della stessa forma di oggettualità.⁶³

⁶¹ *Ivi*, p. 192.

⁶² In *Storia e coscienza di classe* non è presente alcuna trattazione monografica del problema della libertà che soddisfi pienamente la questione, ma essa diviene oggetto di interesse solo in contrapposizione alle teorie che partono dal *dato-così*. Nell'*Ontologia* invece la libertà verrà affrontata con la teoria della teleologia come cellula generatrice l'essere sociale.

⁶³ *Ivi*, p. 18. È importante rilevare come in questo punto Lukács inserisca una nota con un diretto riferimento a *Zur Kritik der politischen Ökonomie* p. XXXIV. È chiaro infatti che, in tutta l'argomentazione lukácsiana colma di citazioni dirette, Marx e le sue opere non siano soltanto un guida per il movimento rivoluzionario proletario in una sorta di

[...] la differenza rispetto alla “metafisica” non viene più ricercata nel fatto che, in ogni considerazione “metafisica”, l’oggetto della considerazione resta necessariamente intatto e immutato, e perciò nel fatto che la considerazione stessa resta meramente intuitiva e non diventa pratica, mentre per il metodo dialettico il problema centrale è la modificazione della realtà.⁶⁴

Ora, tale proposta metodologica della *dialettica*, grazie al suo *punto di vista olistico*, è l’unica che può affrontare il problema della storia come processo unitario. Non solo è utile per contrastare l’oggettualità reificata ma ha l’obbiettivo di costruire attivamente una nuova e più alta forma di oggettivazione: l’oggetto deve essere portato a corrispondenza con *un soggetto di per sé trasformativo*. Ciò è possibile, secondo la critica lukácsiana, solo acquisendo come operante la categoria hegeliana della totalità e mettendola direttamente in relazione con la storia intesa come *totalità concreta*, determinata, in processo continuo perché è solo guardando al rapporto dialettico tutto-parte, singolo-totalità, che si è in grado di dare giusta collocazione e capire la funzione reale sia dei momenti della storia che degli individui nella classe.

Trattare della totalità-storia è però particolarmente impervio e può portare a diverse strade interpretative, quindi nel saggio sulla reificazione è lo stesso Lukács che spiega esplicitamente che cosa intende: la storia universale non è la somma meccanica degli eventi (viene quindi escluso il modello matematico che si ferma alla somma quantitativa) né un principio conoscitivo separato dai fatti (altrimenti si riproporrebbe la lacerazione tra soggetto e oggetto) ma è essa stessa una “forza storica reale”, è intensiva nel suo divenire, ed è “la base reale ed ultima” della costruzione contenutistica, cioè dell’oggettualità, dei fatti storici particolari e perciò della conoscibilità della realtà in generale.⁶⁵

La proposta metodologica di Lukács non fa altro che riproporre un ragionamento di stampo hegeliano innestandolo all’interno di una *lettura materialistica della storia* perché se, da una parte, sottolinea l’importanza del contesto complessivo affinché i fatti non vengano assunti acriticamente come dati, dall’altra, intende la storia universale come il luogo nella quale operano *forze storicamente determinate* che producono poi *specifici rapporti di produzione* e sistemi di vita

modalità utopica della prassi ma che, dopo lo scoppio della rivoluzione russa, Marx per Lukács è lo scienziato il cui metodo permette una conoscenza vera della struttura della società e delle sue dinamiche riproduttive proprio in vista di una reale prassi trasformativa.

⁶⁴ *Ivi*, p. 5.

⁶⁵ *Ivi*, p. 201.

ed è proprio in questi che va identificata la struttura reale dei singoli momenti.⁶⁶

Sulla scorta della grande influenza hegeliana, il nostro autore vuole evitare l'affermazione per cui conoscere la storia come totalità significhi che la storia sia *finita*: Lukács in generale critica fortemente il Sapere Assoluto della filosofia hegeliana e si muove invece verso l'utilizzo più fruttuoso del linguaggio marxiano accogliendo apertamente il concetto di "tendenza". La tendenza, infatti, permette di sottolineare il legame tra i singoli episodi storici e la loro universalità di appartenenza, tenendo aperta la dimensione futura della possibilità.

Usando il concetto marxiano di "tendenza", la reificazione del presente viene smantellata: la sostanza del divenire sociale è individuato in forze produttive e classi sociali specifiche, che hanno costruito il moderno assetto capitalistico, e che continuano a riprodurre le condizioni grazie alle quali, in questo assetto presente, sono ancora operanti le forze che lo hanno storicamente prodotto. La considerazione *genetica* del peso ontologico delle "tendenze storiche" permette al pensiero di assumere realmente la storia a *campo concreto* di attuazione della *produzione genetica del soggetto-oggetto*, cioè l'uomo, e postularne la libertà d'azione.

Il concetto di "tendenza" porta con sé la questione delle *previsioni*, che tanto impegnò i marxisti nei primi anni del '900 nella prospettiva di costruire concretamente un movimento rivoluzionario efficace. In Lukács, tuttavia le previsioni, non indicano affatto ciò che dovrà accadere meccanicamente, né si tratta di una forma di necessità naturalistica, ma permettono di stabilire solo *i contorni di possibilità oggettive*.⁶⁷ Il reale, nel dissolvere l'immediatezza impressa dalla

⁶⁶ In particolare nel saggio *Che cos'è il marxismo ortodosso?* il nostro autore è intenzionato a recuperare in tutta la sua pienezza il metodo dialettico hegeliano, sia per contrastare il marxismo volgare (Max Adler), sia per la costruzione sociologiche astratte della storia (Comte e Spencer, le cui contraddizioni si ripropongono secondo Lukács nella filosofia della storia di Rickert), infine anche contro chi accetta fin dall'inizio l'impossibilità metodologica della mediazione dei "fatti" (Max Weber). Per sottolineare dunque la rivoluzione filosofica contenuto nel passaggio materialistico della trattazione della storia di Marx, dice: (SCC, cit., p.23)

Assumendo l'aspetto più avanzato del metodo hegeliano, la dialettica come conoscenza della realtà, Marx non si è soltanto nettamente distinto da seguaci di Hegel, ma ha contemporaneamente operato una scissione all'interno della stessa filosofia hegeliana. Egli ha accentuato al massimo, con estrema consequenzialità, la tendenza storica che si nasconde nella filosofia di Hegel, ha trasformato radicalmente tutti i fenomeni della società e dell'uomo associato in problemi storici, mentre ha indicato concretamente il sostrato reale dello sviluppo storico rendendolo metodologicamente fecondo

⁶⁷ Altra questione chiave che in *Storia e coscienza di classe* non viene adeguatamente approfondita perché non si assume il punto di vista ontologico è proprio quello del concetto di *possibilità*. Nell'*Ontologia* Lukács si impegnerà affinché la categoria di possibilità venga direttamente posta nel cuore dell'essere sociale e allo stesso tempo permetta una concezione dell'essere dinamica sul modello aristotelico di potenza-atto. Nello specifico, la differenza ontologica posta tra la possibilità non realizzata e l'irrealtà è infatti il tema che costringe Lukács a prendere le distanze dal filosofo contemporaneo a lui più affine, Nicolai Hartmann. A questo proposito, Tertulian, scrive: (Nicolas Tertulian, *Lukács e la ricostruzione dell'ontologia nella filosofia contemporanea* in Lukács. *La rinascita dell'ontologia*, Editori Riuniti 1986, p.37):

reificazione, si scopre contenere al proprio interno un *orizzonte di possibili*, i quali hanno la propria radice nel presente proprio perché esso è *prodotto*. La conclusione a cui dunque Lukács giunge non solo ha rilevanza teoretica ma comporta per il nostro autore un'importante indicazione sulle possibilità d'azione e sulla posizione storica del proletariato⁶⁸:

Il problema della realtà si mostra così sotto una luce del tutto nuova. Se ora il divenire – per usare la terminologia hegeliana – si presenta come la verità dell'essere, il processo come la verità delle cose, ciò significa che alle tendenze di sviluppo della storia spetta un più alto grado di realtà che ai "fatti" della mera empiria.⁶⁹

L'intreccio proficuo tra concetti hegeliani e marxiani sulla considerazione della storia è riscontrabile nel fatto che, in Lukács, la lettura della reificazione come condizione d'esistenza ha il principale obiettivo pratico della rivoluzione: la categoria di totalità, per Lukács, si trovava alla base anche dell'autentico tentativo marxiano di indirizzare la filosofia alla praticità nelle *Tesi su Feuerbach*: la conoscenza della realtà non deve essere né una proiezione di categorie esterne da parte del soggetto, né un giudizio di valore né un dover essere astratto ma consiste nella coscienza pratica che "la realtà non è, ma diviene"⁷⁰.

Le interpretazioni della storia criticate da Lukács sono quelle che non sono in grado di collocare la

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 presuppone 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.

⁶⁸ Va ricordato che tutto il ragionamento sulla *potenza* e sulla *possibilità* come categorie insite alla storia, non è soltanto un problema di tipo teoretico, cioè Lukács non ha intenzione di sviluppare il pensiero hegeliano di per sé per un problema di filosofia della storia e di epistemologia della stessa sic et simpliciter. L'obiettivo del testo è, alla luce della rivoluzione russa, cercare un legame razionale tra la storia e lo sviluppo della coscienza di classe, ponendo come fondamento la prassi rivoluzionaria, che andava organizzata partiticamente. Qui si trova uno dei punti deboli del testo perché questo scopo mette in difficoltà anche lo stesso concetto di storia come luogo del soggetto-oggetto identico individuato nel proletariato. A. Bellan (*Sul concetto di reificazione in Storia e coscienza di classe*, in *Teorie della reificazione*, Mimesis, 2013, p.115) fa notare:

In altri termini, per criticare e quindi porsi nell'ottica di un superamento della reificazione, anche prescindendo dalle aporie derivanti dalle assunzioni idealistiche [...], la teoria lukácsiana dovrebbe ammettere in modo del tutto astorico l'immunizzazione volontaristica del proletariato dai processi di reificazione e quindi renderlo veicolo di una loro trasformazione autoritaria

In altre parole, l'argomentazione lukácsiana non tiene conto del fatto che la possibilità non si traduce immediatamente e per forza in una necessità dialettica operativa.

⁶⁹ G. Lukács, *SC*, cit., p. 239.

⁷⁰ *Ivi*, p. 267.

coscienza storica stessa nell'immanenza degli eventi, così che la storia risulta essere il racconto di episodi giustapposti gli uni agli altri in base a valori di principio esterni. Si tratta di un atteggiamento acritico e teoreticamente fallace, perché parte dall'assunzione empirica dei "fatti" che rimangono concettualmente impenetrabili, artificialmente immobilizzati al loro *proprio-essere-così*. Quando, invece, assumendo la dialettica a essenza della storia, gli eventi storici sono considerati un concentrato di potenze e effetti, secondo la categoria di *tendenza*, e sono collocati in una totalità, la *storia universale*, a sua volta in movimento, il divenire diventa la *chiave di lettura* di tutto ciò che vi viene coinvolto, comprese *l'oggettualità*⁷¹ dei così-dati "fatti":

[...] l'essenza della storia consiste proprio nella modificazione di quelle forme strutturali per mezzo delle quali ha luogo di volta in volta il confronto tra l'uomo e il suo mondo circostante e che determinano l'oggettualità della vita interna ed esterna dell'uomo.⁷²

In conclusione, lo scopo rivoluzionario di *Storia e coscienza di classe* conduce la trattazione della reificazione non solo come categoria della coscienza *sic et simpliciter*, ma è indirizzato alla problematizzazione critica del presente: i concetti di *totalità* e *tendenza* sono una vera e propria proposta metodologica che vuole contrapporsi a quella della *necessità naturale*⁷³ che apre a una speranzosa visione del futuro. Si tratta dunque di concepire la costituzione storica come l'opposto della reificazione: si rimette al centro il presente espressione di potenzialità, possibile concretizzazione di quelle linee di forza che in seguito spetta al proletariato attivare o lasciare inesprese.⁷⁴

⁷¹ *Ivi*, p. 267, scrive: "In questa *tendenza* si scopre l'essenza dell'oggetto" (corsivo mio).

⁷² *Ivi*, p. 203.

⁷³ Segnaliamo a proposito dell'opposizione di Lukács al concetto di *necessità* in senso meccanico e naturalistico insufficiente la riflessione di *Storia e coscienza di classe* dal momento che nell'opera è chiaramente presente una sorta di omogeneizzazione tra essere naturale e essere sociale, tema che verrà fortemente criticato dallo stesso Lukács nella propria autocritica del '67.

⁷⁴ Ovviamente questo specifico aspetto legato al ruolo del proletariato è da Lukács strettamente inteso solo come connesso con la formazione della *coscienza di classe*: l'essenza dialettica della realtà in quanto storicamente prodotta è una consapevolezza necessaria per il proletariato sia per superare l'immediatezza della propria condizione, sia perché la coscienza del proletariato stesso è in sé stessa pratica, cioè non si ferma al lato della coscienza di un oggetto ma modifica proprio l'oggettualità dell'oggetto interessato, cioè sé stessa, e diventa punto di passaggio per la praxis. (vedi SCC, cit., pp. 223 - 227 e pp. 233 - 234).

3. Debolezze di Storia e coscienza di classe: il passaggio all'ontologia

Storia e Coscienza di classe è un'opera densa, ricca di concetti che si intersecano con quello di reificazione, la cui impostazione rendono il testo, un prodotto filosofico specificatamente dovuto all'ambiente e alle discussioni che impegnavano gli intellettuali marxisti degli anni Venti. Per questo sono presenti delle nette e importanti differenze dal Lukács più maturo autore dell'*Ontologia*.

L'obbiettivo generale di una riflessione sulla reificazione è quello di svelare ciò che risulta socialmente *invisibile* e elaborare un taglio filosofico che permetta ai soggetti di riconoscere la deformazione di cui sono *partecipi*; perché continuando a riprodurre sempre lo stesso sistema, gli uomini sono coloro che allo stesso tempo *contribuiscono alla loro stessa alienazione*. La reificazione, per essere criticata fino in fondo, non va intesa come una categoria meramente epistemologica (riguardante la percezione deformata degli uomini) né psicologica (cioè limitabile alla soggettività dell'individuo) ma *ontologica*, cioè coinvolgente la costituzione stessa dell'essere sociale in quanto livello dell'essere storicamente determinatosi. L'operazione Lukácsiana di saldare insieme la critica alla razionalità formale (lato della teoresi) e teoria sociale (lato della prassi), nel saggio *Storia e coscienza di classe*, risponde a questo bisogno.

Nell'opera giovanile, tuttavia, si presenta, il problema della fondazione di una *filosofia della storia* che, volendo rimanere legata alla necessità della prassi, eviti due vicoli ciechi importanti: da un lato, la mistificata naturalizzazione della storia, e, dall'altro, l'imprigionamento della filosofia a sola ideologia.

Rifiutiamo infatti, con Lukács, ogni teoria che a partire da una constatazione "naturalistica" della storia pone come unico orizzonte di riflessione la compatibilità tra società capitalista esistente e sua riproduzione, possibilmente più etica o anche più ecologica. Ricercare la compatibilità, è, infatti, testimonianza della considerazione della storia come realtà statica e ormai compiuta, e, in secondo luogo, di svuotamento della possibilità del *nuovo*, categoria ontologicamente insita nella prassi stessa.

L'accettazione della società capitalista come destino insuperabile, in ultima analisi, non permette di sviluppare una riflessione olistica sulla realtà sociale contemporanea e sulle sue categorie, tanto quanto non lo permette anche ogni intimazione alla filosofia di smettere di esistere come giudizio sulla totalità. Nel momento in cui, invece, la filosofia viene *neutralizzata* in ideologia, essa viene

rinchiusa nel suo ruolo di *strumento politico* e trasformata in un attrezzo di manipolazione caduco quanto lo sono gli accidenti della storia. Questa strumentalizzazione pone dunque dei confini alla pratica filosofica così come lo fanno coloro che la limitano ad essere solo *gnoseologia* e *fenomenologia*.

Nel momento in cui la nostra indagine sulla reificazione si dirige verso una considerazione ontologica sull'essere sociale, infatti, non possiamo che intendere la filosofia come giudizio sulla *totalità*. Negare alla filosofia la partecipazione alla creazione di una *visione generale del mondo*, significa rinunciare anche alla classica definizione della filosofia come "il proprio tempo appreso nel pensiero"⁷⁵: confrontarsi con la totalità vuol dire cercare di chiarire con sé stessi e gli altri non solo la propria concezione del mondo, ma anche il proprio atteggiamento verso la situazione presente. Non è dunque contraddittorio esercitare il pensiero filosofico in vista di una teoria sociale che iniziando da un fenomeno che è solo una *parte*, la categoria di reificazione, cerchi di arrivare al *tutto*, cioè a uno sguardo sulla società contemporanea in generale.

Decidiamo dunque di ripercorrere alcuni dei temi per noi fondamentali sia per fissare alcuni assunti metodologici chiave che ci guidano verso una riflessione filosofica della totalità sia per rifiutare fermamente la conclusione messianica-estremista basata sull'identità idealista di soggetto e oggetto di *Storia e coscienza di classe* che squalifica in parte la categoria di reificazione.

3.1 La totalizzazione dell'economia

Una critica che si può avanzare all'approccio lukácsiano alla reificazione è la possibilità che la sua teoria porti a una totalizzazione dell'aspetto economico: la reificazione intesa come seconda natura si è imposta tramite la generalizzazione della razionalità oggettificante tipica delle transazioni economiche, basate sulla forma merce. Ciò determina una supremazia dell'aspetto economico su qualsiasi altra espressione di vita sociale e di riflessione critica. In effetti in *Storia e Coscienza di classe* sono presenti numerose citazioni che sembrano puntare verso questo risultato:

Non esiste problema di questo grado di sviluppo dell'umanità che non rimandi in ultima analisi a questa questione e la cui soluzione non debba essere ricercata in quella dell'enigma della struttura della merce.⁷⁶

⁷⁵ G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari, 1965, p. 15.

⁷⁶ G. Lukács, *SC*, cit., p. 107.

Infatti, finché il destino del lavoratore continua a presentarsi, come nel caso degli schiavi dell'antichità, come un destino particolare, la vita delle classi dominanti può svolgersi in forme totalmente diverse. Soltanto il capitalismo, unificando la struttura economica dell'intera società, ha prodotto per essa, nel suo insieme, una struttura di coscienza formalmente unitaria.⁷⁷

Ma ci si potrebbe chiedere: porre al centro la forma merce è davvero una assolutizzazione del fattore economico? O meglio: la forma merce è una categoria economica?

Proviamo a pensare alle teorie che criticano la totalizzazione del fattore economico.

Prima di tutto, esiste la posizione secondo la quale l'economia deve essere considerata solo uno degli aspetti di una società complessa, che, in quanto tale, richiede da parte dei soggetti diverse strategie di socializzazione oltre a quella strumentale-economica. Ad esempio Axel Honneth, filosofo che ha sviluppato la categoria di reificazione tramite la teoria del riconoscimento, ritiene insufficiente l'argomentazione che chiama in causa l'universalizzazione del rapporto di merce:

Per lo meno rimane problematica in questa impostazione la tesi di teoria sociale per cui l'estensione dello scambio di merci costituisce l'unica causa di quella trasformazione del comportamento che penetra progressivamente in tutte le sfere della vita sociale moderna. In questa affermazione rimane non chiarita la premessa marxista secondo la quale la partecipazione ai processi di scambio economici possiede un significato tanto profondo per gli individui da generare un mutamento permanente, o comunque un'alterazione generale, del loro rapporto con sé stessi e con il mondo.⁷⁸

L'osservazione sopra riportata riposa sull'idea che i diversi ambiti della vita sociale siano in qualche modo separati tra loro, che ognuno segua una propria logica interna, e che dunque richieda un adattamento "strategico" del proprio comportamento da parte dei soggetti. I diversi ambiti possono certamente influenzarsi a vicenda ma rimangono nella propria sostanza realtà indipendenti: manca la dimostrazione o anche solo la possibilità che i principi del mercato capitalista causino direttamente e uniformemente la reificazione di luoghi come la famiglia, la cultura del tempo libero, le relazioni amorose ecc. Di base sta il convincimento che l'economia, anche come scienza e dunque sapere organizzato, sia un regno la cui razionalità è intrinseca e valida solo nel proprio campo, invaso occasionalmente da interferenze provenienti dal mondo extra-economico.

Un'altra strada che riflette sulla forma merce come categoria che si basa sulla totalizzazione del

⁷⁷ *Ivi*, p. 129.

⁷⁸ Axel Honneth, *Reificazione. Sulla teoria del riconoscimento*, Meltemi Linee, 2019, pp. 24 - 25.

fattore economico, è la tesi di Habermas in *Teoria dell'agire comunicativo*. In esso si distingue nettamente tra due logiche appartenenti a due regni distinti: da una parte, la razionalità strumentale che governa la sfera dell'economia e gli apparati burocratici-amministrativi, e, dall'altra, la razionalità comunicativa che compete invece alla *Lebenswelt*, il mondo della vita dove i soggetti propriamente costruiscono la propria identità. La *Lebenswelt* è dunque lo spazio nel quale una società sana dovrebbe situarsi grazie alla produzione critica del consenso, basata sul confronto di argomentazioni fondate su ragioni.⁷⁹ La reificazione è intesa qui da Habermas come colonizzazione⁸⁰ della *Lebenswelt* da parte della ragione funzionalistica, che dunque irrigidisce e svuota i processi spontanei di formazione dell'opinione e della volontà.

Criticare la totalizzazione dell'economia può, quindi, portare a propendere in generale per una tesi che sottolinea l'esistenza di ambiti sociali la cui ragione è sostanzialmente indipendente. Tuttavia, nella nostra contemporaneità è diventato comune intendere luoghi, che vengono anche indicati con il titolo di "diritti inalienabili", come un mercato, nel senso che sono soggetti, da una parte, alla logica utilitarista, e, dall'altra, sono considerati come qualsiasi oggetto comprabile: la salute, l'istruzione, il lavoro per esempio. In secondo luogo, si accetta come presupposto che in certi ambiti come quello dell'economia capitalista sia necessario l'uso strumentale delle altre persone o dei rapporti interpersonali, così che la reificazione intesa in senso ampio come oggettificazione in merce dei soggetti è parte integrante, inevitabile e insuperabile dell'essere economico contemporaneo. Infine, il problema principale di questo punto di vista è che, pensando la vita sociale come organizzata in settori separati, non si fa altro che spostare la questione: quando una ragione oggettivante può essere considerata legittima, e quando è invece colonizzante e dunque negativa?

Possiamo concludere che per evitare di totalizzare l'aspetto economico *non* è necessario pensare la società come un insieme di sistemi formali indipendenti. Non esiste una società davvero così divisa per compartimenti stagni: un uomo concreto è sempre dentro tutti questi ambiti contemporaneamente o comunque ne è sempre toccato. L'uomo non è a volte un lavoratore, a volte un membro di una famiglia e in certi segmenti soltanto un essere morale: è irretito in tutte queste forme di relazione contemporaneamente. Per quanto noi, concettualmente, possiamo tentare di dividere la realtà sociale in settori, per afferrarne meglio le logiche interne, essa rimane un unico piano ontologico in divenire. Una formazione sociale consta sicuramente di diverse parti

⁷⁹ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo. Razionalità dell'azione e razionalizzazione sociale*, il Mulino, Bologna 1986.

⁸⁰ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo. Critica della ragione funzionalistica*, il Mulino, Bologna 1986, p. 978.

ma considerandole regni sostanzialmente autonomi tra loro, unite da rapporti di influenza accidentali, non si riesce mai a capire davvero il *perché* di una forma sociale, non si arriva mai ad affrontare il problema della com-prensione razionale vera e propria, dove il *com* sta proprio ad indicare un abbracciare della *realtà intera* da parte del pensiero. Questa questione è dunque superabile solo nel momento in cui, insieme a Lukács, accogliamo la lezione per cui la *genesì concettuale* delle categorie che strutturano una forma sociale, come può essere l'intendimento della categoria della reificazione a categoria strutturale della società capitalista, non è separabile dalla *genesì storica*.

La totalizzazione del lato economico a origine della reificazione o il suo opposto, l'autonomizzazione del campo economico dal resto delle espressioni sociali, non è giustificabile tuttavia neanche se guardassimo agli *effetti psicologici* che essa provoca nelle società in cui si sviluppa. Il senso di estraniamento e di alienazione verso la realtà di fronte alla quale i soggetti si sentono dominati, non è descrivibile come un effetto che riguarda solo una parte della sua vita umana: l'uomo è estraniato nella sua *intera persona*, e non ha parentesi di conciliazione esistenziale, se non in quelle scelte di vita che rasentano una forma di uno stoicismo contemporaneo. Lukács dice:

La trasformazione del rapporto di merce [...] imprime la sua struttura all'intera coscienza dell'uomo: le sue qualità e capacità non si connettono più nell'unità organica della persona, [...] e non vi è naturalmente alcuna forma di rapporto tra gli uomini, alcuna possibilità per l'uomo di far valere le proprie qualità "fisiche" e "psichiche" che non sia sottoposta in misura crescente a questa forma di oggettualità.⁸¹

Poiché l'effetto di disagio esistenziale causato dall'alienazione dell'uomo nei confronti dei rapporti che sostiene quotidianamente, riguarda la totalità della sua personalità, un approccio alla Hume, cioè basato su un soggetto sostituito da flussi di abitudini in rapporto accidentale tra loro, è per noi del tutto illusorio. La reificazione *non* è descritta da Lukács come *un'abitudine* dovuta tramite a un reiterato allontanamento da una mitologica esistenza originariamente partecipativa e comunicativa.

La strutturazione in tre sezioni separate di *Storia e coscienza di classe* potrebbe suggerire nel testo la presenza di due discipline che vengono unilateralmente distinte: nella sezione *Il fenomeno della reificazione*, l'analisi *sociologica* della forma sociale capitalista è intrecciata all'utilizzo di *categorie*

⁸¹ G. Lukács, *SCC*, cit., p. 130.

strettamente economiche, mentre la seconda, *Le antinomie del pensiero borghese*, è condotta in termini di analisi del pensiero puramente filosofici, al punto che l'ultima sezione in particolare è una vera e propria proposta teoretica di *filosofia della storia*. Tuttavia, a nostro avviso, la totalizzazione dell'aspetto economico nella prima sezione basata su un'osservazione di ermeneutica del testo non risponde per nulla allo spirito lukácsiano. Lukács, infatti, segue la strada di Marx: non c'è una critica economica, una critica filosofica e una sociologica distinte in modo netto, ma è presente solo un'unica critica dell'economia politica borghese-capitalista in quanto razionalità specifica di una formazione sociale. Quest'unitarietà metodologica ci permette di non considerare il fenomeno reificazione un agente patogeno esogeno che invade una formazione sociale già preesistente.⁸² È una categoria ontologica nel senso di una *determinazione sostanziale* identificativa dell'attuale formazione sociale *storica*, cioè prodotta.

La categoria di reificazione, allora, non va giudicata una categoria dell'essere economico ma *dell'essere sociale in generale*: una categoria ontologica in quanto caratterizzante l'essenza della società capitalista. Questo ci permette di leggere *Storia e coscienza di classe*, nonostante la sua ricaduta messianica, in direzione dell'*Ontologia*.

Infine, se la reificazione Lukácsiana ponesse l'economia come fattore dominante che plasma la cultura andremmo incontro a un ulteriore problema: si finirebbe per considerare il rapporto struttura-sovrastuttura come unidirezionale.⁸³ Se davvero volessimo considerare la sovrastruttura o in generale il sistema ideologico o di pregiudizi reificanti di una forma sociale come un effetto diretto dell'economia, non si capirebbe l'importanza della seconda sezione di *Storia e coscienza di classe* sulle antinomie del pensiero borghese: in essa Lukács sottolinea ripetutamente la partecipazione attiva dello sviluppo del pensiero ai cambiamenti materiali della storia, in un

⁸² Infatti la reificazione in quanto *cosalizzazione* delle altre persone è riscontrabile in differenti contesti storici, sociali e culturali (ad esempio Lukács fa accenno al fatto che il fenomeno era già presente presso gli antichi nella forma della schiavitù). Quello che interessa non è ricondurre tutte queste "deviazioni" storiche a un'unica definizione generale da contrapporre ad un originario e corretto comportamento umano. L'operazione che cerchiamo di trarre dalla lezione di Lukács è invece la penetrazione concettuale di uno specifico fenomeno *contestualizzato* in un ambiente che ha *caratteristiche sociali e logiche storiche definite*: se guardiamo agli anni Venti e Trenta del Novecento descritte da Lukács in *Storia e coscienza di classe* è perché in essi ritroviamo la manifestazione evidente di processi ancora oggi vigenti, cioè l'azione reificante della forma merce. Ci interessa insomma l'epoca moderna e l'analisi perspicace del suo essere sociale, non una generale osservazione sui comportamenti umani come se essi fossero destoricizzati, cioè appartenenti a un'essenza umana eterna.

⁸³ Aggiungiamo che giudicare negativo il sistema capitalistico basandosi su un'analisi *solo* strutturale delle dinamiche di produzione sarebbe del tutto inutile perché porterebbe a identificare la filosofia con la lotta di classe "nella teoria". Ma questo risultato è estremamente problematico perché ci costringe a giustificare la sopravvivenza della filosofia come scienza dopo l'ovvia sconfitta di tutte quelle costruzioni filosofiche che teorizzavano nella storia una linea di sviluppo deterministica, teologica-necessaria o messianica.

intreccio sempre dinamico tra prassi sociale e teoria.⁸⁴

L'esigenza di collocare lo sviluppo della reificazione dei rapporti interpersonali anche al di fuori del puro ambito economico e inserirlo in una *critica sociale più ampia* avviene dunque, nel caso di Lukács, con un tentativo di cercarne le *origini spirituali-culturali* anche nello sviluppo della razionalità occidentale. E in questo approccio Lukács non fu solo, perché ancora oggi la reificazione è affrontata come *il problema del secolo novecentesco* nella filosofia di molti altri autori, anche non marxisti. Per questo sono possibili operazioni di ricostruzione della storia filosofica di questo concetto, come avviene ad esempio nel saggio di Lucio Cortella "*Formazione e scomposizione di una teoria. Storia e prospettive del concetto di reificazione*". Il fatto ad esempio che Cortella possa affrontare il concetto di reificazione in quanto problema sentito come centrale nel '900 anche da altri autori oltre a Lukács è a dimostrazione che la reificazione non sia un fenomeno unilaterale, solo strutturale o solo sovrastrutturale, ma:

[...] è una natura, un carattere dell'essere sociale che attraversa la società moderna, anche se si tratta di un essere distorto e capovolto.⁸⁵

3.2 La distinzione tra piano soggettivo e intersoggettivo

Una seconda critica molto importante possiamo rivolgerla al sistema categoriale utilizzato nella strutturazione dell'argomentazione di *Storia e coscienza di classe*. Lukács tende a vedere una sorta di necessità di collegamento tra le diverse dimensioni della reificazione: soggettiva, intersoggettiva e oggettiva. Ad esempio, Axel Honneth, intendendo la reificazione come un fenomeno che colpisce principalmente l'ambito del riconoscimento interpersonale, dice in critica a Lukács:

Quanto più Lukács si sforza di compiere una differenziazione concettuale dei tre aspetti menzionati, cioè

⁸⁴ Axel Honneth, nel suo saggio sulla reificazione, dal momento che intende il fenomeno come oblio di un originario riconoscimento, ragiona ad esempio su questo intreccio tra prassi sociale e ideologie o pregiudizi, portando il suo ragionamento alla determinazione di influenza che intercorre tra gli elementi della coppia dialettica *prassi-teoria*: (*Reificazione*, cit., p.93)

La prassi sociale consistente nella mera osservazione distaccata e nell'instaurazione di un rapporto strumentale con le altre persone si rafforza nella misura in cui trova sostegno cognitivo nelle tipizzazioni reificanti, così come, viceversa, quelle descrizioni tipizzanti sono corroborate dal fatto di offrire un quadro interpretativo adeguato a una prassi divenuta unilaterale.⁸⁴

⁸⁵ L. Cortella, *Formazione e scomposizione di una teoria. Storia e prospettiva del concetto di reificazione*, in *Teorie della reificazione*, a cura di Alessandro Bellan, Mimesis Edizioni, 2013, p. 41.

di distinguere la reificazione di altre persone, quella degli oggetti e quella del proprio io, tanto più naturalmente egli sembra supporre che ciascuna di queste forme comporti l'esistenza delle altre due. Per lui la questione delle reciproche interazioni non è una questione empirica, ma il risultato di una necessità concettuale.⁸⁶

Di base questa obiezione, cercando di mantenere valida l'idea di una eziologia sociale della reificazione, ha l'obiettivo di ricondurla a seconda della propria declinazione a cause differenti e non a un'unica dimensione sociale.

La questione è a questo punto sulla natura della necessità che porta Lukács a tenere uniti i tre piani. È una necessità che chiude la riflessione sul piano teoretico nella forma di una necessità logica, una costrizione derivante dall'acquisizione di dati empirici, oppure nessuna di queste due? Leggendo soprattutto la prima parte di *Storia e coscienza di classe* si ricava una definizione sociologica-economica della reificazione operante nella società borghese basata sullo scambio di *merci*: si mostrano contemporaneamente la reificazione del soggetto in sé, in quanto lavoratore che vende la propria forza-lavoro, poi, la reificazione delle relazioni intersoggettive, obliate dalla forma merce, e infine la reificazione che imprime al prodotto l'oggettualità di un oggetto alienato e estraneo alla soggettività produttrice.

Ora, se la reificazione va analizzata come una perversione *solo* della natura del soggetto, sarebbe scorretto pensare che solamente noi, che cerchiamo di studiarne le dinamiche, non ne siamo vittime, siamo in grado di liberarci dell'opacità a cui il mondo è sottoposto. Questo atteggiamento, che scarica la responsabilità della liberazione dalla reificazione sulle *singole* coscienze, è, potremmo dire alla Hegel, la riproposizione di una separazione tipica dell'intelletto astratto tra individualità-universalità e tra *soggetto-oggetto*.

Il soggetto in grado di liberarsi autonomamente dalle condizioni reificanti è, infatti, pensato come un'unità coscienziale separata costituzionalmente dall'Altro, nei cui confronti la relazione possibile è solo quella della giustapposizione. Ma Lukács fu prima di tutto allievo di Hegel e dunque, a partire dalla *Fenomenologia dello spirito*, non può concepire un soggetto-monade originario, né descrivere il contatto intersoggettivo come un punto di incontro tra le due linee di fuga di due atomi indipendenti. La *Fenomenologia* ci insegna che "l'io è il contenuto del rapporto, ed è l'atto stesso del rapportare",⁸⁷ per cui la coppia *Soggetto-Altro, io-Non io* va intesa come una relazione originariamente dialettica.

⁸⁶ Axel Honneth, *Reificazione*, cit., p. 87.

⁸⁷ G. W. F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, a cura di Gianluca Garelli, Einaudi Editore, Torino 2008, p. 121.

Lukács dà talmente per scontata la costituzione originaria del soggetto come relazionale per la teoria marxista⁸⁸, che in *Storia e coscienza di classe* rende centrale il tema dell'autocoscienza del soggetto della storia di essere anche l'oggetto della propria azione autoconsapevole: il ruolo messianico che Lukács impone al proletariato non è comprensibile senza l'unità dialettica di soggetto-oggetto. È considerata dunque inevitabile il confronto con l'alterità ai fini della *formazione* della soggettività stessa.⁸⁹

Se volessimo, invece, sostenere che la reificazione ha effetti e dunque cause differenti nella dimensione intima della soggettività e in quella relazionale dell'intersoggettività, dovremmo ammettere che la reificazione del soggetto, la riduzione a *cosa* della personalità umana, sia dovuta a un *rapporto specificatamente errato con la realtà*, rapporto costituzionalmente già difettoso e *insito* nelle possibilità della coscienza individuale, indipendentemente dall'influenza che ha l'aspetto relazionale su di essa. Allora il soggetto sarebbe *condannato* a questa lacerazione esistenziale irrisolvibile.

L'unico modo per riformulare il rapporto tra individualità e universalità è, dunque, escludere ogni approccio dialettico alla formazione del soggetto, ma senza la dialettica delle forme coscienziali, lo iato che si crea tra il soggetto e la realtà che ha di fronte non sarebbe mai completamente sanabile. Escludere la dialettica, infatti, significa non solo neutralizzare in un certo senso la reificazione come problematica in sé perché la si rende *inevitabile*, ma riporta a una posizione di opposizione unilaterale tra soggetto e oggetto del tutto estranea a Lukács.

In conclusione, il tema del riconoscimento e della sua strutturazione come rapporto genuino, è ciò

⁸⁸ La dialettica del soggetto è in effetti presente, seppur in modo non così esplicitamente spiegato come in *Storia e coscienza di classe*, anche nella teoria del feticismo di Marx sulle cose che in realtà sono relazioni. A questo proposito, Petrucciani scrive: (Stefano Petrucciani, *Aspetti e problemi della reificazione in Marx*, in *Teorie della reificazione*, cit., p. 71 – 72)

Più specificatamente per chiarire appena un po' meglio la questione della relazione, potremmo dire che l'Io non è una cosa, perché l'Io non può essere tale se non come nodo della rete relazionale dei molti Io, e non può essere dunque inteso come una realtà che abbia una indipendente sussistenza ontologica.

[...]

Tuttavia, sia se pensiamo che "cosalizzare" è sempre fallace (perché tutto è processo), sia se riteniamo che cosalizzare è fallace solo in alcuni casi, resta il fatto che Marx critica alcune manifestazioni del pensiero "cosalizzante" (reificante), cioè critica le visioni che trattano come "cose" delle realtà che, dal suo punto di vista, dovrebbero essere trattate come delle relazioni o, meglio ancora, come delle relazioni in processo, in divenire.

⁸⁹ Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., p.128:

L'autocoscienza è *in sé e per sé* allorquando, e per il fatto che, essa è in sé e per sé per un'altra autocoscienza; ciò significa che è solamente come qualcosa di riconosciuto.

su cui si concentra il lavoro di A. Honneth, mentre in Lukács, il riconoscimento come parte integrante della formazione dialettica del soggetto, la lezione hegeliana insomma, è talmente data per assodata che la reificazione non viene problematizzata su questo aspetto specifico. Se considerassimo le fonti della reificazione come reciprocamente indipendenti non potremmo contemporaneamente accogliere la teoria della dialettica della coscienza.

La questione della reificazione affrontata da Lukács, proprio a partire dall'eredità marxiana, lancia una sfida: il problema del rapporto del soggetto con la *totalità sociale* di appartenenza.

La libertà, infatti, per l'uomo si articola nell'adesione o meno all'universalità in cui si trova a vivere. La reificazione è un fenomeno di adesione potremmo dire "incosciente", perché *crystallizza* la natura della *totalità sociale*, osservata con gli occhi, come criticava Hegel, delle *scienze dell'intelletto*. L'approccio di disvelamento, dunque, sta tutto nel riuscire ad accettare che la totalità capitalista è prima di tutto una *forma divenuta di relazioni*: se il soggetto che ne è parte è storicizzato, la sua reificazione singolare è tematizzabile solo se legata alla suddetta universalità. Quella di Lukács, sulla scia dei suoi maestri, è la negazione dell'universalità astratta: essa è concreta solo quando riferita all'individualità, cioè la *determinazione* data dal particolare. E poiché non esiste l'uomo, come genere astratto privo di determinazioni, ma esistono gli uomini, *questi uomini qui*, la determinazione è solo e sempre una *concretizzazione storico-sociale*.

Ora, a questo punto, dove sta la necessità di mantenere uniti i tre piani, soggettivo, intersoggettivo e o oggettivo?

Non può essere una necessità solo logica-concettuale. Una necessità di questo tipo infatti costringe a postulare la libertà del soggetto come aprioristica rispetto all'universalità in cui deve concretizzarsi. Non è nemmeno una necessità intesa come ricezione di un dato empirico: la reificazione non viene pensata e critica come caratteristica di tutti e tre i piani semplicemente perché è un dato di fatto.

La necessità di tenere uniti i piani quando parliamo della reificazione riposa sul bisogno di intendere l'*universale* come qualcosa di *concreto*. Per cui, non è possibile neanche tenere astrattamente separati il lato della teoresi e quello della prassi: non possiamo pensare alla reificazione come la rottura di una unità originaria ricomponibile solo sul lato della *percezione* e della conoscenza. La reificazione dunque non può essere "posta" e poi "tolta" con un atto del pensiero autocosciente; è una categoria di prassi oggettiva esistente.⁹⁰

⁹⁰ Quanto questo tentativo di tenere insieme uno sviluppo dialettico delle figure sociali e la concretezza del divenire delle forme sociali stesse non sia riuscito in *Storia e coscienza di classe* è tuttavia indipendente dall'unità tra soggettivo

3.3 *L'inconciliabilità dell'idealismo estremizzato e messianico con il progetto di ontologia sociale*

Storia e coscienza di classe è il testo più conosciuto di Lukács ed è l'opera con la quale l'autore viene comunemente identificato. Nacque in un clima ideologico molto specifico e ciò non ne determinò soltanto il contenuto ma anche l'orizzonte delle prese di posizione e delle argomentazioni che vi sono sostenute.

Il nostro autore, come altri del suo stesso periodo, cercava di rispondere alla necessità di dare una adeguata autocoscienza filosofica alla recentissima rivoluzione russa che, se, da una parte, venne accolta con estremo entusiasmo, dall'altra, fu un evento che per la sua legittimazione accese in ambito intellettuale molte discussioni ideologiche.

È in questo clima che Lukács pubblica la propria proposta filosofica contenuta nella raccolta che costituisce *Storia coscienza di classe* del 1923: è un'opera, infatti, che contiene non solo l'importantissimo saggio sulla reificazione che è la principale fonte per la nostra tesi, ma è composta anche di saggi che trattano diversi temi che ai tempi erano di prima rilevanza, come il problema dell'organizzazione o la funzione specifica del materialismo storico, e Lukács vi inserisce in formula rielaborata anche articoli che aveva pubblicato precedentemente sulla rivista "*Kommunismus. Zeitschrift der Kommunistischen Internationale für die Länder Südosteuropas*".

Lo stesso Lukács, nel 1967, in occasione della ristampa di *Storia e coscienza di classe*, aggiunse un'importantissima prefazione nella quale illustra il clima generale e anche lo spirito personale con il quale in quel momento del proprio percorso intellettuale prese parte alla discussione filosofica. La pubblicazione è situata in un periodo che egli stesso rileva essere caratterizzato da due tendenze simultanee ma contraddittorie: da un lato lo studio del marxismo e "la diretta partecipazione ad attività politiche", dall'altro "un'intensa impostazione di idealismo etico".⁹¹ È proprio quest'ultima tendenza che è da considerarsi particolarmente predominante nella sua prima fase di adesione al marxismo, tanto da condurlo su posizioni estremistiche. La sua partecipazione alla rivista "Kommunismus" ne è prova fondamentale perché tale rivista in quegli anni fu il principale organo per le tendenze di estrema sinistra della Terza Internazionale:

e intersoggettivo, che rimane un presupposto ancora valido per poter procedere a un'analisi non solo concreta ma anche complessiva del fenomeno reificazione.

⁹¹ G. Lukács, *Prefazione a SC*, Sugar Editore, Milano 1967, p. VIII.

La nostra rivista contribuiva al settarismo messianico perché metteva in pratica il metodo più radicale in tutte le questioni, proclamando in ogni campo una rottura totale con tutte le istituzioni e le forme di vita derivanti dal mondo borghese.⁹²

Storia e coscienza di classe aveva quindi non solo un intento preciso a suo tempo ma rappresenta ancora oggi uno dei migliori profili del marxismo messianico-estremistico. Esso può essere considerato il più importante testo rappresentativo della fase del pensiero lukácsiano che va dal 1918 al 1924, anno in cui questioni concrete organizzative e politiche portano a una progressiva evoluzione dalle posizioni di “puro idealismo etico” assunte inizialmente. In effetti Lukács considera l’opera “sintesi e conclusione”⁹³ della sua prima fase di sviluppo di pensatore che aveva avuto inizio nel 1918-19 e ne rileva diversi aspetti negativi, veri e propri errori che non vanno attribuiti soltanto alla persona dell’autore ma soprattutto alle grandi tendenze presenti in quel particolare periodo di transizione storica del quale la nostra opera diventa rappresentativa.⁹⁴

3.3.1 *Il messianesimo sociologico*

Dunque, la proposta avanzata dal nostro autore va identificata con un estremismo idealistico presentato insieme ad un messianesimo sociologico: Lukács propose un paradigma interpretativo basato sull’identità idealistica di soggetto e di oggetto, in cui il soggetto era l’idealtipo di proletariato rivoluzionario universale e l’oggetto era lo sviluppo della storia universale. Si aveva quindi un tentativo di fusione della tematica del soggetto-oggetto universale di origine hegeliana con la necessità di una coscienza rivoluzionaria idealtipica attribuita ad un proletariato a sua volta idealtipizzato, chiara influenza di Max Weber.

Fu una proposta che nella sua validità durò poco e che venne ripresa intorno al 1968 in modo filosoficamente ingenuo nonostante le chiare criticità che squalificano totalmente la tesi complessiva del testo: Lukács si fa interprete di quelle tendenze estremistiche e messianiche della sua epoca che investivano il proletariato di una missione metastorica complessiva che tuttavia il proletariato reale dimostrò ben presto di non poter portar a compimento. L’obiettivo di fondo era dunque l’elaborazione di una politica e di una teoria di “sinistra” in grado di coniugarsi con il

⁹² *Ivi*, p. XIII.

⁹³ *Ivi*, p. XXIX.

⁹⁴ *Ivi*, p. XXVI.

problema della coscienza di classe perché Lukács, come molti suoi compagni, era sinceramente fiducioso “nell'imminente ondata rivoluzionaria” che avrebbe investito l'intera Europa per condurla al socialismo.⁹⁵

In questo clima, il marxismo che il nostro autore propone è prima di tutto posto nettamente in contrapposizione ad un marxismo meccanicistico, esclusivamente economicista e antidialettico. Con l'intenzione di evitare la ritirata dell'impulso rivoluzionario di fronte all'avanzare delle meccanizzazioni burocratiche, teoria e prassi sono concepiti al servizio della rivoluzione grazie alla loro unità dialettica, concetto che Lukács sostiene contro la separazione della teoria dialettica materialistica dalla prassi, che allora andrebbe dedotta astrattamente. In realtà l'impostazione di unità dialettica di Lukács era limitata al campo storico-sociale⁹⁶ e venne dunque fin da subito fortemente criticata perché inficiava la validità del metodo materialistico come *Weltanschauung*.⁹⁷ È significativo poi il fatto che questo approccio al problema dell'attualità della rivoluzione colleghi il testo *Methodisches zur Organisationsfrage* del '22 all'opuscolo *Lenin*, dal momento che la teoria dell'organizzazione è strettamente legata, da una parte, “alla previsione che la rivoluzione si avvicina”⁹⁸ e, dall'altra, alla sottolineatura del carattere processuale del partito e del rapporto dialettico tra partito e classe, per cui è necessaria la spinta all'autocritica e al dinamismo interno affinché la coscienza di classe rimanga sempre un concetto pratica reale:

L'organizzazione leninista è essa stessa dialettica, e quindi non soltanto prodotto dello sviluppo storico dialettico, ma anche suo propulsore consapevole, in quanto *essa è nello stesso tempo prodotta e produttrice di sé stessa*. Sono gli uomini che fanno il loro partito, e devono possedere un alto grado di dedizione e coscienza di classe per volere e prendere parte all'organizzazione [...].⁹⁹

Dato questo generale andamento della posizione lukácsiana dovuta al periodo storico in sé, è necessario però dichiarare che il principale motivo per il quale la proposta di *Storia e coscienza di classe* è ancora inaccettabile è il fatto che la costruzione dell'argomentazione è fondata sul ruolo del concetto di “idealtipico” e dunque non era altro che il sintomo della rimozione dell'elemento

⁹⁵ *Ivi*, p. XII.

⁹⁶ *Ivi*, p. XVI – XVII. In queste pagine Lukács spiega come – in discordanza con le sue stesse intenzioni – *Storia e coscienza di classe* finisca per appartenere a quella corrente che interpreta il marxismo solo come una teoria della società e per questo la natura viene ridotta a una categoria sociale. Viene così completamente esclusa una trattazione materialista del rapporto uomo-natura e questo infine inficia in modo irreparabile la concezione della praxis.

⁹⁷ L. Boella, *Reificazione e rivoluzione: la Lukács-Debatte dal 1923 al 1933* in *Intellettuali e coscienza di classe*, Feltrinelli 1977, p. 16. In particolare Boella fa riferimento alle polemiche antidealiste di H. Dunker.

⁹⁸ G. Lukács, *Lenin. Teoria e prassi nella personalità di un rivoluzionario*, Einaudi 1970, p. 35.

⁹⁹ *Ivi*, p. 45.

storico e sociale effettuale, cioè la totale incapacità della classe operaia di organizzare un'azione autonoma rivoluzionaria.¹⁰⁰ Ovviamente queste considerazioni sull' 'idealtipico' sono possibili solo a posteriori mentre allora, al momento della discussione sulla costruzione della coscienza rivoluzionaria, erano tutt'altro che scontate.

Fu per questo motivo dunque che Lukács, in fondo consapevole di questo problema, ritenne necessaria la presenza e la rappresentazione dell'autocoscienza proletaria nel "partito" ma la sua proposta rimase comunque estremamente astratta perché proiettava il passaggio hegeliano dall'In-sé, la classe operaia rivoluzionaria, al per-sé, il partito che consente l'autocoscienza dell'essenza rivoluzionaria della classe verso la società in toto, da un piano teorico a uno pratico effettuale senza adeguate mediazioni:

Appunto perché il proletariato non può emanciparsi senza sopprimere la società classista, la sua coscienza, l'ultima coscienza di classe nella storia dell'umanità, deve, da un lato, coincidere con il disvelamento dell'essenza della società, dall'altro condurre ad una sempre più stretta unità tra teoria e praxis.¹⁰¹

Il problema della coscienza rivoluzionaria viene affrontato da Lukács con l'obiettivo di evitare da una parte che essa si riduca all'opinione statisticamente media di una classe e dall'altra di attribuirgli di diritto come calata dall'alto su di essa. Essa deve sorgere all'interno della classe stessa ed il meccanismo della dialettica hegeliana non vorrebbe essere solo un modello logico-filosofico ma deve trovare realizzazione anche sul piano dell'essere grazie all'azione del proletariato. L'opuscolo *Lenin* del '24 è anch'esso testimonianza di come si trattasse di una questione importantissima per l'organizzazione pratica e teorica dei partiti comunisti:

E il problema dell'organizzazione deve essere deciso in base alla previsione di come il proletariato possa raggiungere effettivamente questa sua propria coscienza di classe. Che ciò non si produca automaticamente, per effetto meccanico delle forze economiche della produzione capitalista né per mera crescita organica della spontaneità delle masse, è un fatto acquisito per chiunque non neghi per

¹⁰⁰ C. Preve, *Storia critica del marxismo. Dalla nascita di Karl Marx alla dissoluzione del comunismo storico novecentesco (1818-1991)*, La città del Sole, 2007 Napoli, p. 190.

¹⁰¹ G. Lukács, *Coscienza di classe* in *SC*, cit., p. 91 – 92. In particolare il saggio *Coscienza di classe* datato 1920 non solo sottolinea che è solo con la fase storica del capitalismo che si crea una situazione in cui la situazione sociale delle classi è il punto di partenza per pensare un piano di organizzazione della società futura, non solo specifica che per la propria posizione centrale di "merce" soggetto-oggetto del processo produttivo è il proletariato che ha in sé l'essenza della rivoluzione, ma è un saggio particolarmente fiducioso nel fatto che "il momento del trapasso nel regno della libertà è dato oggettivamente" e che "il destino della rivoluzione dipende dalla maturità ideologica del proletariato, dalla sua coscienza di classe."

principio la funzione rivoluzionaria del partito.

Data l'interpretazione lukácsiana del ruolo del proletariato verso il fenomeno della reificazione intesa come la caratteristica tipologia di scissione fra l'uomo e il suo mondo sociale che è la società capitalistica, l'idealizzazione della rivoluzione russa porta non solo a un chiaro sbilanciamento verso un piano messianico ma anche a una impostazione della tematica della coscienza non correlata con la realtà dei fatti storici, dal momento che la ricezione dell'assetto dei rapporti di produzione instaurati dopo la presa del potere dei bolscevichi è del tutto *acritica*. Va, inoltre, sottolineato come in questa prima fase della filosofia politica lukácsiana la riflessione sulle forme della coscienza, in funzione dell'imminente rivoluzione globale, *sublima il rapporto tra soggetto e processo reale lavorativo*: per sottolineare l'assoluto ruolo di guida del soggetto autonomo, anche nell'ambito del lavoro produttivo, si mette in primo piano l'aspetto del "dominio" sulla natura tramite la tecnica.¹⁰² Di fronte al pericolo della reificazione, dell'oggettivazione della forza-lavoro e quindi dell'incapacità da parte delle persone di influire su ciò che accade, bisogna mettere in primo piano la libertà del soggetto come origine di ogni processo, in particolare quello lavorativo, in grado di superare la parcellizzazione delle attività tramite il ruolo direttivo che ha la coscienza che accoglie il concetto di totalità.

Tutto questo comporta per il nostro autore la conseguente importanza data al lato della praxis e la feroce critica all'impostazione borghese di mera contemplazione sulla realtà ma va rilevato che questo progetto non è in realtà ben riuscito. Nella prima parte del saggio *La reificazione e la coscienza del proletariato* si trova, come abbiamo visto, una descrizione meticolosa di come il lavoro abbia assunto una forma alienante e di come il sistema economico basato sulla forma merce sia la base di una sostanziale reificazione generale della società ma ciò non porta in modo organico al sorgere di una reale e storica praxis rivoluzionaria ed è lo stesso Lukács che in seguito, nella prefazione di cui sopra, sottolinea questo grave limite:

La conversione della coscienza "attribuita di diritto" in praxis rivoluzionaria, appare qui – considerata oggettivamente – come un puro e semplice miracolo.¹⁰³

Lo spirito utopico-messianico, infatti, influenza negativamente la proposta lukácsiana causandone

¹⁰² L. Boella, *Il giovane Lukács*, De Donato, Bari 1977, p. 121. Va inoltre aggiunto il fatto che proprio questa ipostatizzazione del soggetto e del suo rapporto dialettico con l'oggetto porta Lukács ad escludere la dialettica della natura.

¹⁰³ G. Lukács, *Prefazione a SC*, cit., p. XIX.

due fondamentali incompletezze. La prima, dovuta al predominio di categorie etiche e storico-filosofiche, è un'analisi del capitalismo che risulta essere incompiuta e formalistica.

In particolare, le criticità sono un *sociologismo delle analisi concrete* e, come già inizialmente accennato, un'*esacerbazione del tema idealistico* dell'azione proattiva e creativa del soggetto: le categorie etiche infatti sostituiscono l'analisi del lavoro astratto, produttore di valore, caratteristico del capitalismo e quindi in sostanza manca uno degli elementi fondamentali dello studio marxista per capire la determinata specificità storica dei rapporti di produzione: la critica dell'economia politica. Lukács, proprio per sottolineare il motivo idealistico della creatività del soggetto, dà implicitamente predominio al lavoro concreto sull'analisi del lavoro astratto e, quindi, mancando anche un'analisi adeguata dei rapporti di produzione dovuti all'impostazione del lavoro astratto, "ipostatizza la categoria della coscienza lavoratrice in un'unità del tutto astratta con lo status-quo della realtà".¹⁰⁴

La seconda incompletezza deriva proprio dal fatto che, oltre a mancare una riflessione appropriata sul lavoro astratto, in realtà non vi è neanche uno studio approfondito della praxis reale-concreta in sé e quindi manca una parte cardinale della lezione di Marx, che invece verrà ripresa con molta attenzione nell'*Ontologia*: il lavoro va studiato come modello di una *prassi reale* prima ancora di pensare a delineare una prassi rivoluzionaria.

In particolare vanno sottolineati i due aspetti che lo rendono pregnante dal punto di vista ontologico (cioè tale da avere effetto sull'oggettualità della realtà): prima di tutto, il lavoro fondamentalmente come *mediatore del ricambio organico* con la natura e il suo progresso tecnologico nel senso di un arretramento dei limiti naturali (manca dunque una riflessione adeguata sul *rapporto con la natura*) e, in secondo luogo, il lavoro come *sviluppo dell'individuo sociale*. Nello specifico, la praxis lavorativa collocata nel contesto del capitalismo razionalizzato non viene percepita anch'essa come teleologica e quindi, nonostante si voglia puntare a una rivoluzione, l'argomentazione non riesce a ben sviluppare il lato della critica alla soggettività reificata o *Selbstobjektivierung*.

3.3.2 L'hegelismo estremizzato

Il secondo elemento particolarmente problematico dell'intera argomentazione è il fatto che l'idealismo estremizzato non solo sfocia nel sostegno al messianesimo sociologico, ma è anche la

¹⁰⁴ L. Boella, *Il giovane Lukács*, cit., pp. 121 - 122.

causa per la quale proprio l'eredità hegeliana, per stessa ammissione di Lukács, non fu "elaborata coerentemente in senso materialistico".¹⁰⁵ La sua argomentazione non fa altro che riprodurre fino all'estremismo costruzioni intellettuali idealistiche e finire in un "hegelismo più hegeliano di Hegel".¹⁰⁶

Prima di tutto, *Storia e coscienza di classe* è basata sull'andamento della dialettica di stampo hegeliano. La ripresa della dialettica hegeliana fu una posizione filosoficamente importantissima perché si schierava in modo perentorio contro il revisionismo di Bernstein, contro il sociologismo volgare (identificato con le direzioni prese dalla II Internazionale) e anche perché chiaramente dietro a tale scelta si trova la convinzione che l'aspetto rivoluzionario di Marx, per essere davvero compreso, vada collegato direttamente ad Hegel e che quindi sia necessario evitare una sopravvalutazione considerata fuorviante del ruolo di Feuerbach. Lukács non nega l'importanza dell'eredità feuerbachiana, cioè il concetto di alienazione come inversione dei ruoli tra soggetto e predicato, ma intende mettere in collegamento diretto la tematica dell'alienazione e della reificazione di Marx con la filosofia idealista di Hegel.

Hegel, nella parte sulla ricostruzione della storia della filosofia nel *Saggio sulla reificazione*, viene presentato come il filosofo che, erede dell'idealismo di Fichte, più di tutti arriva vicino alla comprensione razionale della realtà (la genesi della realtà viene compresa come "atto" *Tathandlung* e tale guadagno filosofico si unisce alla conquista hegeliana della *Sostanza* che diventa *Soggetto*, insieme all'assorbimento della complessità della *Wirklichkeit* in quanto *Vernünftig*). L'impostazione della questione della genesi è considerato un modello metodologico accolto pienamente da Marx.

La potenza filosofica nell'assumere la dialettica hegeliana a modello di base sta nel suo apporto di una razionalità diversa da quella matematico-geometrica al fine di afferrare il divenire della realtà, in particolare la realtà sociale e quindi una vera e propria lotta contro qualsiasi atteggiamento contemplativo. Tuttavia la dialettica in *Storia e coscienza di classe* è, nonostante l'intuizione della sua potenzialità, *deformata* perché è limitata alla sola *struttura concettuale della prassi*: il superamento della contemplazione viene posto da Lukács solo nella praticità lavorativa che però viene completamente privata del suo rapporto con la natura: non veniva preso in considerazione "il lavoro come mediatore del ricambio organico della società con la natura", e dunque manca completamente proprio la dialettica naturale. Questa esclusione è dovuta proprio al presupposto

¹⁰⁵ G. Lukács, *Prefazione a SC*, cit., p. XXI.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. XXIV.

idealistico che la dialettica sia quella del soggetto-oggetto identico, che in *Storia e coscienza di classe* è il proletariato. Nella *Prefazione* Lukács autocritica questa limitazione del punto di vista in modo radicale perché “il proletariato come soggetto oggetto identico della storia dell’umanità non è quindi una realizzazione materialistica che sia in grado di superare le costruzioni intellettuali idealistiche.”¹⁰⁷

Uno dei più grandi problemi di *Storia e coscienza di classe* è, dunque, il fatto che la ricezione della dialettica idealista è del tutto concettuale e quindi non si sposa ancora con *un’adeguata filosofia materialistica della storia*. Proprio in relazione al soggetto-oggetto identico del proletariato, una delle critiche più ampiamente condivisibili è che, come spiega Bellan, anche se nel testo si mantiene ferma l’idea che i rapporti di produzione siano determinati storicamente e quindi vadano criticati in modo immanente, allo stesso tempo la *coscienza del proletariato*, messianicamente investita del compito rivoluzionario, viene *ancorata al suo luogo storico* come necessaria e contemporaneamente in modo contraddittorio presentata come metastorica e quindi la sola in grado di sottrarsi ai rapporti di produzione esistenti.¹⁰⁸

L’impostazione idealistica estremizzata causa, in generale, due confusioni *teoriche* di fondo. È importante parlarne in modo diffuso, perché lo stesso Lukács dichiarò, sempre nell’importante autocritica del 1967, che ciò che, in forza delle tendenze sociali e storiche ancora oggi presenti, è diventato più influente di questo testo corrisponde purtroppo alle tesi teoriche che l’autore successivamente considerò false ed è per questo che con la suddetta introduzione desiderò “mettere in guardia il lettore di fronte a scelte erranee che, se allora erano forse difficilmente evitabili, oggi non lo sono ormai più”¹⁰⁹.

La prima confusione è il fatto, spesso, collegando strettamente il fenomeno della reificazione all’universalizzazione del principio di scambio in fattore dominante, si tende a usare come sinonimi *reificazione e estraneazione*. I due sembrano quasi coincidere o comunque la linea di demarcazione si fa spesso troppo labile per poterli distinguere con sufficiente chiarezza teorica. Invece, Lukács dichiarerà:

Notiamo [...] che anche il fenomeno della reificazione, strettamente affine all’estraneazione, ma non identico ad essa né socialmente né concettualmente, viene usato egualmente come suo sinonimo.¹¹⁰

¹⁰⁷ *Ivi*, p. XXIV.

¹⁰⁸ A. Bellan, *Sul concetto di reificazione in Storia e coscienza di classe*, cit., p. 113.

¹⁰⁹ G. Lukács, *Prefazione a SC*, cit., p. XXIX.

¹¹⁰ *Ivi*, p. XXVI.

Con questa affermazione dunque il nostro autore vorrebbe segnalare la possibilità teoretica di separare su due piani distinti due fenomeni che dunque non coincidono.

La *teoria dell'estraneazione* è la teoria del lavoro estraniato, cioè lo spossessamento del prodotto del proprio lavoro a cui l'operaio salariato è costretto dai rapporti di produzione capitalistici. Si tratta dunque di una teoria che affronta il piano del rapporto del soggetto con l'oggetto in una cornice di tipo sociologico-storico e *non antropologico*. Se prendiamo a paradigma della prassi umana il lavoro, in quanto fondamentale determinazione ontologica dell'umano, capiamo anche come l'estraneazione presente nell'ambito della produzione materiale diventi è inevitabile per ogni forma sociale in generale esistente. Tuttavia, nella società capitalista, la realtà dell'estraneazione si manifesta all'interno di un meccanismo di riproduzione del sistema sociale che si regge sostanzialmente sul *troncare la relazione vitale soggetto-oggetto* tramite la dissimulazione in meccanismi impersonali dei *rapporti di produzione*.

La *reificazione*, secondo l'autocritica, *non sarebbe la stessa cosa dell'estraneazione* ma risulterebbe essere sicuramente necessaria per capire la complessità delle condizioni e delle trasformazioni sociali in atto legate proprio alla prima. È un processo storico, sociale e culturale, che modifica la natura e la percezione dei *rapporti interpersonali* trasformandoli in rapporti tra cose: si muove dunque propriamente sul piano del rapporto *tra soggetto e soggetto*. La reificazione descrive la distorsione di una forma di vita sociale perché essa diviene incapace di rappresentarsi, di comprendersi nei suoi nessi e nelle sue trasformazioni e quindi infine incapace di retroagire su sé stessa. Essa ha effetti direttamente *sulla razionalità dominante* in una data società, in quanto *modifica la struttura oggettuale*, cioè la forma trascendentale che la realtà assume e che viene sperimentata: nello specifico la forma umana dell'esistenza caratterizzata da storicità, teleologia e carattere qualitativo dell'esperienza diviene invece un ambiente naturale in cui la causalità può essere solo meccanica, l'intenzionalità è sostituita da automatismi e la qualità della realtà va emarginata in favore della quantità manipolabile.

Questa distinzione tra estraneazione e reificazione non è tuttavia così teoricamente semplice. Potrebbe, infatti, portare a ritenere separabili dal punto di vista concettuale la *teoria dell'alienazione* dalla *teoria del feticismo*, che è, in fondo, l'altra faccia della medaglia della reificazione.¹¹¹ Considerare indipendenti *alienazione* e *feticismo*, ha un significato ermeneutico ben preciso nel campo marxista: significa, infatti, porre una netta differenziazione tra il concetto di

¹¹¹ Se "la reificazione (*Versachlichung*) è della persona", cioè riguarda i rapporti di produzione, è perché essa è contemporaneamente "la personificazione della cosa".

feticismo sviluppato nel *Capitale*, opera matura, dai concetti presentati nei *Manoscritti economico-filosofici*, l'opera giovanile. Se però si decide di vedere nel percorso concettuale di Marx una *continuità di temi e di impostazioni*, come sembra intendere Lukács nel suo approccio ai testi di Marx dopo *Storia e coscienza di classe*, allora bisogna che la non-identificazione tra reificazione e estraneazione suggerita dall'autocritica venga esclusa. Tutto questo perché se la fonte primaria deve essere il pensiero filosofico e sociologico di Marx, si deve riconoscere che la funzione di critica della società capitalista è affidata, nella continuità del suo pensiero sempre più scientifico, al medesimo problema affrontato dalla teoria dell'alienazione e *in seguito* dalla teoria del feticismo:

il problema essenziale è spiegare *perché* il prodotto del lavoro prende la forma di merce. Da qui la genesi e lo sviluppo delle teorie del 'feticismo', o dell' 'alienazione' o quella della 'reificazione', cioè di quel processo per cui, mentre il lavoro *soggettivo* umano o sociale si presenta nella forma di una qualità intrinseca alle *cose* stesse, queste ultime a loro volta – risultando dotate di qualità *soggettive* o *sociali proprie* – appaiono per così dire 'personificate' e 'animate', quasi fossero soggetti autonomi.¹¹²

È basandosi proprio su questa unità della problematica, affrontata da angolazioni e da momenti di maturazione differente da Marx, che è possibile definire "eccessiva"¹¹³ l'affermazione di Lukács nella *Prefazione del '67*, che non identifica in alcun modo né concettualmente né socialmente la *Verdinglichung* dei rapporti sociali e del feticismo con l'estraneazione.

Accanto a questa prima discussione sul concetto della reificazione in rapporto all'estraneazione, vi è la critica più grave, che è poi la tesi che, secondo lo stesso Lukács più maturo, rende la sua opera giovanile superabile: poiché il problema della reificazione e dell'estraneazione, i due concetti centrali della critica al capitalismo come sistema sociale, sono affrontati in *Storia e coscienza di classe* sulla scia della dialettica hegeliana, l'estraneazione diventa la posizione di *qualsiasi* oggettività. Dunque, "non ponendo a fondamento del suo saggio quella rigorosa distinzione fra alienazione e oggettivazione che costituisce il fulcro della critica di Marx a Hegel"¹¹⁴, Lukács va incontro a una serie di conseguenze teoretiche importanti che ne segnano la posizione nel panorama marxista del 1923.

La conseguenza più problematica di tutte è che, se per superare l'alienazione e la reificazione in quanto forme pervertite di rapporto con l'oggettualità, si segue l'andamento del soggetto-oggetto

¹¹² L. Colletti, *Introduzione a Socialismo e socialdemocrazia* di E. Bernstein, Bari 1968, p. XLVI e sgg.

¹¹³ G. Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Editori Laterza, Bari 1968, p. 165.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 190.

identico sul modello della *Fenomenologia dello spirito*, allora la soluzione del riassorbire l'oggetto nel soggetto divenuto autocosciente corrisponde infine alla scomparsa della realtà oggettiva e quindi del mondo esterno in generale.¹¹⁵

La seconda conseguenza, altrettanto rilevante, è che “nella misura in cui il giovane Lukács si è fatto sfuggire questa impostazione”, cioè quella marxiana che distingue tra la reificazione e l'oggettivazione in quanto tale, come spiega Bedeschi, “egli ha trasformato un problema *storico-sociale* in un problema *ontologico*.”¹¹⁶ Quest'ultima critica non è originale dei detrattori di *Storia e coscienza di classe* ma venne sottolineata con particolare decisione da Lukács stesso nella prefazione del '67. Il nostro autore, spiega che, poiché basò l'argomentazione sull'identità di soggetto-oggetto del processo stesso, non riuscì insomma a giustificare l'alienazione come prodotto storico ma anzi, benché non fosse affatto questo il suo obiettivo, finì per rendere ovvio il “sublimare la critica sociale in una critica puramente filosofica, e fare dell'estraneazione per sua essenza sociale un'eterna *condition humaine*”.¹¹⁷ La gravità di questo risultato non è soltanto dovuta al fatto che si rende insuperabile la reificazione stessa, ma anche per l'allontanamento da una delle caratteristiche chiave della teoria dell'alienazione in Marx. Come spiega Bedeschi, la novità dell'analisi marxiana è che “la sua teoria del lavoro estraniato nasce sul terreno dell'economia politica moderna, dunque sul terreno della società borghese moderna”, non descrive l'alienazione come un fenomeno legato al lavoro astratto in generale ma a quello dell'operaio moderno, e dunque in conclusione la teoria dell'estraneazione “fa corpo con le analisi dell'economia politica moderna, e dunque è nel suo intimo sociologica e non genericamente antropologica”.¹¹⁸

Riuscire a concepire la reificazione come prodotto storico rende quindi anche più organica l'argomentazione lukácsiana che individua nella società di mercato e nella forma merce la fonte sociale primaria della reificazione. È possibile seguire questa direzione solo se, come Lukács spiega nella sua autocritica, l'oggettivazione in quanto tale non viene identificata più con l'alienazione ma si assume a fondamento il fatto che

L'oggettivazione è effettivamente un modo insuperabile di estrinsecazione nella vita sociale degli uomini. Se si considera che ogni obiettivazione nella praxis, e quindi anzitutto il lavoro stesso, è un'oggettivazione, che in ogni modo di espressione umana, e quindi anche la lingua, i pensieri e i

¹¹⁵ G. Lukács, *Prefazione a SC*, cit., p. XXV.

¹¹⁶ G. Bedeschi, *Ivi*, cit., p. 190.

¹¹⁷ G. Lukács, *Ibidinem*.

¹¹⁸ G. Bedeschi, *Ivi*, cit., p. 90.

sentimenti umani, sono oggettivati, ecc., è allora evidente che qui abbiamo a che fare con una forma universalmente umana dei rapporti degli uomini tra loro. Come tale l'oggettivazione è naturalmente priva di un indice di valore [...] Solo se le forme oggettivate nella società ricevono funzioni tali da mettere in contrasto l'essenza dell'uomo con il suo essere, soggiogando, deformando e lacerando l'essenza umana attraverso l'essere sociale, sorge il rapporto oggettivamente sociale di estraneazione e, come sua conseguenza necessaria, l'estraneazione interna in tutti i suoi caratteri soggettivi.¹¹⁹

Proprio su questa obiezione che ritiene necessario distinguere tra oggettivazione e estraneazione si costruisce un diverso modo di affrontare il problema della reificazione come 'oblio del riconoscimento'. Infatti non è possibile considerare il processo di reificazione come una "neutralizzazione socialmente imposta della nostra precedente disposizione partecipativa" se ci si basa sull'identità tra estraneazione e oggettivazione, perché tale supposizione di identità risulterebbe troppo "totalizzante", dal momento che il riconoscimento stesso non va considerato "come il contrario di un'oggettivazione del nostro pensiero, ma come condizione della sua possibilità"¹²⁰. Honneth dunque individua il limite dell'equivalenza tra reificazione oggettivazione nella scomparsa di ogni socialità umana e ritiene che non ogni conoscenza oggettivante di cose o persone vada condannata, ma soltanto quella che nega o perde la consapevolezza della dipendenza da un precedente riconoscimento¹²¹. Anzi, l'incremento dell'oggettività è uno dei fattori decisi nel processo di sviluppo sociale della modernità, e, quindi, Honneth stesso richiama un passo della *Filosofia del denaro* di Simmel nel quale si spiega che in qualsiasi tipo di rapporto personalizzato a causa della mediazione dello scambio monetario "l'altro deve restare presente in quanto titolare di qualità che caratterizzano le persone in generale", dunque rimane in fondo un "riconoscimento elementare dell'altro"¹²².

È chiaro in definitiva che la ricezione di Hegel ai tempi della stesura di *Storia e coscienza di classe* era caratterizzata da estremismi che avevano portato a un'impostazione sociologica erranea del fenomeno della reificazione. Nel percorso intellettuale del nostro autore, il punto di svolta fu la lettura dei *Manoscritti economico-filosofici*, avvenuta solo successivamente alla pubblicazione degli anni Venti, e che permise a Lukács non solo di identificare il proprio errore ma anche di rivedere completamente la propria lettura di Hegel tramite Marx:

¹¹⁹ G. Lukács, Prefazione a SC, cit., pp. XVV – XXVI.

¹²⁰ A. Honneth, *Reificazione*, cit., p. 59.

¹²¹ *Ivi*, p. 60 e p. 62.

¹²² *Ivi*, pp. 86 – 87.

In ogni caso, ricordo ancora oggi l'impressione sconvolgente che fecero su di me le parole di Marx sull'oggettività come proprietà materiale di tutte le cose e di tutte le relazioni. Ad essa si ricollegava, [...] la comprensione del fatto che l'oggettivazione è un modo naturale – positivo o negativo – di dominio umano del mondo, mentre l'estraneazione è un tipo particolare di oggettivazione che si realizza in determinate circostanze sociali.¹²³

Lukács quindi respinge completamente i fondamenti teorici, cioè la concezione storico-filosofica fondamentale alla base di *Storia e coscienza di classe*: il soggetto-oggetto identico quale momento storico-sociale di superamento, tramite il socialismo, dell'alienazione. Nella prefazione autocritica del '67 il nostro autore prende congedo dalle erronee fondamenta metodologiche del suo marxismo degli anni Venti e indica nel 1930, anno della prima lettura dei *Manoscritti del '44*, "una grande svolta"¹²⁴, cioè un decisivo cambiamento dell'impostazione del problema dell'oggettività che ha quindi un risvolto importante anche sui concetti di alienazione, prima di tutto, e nel nostro caso di reificazione, in quanto deformazione proprio dello statuto ontologico delle relazioni sociali. Superare l'impianto dell'oggettività hegeliana che sovrappone *Vergegenständlichkeit* e *Entfremdung* non è soltanto una questione di pura teoresi ma è un passo avanti per una più ampia riflessione sulla prassi, cioè separando i due piani si riscopre la naturale pluralità delle forme pratiche con cui si realizza il rapporto tra soggetto e realtà:

Infatti, l'oggettivazione è effettivamente un modo insuperabile di estrinsecazione della vita sociale degli uomini. Se si considera che ogni obiettivazione nella praxis, e quindi innanzitutto il lavoro stesso, è un'oggettivazione, che ogni modo di espressione umana, e quindi anche la lingua, i pensieri e i sentimenti umani, sono oggettivati, ecc., è allora evidente che qui abbiamo a che fare con una forma universalmente umana dei rapporti degli uomini tra loro. Come tale l'oggettivazione è naturalmente priva di un indice al valore; il vero è un'oggettivazione allo stesso titolo del falso, la liberazione non meno dell'asservimento. Solo se le forme oggettivate nella società ricevono funzioni tali da mettere in contrasto l'essenza dell'uomo con il suo essere, soggiogando, deformando e lacerando l'essenza umana attraverso l'essere sociale, sorge il rapporto oggettivamente sociale di estraneazione e, come sua

¹²³ G. Lukács, *Prefazione a SC*, cit., p. XL

¹²⁴ *Ibidinem*.

Il riferimento è alle *Tesi di Blum*, testo con cui Lukács, membro del partito comunista, presentò la propria proposta al congresso del movimento ungherese. La sua partecipazione in prima persona a decisioni politiche di natura pratica portò il nostro autore, in questo periodo, da una parte a interrogarsi sull'importanza strategica e filosofica del tatticismo (grazie al contatto con i testi di Lenin), dall'altra a maturare un decisivo allontanamento da quelle contraddizioni filosofiche idealizzanti che lo animavano nel decennio precedente. Le *Tesi di Blum*, in vista di una molto possibile espulsione dal partito, vennero respinte dall'autore stesso con un'"autocritica" che tuttavia è poi lo stesso Lukács a segnalare come insincera dal momento che "[...] la svolta nell'atteggiamento di fondo che si trovava alla base delle tesi, pur non avendo ricevuto un'espressione anche soltanto approssimativamente adeguata, da questo momento in poi costituì il filo conduttore della mia successiva attività sia pratica che teorica", p. XXXIII.

conseguenza necessaria, l'estraneazione interna in tutti i suoi caratteri soggettivi.¹²⁵

Le questioni rilevate finora che criticano fundamentalmente l'impostazione di *Ein Überhegeln Hegels* non devono però convincere che in seguito Lukács rifiuti in generale qualsiasi aspetto legato all'hegelismo. Anzi, la dialettica rimane un punto cardine assieme alla convinzione della presenza di un legame diretto tra Marx e Hegel: le categorie di mediazione e immediatezza come forme di rapporto con l'oggettività nella cornice del processo di sviluppo della società continuano, dagli anni '30 in poi, ad essere al centro della riflessione lukácsiana che cerca di elaborare una critica che abbia un filo genetico con la marxiana *Critica dell'economia politica*. La critica deve, cioè, permettere di trovare delle connessioni di fondo tra l'economia e la dialettica e il nostro autore, nella prefazione del 1967, dichiara che sta tentando di "giungere ad un effettivo dominio di questo nodo problematico nell'ontologia dell'essere sociale"¹²⁶ e già nel 1937 aveva scritto *Il giovane Hegel* che segnala chiaramente l'avvio di una nuova linea di studio. Possiamo dunque supporre che in effetti l'*Ontologia dell'essere sociale* e i *Prolegomeni* costituiscano le due opere nelle quali il discorso sulla strutturazione dell'oggettività viene affrontato in modo più consapevole e strutturato dopo gli errori di *Storia e coscienza di classe*.

¹²⁵ *Ivi*, pp. XXV – XXVI.

¹²⁶ *Ivi*, p. XXXIX.

PARTE II

ONTOLOGIA DELL'ESSERE SOCIALE

1. Introduzione all'Ontologia: il significato di un approccio ontologico

1.1 L'Ontologia dell'essere sociale nella produzione Lukácsiana

L'*Ontologia dell'essere sociale* è l'ultima fatica di Lukács. La sua prima parte fu pubblicata postuma nel 1973, la seconda apparve in tedesco soltanto nel 1984 e poi nel 1986, ma si trattava di un'opera alla quale egli lavorava fin dagli anni '60 e che al momento della sua morte non aveva ancora finito di revisionare. Probabilmente nel progetto dell'autore quest'immenso lavoro doveva essere accompagnato dai *Prolegomeni*, un'introduzione con la quale vengono esposte in maniera condensata e in termini più diretti le idee guida e gli obiettivi dell'*Ontologia*.

I *Prolegomeni* hanno tuttavia una storia particolare: non sono soltanto una sorta di riassunto o introduzione generica all'*Ontologia* ma furono scritti in seguito alle critiche piuttosto radicali formulate dagli ex allievi dello stesso Lukács. In particolare furono molto influenti Agnes Heller e Fehér Ferenc. Le critiche vennero raccolte nel volume *Annotazioni sull'ontologia per il compagno Lukács*, datato 1968 - 1969 e 1975. Come si può notare dalla datazione, quest'ultimo fu pubblicato prima del testo stesso dell'*Ontologia* e questo fatto contribuì a creare una sorta di pregiudizio nei confronti di un'opera a cui i lettori non ebbero accesso completo prima degli anni '80. I *Prolegomeni* furono scritti probabilmente proprio in seguito alla necessità di chiarire meglio le proprie posizioni di fronte alle critiche avanzate dagli allievi, e nonostante questa genesi si nota come in essi l'autore non neghi o riveda affatto le tesi di fondo già presenti nell'*Ontologia* ma anzi le rafforzi e porti nuovi importanti contributi concettuali. Pregnante è dunque il sottotitolo stesso dei *Prolegomeni*: *Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie*.

Dunque intorno all'*Ontologia* si sono sviluppati molti pregiudizi alimentati dalle scelte editoriali degli stessi ex allievi di Lukács. Ma va ricordato che accanto a questi fu fin da subito presente anche una certa resistenza generale, ancora oggi ben nutrita, proprio verso il progetto di base dell'intera opera: il problema centrale sembra essere la specifica scelta di addentrarsi nel campo dell'ontologia. Prima di tutto, si tratta di una scienza filosofica desueta nella contemporaneità che

è invece più orientata verso un metodo scientifico che esclude per principio la metafisica dalla possibilità di produrre un discorso rigoroso sulla realtà. A partire dalla seconda metà dell'ottocento la prima corrente filosofica era infatti il positivismo che escludeva come irrazionale e infondato ogni argomento di metafisica e vi faceva rientrare dunque anche qualsiasi argomento di tipo ontologico. Tale posizione fu portata avanti dal suo sviluppo, il neopositivismo, che era predominante all'epoca di Lukács ed è naturale che si creasse un clima di sospetto nei confronti dei suoi ultimi lavori.

Nell'ambito marxista, poi, la *praxis* rivoluzionaria, le problematiche sulla funzione creatrice del soggetto rivoluzionario, le questioni organizzative del partito, erano al centro delle discussioni filosofiche per tutta la prima metà del XIX, cioè mentre era ancora concretamente presente il comunismo reale dell'URSS. Completamente fuori luogo sembrava dunque proporre la ripresa dell'ontologia, una scienza che da sempre è legata alle immagini di staticità, invariabilità, e di pura generalità in quanto "scienza dell'essere in quanto essere", dunque del tutto inconciliabile con la necessità di pensare un futuro rivoluzionario.

In realtà l'intenzione di Lukács che si dispiega nell'intera stesura dell'*Ontologia dell'essere sociale* è tutt'altro che reazionaria: il programma di ricostruire l'ontologia come disciplina fondamentale della riflessione filosofica non aveva alcuna base conservatrice né aveva intenzione di annichilire la vocazione rivoluzionaria dei soggetti ma anzi aveva proprio l'intenzione di affrontare il problema della genesi dell'odierna società capitalista e delle sue storture, prima tra tutte l'alienazione, elaborando un'analisi dell'esistenza umana nello spirito di Marx, cioè assumendo l'uomo come un essere per definizione sociale. Proprio perché si tratta di un'ontologia, dunque di un tentativo di ricostruzione genetica, dell'essere *sociale*, è dato amplissimo spazio al *soggetto* e ai suoi *livelli fenomenologici* in rapporto sia con l'altro che con l'oggettività del mondo in cui vive e che contribuisce a creare: fondamentali sono l'analisi degli atti di oggettivazione, dell'esteriorizzazione, della reificazione e dell'alienazione e disalienazione del soggetto. L'ontologia è una scienza valida per affrontare queste tematiche per Lukács dal momento che è identificata con la ricostruzione della genesi storica e insieme teoretica delle configurazioni storico-classiste su cui si fonda l'esistenza del soggetto contemporaneo.

Tertulian è il commentatore di Lukács che più di tutti si è battuto contro una "lettura superficiale" a cui è stata sottoposta non soltanto l'ultima opera ma soprattutto il capitolo sull'alienazione. Uno dei rimproveri principali consisteva infatti nel sottolineare che il fenomeno dell'alienazione fosse affrontato nell'*Ontologia* come un *persönlichkeitstheoretische Kategorie*, un problema legato solo

al vissuto degli individui, e non come un *geschichtsphilosophische Kategorie*, una categoria storico-politica. Mancava insomma, per i critici, il rapporto con l'oggettività concreta mentre l'immensa opera dell'*Ontologia* sembrava seguire un complesso quanto fallace tentativo di ricostruire la nascita della soggettività moderna in una modalità fin troppo accademica. Ma ciò dimostra quanto poco sia stato tenuto in conto sia della struttura dell'opera in sé (che segue, come in una sorta di scala, l'ontogenesi della personalità umana fino allo sviluppo di tutte le strutture sociali proprio nel rapporto sempre più complesso con la realtà oggettuale, a partire prima di tutto dal rapporto con la natura e la finitezza naturale dell'uomo in quanto ente naturale generico) sia il risultato di differenziazione interna al fenomeno dell'alienazione stessa. L'alienazione dell'uomo e la sua cosalizzazione non sono più affrontati nell'*Ontologia* come in *Storia e coscienza di classe* da un punto di vista sociologico ma ontologico cioè genetico-sociale nello spirito di Marx. Tertulian, infatti, spiega:

La verità è che Lukács stava sviluppando una vera fenomenologia della soggettività per cogliere la specificità dell'alienazione: formulò sottili distinzioni tra oggettivazione ed esteriorizzazione, tra *Vergegenständlichung* ed *Entäusserung* (traduciamo *Entäusserung* con esteriorizzazione, riservando il termine alienazione alla traduzione di *Entfremdung*), entro la moltiplicazione delle attitudini o capacità (*die Fähigkeiten*) e la loro sinergia nella sintesi della personalità, tra la specificità del genere umano in sé (*Gattungsmässigkeit an sich*) e la specificità del genere umano per sé (*Gattungsmässigkeit für sich*).¹

L'*Ontologia* non è dunque un improvviso cambio di interessi o la dimostrazione di una chiusura reazionaria dell'ultimo Lukács perché è in realtà il tentativo di riprendere il tema dell'alienazione alla radice della vita associata contemporanea sviluppando il problema su delle basi filosofiche del tutto nuove: a fondamento dell'intero lavoro sta la convinzione che Marx sia stato in grado di pensare un'ontologia dell'essere umano nella quale si tengano insieme il polo della totalità dell'essere sociale e il polo della singolarità degli individui. E il loro scarto non è altro che il fenomeno dell'alienazione contemporanea.

Va ricordato tuttavia che il progetto dell'*Ontologia* come opera è nato nell'orizzonte della ricerca lukácsiana consacrata all'etica e questo determina quindi fortemente la traiettoria delle problematiche affrontate: l'*Ontologia* non fu il testo finale a cui Lukács voleva arrivare ma faceva parte di una riflessione preparatoria in vista della stesura dell'*Etica*. L'*Ontologia* fu quindi intesa

¹ Nicolas Tertulian, *Aliénation et désaliénation: une confrontation Lukács-Heidegger* dans *Actuel Marx* 2006/1 (n°39), pp. 29 – 35, traduzione dal francese mia.

come preparatoria perché il nostro autore ritenne che prima di affrontare i problemi etici della nostra esistenza contemporanea fosse necessario esplicitare le proprie riflessioni sulle componenti principali della vita sociale e le categorie a questa sottese. Il capitolo dell'alienazione era dunque inevitabile e necessario nell'*Ontologia* per poter passare poi all'*Etica*.

Il fatto che il discorso ontologico nasca a partire da problematiche legate all'etica è rilevante perché chiarisce come, nella biografia intellettuale di Lukács, nasca l'idea di addentrarsi nell'ontologia. È lo stesso autore che, fin dalla sua prefazione del '67 a *Storia e coscienza di classe*, ricorda come fin da giovane fosse stato travagliato da quelle che potremmo chiamare due "anime filosofiche": da una parte un bisogno di aderire alla storia reale della società, intesa come la manifestazione concreta dei problemi che venivano affrontati da Lukács in termini sociologici ed egli guardava quindi con grande interesse alle manifestazioni dello "spirito oggettivo", cioè le istituzioni sociali in grado di rendere concrete le relazioni umane; dall'altra nutriva l'aspirazione a un senso di pienezza che riuscisse a raggiungere l'essenzialità della vita e dunque il superamento di quello iato che la vita contemporanea scava tra la realizzazione dell'individuo e l'alienazione generale alla quale si è sottoposti. Quest'ultima sua "anima filosofica" era affidata tuttavia a una riflessione che metteva al centro una dimensione trascendente e estetica, dunque nella sua giovinezza essa venne affrontata nella forma di una "metafisica della tragedia".

L'arco che disegna la biografia intellettuale di Lukács è dunque un elemento fondamentale per capire in che modo nasca la volontà di riprendere una scienza come l'ontologia sotto l'impulso di questioni più propriamente etiche:

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 [...] Come è possibile adempiere le esigenze dello "spirito assoluto" (quella 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?²

Pensare all'*Ontologia* come a un preludio per la stesura di un'*Etica* mai realizzata, ma che sicuramente doveva essere il punto di arrivo di una riflessione durata tutta la vita intorno allo stesso problema, permette di tracciare almeno un filo rosso di continuità nello sviluppo della sua evoluzione intellettuale: come è possibile vivere una vita che soddisfi il bisogno di essenzialità per ogni individualità nella società contemporanea?

² Nicolas Tertulian, *Lukács. La nascita dell'ontologia*, Editori Riuniti 1986, p. 57.

Questa tipologia di ricostruzione viene offerta anche da Nicolas Tertulian nel suo testo *György Lukács e la rinascita dell'ontologia* con il quale sottolinea, non a caso, il fatto che la ripresa della scienza ontologica legata alla problematica di un'impossibilità di una vita autentica nella società contemporanea è terreno d'incontro per Lukács con altri due filosofi, pur profondamente diversi: Nicolai Hartmann e Martin Heidegger. Egli dunque non è l'unico a sentire come necessarie entrambe le scienze come unite da un unico nucleo problematico.

Con Hartmann si trovano molti punti di incontro teoretici. Ad esempio fondamentali è la considerazione della filosofia come dottrina delle categorie (*Kategorienlehre*) e l'assunzione dell'esistenza autarchica dell'essere in rapporto alla coscienza: entrambi gli autori si propongono di costruire un'ontologia realistica sostenendo l'indifferenza delle categorie dell'essere rispetto alla loro apprensione cognitiva. Hartmann è quindi l'occasione per rimettere in gioco il problema della relazione tra soggetto e oggetto.

Dall'altro lato è estremamente interessante il rapporto con Heidegger: la filosofia di quest'ultimo assume un atteggiamento verso l'ontologia identificata con la metafisica completamente opposto a quello lukácsiano, principalmente perché l'ontologia di Lukács è un'ontologia materialista che ricerca i nessi con la genesi storica delle modalità di socializzazione, mentre Heidegger, nella visione Lukácsiana, assolutizza, cioè non storicizza, la condizione dell'uomo contemporaneo. Entrambi pongono al centro la tensione tra autenticità e inautenticità, la crisi dell'uomo odierno è la questione fondamentale sia dell'*Ontologia dell'essere sociale* che di *Sein und Zeit*, l'unico testo che Lukács commenta di Heidegger, ma seguono due metodi e due percorsi del tutto opposti:

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 moderno.³

Questo collegamento con altri due autori rilevanti del Novecento, con cui egli stesso si confrontò nei capitoli appositi dell'*Ontologia*, è fondamentale per riflettere su come collocare in generale storicamente il progetto Lukácsiano. Ci permette di comprendere che non si tratta di una

³ *Ivi*, p. 25. Questa affermazione è riscontrabile sulla base di numerose citazioni presenti nel capitolo dedicato all'esistenzialismo di Heidegger nell'*Ontologia*. Riportiamo (G. Lukács, *Ontologia Volume II*, PGRECO Edizioni 2012, p. 67):

Possiamo affermare che 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...

riproposizione del problema dell'alienazione dell'uomo contemporaneo in chiave eclettica (il tentativo di conciliare un approccio marxista a problemi di tipo esistenziale o etico), ma che si tratta di per sé di una completa terza via proposta consapevolmente in contrapposizione con le correnti allora dominanti, neopositivismo e esistenzialismo in primis. È prima di tutto una proposta di metodo.

Non consideriamo dunque l'approdo all'ontologia come scienza un evento straordinario nel percorso intellettuale di Lukács, ma si riconosce una sorta di riproposizione di problematiche che vengono sviscerate e affrontate lungo tutta l'evoluzione filosofica del nostro autore in base alla maturazione del rapporto con Marx e anche al particolare momento storico che l'autore si trovò a vivere.

1.2 L'ontologia marxista come *Weltanschauung*

Lukács tentò da solo di spiegare la genesi del proprio approccio ontologico al problema dell'alienazione e della reificazione.

In particolare gli appunti autobiografici del 1970-71⁴ sono in linea con la ricostruzione operata nella prefazione del '67 a *Storia e coscienza di classe*: in entrambi viene data particolare importanza al periodo degli anni '30, tra la pubblicazione delle *Tesi di Blum* e i lavori di ricerca presso l'istituto Marx-Engels a Mosca, ovvero la prima edizione critica delle opere marx-engelsiane, la *Gesamtausgabe*.

Gli anni '30 sono definiti come "la grande svolta"⁵ da Lukács e furono gli anni nei quali lo studio del marxismo, gli eventi politici e l'emerge di nuove fonti testuali determinarono la futura maturazione dell'impostazione ontologica.

Infatti, durante il soggiorno e il lavoro a Mosca compaiono per la prima volta le pagine dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Lukács vi ebbe direttamente accesso e questa lettura fu

⁴ In Lukács, *Gelebtes Denken – Autobiographie* 1981, tr. it *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo*, 2005, p. 217-219: Lukács riferendosi alla "grande svolta" del 1930 scrive:

[...] estetica parte organica della teoria marxiana: puramente derivante dalle sue tesi sulla realtà. Dunque: universalismo della teoria marxiana (anni Trenta: *Literaturnyj kritik*, importante rivista di teoria letteraria [...]) In me ampiamente: tendenza a un'ontologia generale (da ultimo unitaria, tuttavia piuttosto differenziata) come reale base filosofica del marxismo. Dunque proprio attraverso l'unità filosofica della teoria marxiana la strada per l'universalità.

⁵ G. Lukács, *Prefazione a SC*, cit., p. XL.

la base per l'emergere della distinzione poi fondamentale nell'*Ontologia* tra *Vergegenständlichung* e *Entäusserung*, tra oggettivazione e esteriorizzazione, fino alla definizione dell'alienazione (*Entfremdung*) come un particolare tipo di esteriorizzazione.

Inoltre si tratta dello stesso identico periodo nel quale inizia la cosiddetta "fase leninista" che darà enorme impulso al ripensamento dell'impostazione del marxismo come *Weltanschauung*, cioè come generale visione del mondo e dell'uomo da assumere come criterio generale per ogni questione. In questo particolare contesto storico la figura di Lenin fu per Lukács un'occasione di grande stimolo intellettuale perché gli permise di studiare con maggiore rigore i rapporti tra Hegel e Marx e da qui ripensare completamente il metodo marxista, andando ben oltre i risultati ottenuti dalle teorie del periodo secondinternazionalistico.⁶ Anzi, Lenin, nell'*Ontologia*, è considerato l'artefice della vera rinascita di Marx proprio perché contemporaneamente si occupò dello studio accurato della dialettica hegeliana e afferma:

È un grande merito di Lenin di essere stato l'unico marxista del suo tempo che abbia risolutamente respinto la supremazia filosofica della logica e della gnoseologia poggianti su sé stesse (necessariamente idealistiche) e sia invece ritornato alla originaria concezione hegeliana dell'unità fra logica, gnoseologia e dialettica, ma tradotta in termini materialistici.⁷

Negli appunti autobiografici Lukács ripensando al proprio itinerario filosofico sembra suggerire che la propria idea di ontologia nacque durante i densi anni '30 e che derivi proprio dal bisogno di ripensare in modo unitario le basi metodologiche del marxismo. È in effetti in quel periodo che iniziano le ricerche per definire un'unità filosofica del marxismo in quanto "filosofia universale" ed epurarlo da qualsiasi integrazione neokantiana o positivista: l'unità del marxismo andava garantita affinché esso potesse essere una *Weltanschauung* efficace. Non sorprende dunque che dal punto di vista della propria interpretazione filosofica Lukács abbia accolto favorevolmente l'esistenza della "fase leninista" che, per quanto fosse inevitabilmente uno strumento tattico adoperato da Stalin per rafforzare la propria influenza politica anche sul fronte filosofico-culturale, fu l'occasione con la quale egli maturò, in effetti in linea con le indicazioni del partito, convinzioni di tipo tuttavia

⁶ Ricordiamo quanto influente fu l'idea di Lenin secondo la quale non sia possibile comprendere il *Capitale* se non si è studiata a fondo la *Logica* di Hegel e come questa mancanza fosse alla base delle più svariate ed eclettiche interpretazioni del pensiero di Marx. Le indicazioni metodologiche che Lukács ricava dalla lettura di Lenin costituiscono dunque l'impulso a ripensare in termini completamente nuovi rispetto a *Storia e coscienza di classe* il rapporto Hegel-Marx. Questo può essere definito l'inizio dello studio il cui esito ultimo saranno proprio le postume opere ontologiche, i cui materiali filosofici di partenza sono proprio una rilettura attenta sia di Hegel che di Marx.

⁷ Lukács, *OSC Volume II*, P GRECO edizioni 2012, p. 279.

strettamente metodologico: Lukács mirava alla rinascita del marxismo su basi autonome. Dunque ad essere approfondite dovevano essere le questioni a proposito dello sviluppo di un metodo materialista e non i tentativi di integrazione con altre teorie esogene come quella neokantiana e positivista. Il pensiero che il metodo marxista non fosse affatto compatibile con le fondamenta stesse del neopositivismo, in quanto sviluppo del positivismo e delle impostazioni neokantiane, è portato a piena espressione nell'*Ontologia dell'essere sociale*, tanto che Lukács dedica un intero capitolo alla sua critica, dal momento che l'integrazione tra le due dottrine, negando qualsiasi possibilità ad un approccio dialettico alla totalità dell'essere sociale come complesso storico, significherebbe snaturare il marxismo nelle sue stesse radici hegeliane.

Nonostante tutto però la ricostruzione ex post operata da Lukács stesso va presa *cum grano salis* poiché vi è un grande salto contenutistico tra la questione dell'autonomia del marxismo e la matura concezione ontologica delle ultime opere.

Matteo Gargani, ad esempio, fa notare che la ricostruzione retrospettiva operata da Lukács compie in realtà un'operazione di saldatura tra momenti cronologicamente distanti e contenuti eterogenei non per forza condivisibile:

Non è, difatti, possibile fondere entro un unico processo, da un lato la concezione maturata nel corso degli anni Trenta del "marxismo come filosofia universale", concezione inizialmente volta solo a legittimare teoreticamente il rifiuto per il marxismo anche in ambito estetico del ricorso ad "integrazioni" filosofiche esogene, e dall'altro la matura impostazione ontologica. Di "ontologia", difatti, Lukács inizia a parlare in una accezione positiva solo dai primi anni Sessanta.⁸

Gargani osserva quindi che l'approccio ontologico così come viene presentato nell'*Ontologia*, cioè come una sorta di continuazione dell'ontologia marxiana mai esplicitata ma da sempre presente in tutte le opere marxiane secondo Lukács⁹, non è presente nei testi né in alcuna testimonianza che risalgono agli anni '30. Dunque l'elemento di congiunzione che sembra suggerire la via con la quale

⁸ M. Gargani. *Produzione e filosofia. Sul concetto di ontologia in Lukács*, OLMS 2017, p. 55.

⁹ In Lukács, *OSC Volume II*, cit., p. 261, scrive:

Chi prova a riassumere teoricamente l'ontologia marxiana, viene a trovarsi in una situazione paradossale. Da un lato ogni letto sereno di Marx non può non notare che tutte le sue enunciazioni concrete, se interpretate correttamente fuori dai pregiudizi di moda, in ultima analisi sono intese come dirette enunciazioni sopra qualche tipo di essere, cioè sono pure affermazioni ontologiche. Dall'altro lato non si rintraccia in lui nessuna trattazione autonoma di problemi ontologici; egli non si preoccupa mai di determinare il loro posto nel pensiero, di definirli rispetto alla gnoseologia, alla logica, ecc. in maniera sistematica o sistematizzante. Questi due aspetti [...] dipendono senza dubbio dal fatto che il suo punto di partenza è nettamente, anche se già all'inizio in termini critici, la filosofia hegeliana.

Lukács sia approdato ad un approccio ontologico in questo periodo sta solo nei suoi specifici studi di estetica e in particolare nella tesi dell'oggettività delle forme artistiche.

Il primario interesse di ricerca di Lukács, fin dalla giovinezza, fu infatti l'estetica e testimoni ne sono le opere che segnano l'ingresso dell'autore nel mondo della filosofia dell'arte: *L'anima e le forme* e *La teoria del romanzo*. La giovinezza di Lukács fu segnata dall'influenza preponderante del neokantismo e dello storicismo tedesco ma in seguito all'adesione al comunismo in occasione della Rivoluzione d'Ottobre, possiamo vedere un totale cambio di impostazione dei problemi: per tutta la vita egli cercherà di prendere le distanze dalle sue influenze giovanili, principalmente dal neokantismo perché in essa registra il limite, poi ereditato dal neopositivismo e dall'esistenzialismo criticati nell'*Ontologia dell'essere sociale*, di non essere in grado di cogliere i nessi del proprio pensiero con la realtà sociale, cioè con la prassi.¹⁰ Di centrale importanza è dunque il fatto che con l'evoluzione delle proprie tesi di estetica Lukács tenda a collocare l'esperienza artistica in collegamento stretto con la base sociale e storica da cui ha genesi. La tesi dell'oggettività artistica nata durante gli anni '30 costituisce una formulazione metodologica, ossia il radicamento dei generi artistici nell'effettivo processo storico. Essi sono espressione di specifiche formazioni sociali, esattamente come il romanzo è figlio della società borghese.

È chiaro che come questa teoria sia fortemente influenzata dal materialismo di Marx e Engels, ma non è abbastanza per dire che fosse già presente l'idea di rivedere in generale la teoria delle categorie, del rapporto con l'oggettività nel contesto di una sistematizzazione generale del marxismo. Gargani dunque sottolinea il fatto che l'*oggettivismo categoriale* sostenuto all'interno dell'*Ontologia dell'essere sociale* e dei *Prolegomeni* deve essere il risultato di un percorso partito all'origine proprio dal problema dell'oggettivismo delle forme artistiche¹¹ ma che deve ancora svilupparsi in una teoria più ampia in grado di affrontare anche le altre espressioni dell'umanità, etica e organizzazione dei complessi sociali in primis.

Non è dunque una teoria sull'oggettività generale, per quanto fondamentale, ad essere la chiave del rapporto tra gli anni '30 e la matura impostazione ontologica. Ma sempre negli appunti autobiografici del 1970-1971¹² Gargani individua un elemento che a nostro avviso permette

¹⁰ Interessantissimo è il fatto che Lukács accusando in particolare la filosofia di Heidegger di essere feticista non fa altro che riprendere il discorso di Marx nell'*Ideologia Tedesca* contro la filosofia: un sapere che non è in grado di ricostruire e capire la propria origine storico-sociale è definito feticista da Lukács esattamente come quando Marx accusa la filosofia di non indagare la propria genesi materiale e giunge così a fondare così il metodo del materialismo storico.

¹¹ M. Gargani, *Produzione e filosofia*, cit., p. 56

¹² In Lukács, *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo*, cit., pp. 216 - 219: Lukács riferendosi agli effetti seguiti all'insuccesso delle *Tesi di Blum* scrive e Gargani riporta a pag. 58:

davvero di capire, nonostante tutto, in che modo sia stato possibile individuare un filo rosso coerente nell'evoluzione filosofica di Lukács fino all'*Ontologia*: tra la "grande svolta" e l'impostazione ontologica, matura la convinzione da parte da parte del nostro autore che sia necessaria non semplicemente una sistematizzazione dei risultati più importanti del marxismo, ma che lo scopo finale debba essere ottenere un *Weltbild* oggettivo. Questo risultato sarebbe dunque la giustificazione per cui il marxismo viene da Lukács assunto come una "filosofia universale".

L'*Ontologia dell'essere sociale* può essere presentata come la sistematizzazione finale del marxismo di Lukács e la sua personale lettura dell'autore. Negli anni '40 e '50 ci fu una vera e propria riscoperta del giovane Marx e questo andò a discapito di una visione unitaria della figura di Marx che viene dunque spesso distinto tra l'aspetto più propriamente filosofico e quello economico. Vediamo invece che Lukács, fin dagli anni '30, si pone come obiettivo la ricerca di un'unità di fondo affinché il marxismo possa davvero dirsi una "filosofia universale". Il taglio di Lukács è quello di una visione complessiva: la filosofia di Marx è tutto Marx, è il suo intero percorso filosofico. Quindi bisogna studiare attentamente la presenza di un'anima filosofica anche nelle opere tradizionalmente considerate economiche. Dal *Grundrisse* e dai *Manoscritti del '44* è possibile infatti ricavare la direzione fondamentale di Marx perché essi costituiscono il laboratorio concettuale preparatorio al *Capitale*. Non deve trarre in inganno il fatto che nei primi due testi sia più evidente la presenza dell'influenza di Hegel, mentre nel *Capitale* la reminiscenza hegeliana sia meno manifesta. Il rapporto di Marx con il suo maestro è ricostruito in maniera estremamente originale nell'*Ontologia* e viene posto alla base della svolta materialista di Marx. Lukács scrive:

Parlando di Hegel abbiamo notato che Marx in nome del concreto carattere dell'essere delle entità sociali ne esige l'indagine concreto-ontica (ontologica), mentre respinge il metodo hegeliano di esporre questi nessi sulla base di schemi logici. Ecco dunque che nel giovane Marx si delinea con chiarezza quell'indirizzo a concretare sempre più le formazioni, ecc. le connessioni dell'essere sociale [...] Queste tendenze trovano la loro prima espressione adeguata nei *Manoscritti economico-filosofici*, la cui originalità innovatrice sta non da ultimo nel fatto che in essi per la prima volta nella storia della filosofia le categorie dell'economia compaiono come quelle della produzione e riproduzione della vita umana e rendono così possibile una descrizione ontologica dell'essere sociale su base materialistica. Ma

Positivo: pensare a fondo ancora una volta *Storia e coscienza di classe*. Risultato: importante non l'anti materialismo, ma portare fino in fondo lo storicismo in Marx, affinché di qui emerga l'universalità del marxismo come filosofia.

l'economia come centro dell'ontologia marxiana non significa affatto che la sua immagine del mondo sia fondata sull'"economismo".¹³

Lukács fonda la propria visione continuista sulle opere di Marx ereditando la concezione hegeliana per la quale non esiste una opposizione rigida tra filosofia e scienze positive: se si seguono i criteri delle scienze borghesi allora l'economia del Marx maturo sembra essere in contrasto con le tendenze filosofiche del suo periodo giovanile. Secondo Lukács le opere economiche di Marx non hanno nulla della considerazione dell'economia come scienza particolare, perché in quest'ultima i fenomeni analizzati vengono isolati metodicamente e artificialmente dall'essere sociale come totalità andando a creare costruzioni scientifiche del tutto astratte, mentre l'economia marxiana prende le mosse sempre dalla totalità dell'essere sociale e sempre torna a sfociare in essa.

Il mettere al centro di una reale considerazione scientifica questo fondamentale legame stretto che il pensiero deve avere con la base sociale, storica e materiale nella sua totalità complessa e organica che l'origina, è secondo Lukács presente in modo immaturo fin dai *Manoscritti economico-filosofici del '44* fino alla piena formulazione metodologica che è applicata nel *Capitale*:

E' una struttura di carattere completamente nuovo: una scientificità che nel processo di generalizzazione non vuol mai abbandonare questo livello, e che ciò nonostante in ogni singolo accertamento di fatti, in ogni riproduzione ideale di un nesso concreto scandaglia di continuo la totalità dell'essere sociale e di qui soppesa la realtà e il significato di ogni singolo fenomeno; una considerazione ontologico-filosofica della realtà essente in sé che non vada al di sopra dei fenomeni dell'opera ipostatizzando le astrazioni, ma invece si pone, criticamente e autocriticamente, al massimo livello di consapevolezza solo per poter afferrare ogni essente nella piena concretezza della forma d'essere che gli è propria, che è specifica proprio di quello. Noi crediamo che Marx abbia creato così una nuova forma tanto di scientificità generale quanto di ontologia che è destinata nell'avvenire a superare la costituzione profondamente problematica, [...], della scientificità moderna.¹⁴

Il materialismo storico è il punto che garantisce l'unità filosofica del marxismo come *Weltanschauung*. Essa era ancora un *desideratum* negli anni '30 e richiese uno studio più approfondito dei rapporti che legano Marx con Hegel. Il rapporto di Lukács con Marx e l'ontologia materialista non si può comprendere se non si tiene in considerazione dunque anche l'itinerario del suo rapporto anche con Hegel. Dopo aver preso le distanze dall'hegelismo trionfale di *Storia e*

¹³ Lukács, *OSC Volume II*, cit., p. 264.

¹⁴ *Ivi*, p. 275.

Coscienza di classe, Lukács si impegnò fino alla fine per mettere in luce i collegamenti che sussistono tra la dialettica hegeliana e quella marxiana, aldilà del “rovesciamento” che Marx avrebbe operato. Particolarmente innovativo fu dunque il testo del *Giovane Hegel* proprio per il suo approccio: Lukács non fa altro che applicare l’idea di Marx per la quale nessuna idea è prioritariamente nella pura immanenza del pensiero stesso, ma è il risultato della sedimentazione concettuale di concrete esperienze storico-sociali, e dunque decide di cercare la genesi sociale e storica della dialettica hegeliana. Come Tertulian ben dipinge, il lavoro di Lukács operato con il *Giovane Hegel* fu fin dalla sua prima pubblicazione oggetto di resistenza e sconvolgenti per i tempi, perché portavano alla luce i nessi tra le opinioni economiche di Hegel e le categorie fondamentali della dialettica:

Lukács delinea un quadro amplissimo delle vedute sociali e politiche del giovane Hegel, mette in risalto la sua critica dell’*ancien régime*, il suo pathos antifeudale, spiega l’adesione entusiastica all’opera di Napoleone. In questo modo si rinnovava l’immagine del grande filosofo, dissipando pregiudizi invalsi e inaugurando una linea di ricerca che si sarebbe dimostrata feconda. È nel contesto di questa *storicizzazione* della filosofia hegeliana che vanno viste le ricerche di Lukács sugli economisti inglesi e le concezioni economiche di Hegel – di cui Lukács per primo ha mostrato il ruolo nella genesi della dialettica hegeliana.¹⁵

Va dunque tenuto in considerazione il fatto che l’ontologia materialista come *Weltanschauung* non è semplicemente una tesi Lukácsiana che è concretamente applicata solo *nell’Ontologia* ma è già presente come approccio alla storia della filosofia da parte di Lukács.

Nell’*Ontologia*, alla fine della sua vita, il nostro autore si pone dunque l’enorme compito di esporre una generale ricostruzione materialista dell’essere sociale, dovendo dunque affrontare anche il tema dell’essere naturale che aveva del tutto escluso da *Storia e coscienza di classe*.

¹⁵ N. Tertulian, *Lukács interprete di Hegel* da *Percorsi della dialettica del Novecento. Da Lukács alla cibernetica*, a c. di M.L. Lanzillo e S. Rodeschini, Carrocci, Roma 2011.

2. Il progetto di un'ontologia sociale

2.1 L'oggettività e la natura delle categorie come problemi teorici per l'Ontologia.

Se la reificazione è il processo con il quale i rapporti tra persone divengono rapporti tra cose, è necessario esplorare quali sono le determinazioni ontologiche che Lukács sostiene a proposito dell'oggetto nell'*Ontologia dell'essere sociale* e di come esso assuma prima di tutto la forma di "cosa".

Ricordiamo che ogni uomo può essere oggetto di terzi in quanto parte di un rapporto con un'altra soggettività ma la questione qui criticata è la forma "cosa" assunta dal rapporto interpersonale in quanto oggettualità, cioè la forma trascendentale determinata dalla struttura storico-sociale. E proprio qui sta il punto: in che relazione di determinazione stanno la struttura sociale e storica dell'essere sociale e l'oggettualità dei rapporti che i soggetti vi costruiscono? Ne va della natura dell'essere sociale stesso. Sarà dunque necessario ricercare in che modo Lukács, attraverso un metodo ontogenetico, ricostruisca le modalità in cui il rapporto soggetto-oggetto si dispiega in quella dimensione particolare che è l'essere sociale.

Tuttavia *l'Ontologia dell'essere sociale* è un'immensa opera che ha un respiro estremamente ampio e che eleva la riflessione Lukácsiana, rispetto alle opere giovanili, al livello dell'universalità: il suo proposito è quello di abbracciare la totalità delle attività umane e iniziare ad affrontare la questione dell'ontogenesi e della filogenesi della coscienza con lo scopo finale di tracciare la traiettoria dell'autodeterminazione dell'essere umano. Per questo è impossibile affrontare il capitolo finale sull'estraneazione se prima non si tiene conto della teoria di base dell'oggettività e anche delle categorie, ritenute ontologicamente "forme d'esserci" nel contesto di una più ampia concezione dell'essere come "complesso di complessi" quindi un essere aperto e dinamico.

Le opere postume costituiscono dunque il conclusivo tentativo del nostro autore di ripensare su base nuova (cioè necessaria è ritenuta la fondazione ontologico e non quella gnoseologica) le forme con le quali si realizzano i rapporti teoretico-pratici tra soggetto e oggetto. Il processo di soggettivazione, compreso la giusta comprensione di che cosa sia l'estraneazione in tutte le sue modalità, diventa una questione non solo filosofica teoretica ma politica.

2.1.1 L'oggettività: tra Marx e Hegel

Prima di tutto, nelle postume opere ontologiche nella trattazione generale dell'oggettività come concetto si denota un definitivo allontanamento dalle posizioni di *Storia e coscienza di classe* soprattutto grazie alla critica verso l'idealismo estremizzato che vi era alla base.

Tuttavia, come Gargani fa notare, servirsi della dicotomia materialismo/idealismo per connotare il diverso statuto dell'oggettività assunto nell'ultima opera rischia di separare in una maniera troppo netta l'ultimo Lukács da quello giovane.¹⁶ Si rischia infatti di considerare le opere scritte dopo la "grande svolta" del 1930 semplice testimonianza di un allineamento al *Diamat* staliniano quando invece l'opera di Lukács presenta molti punti argomentativi che si discostano da esso. Ad esempio, l'intera trattazione della natura all'interno dell'*Ontologia dell'essere sociale* è condotta con la precisa volontà di segnare una differenziazione tra l'essere naturale e l'essere sociale, per cui il materialismo dialettico non può essere applicato in modo uniforme all'intero essere altrimenti non si potrebbe cogliere l'aspetto specifico di ogni sua dimensione.¹⁷

Bisogna dunque studiare la questione dell'oggetto nell'*Ontologia* seguendo un taglio che vada aldilà delle tradizionali contrapposizioni tra materialismo e idealismo e che invece tenga conto di quale contesto specifico sia l'origine della questione: da una parte essa si colloca nella generale convinzione di Lukács che sia necessario recuperare la giusta impostazione ontologica dei problemi e che l'ontologia sia oggi divenuta possibile¹⁸, e dall'altra l'origine del concetto di

¹⁶ M. Gargani, *Produzione e filosofia*, cit., p. 80:

Connotare "idealisticamente" lo statuto dell'oggettività di *Storia e coscienza di classe*, servendosi a tal fine della dicotomia materialismo/idealismo, rischia di impoverire non poco il senso complessivo di quella "grande svolta" del 1930 che troverà nell'*Ontologia* e nei *Prolegomeni* la sua definitiva sistematizzazione. E questo non perché Lukács rifiuti talvolta di denominare come "materialistico" l'impianto complessivo delle sue opere ontologiche, bensì in ragione del fatto che la differenza fondamentale rispetto alla propria impostazione "idealistica" degli anni Venti discende da una diversa individuazione proprio dello statuto dell'oggettività.

¹⁷ G. Lukács, *Prolegomeni a OSC*, cit., p. 4:

Le nostre considerazioni vogliono anzitutto essenza e specificità dell'essere sociale. Tuttavia per essere in grado di formulare in termini anche solo approssimativamente razionali tale questione, non si possono tranquillamente trascurare i problemi generali dell'essere, per meglio dire, la connessione e la diversità fra le tre grandi specie d'essere (natura inorganica, natura organica, società). Senza questa connessione, senza capirne la dinamica, non si riesce a formulare correttamente nessuna delle questioni ontologiche autentiche dell'essere sociale, tanto meno quindi si riesce a condurle verso una soluzione che corrisponda alla costituzione di questo essere.

¹⁸ Per motivi di spazio non è possibile affrontare nel modo più approfondito possibile la questione sull'importanza di

oggettività nell'*Ontologia* dipende teoreticamente più che dalla tradizionale dicotomia materialismo/idealismo, dalla concezione del lavoro sviluppata dal punto di vista ontologico come chiave dell'antropogenesi.

In realtà non è facile individuare l'origine delle caratteristiche che il nostro autore dà all'oggettività perché essa viene recuperata lavorando contemporaneamente su più punti.

È prima di tutto di fondamentale importanza il riconoscimento dell'indipendenza dell'oggetto dal soggetto. Lukács infatti prende consapevolmente le distanze da un inaccettabile soggettivismo che criticherà con estremo vigore individuando i suoi nemici nel kantismo e nei suoi eredi, neokatismo e neopositivismo. Queste ultime tendenze infatti, dando priorità assoluta alla *ratio cognoscendi*, in realtà tendono a rendere l'oggetto del tutto dipendente dall'apprensione dell'uomo. Nell'*Ontologia dell'essere sociale* invece l'essere in sé è considerato del tutto indifferente rispetto alla sua apprensione cognitiva e gli viene restituita la sua autonomia ontologica che invece l'impostazione kantiana nega.¹⁹

Su questo recupero della distinzione di principio tra ente e oggetto, Tertulian ha sottolineato in più articoli l'evidente simpatia di Lukács per le opere di filosofia ontologica di Nicolai Hartmann. La

un approccio ontologico all'oggettività e dello spirito polemico contro "l'imperio della gnoseologia e delle teoria della conoscenza" che vi si sottintende ma ci sembra doveroso sottolineare in nota il fatto che si tratta in realtà di uno degli elementi che rende ancora oggi estremamente contemporaneo il lavoro di Lukács. Su questa linea si esprime Mauro Farnesi Carmellone in un recente seminario presso l'Università Bicocca sull'*Ontologia* durante la quale ha sottolineato come l'opera in sé si apra infatti con la dicitura "Lo stato attuale del problema": l'attualità non è dovuta semplicemente alla volontà da parte di Lukács di dire la propria sullo statuto della filosofia come scienza (infatti noi notiamo che Lukács dedica ben due capitoli al neopositivismo e all'esistenzialismo per confutarne la scorretta impostazione dell'essere) ma consiste nella consapevolezza di Lukács di quanto il proprio discorso scientifico sia in realtà un discorso ideologicamente orientato sulla realtà sociale in cui vive, concorre a comporla e cioè vuole contribuire a strutturare l'essere sociale come tutti quei complessi teorici del tempo che tuttavia negavano il proprio ruolo di ideologia: esistenzialismo, neopositivismo, hegelismo, marxismo, costituiscono parte del movimento che l'essere sociale è. Riconoscendo che l'*Ontologia* come opera è nella sua sostanza la proposta di un pensiero orientato a Marx che vada ad affrontare tematiche di soggettivazione, e comprendendo dunque che Lukács rimette in gioco la grande sfida di pensare l'essere e l'esserci nell'essere sia come domanda filosofica ma soprattutto come questione politica, Carmellone propone di rilanciare la trattazione dell'*Ontologia dell'essere sociale* come problema in sé e non semplicemente come l'opera di un autore: il peso di questa scelta è tutto contemporaneo perché significa distaccarsi dal discorso dominante che, in maniera ottusa, si concentra sul soggetto della trasformazione e non sulle condizioni di esistenza della trasformazione stessa.

¹⁹ L'obiettivo di Lukács di tenere ferma la distinzione tra la realtà in sé e i concetti della scienza e ad opporsi alla dissoluzione dell'esistenza in un sistema di relazioni e misure instituite dal soggetto conoscente, non è una semplice questione teoretica. Sempre Tertulian, nell'intervento *György Lukács e la ricostruzione dell'ontologia nella filosofia contemporanea* (Editori Riuniti 1986), ritorna più volte sulla questione legandola alla tesi Lukácsiana per cui il neopositivismo è "l'equivalente filosofico della manipolazione generalizzata instaurata dal capitalismo moderno" (p.18). Il neopositivismo cioè sancisce come naturale rapporto con l'oggetto solo quello manipolatorio o utilitaristico, basato da una parte sulla messa in parentesi dell'autonomia della realtà e dall'altra sulla destoricizzazione della determinazione storico-sociale che ogni volta assume il rapporto soggetto-oggetto nelle diverse configurazioni che assume l'essere sociale. Già anche solo sull'argomentazione dell'autarchia della realtà quindi Tertulian nota come Lukács metta sotto accusa la comprensione restrittiva del concetto di pratica formulata dal pragmatismo e dal neopositivismo (p.19).

profonda solidarietà intellettuale che lega il nostro autore al professor Hartmann è riscontrabile nel fatto che gli venne dedicato un intero capitolo intitolato “In direzione di una vera ontologia” nonostante oggi la sua opera sia, possiamo dire, del tutto dimenticata. Ma Tertulian, invece, sottolinea che il principale guadagno che Lukács ricavò dalla ripresa dell’ontologia da parte di Hartmann contro il dominio delle teorie della conoscenza fu proprio nella sua critica intransigente alla confusione tra oggetto e esistenza sul piano conoscitivo:

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 “prenessione” 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 [...] e di aver in tal modo sottolineato che non è possibile esaurire l’esistenza negli atti del soggetto conoscente.²⁰

In effetti Lukács tiene in grande considerazione la descrizione che Hartmann conduce del giusto rapporto che il soggetto può portare avanti nei confronti dell’oggetto e lo fa del tutto suo: *l’intentio obliqua*, cioè l’atteggiamento gnoseologico che torce la conoscenza su sé stessa e che corrisponde perfettamente a tutto ciò che per Lukács deriva dal kantismo, è contrapposta alla *intentio recta*, la quale, poiché è l’impostazione *naturale* di conoscenza dell’uomo verso il mondo che gli viene incontro, è possibile perché si ha conoscenza solo di *ciò che* è indipendentemente dalla sua stessa apprensione fin dal livello della vita quotidiana, di cui scienza e ontologia sono dunque prolungamenti. Ricordiamo quindi come anche nei *Prolegomeni* la considerazione ontologica dell’essere sociale ha come punto d’avvio proprio i fatti più semplici della vita quotidiana e in essa viene riconosciuto il primo contatto immediato con la consistenza dell’essere *in sé*.

Il trattamento dell’oggetto *in sé* è il cuore teoretico che ha dunque molto avvicinato Lukács ad Hartmann:

Una delle più importanti questioni metodologiche dell’ontologia è di tenere lontane le proprie categorie da tutte le determinazioni derivanti dai tentativi umani di dominare il mondo con il proprio pensiero. Infatti la questione centrale dell’ontologia consiste per l’appunto nell’estromettere dal patrimonio categoriale, dalla struttura categoriale, ecc., tutto quanto sia collegato, anche se in maniera blanda alle

²⁰ N. Tertulian, *La rinascita dell’ontologia*, cit., p.16.

prese di posizione gnoseologiche verso gli oggetti, tutto quanto cioè potrebbe offuscare l'essenza pura, completamente indifferente ad ogni rispecchiamento, non inficiata da esso, di ciò *che è in sé*.²¹

Nonostante questo importante punto di vicinanza riguardo la fondamentale autarchia dell'oggetto, va ricordato tuttavia che Lukács prende le distanze e critica l'approccio di Hartmann all'essere che, secondo il nostro autore, ricade nell'atteggiamento gnoseologico che egli stesso aveva criticato: egli considera i gradi dell'essere come dati e quindi non è in grado di affrontare il problema dell'esser-così dell'essere, il problema cioè della sua genesi. Su questo punto il distacco di Lukács è di vitale importanza: fin da *Storia e coscienza di classe* il nostro autore ricostruisce la storia del percorso di avvicinamento che il pensiero ha condotto verso l'oggettività come un passaggio da un modello statico e di contrapposizione rigido a quello di una ricerca genetica e processuale. Nell'*Ontologia dell'essere sociale* l'essere è concepito come aperto, come un processo, e nello specifico come un "complesso di complessi".

Nonostante la sua importanza, tuttavia, non è sulla questione dell'indipendenza dell'oggetto dal soggetto che si basa lo scarto fondamentale tra il giovane e l'ultimo Lukács. Per cogliere come lo statuto dell'oggettività venga definito nello studio ontologico bisogna partire dal fatto che l'opera di Lukács non vuole essere una generale rimessa in gioco del discorso sull'essere ma vuole specificatamente arrivare a trattare della parte dell'essere sociale. Il fondamento dell'essere sociale è individuato da Lukács nella prassi.²² La prassi è prima di tutto la relazione che l'uomo instaura con il suo ambiente naturale ed è analizzato a partire da un'iniziale immediatezza fino allo svilupparsi di sempre maggiori gradi di mediatezza: l'instaurarsi del regime dell'essere sociale è determinato, secondo una formula utilizzata ripetutamente da Lukács nell'intera *Ontologia*, dall'"arretramento delle barriere naturali", e l'origine di questo processo non è altro che la nascita del lavoro.

È dunque proprio il problema del dispiegarsi del rapporto soggetto-oggetto come eminentemente pratico ciò che mette in crisi il soggettivismo: per i propri stessi presupposti questa chiusura su un

²¹ G. Lukács, *OSC Volume II*, cit., p. 125.

²² *Ivi*, p. 6:

Oggettivamente, infatti, l'essere sociale è l'unica sfera della realtà in cui la prassi assume il ruolo di *conditio si ne qua non* per il mantenimento e lo sviluppo dell'oggettività, per la loro riproduzione e per lo sviluppo. E a causa di questa funzione originale nella struttura e nella dinamica dell'essere sociale la prassi è anche soggettivamente, gnoseologicamente, il criterio determinante di ogni conoscenza corretta

solo lato non è in grado di dispiegare in modo immanente il processo di soggettivazione in tutte le sue possibilità pratiche e rinchiude il concetto di soggettività in una formula del tutto astratta:

È chiaro infatti che proprio nell'essere sociale, proprio perché in esso per la primissima volta emerge il soggetto come essente, come iniziatore di processi irreversibili, non si sottolineerà mai abbastanza la priorità ontologica del fattore oggettivo. Ogni concezione della storia che unilateralmente attribuisca questa priorità al soggetto, finisce nella pancia delle contraddizioni di un irrazionalismo trascendente. Infatti da un soggetto isolato, basato su sé stesso, non è possibile far derivare un comportamento consapevolmente attivo, pratico, verso la realtà, senza un aiuto trascendente.²³

L'oggettività come tale diventa punto di discussione prima di tutto perché è la base sulla quale le diverse forme della praxis – scienza, arte, vita quotidiana e quindi anche l'alienazione e la reificazione – nascono e si configurano. La giusta considerazione ontologica dell'oggetto *in sé* e del suo ruolo *nel rapporto* ci permette di capire *in che termini* poi la reificazione sia una particolare determinazione storico-sociale della relazione soggetto-oggetto. Ricordiamo infatti che *l'Ontologia* come opera si sviluppa seguendo una tripartizione ideale su due fronti: non ci sono solo le tre dimensioni dell'essere (la dimensione della natura inorganica, la dimensione della vita e la dimensione storico-sociale) ma Lukács struttura la stessa esperienza umana dell'essere sociale su tre livelli (la vita quotidiana, la scienza e infine le teorie filosofiche) dimostrando così che non vuole trattare semplicemente di una distinzione in teoria ma che l'esperienza dell'uomo nel mondo debba essa considerata da un punto di vista concreto, in tutte le sue sfaccettature, e nella sua specificità irriducibile.

Se quindi al centro deve essere posta la pluralità delle forme pratiche che caratterizzano lo sviluppo dell'uomo in rapporto alla realtà, allora è determinante che fin dalla *Prefazione* del '67 il superamento dell'oggettività hegelianizzata di *Storia e coscienza di classe* avvenga grazie alla differenza posta tra la *Vergegenständlichkeit*, o meglio la *Entäußerung* del soggetto, considerate una forma insuperabile e naturale della relazione soggetto-oggetto e quindi naturale caratteristica di tutte le pratiche, anche le più basilari per definire l'essere umano, quali linguaggio e lavoro, ed *Entfremdung*, l'alienazione come particolare forma di oggettivazione che nasce solo in determinate circostanze storico-sociali.²⁴

²³ G. Lukács, *Prolegomeni*, cit., p. 179.

²⁴ G. Lukács, *Prefazione a SC*, cit., pp. XVV – XXVI:

L'oggettivazione è effettivamente un modo insuperabile di estrinsecazione nella vita sociale degli

Ciò che è caratterizzante dell'approccio dell'*Ontologia dell'essere sociale* fin dall'autocritica pubblicata nel '67 è che la riflessione lukácsiana si sviluppa sia relazionandosi con Hegel che con Marx in contemporanea. In particolare il principio dell'oggettività è sempre accompagnato dal riferimento al seguente celebre passo dei *Manoscritti del '44*:

Un ente, il quale non ha la propria natura fuori di sé, non è alcun ente *naturale*, non partecipa all'essenza della natura. Un ente, il quale non ha alcun oggetto fuori di sé, non è un ente oggettivo. Un ente, il quale non è esso stesso oggetto per un terzo ente, non ha alcun ente a proprio *oggetto*, cioè non si comporta in forma oggettiva, il suo essere non è niente di oggettivo. Un ente non oggettivo è un *non ente*.²⁵

Ci troviamo nella sezione sulla *Critica della dialettica e della filosofia di Hegel* nella quale Marx si confronta con la dialettica hegeliana e tratta della *Fenomenologia*. A ben vedere, la strutturazione del discorso Lukácsiano sull'essere sociale e in particolare sulla manifestazione e la presa di coscienza a seconda dei diversi e progressivi livelli della soggettivazione e del loro sviluppo proprio in base alla necessaria esperienza con l'oggettività dell'essere sociale stesso, prende sicuramente ispirazione primaria dalla struttura della *Fenomenologia* hegeliana.

In particolare nell'ultimo Lukács sono fortissimi gli echi della critica del giovane Marx per la quale il soggetto uomo è nella *Fenomenologia* identificato con l'*autocoscienza* e non l'*uomo reale* – e quindi neanche la *natura*²⁶ viene presa in causa – così che l'alienazione, intesa come il porre la

uomini. Se si considera che ogni obiettivazione nella praxis, e quindi anzitutto il lavoro stesso, è un'oggettivazione, che in ogni modo di espressione umana, e quindi anche la lingua, i pensieri e i sentimenti umani, sono oggettivati, ecc., è allora evidente che qui abbiamo a che fare con una forma universalmente umana dei rapporti degli uomini tra loro. Come tale l'oggettivazione è naturalmente priva di un indice di valore [...] Solo se le forme oggettivate nella società ricevono funzioni tali da mettere in contrasto l'essenza dell'uomo con il suo essere, soggiogando, deformando e lacerando l'essenza umana attraverso l'essere sociale, sorge il rapporto oggettivamente sociale di estraneazione e, come sua conseguenza necessaria, l'estraneazione interna in tutti i suoi caratteri soggettivi.

²⁵ K. Marx, *Manoscritti economico filosofici del 1844*, trad. it di Norberto Bobbio, Einaudi Editore 1968, p. 173.

²⁶ La trattazione dell'essere naturale è uno degli elementi che più distingue l'impostazione di *Storia e coscienza di classe* dalle postume opere ontologiche e che testimonia una vera e propria evoluzione del pensiero Lukácsiano guadagnata grazie allo studio e al contatto con nuove basi testuali. La natura interessa a Lukács nell'*Ontologia* in quanto l'uomo è prima di tutto un essere biologico e quindi gioca un ruolo importante sia per la comprensione del processo del divenir-uomo e quindi anche nella definizione del concetto di lavoro come luogo dell'antropogenesi. Nell'introduzione al capitolo sul lavoro Lukács spiega che il lavoro è assunto a modello della prassi ed è la categoria che rispetto a tutte le altre ha un posto privilegiato nel "salto" qualitativo verso l'essere sociale, perché è ancora una categoria dal punto di vista ontologico intermedia, cioè è legata ancora alla natura:

[...] tutte le altre categorie di questa forma d'essere hanno per loro essenza già carattere sociale; le loro

cosalità, non è altro che *autocoscienza alienata* che è dunque uguale alla *cosalità* stessa. In questo movimento però ci si dimentica che un'*autocoscienza* può porre solo una *cosalità astratta* mentre è del tutto naturale che un *essere vivente* ponga la propria *autoalienazione* in rapporto a un *mondo oggettivo*, cioè che non appartenga al suo essere. La *cosalità* nella *Fenomenologia* insomma non è *essenziale* nel movimento del soggetto uomo perché non è di *per sé stante* ma è un solo movimento di pensiero che ritorna a sé stesso dopo l'esperienza della negatività. Il Marx del '44 rivendica dunque la concretezza dell'essere uomo affinché il suo rapporto con l'oggettività non divenga solo teoretico:

Che l'uomo sia un essere reale ed oggettivo dotato di corpo, di forze naturali, di vita di sensi, significa che egli ha per oggetto del suo essere, delle sue manifestazioni vitali, *oggetti reali e sensibili*, o che egli può estrinsecare la sua vita soltanto in oggetti reali e sensibili. *Essere* oggettivi, naturali, sensibili e parimenti avere oggetto, natura, sensi fuori di noi o essere noi stessi oggetto, natura e sensi nei confronti di un terzo, è la stessa cosa.²⁷

In *Storia e coscienza di classe* l'oggetto esisteva solo in quanto alienazione dell'autocoscienza stessa così che il superamento dell'alienazione di classe si identificava con l'identità di soggetto-oggetto tipico di un'autocoscienza hegeliana che però doveva realizzarsi nel processo storico.

proprietà e i loro modi di operare si dispiegano solo nell'essere sociale già costituito; il loro manifestarsi, anche quando sia estremamente primitivo, presuppone sempre il salto come già avvenuto. Soltanto il lavoro ha per sua essenza ontologica un dichiarato carattere intermedio: esso è per sua essenza un'interrelazione tra uomo (società) e natura, sia inorganica (arnese, materia prima, oggetto del lavoro, etc.) che organica [...] ma innanzi tutto contrassegna il passaggio nell'uomo che lavora dall'essere meramente biologico a quello sociale. (*OSC Volume III*, cit., pp. 13 – 14).

Proprio il ripensamento del rapporto che l'uomo in quanto essere sociale intrattiene con la natura è chiaramente un derivato della rilettura di Hegel e dello studio di Marx. Del primo Lukács coglie la preminenza data nella *Logica* al concetto di mezzo sulla soddisfazione del bisogno, dal momento che una coscienza che si arresta al servizio dell'esistenza biologica è un epifenomeno dell'essere organico, mentre il mezzo è il segno del momento sovranchiante del momento sociale sulla natura perché è il momento di dominio sulla "natura esteriore" e corrisponde all'introduzione dei passaggi di mediazione nel rapporto con l'oggettività esterna. È tuttavia chiaramente la rilettura di Marx che rende concreto questo momento sovranchiante, perché la posizione teleologica che si realizza nell'essere materiale come nascita di una nuova oggettività è concepita da Marx e da Lukács come l'attività pratica del ricambio organico con la natura. La posizione teleologica quindi non solo dà fondamento alla specificità ontologica dell'essere sociale (e qui Lukács cita il famoso passo del *Capitale* sulla distinzione tra il peggior architetto e l'ape migliore) ma è anche ciò che secondo Lukács distingue Marx sia dalle teorie idealistiche, che affermano il dominio universale della teleologia anche nel campo della natura e della storia e che fanno dunque sparire ogni distinzione ontologica senza più a riuscire a formulare correttamente la specificità dell'uomo e della libertà, sia dal materialismo meccanicistico: Lukács si appoggia in più occasioni sulle *Tesi su Feuerbach* nelle quali il materialismo dialettico viene distinto da quello precedente perché la coscienza dell'uomo non può essere considerata, come faceva Feuerbach, come un'attività riplasmatrice della natura solo nel pensiero ma è un'attività sensibilmente umana, è *prassi* cioè attività *oggettiva* e in quanto tale va ripensato il rapporto soggetto-oggetto.

²⁷ K. Marx, *Manoscritti*, cit., p. 172.

Questa impostazione è per l'ultimo Lukács un errore che deriva proprio dalla lettura letterale del *lavoro astrattamente spirituale* descritto nella *Fenomenologia*: l'oggetto viene sempre e solo recuperato sulla base di un movimento dialettico identitario che astrae dal rapporto reale con un'oggettività concreta che per essere tale deve continuare a esistere anche aldilà della negazione dell'autoalienazione del soggetto, cioè non possono essere cancellati per identità né i condizionamenti naturali da una parte, né i condizionamenti storico-sociali dall'altra.

Dopo i guadagni concettuali ottenuti a partire dal contatto con i *Manoscritti*, *l'Ontologia dell'essere sociale* è per Lukács un'opera che rispetta davvero lo spirito materialista di Marx e che allo stesso tempo non cade negli errori dell'*Anti-Dühring* di Engels.

Prima di tutto l'essere deve essere *oggettivo* cioè deve essere un oggetto, un *altro*, per un terzo oggetto fuori di me, altrimenti si speculerebbe su un essere *non oggettivo* immaginario, cioè frutto della nostra astrazione come finiva per fare il movimento dialettico idealista; Marx dunque pone il rapporto soggetto-oggetto come originario per l'essere umano perché è *sensibile*, cioè è oggetto di sensi, per ciò il rapporto sociale è fondativo e l'uomo isolato *in-sé* è solo una "robinsonata", un'astrazione ricavata dal lavoro degli economisti.

Allo stesso tempo si deve tenere conto che l'uomo è *anche e sempre* un essere biologico: per quanto proceda l'arretramento della barriera naturale provocata dallo svilupparsi sempre più socializzato del lavoro, cioè dalla posizione teleologica, essa non potrà mai essere soppressa del tutto. Lukács quindi pensa all'uomo come parte simultanea delle due dimensioni: l'essere sociale basata sulla coscienza che pone dei fini fuori di sé è "in senso biologico – nonostante tutti i cambiamenti di funzione pur decisivi sul piano ontologico – indissociabilmente legata al processo di riproduzione biologica del suo corpo."²⁸ Questo tuttavia non deve portare a una visione livellatrice dell'essere: per Lukács le due dimensioni sono distinte, ognuna con una propria legalità interna, altrimenti non si coglierebbe la specificità dell'essere sociale né la differenza tra teleologia e causalità. Il materialismo dialettico applicato indifferentemente a ogni dimensione è decisamente scartato da Lukács in nome di una visione più complessa dell'essere, solo grazie alla quale il rapporto soggetto-oggetto tipico dell'essere sociale può essere affrontato correttamente in ogni sua manifestazione sempre più sociale, proprio perché viene scartata ogni concezione deterministica, di tipo meccanicistico o fatalistico, della società.

Nel capitolo dell'*Ontologia dell'essere sociale* dedicato alla categoria di *lavoro* è presente un'intera sezione dedicata al *lavoro come posizione teleologica* nel quale viene denunciata l'erronea

²⁸ G. Lukács, *OSC Volume III*, cit., p. 104.

posizione di Aristotele e Hegel che ampliarono il concetto di teleologia anche al mondo organico e al corso della storia, ed avendo esso origine ontologica solo dal lavoro dovettero entrambi immaginarsi un soggetto in grado di porre fini universali. Completamente errata è anche la posizione di Kant che escludendo la *cosa-in-sé*, nel momento in cui cerca di respingere le pretese della teleologia si può solo limitare al campo della nostra conoscenza e non può rivolgersi affatto alla realtà. A superare lo scoglio di separazione tra essere naturale come luogo del concatenamento delle serie causali oggettive meccanicistiche e la specificità dell'essere sociale, tramite una corretta interpretazione della teleologia come finalità posta e nocciolo ontogenetico della vita sociale, è per Lukács solo Marx perché "per Marx il lavoro non è una delle tante forme fenomeniche della teleologia in generale, ma l'unico punto in cui è ontologicamente dimostrabile la presenza di un vero porre teleologico come momento reale della realtà materiale."²⁹

Posto dunque che nell'ultimo Lukács il rapporto soggetto-oggetto è prima di tutto pratico, che solo da questo livello si può passare all'astrattezza dell'approccio teoretico in sé, e che per questo l'oggetto debba essere inteso in un senso concreto e sensibile, è chiaro che è proprio il Marx dei *Manoscritti* ad essere la fonte per una teoria dell'oggettività alternativa a quella hegeliana, quella materialista, nella quale "determinatezza" e "oggettività" sono sovrapposti e che era *in nuce* fin dalla famosa autocritica del '67.³⁰ Nei *Prolegomeni*, l'esposizione più ricca delle basi argomentative utilizzate nell'ultima opera, Lukács, presentando le constatazioni ontologiche fondamentali che

²⁹ Ivi, p. 23. Su questo tema Tertulian nota una vicinanza interessante con la fenomenologia di Husserl e di Heidegger: il porre teleologico come fattore attivo e costitutivo del reale si contrappone alla semplice passività o al puro automatismo che un'interpretazione meccanicista dell'essere sociale sosterebbe e si avvicina all'*intenzionalità* della coscienza fenomenologica. Tuttavia sottolinea anche una netta differenza che mette in risalto la vicinanza con l'opera di Hartmann e che ha le sue radici proprio nella concezione dell'essere come complesso unitario (Tertulian, *La rinascita dell'ontologia*, cit., p. 62):

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 effettivamente che un epifenomeno del determinismo della natura [...].

³⁰ Gargani segnala la confusione che può creare lo slittamento dei concetti di "oggettività" e "determinatezza" nella *Prefazione* del '67, e sottolinea come in realtà concentrandosi su questo aspetto si può pensare erroneamente che la questione sollevata da Lukács sia l'affermazione del realismo gnoseologico. In verità, secondo Gargani, lo sforzo filosofico dell'ultimo Lukács sta nel tentativo di sviluppare una diversa teoria sull'origine della "determinatezza" e nell'individuazione di questa nel lavoro come originaria relazionale dialettica soggetto-oggetto. (Matteo Gargani, *Produzione e filosofia*, cit., p. 81 – 83). Su questa scorta, a noi sembra dunque rilevante il rapporto che Lukács dimostra di avere con i *Manoscritti* nelle formulazioni sulla centralità ontologica del lavoro come elemento di scarto tra l'essere naturale e l'essere sociale, dal momento che il lavoro non può essere trattato come un elemento *in sé* ma sempre spiegato in un carattere oggettivo e, di conseguenza, storicamente determinato.

egli afferma aver ricavato direttamente dall'ontologia di Marx, cita prima di tutto l'oggettività e la definisce come "determinata":

Prima di tutto, che l'essere può venir considerato essere solo quando è oggettivamente determinato sotto ogni profilo. Un essere privo di determinazioni è semplicemente un prodotto mentale: un'astrazione da tutte le determinazioni, la cui totalità rende l'essere. [...] Un essere senza determinazioni reali non è mai essente, è una mera creazione ideale. E si va incontro, come Hegel, alle più grandi confusioni quando vengono ignorati questi fondamentali nessi.³¹

Sulla base dell'idea che l'essere è oggettivo perché è sempre determinato, cioè la sua concretezza si esprime proprio nel fatto che le categorie dell'essere sono forme d'esistenza³², la questione dell'oggettività rivista dall'ultimo Lukács sembra alla fine riportare delle chiare posizioni antihegeliane.

Tuttavia sostenere tout-court che le tesi Lukácsiane sul rapporto di estraneazione con l'oggettività in quanto tale siano "antihegeliane" è in realtà piuttosto controverso perché è in gioco quale sia veramente la trattazione dell'oggettività in Hegel e in che termini il nostro autore si rapporti con il maestro nell'ultima fase della sua vita.

In un recente contributo intitolato *Hegel Marx e l'ontologia dell'essere sociale*, Domenico Losurdo individua criticamente proprio nel Marx dei *Manoscritti* l'origine della lettura coscientistica di Hegel, che definisce "grottesca" e che poi si diffuse in Italia, culminando nella scuola di Galvano della Volpe. Il testo della *Prefazione* del '67 di Lukács viene citato da Losurdo proprio come esempio di tale erronea immagine dell'oggettività come mera *autocoscienza oggettivata* (*vergegenständlichte Selbstbewußtsein*):

E tuttavia, scrivendo nel 1967, dunque quattro anni prima della sua morte, Lukács non ha dubbi: "L'oggetto, la cosa in Hegel, esiste soltanto come alienazione dell'autocoscienza" (*Prefazione*, Lukács 1988, p. XXV). Resta però un mistero, come, pur con questa propensione visionaria, Hegel possa essere, per citare sempre l'ultimo Lukács, "un filosofo con un robusto e vasto senso della realtà, con una fame talmente intesa di realtà genuina quale forse dopo Aristotele non è riscontrabile più in nessun altro pensato" (Lukács 1976-81, p. 181).³³

³¹ G. Lukács, *Prolegomeni*, cit., p. 134.

³² Vd. Punto 2.1.2 *La deduzione sociale delle categorie*.

³³ Domenico Losurdo, *Hegel Marx e l'ontologia dell'essere sociale* in *Critica Marxista* n.5, 2010, pp. 40 – 41.

Losurdo rivela dunque come il rapporto con Hegel dell'ultimo Lukács possa apparire contraddittorio ma ci offre l'occasione anche di osservare che in realtà è un rapporto complesso fatto di vicinanze e rielaborazioni necessarie.

Nel capitolo dedicato a Hegel nell'*Ontologia*, Lukács dimostra di avere un rapporto ambivalente con il maestro: distingue tra una "vera" e una "falsa" ontologia in Hegel, intrecciate perché sorte dalla stessa realtà in senso-storico filosofico: il periodo storico a seguito della rivoluzione francese e dell'Illuminismo.³⁴ La "vera" ontologia è quella propriamente dialettica e in essa si concentra la più grande scoperta hegeliana:

Il tentativo di comprendere nell'unità del loro esser-proprio-così questi molti fatti e tendenze contraddicentisi [la contraddizione tra lo sviluppo della Rivoluzione borghese in Francia, la rivoluzione industriale in Inghilterra e l'arretratezza della Germania tuttavia protagonista di un'esplosione spirituale] condusse alla logica delle contraddizioni, che si esprime – con lui per la prima volta nella storia del pensiero – in un metodo in sé dinamico-processuale, nella scoperta della storicità universale moventesi in contraddizioni.[...] La processualità del pensiero è conseguenza della processualità di ogni realtà.³⁵

L'ontologia "falsa", la seconda ontologia che Lukács rifiuta e nella quale si radica la questione dell'astrazione del rapporto con l'oggettività, è quella che assoggetta lo svolgimento dell'essere ad una sistematizzazione categoriale logicistica e gerarchica. Lukács ne individua la causa con estrema chiarezza nel "vizio fondamentale del sistema, che scaturisce dal fatto che l'ontologia è fondata sulla logica".³⁶

Lukács dunque costruisce la propria convinzione di dover portare avanti l'ontologia dialettica in opposizione a quell'impostazione, già presente in Hegel, che porterebbe a sacrificare l'autonomia ontologica dell'essere e a rinchiuderla nello schematismo delle categorie.

Da qui capiamo che la critica di astrattezza data all' *Entäußerung* hegeliana ha origine dal pericolo del logicismo presente nel sistema filosofico di Hegel stesso. Tuttavia l'approccio al logicismo da parte di Lukács è del tutto particolare perché allo stesso tempo egli sostiene, fin dal testo de *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalista*, la particolare tesi secondo cui le radici della *Fenomenologia* e dell'intera filosofia hegeliana non siano da rintracciare in un immanente piano del pensiero ma nella concreta realtà storico-sociale sorta in seguito alla rivoluzione francese.

³⁴ G. Lukács, *OSC, Volume II*, cit., p. 181.

³⁵ *Ivi*, p. 182.

³⁶ *Ivi*, p.210.

Quindi anche il concetto di *Entäußerung* e la sua descrizione nella *Fenomenologia* non sarebbe stata possibile senza l'osservazione e lo studio da parte di Hegel dello sviluppo della particolare forma contemporanea di divisione del lavoro.

È probabilmente a questo tipo di ricostruzione che Lukács si riferisce quando afferma che Hegel è “un filosofo con un robusto senso della realtà”, come riportava in tono problematico Losurdo, perché poche righe dopo aggiunge che “per lui – simultaneamente all'appropriazione dei fatti stessi – al centro dell'interesse vi era la loro costruzione categoriale”.³⁷ Dunque viene sottolineato da Lukács come il Marx del '44 abbia colto le mancanze dell'esposizione hegeliana nella sua sublimazione logica proprio perché riteneva che l' *Entäußerung* in Hegel non fosse affatto pensabile prescindendo da un confronto con l'economia politica.³⁸

In conclusione, lo sforzo di pensare l'essere oggettivo come determinato storicamente e socialmente e non come un prodotto astratto passa attraverso l'identificazione del lavoro quale forma originaria dell'essenziale relazione dialettica soggetto-oggetto e dunque la distanza da Hegel su questo punto si misura solo tramite il contatto con i *Manoscritti* rispetto *Fenomenologia* perché essi, nella visione Lukácsiana, non solo offrono una “teoria materialista” dell'oggettività: la comprensione del carattere oggettivo della categoria di *Entäußerung* apre anche alla discussione sull'aspetto della specificità storica nella quale ogni categoria, e prima di tutto quelle dell'ambito dell'essere sociale, si esplicano solo come determinate forme d'esserci.

³⁷ *Ivi*, pp. 180 -181.

³⁸ Su questa stessa linea interpretativa si esprime M. Gargani, (*Produzione e filosofia*, cit., p. 132):

Lukács ritiene che la fondamentale acquisizione interpretativa dei *Manoscritti del '44* rispetto alla *Fenomenologia* consista nella comprensione del carattere oggettivo e, di conseguenza, storicamente specifico della categoria di *Entäußerung*. Categoria quest'ultima che, nello Hegel della *Fenomenologia*, non nasce entro un immanente piano filosofico, bensì attraverso lo studio della specifica configurazione dell'assetto politico-sociale (e delle sue intime contraddizioni sorte sul terreno oggettivo) della realtà post-rivoluzionaria.

Gargani poi sottolinea come questo legame intrinseco con la realtà storica sia anche il luogo da cui derivano le contraddizioni interne agli stessi concetti hegeliani, anche se sublimati nello schematismo logico. Marx è colui che ha riconosciuto dunque il vero ruolo attivo della prassi in quanto “oggettiva” (*Produzione e filosofia*, cit., p. 133):

Questo vale [cioè il fatto che le categorie oggettive siano gravate da contraddizioni oggettive] anche nel caso della *Entäußerung*, la cui fondamentale contraddizione politico-sociale (scissione tra Stato e società civile) potrà venir “superata” solo in una guisa parimenti oggettiva, ossia pratico-politica.

2.1.2 La deduzione sociale delle categorie

Strettamente collegato alla tesi per cui un essere senza determinazioni reali non è un essente ma è prodotto di pensiero astratto, è la considerazione delle categorie come “forme d’esserci”, *Daseinsformen*.

Alle categorie Lukács non dedica un’estensiva e unica indagine ben strutturata ma la teoria sulla loro natura è talmente determinante per misurare la distanza del nostro autore dalle correnti a lui contemporanee e il suo rapporto con Marx e Hegel, che l’argomento viene ripreso ogniqualvolta entri in gioco la relazione soggetto-oggetto e la natura dell’essere. Non è possibile dunque capire in che senso la reificazione è una categoria ontologica e non gnoseologica se non si affronta l’impostazione delle categorie più in generale sostenuta da Lukács nell’*Ontologia dell’essere sociale*.

Come per l’oggettività, anche in questo caso, la constatazione ontologica fondamentale sulle categorie è attribuita direttamente a Marx:

L’altra constatazione di Marx strettamente collegata alla precedente, e da noi altrettanto citata, è che le categorie sono forme d’esserci, determinazione d’esistenza. Qui è di nuovo visibile l’antitesi radicale a ogni gnoseologia idealistica, secondo cui le categorie sarebbero prodotti del nostro pensiero sulla costituzione dell’essere, anzitutto appunto sulle sue determinazioni concrete.³⁹

Lukács si richiama esplicitamente all’Introduzione del 1857 a *Per la critica dell’economia politica* di Marx:

Come in generale per ogni scienza storica e sociale, nell’ordinare le categorie economiche si deve sempre tener fermo che, come nella realtà così nella mente, il soggetto – qui la moderna società borghese – è già dato, e che le categorie perciò esprimono forme d’essere, determinazioni d’esistenza [*Daseinsformen, Existenzbestimmungen*], spesso soltanto singoli lati di questa determinata società, di questo soggetto, e che pertanto *anche dal punto di vista scientifico* essa non comincia affatto nel momento in cui se ne comincia a parlare come *tale*.⁴⁰

Matteo Gargani, nel suo lavoro sul concetto di ontologia in Lukács, fa notare che l’operazione teorica portata avanti dal nostro autore sulle categorie ontologiche riscontra due difficoltà: da una

³⁹ G. Lukács, *Prolegomeni*, cit., p. 134.

⁴⁰ K. Marx, *Per la critica dell’economia politica*, cit., p.34.

parte infatti l'*Ontologia dell'essere sociale* si concentra solo sull'essere sociale e qualsiasi riferimento agli altri ambiti dell'essere è solo per dichiararne la differenza o il punto di connessione con esso, dall'altra, ed è il punto più problematico, l'oggettività delle categorie è basata su una citazione nella quale il discorso di metodo riguarda espressamente "la scienza storica e sociale" e che assume solo tramite l'operazione di interpretazione Lukácsiana una validità scientifica generale.⁴¹

Tuttavia Lukács interpreta, sempre sulla scorta di una lettura unitaria delle opere marxiane, la suggestione di metodo della citazione sull'essere sociale in questo modo: pensare il soggetto dell'indagine, cioè la società borghese, come dato non è affatto la ripresa di un metodo scientifico positivista che parte dall'esistente come assioma *dato-così*, perché la qualificazione del piano della realtà nella ricerca filosofica portata avanti da Marx, secondo Lukács, non avviene in termini gnoseologici ma ontologici. La realtà per Lukács, seguendo l'autentica *Weltanschauung* marxiana, è *già data* solo nel senso che è un oggettivo *Geradesosein*, per cui anche le categorie che ne determinano la forma hanno un pari statuto di oggettività e questo non inficia affatto la possibilità di porsi la domanda sulla loro genesi, come vedremo più avanti.

Tale punto argomentativo è intimamente collegato alla possibilità concreta di scrivere scientificamente un'ontologia dell'essere sociale con un punto di vista immanente, escludendo ogni tendenza trascendente, ma che allo stesso tempo faccia attenzione a non ricadere nel materialismo meccanicistico: uno studio del genere infatti deve poggiare per forza sul presupposto che le categorie del pensiero siano coincidenti con quelle dell'essere ("così nella realtà, così nella mente" dice Marx) ma anche che l'essere vada considerato nella sue parti eterogenee.

Si parte, dunque, da un presupposto che fin dall'inizio pone in polemica Lukács con qualsiasi teoria che da Kant in poi si richiami al metodo trascendentale e contemporaneamente anche con ogni altra concezione soggettivistica circa la genesi stessa del piano categoriale. Il rifiuto del

⁴¹ Le mancanze riconosciute da Gargani le riteniamo dovute all'assenza di una vera e propria trattazione sistematica del problema delle categorie nell'*Ontologia*. Le osservazioni e le citazioni utilizzate nell'opera infatti risultano utili per inquadrare la posizione generale di Lukács ma non per sostenere con estremo rigore la validità delle tesi teoriche in tutte le loro sfaccettature. Gargani, dunque, osserva (M. Gargani, *Produzione e filosofia*, cit., 208):

In primo luogo, c'è la difficoltà scaturente dall'esigenza di estendere a tutti e tre i livelli ontologici la validità di talune considerazioni approfonditamente da lui indagate solo rispetto al livello dell'essere sociale. [...] La validità della tesi circa l'oggettività delle categorie è, difatti, difesa da Marx solo rispetto "ad ogni scienza storica e sociale". In secondo luogo, emerge anche qui la difficoltà incontrata da Lukács nel tentativo di legittimare sulla base di una specifica fonte testuale marxiana un discorso, come quello dell'oggettivismo categoriale, che detiene nelle postume opere ontologiche un carattere eminentemente meta-interpretativo.

soggettivismo categoriale è presente in tutta la teoria ontologica di base nelle opere postume e segue sempre due lati: vale sia sul versante gnoseologico, dove è in gioco la possibilità di ricavare un'autentica conoscenza dell'oggettività, quanto su quello pratico, cioè è impossibile secondo Lukács sostenere la centralità del lato soggettivo su quello oggettivo se si vuole costruire una realistica teoria dell'interazione pratica che l'essere sociale intesse con la realtà oggettuale tramite le posizioni teleologiche.

Nel ristabilimento di unità tra categorie del pensiero e dell'essere, Lukács si pone consapevolmente nella linea d'eredità di Fichte, Hegel e Marx e in contrapposizione con Kant⁴² e dunque anche con il neokantismo formalistico che diviene il suo principale avversario polemico a cui dedica, come abbiamo detto, un capitolo intero. Il problema fondamentale della gnoseologia del neokantismo, sublimata poi dalla teorie della pura manipolazione, è la sua estremizzazione della cosa-in-sé dal momento che essa è arrivata a corrispondere all'intera realtà nostra, e prima di tutto a quella sociale: la riproduzione capitalista è ciò che non è per noi afferrabile e, sotto la spinta di un malintesa scientificità neopositivista, corrisponde anche alla perdita di un sano senso della realtà, di cui la reificazione è un processo determinante.

Il ripristino dell'unità tra pensiero e essere diviene dunque non solo una questione di principio ma è lo strumento teorico con il quale Lukács, in generale in tutta l'ultima parte della sua vita,

⁴² In realtà il primo punto di contrapposizione con Kant sta proprio nella concezione del soggetto. Preve in *Una nuova storia alternativa della filosofia – Il cammino ontologico sociale della filosofia* (Petit Plaisance, 2013) affronta con un metodo genetico, che riconduce i concetti filosofici alla propria genesi ontologico-sociale, la questione del significato dell'*io penso* (*Ich Denke*) kantiano. Esso mette al centro dell'indagine per la prima volta solo l'attività conoscitiva del soggetto e pone nella periferia dell'indagine l'oggetto conosciuto (p. 230):

Da un lato, questa rivoluzione copernicana riflette il nuovo ruolo del soggetto nel contesto storico della società liberale capitalistica, che non deve più conformarsi ad un valore divino esterno ma si auto pone *etsi Deus non daretur* (come se Dio non esistesse). Dall'altro lato, il fatto che il soggetto sia "posto" indipendentemente dalla sua genesi pratico-storica ne permette l'operazione di destoricizzazione e di desocializzazione, che a sua volta permette la rappresentazione ideologica e ideologicizzante della concezione della società capitalistica come "seconda natura" dell'uomo e quindi come fine della storia.

La destoricizzazione e la desocializzazione del soggetto così costruito formalisticamente è dunque parte integrante di una visione della società come "seconda natura", cioè come inevitabilmente regolata da leggi eterne e immobili, una vera e propria reificazione della società stessa in quanto insieme di rapporti sociali che viene immobilizzata, della quale non esiste genesi né futuro, è "cosa" morta. È dunque interessante che Preve per sostenere la deduzione sociale delle categorie scelga una lunga citazione di N. Merker (p. 230) nella quale si sottolinea come la squalifica della deduzione trascendentale delle categorie avvenne nel momento in cui Fichte accentuò l'io come soggetto di attività dinamica e si reintrodusse nella filosofia tedesca classica il concetto del processo dinamico come parte integrante della formazione del soggetto in relazione a un oggetto: nel momento in cui si guarda al soggetto come portatore di attività pratica ecco che si scopre che "le categorie e le regole che governano la formulazione dei giudizi, essendo il risultato di un processo continuo, non possono venir ridotte ad un numero determinato, come ad esempio nella tavola delle dodici categorie di Kant. Inoltre i due procedimenti a priori ed a posteriori non sono separabili. Essi confluiscono in unità perché le leggi e le categorie a priori che ricostruiamo nella nostra attività conoscitiva sono, in quanto prodotte da noi, anche costitutive della realtà".

sostiene la necessità del corretto punto di vista ontologico e ne denuncia quindi l'accantonamento da parte non solo della filosofia ma soprattutto da parte della scienza, della tecnica e della pratica sociale. Lukács afferma lo statuto veritativo dell'ontologia in quanto "scienza delle categorie" e in questa considerazione è chiaramente erede della filosofia di Hegel. Nel maestro Lukács riconosce il chiaro presupposto della corrispondenza tra la disposizione logica delle categorie e la struttura della realtà:

La logica hegeliana – e per Marx, quando scriveva le note critiche da noi riportate, la cosa era tanto ovvia, da non spendere una parola in proposito, - non è una logica nel senso in cui se ne parla a scuola, non è una logica formale, ma una indissolubile unione spirituale fra logica e ontologia: da un lato, in Hegel i veri nessi ontologici ricevono la loro adeguata espressione nel pensiero solo in forma di categorie logiche, dall'altro lato le categorie logiche non vengono concepite come semplici determinazioni del pensiero, ma devono essere intese come componenti dinamiche del movimento essenziale della realtà [...].⁴³

La considerazione della filosofia come dottrina delle categorie (*Kategorienlehre*) e l'impostazione della loro oggettività non è solo un'eredità hegeliana, non lega Lukács solo al passato rendendo la sua filosofia, come erroneamente molti sostengono, una riproposizione dei sistemi formalistici del passato. Considerare la filosofia la "scienze delle categorie" è ciò che accomuna la posizione di Lukács anche a quella del contemporaneo Nicolai Hartmann, e quindi è una ripresa dell'argomento assolutamente non classica. Lukács elogia di Hartmann il deciso rifiuto dato all'impostazione unilateralmente gnoseologica del neokantismo, la sua considerazione della scienza che non fu mai influenzata dal positivismo e dal neopositivismo e la rifondazione dell'ontologia che aveva l'obbiettivo di criticare i punti di contatto che venivano a crearsi con l'approccio fenomenologico all'essere.⁴⁴ In Hartmann Lukács quindi vede una terza via, tra la rigidità dei sistemi logicisti classici e le tendenze anti-ontologiche della contemporaneità.

La vicinanza ad Hartmann non è tuttavia semplicemente dovuta a una generale riappropriazione delle categorie in senso ontologico contro l'appiattimento alla sola validità gnoseologico, ma sorprende la similitudine tra la teoria hartmanniana sulle categorie come proprietà intrinseche dell'essere stesso e la definizione marxiana sostenuta da Lukács come forme d'esserci,

⁴³ G. Lukács, *OSC Volume II*, cit., p. 181.

⁴⁴ *Ivi*, p. 113.

determinazioni d'esistenza (*Daseinsforemen, Existenzbestimmungen*): entrambi basano la propria teoria sulle categorie su un'impostazione del tutto immanente.

L'influenza di Hartmann è stata fondamentale, poi, soprattutto per la riflessione sulle *categorie modali*. Se da un lato, infatti, Lukács critica due punti teorici fondamentali di Hartmann come le categorie negative o l'assenza di un approccio storico ad esse, e che quindi distinguono nettamente la posizione di Lukács da quella del suo contemporaneo, dall'altro il nostro autore sempre apprezza il modo generale di trattare *il rapporto modale* dell'essere con le sue determinazioni d'esistenza, perché tale *modalità* viene dispiegata ontologicamente senza dover postulare la dipendenza dell'oggetto dal soggetto:

L'idea più semplice e più profondamente giusta di Hartmann consiste nel togliere la realtà dal tradizionale livellamento gnoseologico delle modalità. [...] Per un verso, infatti, sul piano ontologico la realtà non è una categoria modale in senso stretto e soprattutto non lo è come una categoria fra le altre, che in certa misura sarebbero dello stesso ordine, ma invece possibilità necessità e causalità esistono solo all'interno della sua sfera, come *forme diverse degli oggetti o processi presenti in essi*.⁴⁵

Le categorie modali sono un argomento fondamentale per Lukács perché l'obbiettivo dell'*Ontologia dell'essere sociale* è evidentemente quello di fissare le categorie costitutive di questo specifico livello che ne spiegano la modalità d'esistenza: nel momento in cui alla base della vita sociale viene situata la posizione teleologica, quindi la capacità di porre dei fini, la dimensione propria della coscienza diviene quella di fattore attivo e costitutivo del reale e non più di suo semplice epifenomeno (punto questo che vede Lukács e Hartmann d'accordo), così che le sue specifiche *modalità di interazione* con la realtà, in quanto *determinazioni di un rapporto pratico* e non solo teoretico, quindi in altre parole le *specifiche categorie modali dell'essere sociale*, devono essere necessariamente rifondate secondo un nuovo metodo immanente che tenga conto dell'autonomia e delle proprietà intrinseche dell'essere in generale: la posizione teleologica efficace è legata dunque al rispetto delle concatenazioni causali oggettive.

La teoria dell'oggettività delle categorie è dunque parte integrante del progetto di ridare autonomia ontologica all'oggetto in-sé e si sposa con la considerazione delle categorie come *forme d'esserci*: insieme permettono efficacemente di superare la dicotomia di contrapposizione tra ciò che è in-sé e ciò che è per-noi, proprio perché le forme d'esistenza sono articolazioni dell'uomo come essere pratico, prima di tutto attivo, e non solo conoscente. Le forme d'esserci sono, in

⁴⁵ *Ivi*, p. 151, corsivo mio.

conclusione, la costruzione di un ponte fra (mantenendo la terminologia kantiana) le categorie della ragion pura e quelle della ragion pratica.

Infine, va ricordato che l'argomento delle *categorie modali*, in particolare quelle di *causa-effetto* e *necessità-contingenza* che portano con sé le colossali domande sulla natura della storia sociale e della sua genesi, sono la cornice nella quale prende posto una delle teorie chiavi della filosofia di Lukács: l'identificazione dell'attività teleologica a cellula dell'antropogenesi. La posizione teleologica è considerata *nell'Ontologia dell'essere sociale* il *privilegio* che identifica il soggetto come attivo, pratico e sociale e non solo naturale, e questo è possibile perché vive in un ambiente percorso da *dynamis*, cioè potenzialità, immanenti alla realtà stessa ma da lui indipendenti: come Hartmann, anche Lukács, sostiene la preminenza generale della categoria di casualità su quella di finalità dal momento che una posizione teleologica risulta efficace soltanto quando e se riesce a interpolare il suo momento ideale (cioè lo *scopo*) nella serie di casualità oggettive che di per sé non conosce *dover-essere* né *valore*.⁴⁶ Quest'ultima fu una conclusione che spiazzò molti e che segnò la posizione Lukácsiana come un *tertium datur*: il nostro autore non sostiene né la preminenza della causalità di per sé, né la superiorità ontologica della posizione teleologica su di essa, ma ne argomenta un intreccio che rispetti il rispecchiamento della realtà sociale come un livello che è certo un salto ontologico ma non è autonomo dai suoi bisogni biologici.

La trattazione delle categorie modali (soprattutto quella della possibilità⁴⁷ nella forma della *decisione alternativa*) è lo strumento ontologico che permette di pensare gli atti teleologici degli

⁴⁶ Il tentativo di Lukács di ripensare la modalità con la quale teleologia e causalità si intersecano, e quindi il punto di contatto tra l'essere sociale e l'essere naturale, è anche il punto argomentativo che lo vede stringere un forte sodalizio con Hartmann per un motivo ben preciso: evitare sia lo scoglio del finalismo, cioè l'idea che gli atti teleologici siano in grado di determinare in modo univoco lo sviluppo dell'essere sociale, che quello del determinismo, e cioè che al di sopra delle coscienze e delle volontà individuali abbia la priorità il solo prodotto delle catene causali. Tertulian sottolinea la vicinanza tra i due autori proprio su questo punto (Tertulian, *La rinascita dell'ontologia*, cit., p. 62):

Ma [rispetto all'*intenzionalità* della coscienza fenomenologica] Nicolai Hartmann e Lukács rifiutano di dissociare in maniera netta intenzionalità della coscienza e causalità oggettiva, comprensione e spiegazione, pur riconoscendone l'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.

⁴⁷ Lukács muove una critica fondamentale ad Hartmann, legata alla sua lotta contro il soggettivismo che non risparmia quindi nessun aspetto: egli condanna la categoria di "possibilità astratta" che finisce sempre per far rinchiudere il soggetto nella sua purezza in-sé e proclama fino in fondo la priorità della "realtà" senza però identificare la possibilità reale per forza con quella realizzata: per questo a fondamento dell'atto teleologico viene posta la decisione alternativa. È dunque di grande interesse l'osservazione di Tertulian sulla paradossalità della critica di Adorno che vede nella distinzione tra possibilità reale e possibilità astratta una sorta di conformismo nei confronti della realtà (Tertulian, *Gyorgy Lukács e la ricostruzione dell'ontologia nella filosofia contemporanea*, cit., pp. 39 – 40):

È evidente che questi [Lukács] non dissolveva la possibilità nella realtà né capitolava dinanzi

individui come principio di genesi e sviluppo dell'essere sociale, criticando alla base qualsiasi forma di reificazione della società. Infatti, la reificazione è una categoria che porta con sé anche l'identificazione della società ad una "seconda natura", così che il divenire della società descritto dall'evolversi delle sue stesse forme d'esserci, quindi dalla varietà delle sue categorie, viene cristallizzato dalla visione dominante nella sovrastruttura. La reificazione in quanto categoria ontologica e non semplicemente gnoseologica apre le porte ad interpretazioni deterministiche, di tipo meccanicistico o fatalistico, del complesso delle relazioni sociali e si sposa con il materialismo meccanico che impone la legalità oggettiva della natura anche sui fatti eminentemente sociali.

Lukács, invece, approfondisce la natura dell'atto teleologico per segnare una netta differenza tra natura e società: il modello ontologico del lavoro non solo è la chiave teorica per la teoria dell'oggettività ma è anche ciò che rende possibile la centralità della *decisione alternativa*. Quando Lukács indica nella decisione alternativa l'essenza dell'atto teleologico, implica per definizione due caratteristiche sostanziali per l'essere sociale che differenziano ontologicamente *causa finalis* e causa efficiente: da una parte è evidente la preminenza del momento ideale, poiché la deliberazione è l'atto finale della ponderazione tra più possibilità reali e contemporaneamente l'orizzonte delle circostanze concrete indipendenti dal soggetto, e dall'altra viene definitivamente contestata all'origine la causalità rettilinea come legge dello sviluppo sociale.⁴⁸

La considerazione dinamica del rapporto tra essere sociale e essere naturale grazie alla nuova teoria sulla teleologia è basata sulle costatazioni fondamentali che rendono le categorie questione definitivamente ontologica e non gnoseologica: oggettività e storicità. Se la prima costatazione postula il rapporto di unità tra pensiero e realtà, è la seconda che ne garantisce la mobilità ponendo la spinosa domanda sulla loro origine, che è definitivamente sociale.

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 quella di un *tertium datur*: viene lasciato campo libero a tutte le possibilità infinite, ma non alla "cattiva infinità" delle possibilità astratte [...].

⁴⁸ È evidente dunque che la decisione alternativa è l'elemento che permette a Lukács di ripensare completamente il dispiegarsi delle categorie modali, prima fra tutte quella di *Gattungsmäßigkeit* che coinvolge dunque la triade singolarità-particolarità-universalità: la differenza tra essere organico e sociale è posta proprio alla possibile coscienza che solo la genericità del secondo può avere, una coscienza che non è per Lukács affatto solo una questione biologica-antropologica ma è anche, e soprattutto, storico-sociale, cioè gli uomini *creano*, cioè mediano attraverso complessi storico-sociali, e appartengono *ab origine* alle relazioni sociali come propria genericità-non-più-muta e solo attraverso la *decisione alternativa* l'individuo nasce aldilà dell'adattamento alle circostanze esterne. In particolare su questo punto va segnalato l'osservazione di Gargani per cui l'immagine della genericità ontologico-sociale svincolata da quella biologica che ha Lukács è chiaramente influenzata dalla polemica marxiana contro la genericità muta di Feuerbach nella sesta *Tesi* per cui "l'essenza umana" è "l'insieme dei rapporti sociali", ed è anche già presente nei quaderni marxiani parigini del 1844 per cui la società non va fissata come astrazione rispetto all'individuo ma l'individuo è "l'ente sociale" [*das gesellschaftliche Wesen*] (M. Gargani, *Produzione e filosofia*, cit., p.227).

Per quanto come opera *l'Ontologia dell'essere sociale* non offra una visione sistematica della strutturazione categoriale, la questione della genesi, e dunque della storicità, è affrontata per ogni aspetto principale dell'essere sociale studiato (vale a dire "lavoro", "riproduzione", "ideologia" ed "alienazione") sempre proponendo lo stesso metodo: il *metodo della deduzione sociale*.

Ed è proprio quest'ultimo che rende il progetto di scrittura di un'ontologia dell'essere sociale da parte di Lukács un lavoro di ispirazione marxiana. La questione categoriale è difatti parte integrante dello sforzo di sistematizzazione teorica che Lukács compì fin dagli anni Trenta per sostenere un'autonomia della filosofia marxista in senso unitario: il marxismo si fonda su una visione immanente del mondo e per proprio presupposto non può considerare le categorie come "ausili" degli uomini ma come espressione della sua legalità, né può cedere di fronte a una visione della genericità umana che consideri le categorie come caratteristiche eterne presenti *ab origine* in una "essenza umana" astrattamente costruita. La questione della loro origine è da affrontare quindi solo in termini di immanenza nel divenire storico e per quanto l'immanenza delle categorie in quanto *forme d'esserci* veda molto vicini Lukács e Hartmann, l'ispirazione marxiana di fondo sulla storicità delle categorie impone il metodo della deduzione sociale che segna un netto allontanamento tra i due. Per Lukács l'unità delle categorie del pensiero e dell'essere è inscindibile dalla tesi del loro oggettivismo e allo stesso tempo con quella della loro *storicità* proprio in quanto forma dell'essente nel processo del suo stesso divenire:

Le categorie, dice Marx, sono "forme d'esserci, determinazioni d'esistenza". Perciò sia il contenuto che la forma di ogni essente possono essere resi comprensibili soltanto da quel che esso è divenuto nel corso dello sviluppo storico. "L'anatomia dell'uomo è una chiave per l'anatomia della scimmia."⁴⁹

Lukács definisce l'approccio all'ontologia di Hartmann "professorale", senza denigrarla *in toto*, ma riconoscendone dei limiti dovuti alla sua "cecità di fronte al carattere reale della storia".⁵⁰ Hartmann infatti risulta essere del tutto disinteressato alle questioni genetiche dal punto di vista ontologico, tanto che non solo non riesce a definire davvero lo strato dell'essere sociale rispetto a quello biologico organico, ma proprio in questo suo atteggiamento scivola nella gnoseologia:

Hartmann considera i gradi dell'essere semplicemente come dati e, su tale fondamento, comincia a studiarne l'essere-così. Si differenzia da Kant per il fatto di muovere non da mere costellazioni della

⁴⁹ G. Lukács, *Prolegomeni*, cit., p. 35.

⁵⁰ G. Lukács, *OSC Volume II*, cit., p. 137.

conoscenza, ma da quelle delle specie dell'essere, egli non tenta di studiare la validità del conoscere [...], affronta invece l'analisi delle specie dell'essere. Ed è a questo punto che si rileva l'ambiguità del suo pensiero: egli cerca di risolvere importanti questioni ontologiche con l'apparato concettuale della teoria della conoscenza.⁵¹

Le categorie come *forme d'esserci* non possono essere dunque "date" per Lukács se si vuole cercare di pensare in maniera efficace come avvenga l'istituzione di un ordine categoriale nello spirito oggettivo, questione che pone il nostro autore come erede dei lavori di Hegel e Marx, i due autori che invece Hartmann rifiutò precludendosi dunque un efficace trattazione dell'essere sociale come livello dell'essere con una propria legalità interna.

2.2 Storia e processualità

La deduzione sociale delle categorie pone storicità ciò che rende la teoria delle forme-categorie come *forme d'esserci*, nelle intenzioni di Lukács, propriamente marxista: il divenire della realtà sociale non coinvolge infatti solo il contenuto ma anche la forma, la storia non coinvolge solo la realtà oggettiva ma anche le categorie che ne esprimono la legalità. La deduzione sociale è dunque il metodo che si basa sulla considerazione del rapporto in costante divenire tra parte sociale e parte naturale dell'uomo e la genesi delle categorie viene dunque collocata da Lukács nello sviluppo storico delle varie forme che i complessi sociali hanno assunto nell'avanzamento del processo di "arretramento delle barriere naturali".

La genesi storico-sociale delle categorie è fondamentale per poter sostenere che la reificazione è una categoria ontologica. Essa è infatti non è una "visione" particolare sulla natura dei rapporti sociali ma è il dispiegamento di una determinata e specifica realtà sociale, che per essere considerata storica va quindi ridimensionata ponendosi il problema della genesi. In conclusione, nel momento in cui non ci si arresta all'essere sociale come a un *dato-così* si riconosce la reificazione come modalità di esistenza: i nostri rapporti sociali sono reificati perché sono strutturati e sovrastrutturati, cioè dispiegati e allo stesso tempo pensati, come eterni.

⁵¹ *Ivi*, p. 140.

2.2.1 Totalità processuale e unità dell'essere

Nelle opere postume il modo in cui viene affrontata la categoria di storicità si allontana completamente da quello di *Storia e coscienza di classe*.

Nell'opera degli anni Venti, infatti, la storia veniva presa in considerazione nel momento in cui il progetto di costruzione di una coscienza rivoluzionaria efficace veniva inserito all'interno di una *filosofia della storia* che determinasse geneticamente l'origine dialettica dell'unità di soggetto-oggetto, individuata nell'esistenza concreta del proletariato rivoluzionario.

Per quanto la categoria di *totalità*, utilizzata per collocare la formazione della coscienza rivoluzionaria in rapporto al divenire, stabilisca quindi il significato essenziale degli eventi storici *in-sé* all'interno della *storia universale*, e possa acquisire in questo senso un'accezione ontologica, il suo utilizzo in *Storia e coscienza di classe* si impianta in una visione della storia del tutto messianica. Così che la consistenza ontologica della storicità in *Storia e coscienza di classe* è solo principalmente funzionale alla costruzione idealistica del soggetto-oggetto rivoluzionario e, per questo motivo, la sua validità teorica si scontrava con il realizzarsi o meno delle costruzioni messianiche di cui era posta a fondamento.

Nelle opere postume, invece, la storicità è affrontata strettamente entro una riflessione sulla consistenza ontologica dei *complessi processuali*⁵² che costituiscono l'essere come "complesso di

⁵² Non è possibile dedicare abbastanza spazio alla questione della concezione generale dell'essere che sta alla base del discorso ontologico marxista di Lukács. È però uno degli aspetti più strettamente collegati alla questione della storicità che noi tuttavia affronteremo solo per quanto legato in opposizione alla reificazione grazie alla contrapposizione tra i concetti di "complesso" e "cosa". In generale, però, possiamo dire che nell'*Ontologia dell'essere sociale* la concezione dell'essere è monadologica, immanente, aperta e dinamica: l'essere è una totalità concreta che continuamente si totalizza cioè è un processo storico-dialettico articolato in totalità parziali. Un altro modo per rappresentare la totalità, affinché essa non sia considerata un'unità chiusa su stessa, è quello dell'articolazione in complessi tenute insieme in un unico processo di totalizzazione che segue causalità autonome e interne, senza ricadere tuttavia in una necessità trascendente a causa dei nostri modelli di conoscenza che si basano su metodi statici, come la probabilità statistica tanto criticata in *Storia e coscienza di classe*: (G. Lukács, *Prolegomeni*, cit., p. 160)

Nel cercare ora di delineare la necessità e la causalità nell'ambito dell'essere sociale, dobbiamo anche qui prendere le mosse dalla nostra intuizione di base: l'essere consiste di interrelazioni infinite fra complessi processuali, che intrinsecamente sono di carattere eterogeneo, le quali sia nel dettaglio sia nelle – relative – totalità producono processi concreti irreversibili.

Dunque non è più possibile nell'ambito dell'essere sociale pensare a una dualità tra struttura e sovrastruttura rigidamente deterministica: il complesso dell'essere sociale è composto a sua volta da complessi quali le strutture economiche, i sistemi politici, la religione, il diritto, l'educazione ecc. tra loro in relazione specifica di influenza. Grazie a questa considerazione aperta dell'essere, l'essere sociale può essere figurato come un'eccedenza di possibilità, il luogo nel quale costitutivamente il soggetto sviluppa nuove possibilità soggettive, cambiando in sé stesso, e oggettive, cioè il già citato "arretramento delle barriere naturali" che costituisce la formazione delle compagini sociali sempre più complesse al posto delle determinazioni naturali: (G. Lukács, *Prolegomeni*, cit., p. 186)

complessi”.

Spesso si è guardato con sospetto alla riproposizione del concetto di totalità. In particolare Lukács, proprio a causa dei propri dichiarati legami con la filosofia hegeliana, è stata oggetto dell'accusa di voler riproporre un'immagine sistematica dell'essere ma va ricordato che all'interno dell'*Ontologia dell'essere sociale* proprio questo aspetto di Hegel viene criticato dallo stesso Lukács facendo direttamente riferimento a Marx. Il nostro autore vuole dare nuova vita al rapporto tra totalità dell'essere e le sue determinazioni storiche, cioè le categorie, mettendo in campo il concetto di *complessità*:

La critica al sistema che noi abbiamo in mente e che troviamo consapevolmente svolta in Marx, muove invece, per il fatto stesso di ricercare i nessi, dalla totalità dell'essere [...]. Dove la totalità non è un fatto formale del pensiero, ma costituisce la riproduzione in esso del realmente essente, le categorie non sono elementi di una architettura gerarchica e sistematica, ma invece in realtà “forme d'esserci”, “determinazioni d'esistenza”, elementi strutturali di complessi relativamente totali, reali, mossi, le cui interrelazioni dinamiche danno luogo a complessi sempre più comprensivi in senso sia estensivo che intensivo.⁵³

È così solo nel regime della complessità e del suo ordine specifico di sviluppo che va inserita la nuova concezione della totalità riferito all'unità particolare dell'essere sociale. La totalità del complesso è infatti ciò che determina la modalità di sintesi e proliferazione delle parti dell'essere:

Questo modo di funzionare dei complessi processuali irreversibili come base ontologica di tutte le categorie e delle interrelazioni categoriali nel processo della vita si presenta naturalmente anche laddove questi processi, agendo l'uno sull'altro, si sintetizzano in unità, in totalità, più grandi. Si tratta veramente di un tipo di sintesi pratica che entro certi limiti è solita comparire a ogni grado dell'essere, ma nell'essere sociale subisce un'intensificazione qualitativa.⁵⁴

La portata della *totalità processuale* è dunque non basata semplicemente su un nuovo

Con ciò siamo arrivati a toccare una situazione sostanzialmente nuova: non è semplicemente che nell'uomo come essere essente determinate possibilità si realizzino o restino latenti a seconda di circostanze che lo riguardano prodotte dalla sua vita, ma, al contrario, la sua condotta di vita come essere processuale è tale per cui egli stesso, in conformità alle strade evolutive percorse dalla sua società, si sforza o di portare a pieno sviluppo o di reprimere o magari di modificare a fondo anche le proprie possibilità soggettive.

⁵³ G. Lukács, *OSC Volume II*, cit., p.276.

⁵⁴ G. Lukács, *Prolegomeni*, cit., p. 192.

ripensamento della filosofia hegeliana ma fa direttamente riferimento al desiderio di Lukács di proporre l'autentica ontologia marxiana.

Per questo motivo nelle opere postume, ma soprattutto nella seconda sezione dei *Prolegomeni*, Lukács mette ripetutamente in luce il proprio debito nei confronti di Marx per la concezione del "salto" ontologico che segna la nuova forma d'essere sorta con la società e che determina l'inizio della storia. È il maestro che, infatti, ha indicato, come momento ontologicamente decisivo e come momento di passaggio tra una genericità-muta (naturale) a una genericità-non-più-muta, il lavoro su base pratico-reale, che però non viene descritto come un risultato compiuto e definitivo ma come un punto di avvio di un lungo e contraddittorio (per questo il metodo della dialettica è considerato profondamente storico) processo evolutivo.⁵⁵ L'immagine richiamata per indicare questo particolare essere simultaneo dell'uomo è quella di un *processo*, è cioè quella del divenir-sempre-più-sociale [*immer-gesellschaftlicher-Werden*] delle determinazioni biologiche dell'uomo, senza tuttavia mai poterle abbandonare.

Poiché la questione della genesi della società è tratta come una questione eminentemente storico-ontologica, essa è la questione di fondo che costituisce anche l'occasione per la quale rendere nuovamente fruttuosa la *dialettica della totalità* su un piano del tutto ontologico: la genesi dell'essere sociale va insieme alla considerazione dell'unità interna delle specie d'essere che sono costituzionalmente in rapporto con le altre nella *totalità processuale dell'essere in generale*. Ma dal momento che è il lavoro la chiave di volta che permette il "salto" ontologico tra l'essere naturale e quello propriamente sociale, tale salto risulterebbe incomprensibile *in una prospettiva dinamico-processuale* senza il concetto della *storicità della nascita stessa della società*: la nascita, infatti, non è un evento risolto ma coincide con il processo non ancora concluso del divenir-uomo nel continuo arretramento-delle-barriere-naturali, la processualità invade dunque qualsiasi momento dell'essere.

⁵⁵ Nei *Prolegomeni* l'insistenza sulla processualità e il mutamento dell'essere investe soprattutto la descrizione dell'essere sociale, che, riportando Marx e l'individuazione del lavoro come punto dell'antropogenesi, proprio per questo suo intrinseco salto di livello dal piano meramente biologico, deve ancora distaccarsi dalla fase della *preistoria* dell'umanità per entrare nella sua vera e propria storia. L'insistenza sul modello del *processo* per interpretare i mutamenti è poi fondamentale per smarcare l'ontologia specifica dell'uomo in quanto essere sociale da ogni interpretazione biologico-deterministica e allo stesso tempo statica: (G. Lukács, *Prolegomeni*, cit., p. 195, corsivo mio)

Il processo sociale, in quanto adattamento attivo dell'uomo al suo mondo ambiente, in quanto trasformazione di tale ambiente in base ontologica al servizio dei bisogni sociali, fa sì che le unità sociali concrete ogni volta in funzione (totalità relative) non posseggano per principio un carattere fissato definitivamente, paragonabile a quella delle specie animali, ma siano invece sottoposte nella loro struttura interna e nelle loro relazioni reciproche a *continui cambiamenti*.

Poiché il processo del divenir-uomo prevede un adattamento *attivo* all'ambiente tramite le posizioni teleologiche, i complessi processuali che costituiscono l'essere sociale subiscono così un propulsivo impulso, non solo per la propria autonoma proliferazione quantitativa, ma anche per le loro combinazioni in sintesi sempre più elevate, fino a che cominciano a costituirsi forme processuali funzionanti in concreto nella loro *totalità* (cioè per l'intera specie umana).

Grazie alla propria impostazione dialettica della *totalità*, Lukács dunque riconosce nel processo continuo del divenir-uomo, che, ricordiamo, è un processo storico-concreto e che quindi comprende anche la fase del capitalismo, una doppia determinazione attiva in simultanea. Ora, per un verso ogni manifestazione che determina l'allontanamento dalla genericità-muta è diretta, in ogni singola occasione, al padroneggiamento del mondo ambiente, cioè è segnata dall'unicità storica dell'*hic et nunc* sociale in quel momento necessario (unicità storica degli atti, individualità degli eventi irripetibili). Per l'altro verso, però, tutte le espressioni del nuovo livello dell'essere che vanno in tal modo sviluppandosi tendono verso la *unitarietà*, cioè è presente una vera e propria corrispondenza spontanea derivante dall'essere sociale come categoria ontologica ultima, per cui si riconoscono linee evolutive differenti nelle diverse società ma problemi di fondo simili.⁵⁶ Entrambe dunque permettono di guardare alla storia ancora sotto il profilo di *storia universale* dell'umanità.

In conclusione, con l'*Ontologia*, Lukács ritiene di poter delineare un discorso sull'ontologia dell'essere *unitario* proprio rimettendo in relazione tra loro le categorie di *totalità* e *storia* grazie all'immagine dell'essere come *complesso processuale* le cui parti sono in relazione dialettica, cioè rimettendo in campo l'idea dell'"unità nella diversità".

Il modello proposto da Lukács consiste nella nozione secondo cui l'essere è un unico processo, irreversibile, di interrelazioni fra complessi autonomi e essi medesimi processuali. Questo modello non soltanto dà l'immagine più vicina alla vera costituzione dell'essere allo stato delle allora conoscenze scientifiche⁵⁷ ma anche, agli occhi di Lukács come pensatore comunista, è fondamentale per un'impostazione teorica efficace della prassi.⁵⁸ Sono considerate "deviazioni

⁵⁶ *Ivi*, pp.196 – 197. Qui Lukács pensa a una "generale comprensibilità reciproca fra linguaggi", cioè è in termini puramente ontologici d'appartenenza all'essere sociale come *totalità* e non per teorie pseudo-scientifiche, che si riconoscono comuni passaggi storici del *divenir-uomo*, che ha la sua differenziazione per ogni realizzazione concreta delle forme sociali: pensiamo ad esempio alla tripartizione tra età della pietra, del bronzo e del ferro, all'introduzione del denaro come mezzo divenuto generale per il sistema di scambio, ecc.).

⁵⁷ Numerosi sono i riferimenti alle teorie di scienze naturali, alla teoria dell'evoluzione di Darwin come fondamentale per l'elaborazione dell'ontologia marxiana e, infine, nella messa a punto del concetto di *sostanza* come complesso e non come cosa viene anche richiamata come fonte la meccanica quantistica.

⁵⁸ *Ivi*, p. 9:

opportunistiche del marxismo”⁵⁹ dunque sia le teorie che si riallacciano alla concezione meccanico-assolutizzante di uno sviluppo economico-sociale necessario, sia le tendenze settarie-messianiche che isolano il momento pratico-soggettivo dalle sue basi ontologiche legittime, cioè la totalità del complessivo processo socio-economico.

In conclusione, non deve trarre in inganno il fatto che per Lukács, nonostante la riproposizione della totalità, l'ontologia marxiana si suddivide nei tre livelli di inorganico, organico e sociale, né è vero che Lukács tratti la propria ontologia dell'essere sociale come una mera parte settoriale giustapposta alle altre: il sorgere del qualitativamente nuovo, come è ciascun livello ontologico rispetto a quello che lo precede, non costituisce qualcosa di costitutivamente “altro” rispetto a ciò da cui deriva. Il *Weltbild* ontologico marxiano descritto da Lukács poggia su una concezione ontologica unitaria, tale perché scaturisce da *una medesima dinamica processuale* che, come vedremo, è storica in quanto *irreversibile* e, rispetto alle teorie della giovinezza, immune da legami con intrinseci disegni teleologici.⁶⁰ Dunque molto spazio viene dedicato nei *Prolegomeni* alle questioni genetiche e alla transizione tra i tre livelli ontologici. Tuttavia va ricordato che l'intenzione di tener fermi i confini fra le diverse situazioni ontologiche, soprattutto tra i livelli che riguardano l'uomo, tra la natura e società, va di pari passo sempre con il punto di vista della *totalizzazione dell'unità dialettica del divenire*. L'unità della dell'essere sostenuta da Lukács ha la caratteristica di denunciare tutte quelle totalizzazioni che finiscono per omologare l'essere sociale e l'essere naturale in una medesima legalità:

Le tre specie di essere esistono simultaneamente, intrecciate l'una con l'altra, e di conseguenza spesso esercitano le loro azioni sull'essere dell'uomo, sulla sua prassi simultaneamente. Va perciò sempre tenuto presente che una corretta fondazione ontologica della nostra immagine del mondo implica due cose: la conoscenza della specifica peculiarità di ciascun modo di essere, così come le connessioni, interazioni, interrelazioni, ecc. concrete di quest'ultimo con gli altri. Perdere di vista il vero nesso (unità nella diversità, attraverso di essa la separazione e contrapposizione nelle interazioni unitarie, ecc.) può condurre, in tutte e due le direzioni, ai più grandi stravolgimenti conoscitivi circa ciò che l'essere è.

⁵⁹ *Ivi*, p. 158.

⁶⁰ Tertulian nell'introduzione ai *Prolegomeni* (cit., p. XXVI) sottolinea che è proprio in quest'ultimo testo che la questione dell'*irreversibilità* viene vigorosamente valorizzata rispetto alla generale struttura dell'*Ontologia dell'essere sociale*. L'*irreversibilità* non è solo una questione ontologica di principio ma è strumentale per Lukács al fine di combattere tutte le concezioni necessitariste della legalità, nella quale ricadeva evidentemente anche la filosofia della storia proposta in *Storia e coscienza di classe*, e le immagini “cosali” dell'essere:

Intenzionato a contrapporre una concezione *aperta* dell'essere alla concezione *chiusa*, risoluto a demolire le vecchie interpretazioni *necessitariste* del cosmo e della società per aprire la via a una vera filosofia della *verità*, Lukács usa i risultati di varie scienze per dimostrare che la concezione del mondo come totalità chiusa è definitivamente abolita. L'ontologia che egli preconizza è quella che concepisce l'essere come una interazione di complessi eterogenei, in perpetuo movimento e divenire, caratterizzato da una mescolanza di continuità e discontinuità, che incessantemente produce il nuovo e la cui caratteristica fondamentale è l'*irreversibilità*.

Solo quanto l'ontologia del marxismo è in grado di praticare con coerenza la storicità come base di ogni conoscenza dell'essere, nel senso del profetico programma di Marx, solo quando, pur riconoscendo determinati e documentabili principi unitari di ogni essere, vengono correttamente intese le differenze, spesso profonde, tra le singole sfere ontologiche, la "dialettica della natura" non si presenta più come un appiattimento uniformante di natura e società, che spesso variamente travisa l'essere di ambedue, ma come la preistoria, in termini categoriali, dell'essere sociale. Se essa viene elaborata e applicata giustamente allora la dialettica, [...] assume il dominio nell'ontologia in un senso autentico – perché storico – che guarda ai processi evolutivi anche nelle loro ineguaglianze. Soltanto così, la verità dialettica, l'essere come processo irreversibile (cioè storico) di complessi processuali, può conquistarsi nella teoria marxiana il posto che le compete di fatto, [...].⁶¹

2.2.2 Storicità come irreversibilità e come metodo

Il contesto teorico generale entro cui collocare sia la questione della genesi sia quella del rapporto tra i livelli ontologici è l'essenziale significato contenutistico attribuito da Lukács alla storicità: *l'irreversibilità* dei processi oggettivi che costituiscono l'essere, per cui le sue caratteristiche essenziali, comprese le categorie in quanto dedotte socialmente, vanno sempre tutte intese come momenti di un processo evolutivo complessivo ma sostanzialmente *irreversibile*. Tale concezione dell'essenza della storicità è secondo Lukács già presente in Marx fin dalla giovinezza:

Per ora accontentiamoci di riscontrare che Marx già dalla giovinezza aveva collocato al centro del suo metodo questa validità universale, per ogni essere, della storicità. "Noi conosciamo un'unica scienza, la scienza della storia". Qualche decennio dopo, egli fornisce dati precisi sul metodo della sua ricerca: lo studio dei processi in quanto tali nel loro rispettivo essere-proprio-così dinamico. Questi sviluppi non consistono – come viene spesso affermato da parte borghese – semplicemente in un determinato tramutarsi di oggetti, delle loro relazioni, ecc., mentre permangono sostanzialmente immutate le categorie che ne esprimono e determinano l'essenza. Le categorie, dice Marx, sono "forme d'esserci, determinazioni d'esistenza".⁶²

La storicità è affrontata dunque nelle opere postume esclusivamente nella sua accezione ontologica e viene presentata fin dal *Prolegomeni* quale seconda constatazione ontologica di Marx, quindi va a formare un vero e proprio triangolo ontologico fondamentale accanto alla constatazione

⁶¹ G. Lukács, *Prolegomeni*, cit., p. 152

⁶² *Ivi*, pp. 34 – 35.

dell'oggettività e quella delle categorie come forme d'esserci.⁶³

Proprio a proposito della paternità marxiana del principio della storicità, Lukács fa costante riferimento alla citazione marx-englesiana ricavata dalla celebre nota de *l'Ideologia Tedesca*:

Noi conosciamo solamente un'unica scienza, la scienza della storia. La storia può essere considerata da due lati, può essere suddivisa nella storia della natura e nella storia degli uomini. Ambedue i lati non sono tuttavia da separare, finché esistono uomini, storia della natura e storia degli uomini si condizionano reciprocamente.⁶⁴

Nelle ultime testimonianze Lukácsiane, l'apporto della nuova concezione di storicità (*Geschichtlichkeit*) è duplice: è in sé una nozione ontologica che fornisce le fondamenta per la costruzione di un *Weltbild* basato su una totalità processuale, come abbiamo visto, ma è allo stesso tempo indicativo di cosa sia per Lukács l'autentico metodo di Marx.

Prima di tutto, la storicità è fondamentalmente *irreversibilità* ed è quindi la cifra essenziale dei processi che compongono i complessi. Essa permette di superare le concezioni della storia deterministiche, non mette più in primo piano la questione del "fine", e però mantiene viva la consistenza processuale della realtà nonostante l'assenza di uno scopo dell'evoluzione.

Vedremo poi che l'irreversibilità dei processi oggettivi sarà la chiave di volta argomentativa contro una concezione ontologica fondata sull'opposizione dualistica tra "cose" e "energie immateriali" tipica di un approccio scientifico reificato.

Dall'altro lato, dal momento che l'immagine dell'essere è quella di un unitario *complesso di complessi*, di cui il *divenire* non è altro che la specifica forma dell'*irreversibilità* e che quindi, sia nell'essere naturale che in quello sociale, indica l'esistenza di un'*evoluzione processuale irreversibile*, l'immagine è tale per cui l'affermazione della *storicità* dell'essere, seppur non sufficientemente esplorata come costatazione ontologica in sé, contiene per Lukács esaustive indicazioni di metodo. Secondo Lukács, questa "rivoluzione metodologica, ma anche

⁶³ Gargani suggerisce tuttavia che, anche se non esplicitata nell'*Ontologia*, ci sia una sorta di gerarchia tra le costatazioni ontologiche, per cui l'irreversibilità assume un ruolo di preminenza su oggettività e categorie dal punto di vista della costruzione di un'ontologia unitaria dell'essere proprio perché esso non è un "dato" ma un processo. (M. Gargani, *Produzione e filosofia*, cit., p. 154). Ed è poi interessante che, in pagine molto precedenti sulla generale presentazione delle costatazioni ontologiche marxiane, (M. Gargani, *Produzione e filosofia*, cit., p. 75) egli mostri che, in occasione dell'intervista *Gelebtes Denken* del 1971, in realtà Lukács ha effettivamente indicato nella storicità il senso autentico della teoria marxiana: se l'esistenza significa che qualcosa esiste in un'oggettività determinata, allora nel sistema categoriale marxiano non si parla di categorie storiche a sé stanti ma ogni cosa è un qualcosa fornito di qualità, cosalità e categorie, e tale qualcosa è proprio La storia, cioè è la storia della trasformazione delle categorie stesse.

⁶⁴ Marx-Engels, 1845 – 1846, *L'ideologia tedesca*, a c. di F. Codino, in MEO vol. V, p. 14.

contenutistica e formale”, non solo fu detta con risolutezza dal metodo di Marx che, in quanto storico, è fondamentalmente genetico, ma proprio a partire dal XIX secolo cominciò a ottenere una “fondazione scientifica riferibile all’intero nostro sapere della realtà”⁶⁵, anche se tuttavia dalla questione della storia non vennero tratte all’inizio le corrette conclusioni ontologiche.

È dunque per quest’ultimo motivo, quello strettamente metodologico, che Lukács sostiene fermamente che la visione dell’essere come un *complesso di processi irreversibili* di Marx sia nata in concomitanza con le nuove teorie evoluzionistiche della scienza naturale. Darwin, infatti, secondo Lukács, fu colui che scardinò l’impianto fissista della tassonomia di Linneo e Cuvier e che attestò anche in ambito organico il principio ontologico della storicità-irreversibilità:

Lo stesso Marx ha parlato della scienza unitaria della storia, molto prima che essa stessa avesse sviluppato tali tendenze. Non fu un caso, com’è ovvio, che Marx e Engels salutassero, con qualche riserva, la comparsa del libro di Darwin come quello che conteneva ‘i fondamenti storico-naturali del nostro modo di vedere’, che Engels si entusiasmasse per le teorie astronomiche di Kant-Laplace, ecc. L’importanza di uno sviluppo ulteriore, adeguato ai tempi, del marxismo in questa direzione è grandissima. Qui doveva esclusivamente essere evidenziato come la fondazione di un’ontologia materialistica della natura, che contenga in sé la storicità, la processualità, la contraddittorietà dialettica, ecc., è già contenuta implicitamente nel fondamento metodologico dell’ontologia marxiana.⁶⁶

Questa idea della fondazione scientifica dell’irreversibilità è presente anche, e soprattutto per rafforzarne l’importanza ontologica, nei *Prolegomeni*, nei quali Lukács non fa riferimento soltanto alle teorie di Darwin sull’evoluzione, ma anche agli scritti astronomici giovanili di Kant che vennero confermati dalle ricerche di Laplace e che mostravano dunque che il nostro sistema solare non poteva più essere pensato come un sistema che rimane immutato, all’interno del quale l’essere poi si riproduce, ma che invece ci fosse un inizio e una fine, cioè che si trattava di un processo irreversibile. La genesi storica dell’universo è poi ulteriormente confermata dallo sviluppo degli studi di geologia e paleontologia per cui “l’essere del nostro pianeta e la vita che ne ha prodotto

⁶⁵ G. Lukács, *Prolegomeni*, cit., p. 90. Le ricerche scientifiche sono per Lukács parte integrante di quel cammino che ha portato anche le scienze sociali a pensare l’essere sociale come caratterizzato da forme evolutive di questo tipo, senza tuttavia potersi immaginare che è proprio da qui, dalla comprensione dell’importanza ontologica della storicità, che può cambiare totalmente l’atteggiamento verso l’essere e, Lukács aggiunge, “incluso il nostro, anzi in primo luogo il nostro essere. [...] Si può dire infatti che, sebbene per ciascun uomo singolo il corso della propria vita risulti con tutta evidenza un processo irreversibile, nella vita quotidiana tale visione del proprio essere riesce a imporsi, superando molti pregiudizi, solo con difficoltà”.

⁶⁶ G. Lukács, *OSC Volume II*, cit., pp. 268 – 268.

l'esistenza sono per loro natura processi irreversibili".⁶⁷

Ciò che prima della rivoluzione scientifica avvenuta tra XIX e XX secolo era solo un'idea, dunque, con le nuove scoperte scientifiche è divenuta una vera e propria ontologia costruibile sulla base di *unitarie* constatazioni ontologiche. Per cui l'attestazione scientifica della presenza dell'irreversibilità anche nell'essere inorganico concorre a dare un *Weltbild* unico e ad aprire, definitivamente anche su base scientifica e non solo filosofica, la discussione su – come dice il sottotitolo dei *Prolegomeni* – “questioni di principio di un'ontologia divenuta oggi possibile.”

Ovviamente le osservazioni sulle fondazioni scientifiche dell'irreversibilità dei processi sono ancora tutte al livello di suggestioni e richiedono un maggiore approfondimento affinché sia possibile ottenere un'immagine del mondo che faccia davvero tesoro di tutti i risultati delle scienze. Lukács nell'*Ontologia* non dedica abbastanza spazio a questo aspetto per trarne una conclusione certa.

Nonostante questo, però, i suggerimenti scientifici sono utili perché concorrono a confermare che la storicità dei processi non solo è efficace dal punto di vista metodologico in generale ma è chiaramente, nella già dichiarata prospettiva ermeneutica di un Marx unitario, il segno distintivo del metodo autentico dello studio della società di Marx.

A partire dalla lettura delle *Tesi su Feuerbach*, Lukács osserva che Marx non solo definisce ontologicamente la priorità della prassi sulla contemplazione ma proprio su questo aspetto basa l'importanza dell'approccio storico alle diverse specie d'essere e in particolare il passaggio fondamentale all'essere sociale. Infatti proprio la collocazione ontologica centrale della prassi nella forma paradigmatica del lavoro rappresenta la genesi che separa l'essere sociale dall'adattamento meramente passivo all'ambiente che si ha nella sfera dell'essere naturale. Un adattamento che, come abbiamo visto, non è un atto isolato e definitivo di conversione in un essere nuovo permanentemente uguale solo a sé stesso, ma è un *perenne e processuale divenir-sé-stesso tramite il dispiegarsi* di quel che Marx chiamò “*l'arretramento delle barriere naturali*”.⁶⁸

Nell'interpretazione di Lukács, dunque, la storicità di Marx non è solo una soluzione metodologica al problema della genesi, è anche la caratteristica essenziale del dispiegamento stesso delle specie dell'essere:

Genesi e dispiegamento sono due momenti in definitiva uguali, anche se non omogenei, nel concreto operanti in modi diversissimi, di questa processualità storica di ogni essere, a prescindere che si cerchi di intenderlo nella sua unitarietà o varietà. Per questo Marx non ha mai rinunciato al modo unitariamente

⁶⁷ G. Lukács, *Prolegomeni*, cit., p. 91.

⁶⁸ *Ivi*, p. 37.

storico-dialettico di conoscere l'essenza dell'essere.⁶⁹

È dunque la visione dinamica dell'essere intero, e non limitata solo all'essere sociale, che permette di avere una considerazione giusta, unitaria, e allo stesso tempo storicamente ben differenziata. Il *Weltbild* marxiano basato sulla storicità dà all'irreversibilità dei processi il ruolo teorico centrale per cogliere i tre livelli ontologici non come "datità", ossia entità primarie inderivate, ma come esiti del decorso dell'essenziale forma d'essere dell'oggettività, la processualità. Per questo aspetti, è possibile dir, dunque, che nel marxismo di Lukács c'è una perfetta corrispondenza tra *indagine ontologica* e *indagine genetica*.

Infine, il fatto che Lukács nel proprio metodo ontologico dia alla storia il ruolo essenziale, non deve trarre in inganno sulla natura della sua considerazione della storia in sé: nelle opere postume la storicità è tratta esclusivamente in termini ontologici e per questo motivo il suo approccio non può essere inserito nell'alveo dei vari "storicismi" che a partire dalla metà del secolo XIX hanno impegnato molti studiosi tedeschi.

Lo storicismo, inteso come qualsiasi tentativo di riportare alla storia ogni manifestazione umana e definire per essa quindi una metodologia definitiva affinché essa sia una scienza positiva come tutte le altre, non poteva essere accettato da Lukács perché poggiava su presupposti metodologicamente inesatti e totalmente contrari alla sua impostazione. Quella dello storicismo è un'analisi delle *rappresentazioni* dei fenomeni sociali così come essi si presentano e non c'è una ricerca del *fondamento ultimo* del presente politico-sociale, cioè non si pone affatto la questione della genesi ultima e dello sviluppo delle forme sociali. Manca completamente dunque il punto di vista ontologico.

La reificazione della riflessione intellettuale⁷⁰ portata avanti dalla scienza borghese che veniva denunciata in *Storia e coscienza di classe*, viene quindi riaffrontata su nuova scala direttamente nell'*Ontologia*, sicuramente, anche se mai citandoli direttamente, anche in contrapposizione ai vari storicismi. È presente in Lukács dunque lo scopo di ridefinire lo statuto dell'indagine filosofica sulla storia nel mondo accademico allontanandosi dalle scuole scientifiche più autorevoli del proprio tempo. A proposito, Lukács scrive:

Dopo il crollo del sistema hegeliano e in specie dopo l'entrata in campo di Marx (che, sia detto di passata, è conosciuto poco da Hartmann quanto da quasi tutti quei suoi colleghi che lo criticano), i

⁶⁹ *Ibidinem*.

⁷⁰ Vedi 1.5 *Critica delle scienze moderne*.

professori tedeschi si sono aggrappati a Ranke, alla sua *concezione in radice profondamente astorica della storia*, che ha dato loro possibilità di chiamare scienza la storia, ma insieme di escludere dal processo del mutamento storico tutti i “valori” della cultura per loro essenziali e di considerarli “soprastorici”.⁷¹

Ranke rappresenta per Lukács l'esempio emblematico per tutte quelle impostazioni che svuotano il divenire storico della propria universalità ontologica, legate profondamente, da una parte, al fatto che filosoficamente non si è accolta ancora la processualità nella definizione della sostanza e, dall'altra il non riuscire a mettere in relazione ontologica immanente divenire e genesi senza relegare quest'ultima in una dimensione atemporale.

In particolare, la scuola storica di Ranke ha dato spazio all'affermazione una “teoria dei valori” *soprastorici* provocando la rottura dell'unità ontologica dell'essere sociale in due legalità differenti: da un lato, si trovano i fatti empirici che costituiscono l'avanzare degli eventi e, dall'altro, i “valori atemporalità”. La presenza di un imperio trascendente dei valori porterebbe ad ammettere l'esistenza di una teleologia oggettiva, una prospettiva che è la più lontana possibile dalla ricostruzione ontologica fornita da Lukács.

Il *dover-essere (das Sollen)* e il *valore* sono categorie costitutive e interne *solo* all'essere sociale⁷² perché sono necessariamente legate alla posizione teleologica (*die teleologische Setzung*), dal momento che l'istituzione di uno scopo significa porre un dover-essere e contemporaneamente l'emergere di un valore. Ma l'impostazione Lukácsiana della storia ha intenzione di evitare sia il finalismo (in quanto prodotto dell'attività finalistica degli individui, la storia della società acquisisce un senso univoco) sia il determinismo (la storia è in realtà il prodotto delle catene causali oggettive che si impongono al di là della coscienza) e costituisce una terza via: la proliferazione delle oggettivazioni e dei rapporti interumani che costituiscono l'essere sociale nasce solo nel contesto della tensione dialettica tra l'attività teleologica dei soggetti individuali e la rete delle determinazioni causali oggettive che continuamente crea ostacoli e resistenze.

⁷¹ G. Lukács, *OSC Volume II*, cit., p. 137, corsivo mio.

⁷² Ricordiamo dunque questo assunto ontologico che Lukács ricava dallo studio attento della teoria del valore presente nel *Grundrisse* di Marx e che si basa fondamentalmente sul fatto che il valore può sorgere solo in quella porzione di essere nella quale si colloca il *lavoro*: (G. Lukács, *OSC Volume II*, cit., p. 329)

Di valore può parlarsi soltanto nell'ambito dell'essere sociale; lo sviluppo dell'essere inorganico e in quello organico può certo produrre forme più dispiegate del loro essere, ma sarebbe un fatto puramente verbale chiamare valore quel che si è dispiegato. Solo in quanto lo sviluppo dell'essere sociale nella sua forma ontologicamente primaria, nel campo dell'economia (del lavoro), produce uno sviluppo delle facoltà umane, il suo risultato, come prodotto dell'auto attività del genere umano, ha insieme alla sua esistenza oggettiva, indissociabile da essa, un carattere di valore.

Proprio su questo punto, del tutto ontologico, Tertulian sottolinea la particolarità della teoria del valore Lukácsiana e vi scorge il tratto di convergenza tra la metafisica ontologica di Nicolai Hartmann, che dava preminenza alla causalità sulla finalità, con l'abbozzo di un'ontologia dell'essere sociale di 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 (circoscritta) 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.⁷³

Come sappiamo, la reificazione come fenomeno venne per la prima volta formulata da Marx nel contesto della sua teoria del valore. Nel suo studio della società mercantile, mette in luce che "i rapporti tra produttori prendono la forma d'un rapporto sociale tra i prodotti di lavoro"⁷⁴, cioè le relazioni umane assumono la parvenza di relazioni tra cose in base al loro valore intrinseco. Tradizionalmente questo errore, imputato sia alla teoria economica che al modo in cui gli stessi produttori si vedono, è considerato un errore epistemologico. In generale, dunque, qualsiasi studio e articolo sulla storia formazione della teoria della reificazione, come ad esempio quello di Lucio Cortella, parla della reificazione come di una *deformazione cognitiva*.⁷⁵

L'*Ontologia dell'essere sociale*, invece, si muove su tutt'altro piano. A partire dalla già citata critica complessiva alle teorie della conoscenza, per Lukács l'approccio gnoseologico non è in grado di risalire alla genesi della reificazione, dunque non coincide affatto con il *metodo storico* di Marx. La reificazione dei rapporti, proprio a partire dalla teoria del valore, è prima di tutto un errore ontologico: il concetto di valore sul quale si basa lo scambio appartiene ontologicamente *solo* all'essere sociale, per cui il "naturalismo" con cui è letta la nascita del valore come principio di scambio non è una reificazione accompagnata a "un'ideologia sociale, a un'immagine deformante della società e delle relazioni intersoggettive"⁷⁶ ma è una errata collocazione ontologica della sua

⁷³ N. Tertulian, *La rinascita dell'ontologia: Hartmann, Heidegger e Lukács*, cit., p. 64.

⁷⁴ K. Marx, *Il Capitale, Libro primo*, cit., p. 71.

⁷⁵ Lucio Cortella, *Formazione e scomposizione di una teoria. Storia e prospettiva del concetto di reificazione* in *Teorie della reificazione*, cit., p. 19.

⁷⁶ *Ivi*, p. 20.

genesì, cioè il lavoro, nell'immagine complessiva dell'essere.

La ricerca Lukácsiana si concentra dunque sulla specificità dell'essere sociale, perché *solamente* in questa specie d'essere c'è il lavoro, solo in essa si dispiega la posizione teleologica, anzi ne è l'essenza caratteristica. Per cui solo con una corretta immagine ontologica dell'essere sociale si può capire perché per Marx "questo carattere feticistico del mondo delle merci deriva dallo specifico carattere sociale del lavoro che produce merci".⁷⁷

2.2.3 L'assenza della storicità: contro la reificazione della sostanza

La reificazione è la trasformazione dei rapporti, quindi delle dinamiche relazionali tra le persone, in cose. Tale trasformazione non è semplicemente un errore di prospettiva sulla costituzione della società ma è basata su una concezione statica della sostanza. Infatti, poiché per Lukács l'essere sociale può essere letto nella sua specificità solo facendo riferimento in modo differenziale anche all'intero essere, è necessario studiare tale fenomeno facendo riferimento all'ontologia dei rapporti nell'essere in generale, cioè affrontando la questione della categoria di sostanza e elevandosi oltre i confini della reificazione pensata solo in relazione ai rapporti interpersonali come si faceva in *Storia e coscienza di classe*.

Dall'impostazione qui dipinta, si capisce che quello che avviene in Lukács è un dichiarato recupero della sostanza come insopprimibile argomento filosofico, contro le anti-ontologiche tendenze del neokantismo e del neopositivismo, per poter adempiere al compito di restituire un *Weltbild* oggettivo. Proprio l'operazione di recupero della sostanza contro una concezione "cosale" di essa è uno degli elementi che ci conferma che l'ontologia non è intesa da Lukács come una disciplina aprioristica e razional-deduttiva ma che, in comunione con le più recenti scoperte scientifiche, ha l'obbiettivo di ridare l'immagine del mondo più oggettiva possibile.

Poiché il *Weltbild* marxiano poggia sulla constatazione ontologica fondamentale dell'irreversibilità, essa non può in alcun modo dare spazio alla concezione della sostanza come cosa. La storicità come irreversibilità non è infatti un risultato teorico, per Lukács, ma è il presupposto argomentativo, insieme alla determinatezza dell'oggettività e alle categorie come forme d'esserci, per superare una concezione dualistica del mondo che separa *cose* e *energie immateriali*:

Il terzo momento essenziale di cui dobbiamo trattare qui [...] è che noi a poco a poco siamo arrivati a

⁷⁷ K. Marx, *Il capitale Libro Primo*, cit., p. 72.

concepire il mondo non in termini dualistici, nella forma di “cose” (e anche di strutture ideali cosificate) e di energie “immateriali”, ma invece come complessi le cui interrelazioni interne e la cui dialettica di movimento danno luogo a processi irreversibili (cioè storici).⁷⁸

La contrapposizione non coinvolge semplicemente la constatazione ontologica dell'irreversibilità ma anche quella dell'oggettività, dal momento che per Lukács la reificazione pone in antitesi la *costituzione oggettivata* della sostanza (le cose) e le sue *legalità fisse* – dunque *astoriche* dal punto di vista genetico – (le energie immateriali). Se l'obbiettivo dell'indagine ontologica di ispirazione marxiana è quella di raggiungere la genesi del *Geradesosein* dell'oggettività, cioè il problema è l'origine dell'esser-proprio-così della costituzione della realtà, escludere l'immanenza del decorso delle sue stesse legalità significa alla fine introdurre un'immagine statica dell'oggettività.

Quel che è in gioco è sempre quindi la contrapposizione tra una visione dinamico-processuale dell'essere e una visione statica. Nei *Prolegomeni* Lukács afferma che la staticità di questo modo di considerare la realtà ha le sue prime radici nella percezione tipica della vita quotidiana che si arresta alle forme fenomeniche dell'essere e che quindi per lunghi periodi ha frapposto ostacoli alla comprensione dell'essere come è realmente in sé e si è fermato all'oggettualità di cosa:

Il fatto è che per l'uomo il mondo esterno degli oggetti è dato immediatamente, e nella immediatezza irrevocabilmente, sotto forma di cose. Ciò produce, non soltanto quanto all'essere naturale, l'apparenza ovvia, incontestabile, di una forma d'esistenza fissa. Che si tratti di una montagna o di un sasso, di una casa o di un mobile, ecc. la cosalità sembra la forma originaria dell'oggettualità, che in quanto tale, risulta insuperabile.⁷⁹

La considerazione dell'essere come cosa e la contrapposizione alle energie che le mettono in movimento, può essere presente sia nel caso in cui la ragion d'essere dell'oggettività sia trascendente (Lukács ricorda “l'universale spinta alla cosificazione” del mondo antico, in particolare nel modello delle idee di Platone) sia che essa venga invece dipinta come immanente (come nel caso degli atomisti).⁸⁰ In ogni caso, Lukács ricorda che tale dualità è un atteggiamento

⁷⁸ G. Lukács, *Prolegomeni*, cit., p. 135.

⁷⁹ *Ivi*, p. 39.

⁸⁰ *Ivi*, cit., pp. 95 – 97. Lukács spiega che l'unico modo per oltrepassare la statica della cosalità consiste nel suo innalzarsi in processualità dal punto di vista ontologico-oggettivo. Ciò non avviene né per il fiume di Eraclito né in modo totalmente completo nella teoria degli atomi di Epicuro. Da segnalare è il fatto che Lukács individui proprio nella *Dissertazione* di Marx su Epicuro le prime indicazioni sulla sua ontologia, in particolare sull'oggettività determinata e sulla processualità dell'essere: (*Prolegomeni*, cit., p.98)

così radicato nell'esistenza umana che non può essere considerato un modo primitivo di concepire la realtà, dal momento che è ben presente nelle società più evolute, ampiamente socializzate, come quella sviluppatosi a partire dalla rivoluzione industriale. Non è dunque sorprendente che Marx chiami con il termine di "feticizzazione" ciò che noi stiamo descrivendo come "cosificazioni". La costituzione ontologica della merce, che è in verità un rapporto sociale, cioè è un'oggettualità processuale, nella feticizzazione è ridotta a cosa:

Il segreto della forma di merce sta dunque solo nel fatto che tale forma ridà agli uomini come uno specchio l'immagine delle caratteristiche sociali del loro proprio lavoro, come proprietà sociali naturali di quelle cose e perciò ridà anche l'immagine del rapporto sociale tra produttori e lavoro complessivo, facendolo sembrare come un rapporto sociale tra oggetti che esista al di fuori di loro. [...] Quel che qui prende per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto tra cose è solamente il determinato rapporto sociale che esiste tra gli stessi uomini.⁸¹

La dualità tra cose e energia dunque colpisce direttamente al cuore la nozione di storicità come irreversibilità dei processi e mette in crisi l'intero *Weltbild* dinamico-processuale marxiano dal punto di vista ontologico: una sostanza intesa in termini cosali viene concepita come qualcosa di estraneo al mutamento per cui va a coinvolgere anche la natura stessa delle categorie che devono essere considerate essenti-in-sé e eterne. Ma come abbiamo visto, il primo passo verso la critica alla reificazione è proprio il cessare la considerazione delle categorie come meri strumenti gnoseologici e l'osservazione del loro ruolo ontologico nella veste di *forme d'esserci*, parti integranti del dinamismo della sostanza.

Per questo motivo Lukács tiene in grande considerazione, nonostante le criticità del suo sistema, la *Logica* di Hegel. Il maestro, infatti, non considera le categorie isolate, basate su sé stesse, ma esse

In questa interpretazione di Epicuro è già presente in germe l'idea fondamentale del Marx dei *Manoscritti economico-filosofici* attraverso cui egli continua, dialetticamente oltrepassandolo, il vecchio materialismo: cioè che *la vera forma originaria della materia non può che essere una oggettività concreta e concretamente dispiegata*. [...] Essa contiene anche, sebbene non ancora direttamente, il rifiuto della kantiana "cosa in sé" così come del cominciamento hegeliano dell'edificio dell'essere con l'essere astratto, privo di qualità.

[...] messo in luce il complessivo principio di fondazione di tutto l'essere, che per lui culminava nell'etica. Questo significava concepire tutto l'essere come un processo che, dunque, si affermava determinando sfere ontologiche diverse, [...]. Non vi è alcun dubbio che in questo ragionamento – quale che sia la nostra idea circa la interpretazione marxiana di Epicuro, se si tratti di un'esposizione corretta o della concezione sua propria – *tutto l'essere risulta un qualcosa di concretamente processuale*.

⁸¹ K. Marx, *Il Capitale Libro primo*, cit., p. 71.

sono “forme reciprocamente collegate, espressive della complessità della loro fondazione”, sono letteralmente dunque reciprocamente determinanti l’essere di uno stesso complesso. La filosofia di Hegel compiendo quindi “*il passaggio dalla cosalità isolata al carattere complesso dell’essere*”, dà inizio alla considerazione dei cambiamenti ontologici in termini di processi irreversibili.⁸²

Nonostante il profondo legame con la ricerca di un modello alternativo nella storia della filosofia precedente, la necessità di ripensare la sostanza congedandosi da una nozione statica di essa non fu semplicemente un bisogno dottrinario di Lukács. Il suo intento di costruire un *Weltbild* marxiano più oggettivo possibile andava di pari passo con la necessità di tenere conto anche delle più recenti teorie scientifiche: la centralità delle interazioni rispetto al tradizionale modello fisico dell’atomo fu confermata dall’affermazione della meccanica quantistica sulla meccanica classica. L’atomo è infatti l’ideale dell’oggettività determinata colta solo in accezione cosale, messo poi in movimento da forze collocate all’esterno e indipendentemente valide fuori dalla costituzione dell’atomo stesso. Completamente diversa è l’impostazione quantistica, il cui principio di indeterminazione postula per forza di cose l’impossibilità di formulare leggi “statiche”, cioè aventi una validità eterna. Lukács dunque osserva il sodalizio tra l’intuizione di Marx contro la convinzione che l’originaria oggettualità dell’essere sia la cosa e l’atomo quantistico che viene concepito essenzialmente come un processo di interazioni:

Nella sua pratica scientifica concreta Marx ha sempre combattuto questo complesso rappresentazionale a proposito dell’essere, ha di continuo messo in evidenza come molto di quel che noi siamo usi interpretare come “cosale”, se rettamente inteso, si dimostra un processo. Nella nostra conoscenza della natura, questo modo di vedere si impose definitivamente quando Planck e i seguaci della sua teoria furono in grado di concepire in maniera indubbia come processo la “fortezza” teorica della “cosalità”, l’atomo. Alla luce di questa svolta risultò – anche se a lungo ciò non ebbe riconoscimento generale – che la massima parte di quel che nella conoscenza della natura viene riguardato scientificamente non aveva più come sua base il “carattere cosale” [...] ma che invece, [...], il fenomeno di fondo è costituito da processi irreversibili di complessi processuali.⁸³

Di fronte, quindi, alle conferme scientifiche, Lukács non ha alcuna intenzione di considerare queste teorie un invito ad abbandonare la categoria di sostanza, come fanno neokantismo e neopositivismo, ma piuttosto è il chiaro segno che essa vada riformulata tenendo presente il *Weltbild* emerso a cavallo tra XIX e XX secolo. Di certo, la sostanza in quanto principio ontologico

⁸² G. Lukács, *Prolegomeni*, cit., pp. 136 – 137.

⁸³ *Ivi*, pp. 226 – 227.

della permanenza nel mutamento, perde il suo vecchio significato di opposizione al divenire e il permanente deve essere concepito come *ciò che in forma continua si conserva e allo stesso tempo si rinnova*. La storicità entra dunque in gioco come processualità irreversibile e la sua persistenza non è più astratto-statica, concezione che portava alla “cosalità”, ma è proprio la storicità-irreversibilità che, per Lukács, permette di accedere all’oggettività nella sua immanente costituzione individuale, al suo *Geradesosein*: l’obbiettivo dell’ontologia di Marx è l’indagine del *Geradesosein*, l’essere proprio-così dell’oggettività.

Il *Geradesosein* ci dà i termini per capire su due lati differenti l’indagine ontologica che Lukács intende enucleare da Marx a partire dalla storicità dell’essere. Da una parte l’essere non è trattato in senso stretto ma è sempre determinato, è un’oggettività in sé determinata dal suo stesso processo. Su questo punto è molto interessante il percorso interpretativo ancora da esplorare adeguatamente suggerito da Gargani che instaura un’analogia tra il “*tòde ti*” della Metafisica aristotelica e il *Geradesosein*, dal momento che il *tò prótos òn*, la sostanza, è ciò a cui i molteplici significati dell’essere, interpretato nel caso di Lukács proprio come l’oggettività determinata, debbono venir ricondotti.⁸⁴

Dall’altra parte, l’essere-proprio-così è utile per dar conto della concezione definitiva proposta da Lukács della sostanza come *complesso*. Infatti, l’oggettività concepita come cosa non modifica la propria configurazione nell’interazione con altre cose, ma come abbiamo visto la processualità è una delle costatazioni ontologiche fondamentali impossibile da escludere se si vuole avere un’immagine del mondo adeguata. La rilevanza data alle forme relazionali dei livelli dell’essere tra loro indica la priorità ontologica dei complessi rispetto ai loro elementi:

Solo un complesso può avere storia, giacché le componenti costruttive di questa, come struttura, trasformazione strutturale, direzione, ecc., sono possibili solo nell’ambito di complessi.⁸⁵

⁸⁴ M. Gargani, *Produzione e filosofia*, cit., p. 142. A questa analisi ancora approssimativa avanzata da Gargani, aggiungiamo la sua osservazione secondo la quale, poiché il *Weltbild* marxiano ricavato da Lukács è dinamico-processuale, la sua concezione della sostanza è più vicina a quella del V capitolo delle *Categorie* di Aristotele piuttosto che a quella del VII capitolo della *Metafisica*: (p. 158)

Al contrario, la versione della “sostanza prima” come “forma” esposta nel VII capitolo della *Metafisica* entrerebbe per molti versi in contraddizione con quella determinata immagine dell’ontologia marxiana che Lukács intende restituire. Tale concezione della “sostanza prima”, infatti, implica una concezione statica dell’“*eidòs*” [...]. Dato quest’ultimo che si contrappone frontalmente a quello che è il nucleo teorico autentico della constatazione ontologica fondamentale dell’irreversibilità.

⁸⁵ G. Lukács, *OSC Volume II*, cit., p. 334. Nel momento in cui Lukács configura la sostanza come complesso, egli stabilisce una vera e propria conferma all’impostazione dell’ontologia marxiana da parte delle teorie scientifiche tanto sull’essere inorganico quanto organico. Lukács, dunque, continua così:

La considerazione della sostanza in termini complessivi non è dunque tesi arbitraria ma poggia sul fatto che solo rispetto al complesso si può attestare un decorso irreversibile mantenendo tuttavia una relativa stabilità di struttura mentre essa si modifica nell'ambito dell'interazione con altri complessi.

Fin tanto che l'atomo veniva inteso come ente elementare indivisibile, non l'atomo stesso ma anche il concomitante operare di questa entità restava per principio storico. Solo da quando la fisica moderna ha scoperto che l'atomo è un complesso dinamico si può affermare che vi si svolgono veri e propri processi. E la situazione della conoscenza è analoga nell'intero mondo inorganico; se nelle teorie di Kant e Laplace emerge una sorta di storia astronomica, ciò avviene perché in esse è presupposto, [...], che il sistema solare forma con le sue componenti un complesso [...]. Allo stesso modo la terra deve essere vista come un complesso, per poter dire che il sapere da noi chiamato geologia ha un fondamento d'essere. Nell'essere organico la cosa è ancora più evidente: la cellula ad esempio, in quanto "elemento" non ha mai potuto avere sul piano metodologico la funzione che nel mondo inorganico ha avuto l'atomo, perché è essa stessa un complesso. Già nella piccola scala il sorgere e il perire di ogni essere organico si presenta obbligatoriamente come processo storico, ma dopo Lamarck e Darwin anche su grande scala lo sviluppo filogenetico delle specie deve essere inteso come un decorso storico. Va da sé che al livello dell'essere sociale la storia non può non dispiegarsi a un livello ancora superiore, e ciò di nuovo in quanto le categorie sociali vanno sempre più prendendo il sopravvento rispetto a quelle meramente organico-naturali.

3. L'estraneazione nell'Ontologia dell'essere sociale: una fenomenologia della soggettività

I fenomeni di estraneazione e reificazione dei rapporti sono affrontati da Lukács come problemi relativi la *filogenesi* della coscienza. Dunque riguardano strettamente l'essere sociale e lo sviluppo della personalità umana in quanto tale.

Nelle opere giovanili la reificazione della coscienza veniva presentata come conseguenza del modo in cui il soggetto si forma nelle particolari relazioni cosalizzate tipiche della specifica società di mercato nella quale si trova a crescere e interagire.⁸⁶ Nell'*Ontologia dell'essere sociale* il punto di vista viene allargato: il fenomeno viene studiato nella sua forma più universale, cioè come possibilità insita nello sviluppo storico dell'essere sociale.

Nel capitolo dell'*Ontologia* dedicato agli aspetti ideologici dell'estraneazione, Lukács affronta la famosa considerazione della religione da parte di Feuerbach come originaria forma del fenomeno sociale. Tale teoria nasce in contrapposizione al percorso hegeliano dello Spirito, che vede proprio nella religione uno dei momenti necessari al raggiungimento del *Concetto* ma che dal punto di vista teoretico affronta il tema dell'estraneazione dello spirito da sé stesso solo come un movimento logico-astratto. Per il nostro autore, dopo le critiche di Feuerbach, solo Marx riesce davvero a dilatare il problema e a estenderlo all'essere sociale da un vero punto di vista materialista, cioè al suo divenir socio-materiale degli uomini. Questo perché egli sviluppa una vera e propria teoria della società basata sulla centralità della prassi.

In Lukács, la prassi ha un posto di supremazia per due motivi conseguenti l'un l'altro: da un lato per definire l'essere sociale in sé perché l'uomo come genericità in-sé ha origine dal lavoro come modello della posizione teleologica, così che dalle condizioni del lavoro in senso lato derivano le estraneazioni sociali, che sono effettivamente le basi materiali per quelle ideologiche;⁸⁷ dall'altro

⁸⁶ Proprio in apertura al saggio *Reificazione e coscienza del proletariato*, Lukács mette in similitudine il feticismo delle merci e la reificazione dei rapporti sociali e sostiene che la sua portata in termini di influenza è determinante per la vita sociale solo quando la forma merce è effettivamente divenuta dominante: (SCC, cit., pp. 108 – 109)

Tuttavia prima di passare alla trattazione di questo problema, dobbiamo renderci conto che la questione del feticismo delle merci è un problema *specifico* della nostra epoca, del capitalismo *moderno*. Come è noto, il traffico di merci ed i corrispondenti rapporti mercantili, soggettivi e oggettivi, sono esistiti anche in gradi molto primitivi dello sviluppo sociale. Ma ciò che qui importa è in che misura il commercio di merci e le sue conseguenze strutturali (*struktiv*) sono in grado di influire sull'intera vita esterna e interna della società. [...] In effetti, la differenza sussiste tra una società nella quale la forma di merce è la forma dominante che influisce in maniera decisiva su tutte le manifestazioni di vita, ed una società nella quale essa si presenta soltanto in modo episodico, ha un carattere qualitativo.

⁸⁷ G. Lukács, *OSC Volume IV*, cit., pag. 627:

lato, proprio perché le realtà nella società sono sempre risultato di una prassi, il superamento delle estraneazioni non può avvenire solo su un piano teorico:

Poiché le estraneazioni decisive sono stati reali della vita, sono risultati di reali processi socio-economici, la vittoria autentica su di esse, il loro vero superamento non può essere semplicemente di carattere teorico, per quanto alto sia il livello a cui ci si collochi. [...] Il loro superamento, perciò, se vuol essere davvero un superamento, deve andare oltre la mera comprensione teorica, deve essere prassi, oggetto di una prassi sociale. Con questo completamento teorico dell'universalità di tali conoscenze mediante la loro traduzione in una prassi dell'umanità l'estraneazione perde necessariamente il suo posto isolato nel cosmo dei fenomeni sociali.⁸⁸

Il riconoscimento dell'universalità dell'estraneazione e della cosificazione dei rapporti sociali non è un allargamento nella prospettiva marxista lukácsiana in termini semplicemente quantitativi ai diversi attori della società. Ciò avveniva in *Storia e coscienza di classe*, dove la reificazione veniva considerata universale solo nel senso che assoggetta a sé tanto il proletariato quanto la borghesia, perché il capitalismo è quella fase storica che "unificando la struttura economica dell'intera società, ha prodotto per essa, nel suo insieme, una struttura di coscienza formalmente unitaria".⁸⁹ Nelle opere postume, invece, si sottolinea che l'ontologia di Marx porta alla luce aspetti generali qualitativo-strutturali dell'estraneazione come fenomeno sociale ed essa non è limitata a un unico contesto storico ma ha la propria origine nella considerazione ontologica dello sviluppo ineguale tra i due elementi fondamentali dell'essere sociale: il processo della totalità sociale e la singolarità degli individui.

Lukács definisce l'estraneazione in questi esatti termini:

Il fenomeno in quanto tale, [...], si può formulare così: lo sviluppo delle forze produttive è necessariamente anche sviluppo delle capacità umane, ma – e qui emerge plasticamente il problema dell'estraneazione – lo sviluppo delle capacità umane non produce obbligatoriamente quello della

Nei *Manoscritti economico-filosofici* Marx indica i decisivi contorni generali della soluzione concreta e reale di questo problema sollevato da Feuerbach ancora in termini ideologici astratti: affinché cessi l'estraneazione dell'essenza umana nel trascendente, l'uomo deve intendere che la propria genesi, la propria vita, è un momento di un processo nel quale egli medesimo è agente attivo e che perciò è anche il processo della propria vita reale.

⁸⁸ *Ivi*, p. 625.

⁸⁹ G. Lukács, *SCC*, cit., p. 129.

personalità umana.⁹⁰

L'estraneazione, o alienazione, è dunque una contraddizione: è la non coincidenza tra lo sviluppo eterogeneo delle capacità umane e la loro sinergia nell'unità sintetica che è la personalità dell'individuo. Proprio sopprimendo o potenziando singole capacità al posto di altre, la personalità dell'uomo può essere svilita nella sua complessa unitarietà.

La moltiplicazione, quantitativa ma anche qualitativa, delle potenzialità dell'essere umano come genericità-in-sé non è un concetto astratto: essa dipende dai bisogni e dalle sfide naturali e sociali che vengono poste man mano dai diversi contesti storico-sociali nei quale l'essere sociale in processo si determina ogni volta. La moltiplicazione delle qualità individuali è dunque il risultato del rapporto di tensione dialettica che il soggetto umano instaura con il suo ambiente per assicurare la riproduzione sociale, cioè non è altro che il marxiano processo di "arretramento-delle-barriere-naturali" più volte menzionato in precedenza. Nella prospettiva marxista di Lukács, in particolare, lo sviluppo delle forze produttive, in quanto parte integrante del processo di riproduzione sociale nella sua totalità, provoca direttamente una crescita delle capacità umane nell'ottica del genere, ma allo stesso tempo, questo processo può avvenire sacrificando gli individui, se non intere classi.

È impossibile comprendere il luogo dove Lukács pone l'intero apparato concettuale dell'alienazione senza dare per presupposto l'approccio genetico all'essere sociale.⁹¹ La cornice ontologica fondamentale dell'alienazione è costituita, da un lato, dal progressivo passaggio dal "mutismo" della vita del genere nel mondo animale all'attività teleologica tipica del genere umano, dall'altro, consiste anche nel transito del ruolo degli individui dal *genere-umano-in-sé*, nel quale la riproduzione sociale è il principale contesto nel quale le individualità si esauriscono nella loro *particolarità*, al *genere-umano-per-sé*, dove è l'auto-affermazione dei singoli che assume la superiorità decisiva. Questi due lati sono tenuti insieme dalla prospettiva Lukácsiana complessiva:

Il genere umano non reificato nel pensiero e quindi nemmeno nella pratica ha l'oggettività d'essere di un processo storico. E anche se i suoi inizi sfuggono alla memoria e il suo decorso futuro è oggettivabile solo in termine di prospettiva, ciò nondimeno la genericità è un processo reale. Essa però non scorre accanto agli individui, che rimarrebbero semplici spettatori, la sua vera processualità consiste invece nel fatto che il processo non reificato della vita dei singoli costituisce parte indispensabile, integrante, della

⁹⁰ G. Lukács, *OSC Volume IV*, cit., p. 562.

⁹¹ Per questa generale presentazione del problema dal lato della totalità, è stato quindi fondamentale presentare in precedenza la constatazione ontologica della storicità come processualità dell'essere. Vedi il punto 2.2.

totalità in movimento. Solo quando l'uomo singolo intende la propria vita come un processo che è parte di questo sviluppo del genere umano, solo quando egli per questa ragione si sforza di sentire e realizzare la propria condotta di vita e i doveri che ne derivano per lui come rientranti in tale contesto dinamico, solo allora egli ha un legame reale e non più muto con la propria genericità. Soltanto quando miri, almeno con proposito serio, a questa genericità della propria vita, l'uomo può considerare di aver ottenuto – almeno come dovere verso sé stesso – l'innalzamento al di sopra del suo esser-uomo semplicemente particolare.⁹²

Dall'importanza posta sulla determinazione ontologica della genericità, si capisce che l'alienazione è una condizione che, presa di per sé, riguarda le singole coscienze, ma bisogna ricordare che tale condizione non è dovuta al malfunzionamento delle strutture coscienziali degli individui in sé e delle loro relazioni con gli altri prese ognuna singolarmente nel proprio campo di appartenenza (rapporti economici, partecipazione politica, relazioni interpersonali e affettive, rapporti lavorativi). *L'Ontologia dell'essere sociale* studia l'alienazione come fenomeno ontologico dell'interiorità del soggetto da collocare tra le *varie ripercussioni provocate dalle mutazioni intervenute nell'essere sociale in quanto totale processualità determinantesi in oggettive forme storiche*.

L'antitesi dunque tra i due poli della società, tra la totalità del processo sociale e la personalità singola che ricerca soddisfazione alla propria esistenza nel suo stesso dispiegamento, sta alla base dei diversissimi modi e contenuti in cui l'estraneazione può sempre manifestarsi. Non è una condizione dovuta solamente alla società mercificata tipica del capitalismo, ma è legata alla considerazione ontologica generale della tensione dialettica tra i due elementi che interagiscono per determinare il processo dell'essere sociale: da una parte l'oggettività della totalità sociale e dall'altra le esigenze irriducibili delle soggettività. Non è quindi sorprendente che nello stesso capitolo Lukács presenti come appartenenti tutte allo stesso identica tipologia di fenomeno sociale forme diversissime di alienazione, dalla schiavitù alla rigidità della personalità dell'uomo burocrate moderno fino alla situazione della donna nella società occidentale:

Tutto ciò illumina per noi il fondamentale carattere storico, processuale, dell'estraneazione e del suo superamento (soggettivo, nella coscienza). Ma comprendere questo fenomeno significa inoltre intendere, [...], che l'estraneazione al singolare rappresenta solo un concetto teorico astratto. Se vogliamo penetrare con il nostro pensiero fino al suo vero essere, dobbiamo arrivare a vedere *che l'estraneazione come fenomeno reale dell'essere sociale può presentarsi nella realtà soltanto in forma*

⁹² G. Lukács, *OSC Volume IV*, cit., pp. 581 – 582.

plurale. Con questo non intendiamo riferirci semplicemente alle differenze individuali entro questo fenomeno essente; [...] Che le estraneazioni hanno un modo di essere pluralistico, significa invece molto di più, e cioè che si danno complessi dinamici di estraneazione e di tentativi soggettivi, coscienziali, di superarla e che *tali complessi sono qualitativamente diversi fra loro*.⁹³

Per capire come la pluralità delle forme di alienazione sia possibile, è necessario cogliere nei giusti termini la trattazione *dialettica* dell'individualità, che rende del tutto peculiare la teoria dell'alienazione Lukácsiana nelle opere postume. Non è infatti nel lato della totalità che si gioca l'elemento determinante per la definizione.

La nuova impostazione si appoggia su un'idea espressa da Marx nelle *Teorie sul plusvalore*, elaborata in particolare contro il modello di Sismondi che contrapponeva in modo astratto il benessere del singolo e lo sviluppo della società come processo complessivo. Lukács ricava la sua teoria, invece, dal concetto di *individualità compiuta* (in Marx si parla di *die höhere Entwicklung der Individualität*) facendola trasmigrare nel concetto del *genere umano per sé* (*Gattungsmässigkeit für sich*).⁹⁴

Dunque, la *genericità-per-sé* dell'essere sociale corrisponde a quel punto dello sviluppo ontologico delle componenti di questo livello dell'essere nel quale lo sviluppo della società è giunta al punto che l'individualità è del tutto impegnata nella propria *autoaffermazione*: è fondamentalmente lo stadio nella quale l'uomo è pienamente presente alle necessità della propria irriducibile unicità individuale. Su questo particolare punto, però, Lukács fa sempre riferimento al fatto che la trattazione dell'effettivo compimento dell'individualità in termini di aspirazioni, capacità, qualità e potenzialità, potrà avvenire in modo completo solo nell'opera di *Etica*. All'interno dell'*Ontologia* l'effettivo affermazione dell'individuo in quanto *persona* è affrontato solo in termini ontologici, cioè nel confronto del passaggio dalla *genericità-in-sé* nella *genericità-per-sé*.

L'estraneazione si colloca laddove il soggetto moltiplica e sviluppa le proprie qualità individuali ma esse sono del tutto assoggettate agli imperativi della riproduzione sociale (rimane dunque fermo a

⁹³ *Ivi*, p. 588. Corsivo mio.

⁹⁴ In particolare Lukács indica in Marx l'interesse a tenere insieme dal punto di vista metodologico l'intera totalità dello sviluppo dell'essere sociale nella sua interezza storica (individuo incluso dunque) e si appoggia su questa citazione delle *Theorien über den Mehrwert* che indica in quale cornice di contraddizione è allora comprensibile:

non si comprende che questo sviluppo delle capacità della specie uomo, benché si compia dapprima a spese del maggior numero di individui umani e di tutte le classi umane, spezza infine questo antagonismo e coincide con lo sviluppo del singolo individuo, che quindi il più alto sviluppo dell'individualità viene ottenuto solo attraverso un processo storico nel quale gli individui vengono sacrificati.

un'esistenza -in-sé, alla propria *particolarità*, bloccato tra il bisogno dell'autoconservazione naturale e la divisione sociale del lavoro della propria forma storica di appartenenza). Lukács, invece, postula come *telos* della vita sociale il superamento dialettico dello stadio precedente, vale a dire il raggiungimento di uno stadio nel quale la soggettività non riceve più dall'esterno la norma delle proprie azioni, supera la propria particolarità perché la sua coscienza è già ampiamente socializzata, al punto che la singolarità può essere una persona, cioè è pienamente in grado di autocondizionarsi e espandersi liberamente (la genericità-per-sé).⁹⁵ La distinzione Lukácsiana è, dunque, in fondo basata sul celebre passaggio di Marx dal regno della necessità al regno della libertà.

L'originalità della tesi sull'estraneazione è proprio il contrario delle accuse rivolte all'*Ontologia dell'essere sociale* che veniva considerata come un'obsoleta riproposizione di una filosofia della storia sistematica: Lukács vede invece proprio *nell'affermazione della personalità individuale la finalità ultima dello sviluppo sociale*.

È una prospettiva completamente diversa dalla reificazione descritta in *Storia e coscienza di classe* dove le dinamiche della divisione del lavoro capitalista venivano considerate l'unica causa che determinava la reificazione delle coscienze e anche delle scienze stesse. Nell'*Ontologia* non è presente uno studio sociologico dei rapporti interpersonali mercificati perché l'accento non è più messo sul carattere storico-sociale del solo capitalismo, ma è invece posto sul *vissuto degli individui* ed è quindi divenuta una *persönlichkeitstheoretische Kategorie*.⁹⁶

È dunque estremamente appropriata la presentazione fatta da Tertulian dell'*Ontologia* come "fenomenologia della soggettività", grazie alla quale l'alienazione diviene *uno* e non l'unico fenomeno legato alla socializzazione.⁹⁷ Non si tratta semplicemente di un calco della celebre opera

⁹⁵ Molto interessante è come Lukács, per descrivere questo passaggio, utilizzi lo sviluppo sul piano ideologico della tragedia greca: per il nostro autore infatti il punto di arrivo della storia della tragedia greca è Euripide, che nelle sue tragedie mostra chiaramente come anche la società antica greca, per quanto la polis fosse incapace di accogliere questo passaggio appieno nella vita concreta e quindi destinata alla disgregazione a favore di nuove forme sociali, avesse un chiaro orientamento verso la genericità per sé. L'esempio più famoso è la contrapposizione tra le figure di Antigone e Ismene. Ismene incarna lo stadio della genericità-in-sé perché è esattamente il *tipo* dell'uomo-particolare, che fa coincidere la propria ragion d'essere con la necessaria sottomissione alla legge esistente. Antigone, invece, nella sua irriducibile esigenza morale, incarna l'aspirazione della genericità-per-sé. (G. Lukács, *OSC Volume IV*, cit., p. 590 – 591).

⁹⁶ Nicolas Tertulian, *Le fourvoisement des "disciples"* nell'articolo *Aliénation et désaliénation: une confrontation Lukács-Heidegger*, cit., p. 29 – 53. Traduzione dal francese mia.

⁹⁷ A proposito di questo aspetto, fondamentale perché basato sulla distinzione tra oggettivazione e alienazione a partire dalla critica a Hegel condotta da Marx nei *Manoscritti*, Lukács scrive: (*OSC Volume IV*, cit., p. 601)

Dando ora uno sguardo ai principi secondo cui avvengono i passaggi tra di essi [tra oggettivazione e estraneazione], dobbiamo partire, come sempre finora, dal fatto che l'estraneazione è solo uno dei fenomeni della socializzazione. Per quanto grande sia il suo rilievo, non va mai considerata l'unica

di Hegel perché l'articolazione dei diversi livelli, fino all'affermazione della vera *humanitas* nell'essere sociale tramite l'affermazione dell'individualità, non avviene seguendo uno sviluppo logico-necessario e astratto, ma lo studio delle manifestazioni della soggettività è basato su un metodo onto-genetico. Lukács segue gli effetti progressivi nella soggettività del processo dialettico dell'essere, cioè la tensione che intercorre fra l'attività teleologica degli individui e la realtà sociale che inevitabilmente la supera con il suo progredire storico.⁹⁸ Per questo Tertulian scrive:

Se poniamo così forte enfasi sulla presenza nell'*Ontologia* di una vera fenomenologia della soggettività, è perché si tende ad associare il concetto di ontologia a quello di pensiero oggettivista. È certo che la teoria dell'essere sociale elaborata da Lukács si basa su una dottrina delle categorie dell'essere (il rapporto tra teleologia e causalità che fonda il suo concetto di lavoro è un problema eminentemente ontologico), ma la finalità delle sue analisi è l'emancipazione della soggettività.⁹⁹

oggettivazione del processo sociale. Se la intendessimo in questo modo, non faremmo che ridar vita, traducendolo in termini sociali, all'errore di Hegel il quale identificava l'estraneazione con l'oggettività (l'oggettivazione.)

⁹⁸ Non è altro che la fondazione ontologica dell'eterogeneità dei fini: Lukács postula la superiorità della determinazione della causalità oggettiva sulle intenzioni contenute negli atti teleologici degli individui.

⁹⁹ Nicolas Tertulian, *Une phènoménologie de la subjectivité* nell'articolo *Aliénation et désaliénation: une confrontation Lukács-Heidegger*, cit., pp. 29 – 53. Traduzione dal francese mia.

Conclusioni

Sull'estraneazione come categoria ontologica

In conclusione, a partire dal titolo stesso dell'*Ontologia dell'essere sociale*, è chiaro che nel pensiero di Lukács l'estraneazione è considerata una categoria ontologica e non è una deformazione della percezione dei rapporti interpersonali che occulta gnoseologicamente una realtà ben diversa di per sé.

In generale, la fondazione ontologica è valida anche per *Storia e coscienza di classe*. La trattazione della reificazione della coscienza che immobilizza la società capitalista è ancorata a un'analisi sociologica di tutti quegli aspetti che caratterizzano la manipolazione generalizzata alla quale sono sottoposti gli individui. Le radici storico-sociali, tuttavia, costituiscono, nella logica dell'opera giovanile, l'essenza dell'esplicazione della reificazione come fenomeno sociale storicamente determinato e afferma quindi un'identificazione dell'ontologia e della genesi di una manifestazione secondo un impianto marxista di tipo immanente e materialista. Il fatto che, poi, per illustrarne il superamento, Lukács ricada in una filosofia della storia messianica e iper-hegelianizzante non inficia il fatto che la reificazione sia considerata un aspetto dell'ontologia dell'essere sociale, anzi lo conferma, dal momento che la necessità della rivoluzione proletaria è basata propria su una fondazione di tipo ontologico-materialista del movimento coscienziale della classe.

È però nelle opere postume che la portata ontologica del problema dell'alienazione è veramente affrontata come tale. In sintesi la teoria marxista di Lukács è definita ontologica da due aspetti: l'approccio genetico alla soggettività e la collocazione dell'estraneazione nel punto di raccordo tra l'individualità e la totalità sociale.

Il metodo ontogenetico porta Lukács a riconoscere nella posizione teleologica dei singoli soggetti, e dunque nelle loro *decisioni alternative*, incarnate poi nella prassi dal modello del lavoro, la cellula generatrice la vita sociale. Nel rapporto con l'ambiente e l'effetto di ritorno che questo rapporto ha sul soggetto, nasce il problema della genesi dell'individualità.

Lukács distingue tra due momenti uniti in un unico atto reale. Da una parte Lukács mette l'oggettivazione (*Vergegenständlichung*) e dall'altra l'alienazione (*Entäusserung*). La ricostruzione

ontologica è condotta da Lukács a partire dalla lettura dei *Manoscritti economico-filosofici del '44* di Marx e differenzia in linea del tutto teorica l'oggettivazione, cuore del processo lavorativo¹⁰⁰ perché è il momento in cui viene impressa l'usabilità sociale a un'oggettività in-sé naturale, dall'alienazione, in quanto contemporanea e inevitabile proiezione del soggetto umano. L'oggettivazione è prescritta dalla divisione del lavoro di una determinata forma storico-sociale e, in base ad essa, per forza di cose sviluppa le capacità umane a ciò necessarie. Ma quello che ci interessa di più, è che, a differenza dell'oggettivazione che è necessaria e unidirezionale, l'alienazione ha invece un effetto di ritorno sui soggetti e a causa della individualità irriducibile di questi ultimi può essere un fenomeno che assume forme diversificate, sia quindi dal punto di vista delle differenze personali tra gli individui sia da un generale punto di vista storico-sociale.

L'interpretazione ontogenetica, dunque, investe prima di tutto la filogenesi della soggettività e permette a Lukács di ripensare anche il concetto di *reificazione*.

Prima di tutto, la "cosalizzazione" delle relazioni umani non è un argomento affrontabile indipendentemente dall'alienazione perché è la reificazione in sé è proprio uno degli aspetti che definiscono l'alienazione come lato soggettivo dell'atto lavorativo. Infatti la capacità di "fissare" come cosa determinati aspetti della realtà è una delle capacità necessarie alla soggettività per affermarsi ed essere pienamente padrona del reale. Da questo punto di vista può essere considerata positivamente, perché è uno degli strumenti con i quali l'essere sociale si differenzia ontologicamente dall'essere naturale.

Ma proprio a partire dall'analisi ontologico-genetica, Lukács è in grado di fissare anche ontologicamente l'esistenza di una reificazione alienante (*entfremdende Verdillinglichungen*), per cui il divenir-cosa fa parte del processo della soggettività che si sottomette a degli imperativi a sé estranei, che si collocano al di fuori dell'autodeterminazione individuale, e che sono dovuti a specifiche circostanze storiche *determinanti*. Grazie a questa distinzione ci è possibile riconoscere come reificazione alienante forme storiche molto diverse tra loro: nella costruzione ontologica di Lukács la possibilità delle deriva alienante è sempre presente, perché l'estraneazione in sé sarà in

¹⁰⁰ G. Lukács, *OSC Volume IV*, cit., p. 564:

Rammentiamo la novità ontologica che qui viene in luce: mentre gli oggetti della natura come tali hanno un essere-in-sé, e il loro divenire per-noi deve essere acquisito dal soggetto umano per mezzo del lavoro conoscitivo, - anche quando ciò, attraverso molte ripetizioni, divenga poi routine, - l'oggettivazione imprime in modo diretto e materiale l'essere-per-sé nell'esistenza materiale delle oggettivazioni; essa fa parte ormai della sua costituzione materiale, anche se gli uomini che non hanno mai avuto contatti con quello specifico processo produttivo non sono in grado di percepirla.

qualche modalità sempre presente nella storia sociale della prassi umana.¹⁰¹ Ad esempio si può parlare della schiavitù, più volte citata da Lukács come tipico esempio di strumentalizzazione della soggettività a fini del tutto estranei alla propria autoaffermazione, ma allo stesso modo si può portare l'esempio della forza lavoro trasformata in merce. La forma merce può infatti a questo punto essere interpretata come quella forma di oggettualità che assume la reificazione tipica di un periodo nel quale la soggettività è sottomessa alle esigenze del capitale.

Il secondo aspetto che rende ontologicamente perspicua l'estraneazione è la sua collocazione come fenomeno sociale nella contraddizione tra l'espansione delle capacità del genere-in-sé, determinata dalle necessità della divisione del lavoro che mette in campo quindi la soggettività come sua parte *particolare*, e quello della personalità umana che si concretizza nella figura dell'*irriducibilità dell'individuo*. In altre parole, l'estraneazione nasce lì dove si crea un'incongruenza tra lo sviluppo della totalità sociale in uno specifico contesto storico-sociale oggettivo, con i suoi bisogni per la propria riproduzione (compresi dunque i bisogni e le strategie ideologiche attuate per l'autoconservazione del sistema in vigore e non solo la semplice riproduzione materiale e economica) e l'affermazione dell'individualità, che ha fini al di fuori del contesto nella quale è generata perché spinge verso la *propria* di affermazione.

La presenza di entrambi i poli è fondamentale per comprendere in quali termini Lukács intenda anche lo stesso superamento delle estraneazioni, in quanto autentico ostacolo al divenir-personale dell'uomo. Questo tema, nell'*Ontologia dell'essere sociale*, prende ovviamente una strada completamente differente da quella di *Storia e coscienza di classe*. In sintesi, ancora a partire da Marx, ogni estraneazione è un fenomeno che ha fondamenti socio-economici ma che si manifesta nella coscienza individuale. Ciò significa che senza un netto cambiamento della struttura economica che sorregge la vita sociale, nessuna azione individuale è in grado di mutare nulla di essenziale. Il punto di vista Lukácsiano però non predilige affatto questo lato, perché ovviamente non nega che "tutte le estraneazioni operanti in un dato periodo siano in definitiva basate sulla medesima struttura economica della società"¹⁰² e che in ultima analisi un'estraneazione è

¹⁰¹ *Ivi*, p. 567:

In un certo senso si potrebbe dire che l'intera storia dell'umanità, da un determinato livello della divisione del lavoro (forse già da quello della schiavitù), è anche la storia dell'estraneazione. In tal senso quest'ultima ha oggettivamente una continuità storica.

¹⁰² *Ivi*, p. 613. Da aggiungere a questa osservazione è il fatto che in tal modo Lukács segna la propria netta distanza da tutte quelle concezioni meccanicistiche presenti nelle teorie marxiste della II Internazionale che fondavano sulle sole basi economiche le radici e il punto di avvio della risoluzione del problema dell'estraneazione. Egli collega tale falso meccanicismo a un'ingenua assolutizzazione logico-gnoseologica della categoria di causalità e all'irrigidimento in un

superabile oggettivamente soltanto quando c'è il passaggio a una nuova formazione sociale, ma tale condizione, anche se necessaria, non è sufficiente.

Poiché ogni estraneazione è un fenomeno che colpisce l'individuo in quanto tale, cioè stringe prima di tutto la coscienza del singolo impedendone l'autodeterminazione, il suo superamento può avvenire *nella pratica* solo come *atto dell'individuo stesso*. Ognuno di noi, infatti, può comprendere *teoricamente* le estraneazioni di cui è protagonista, ma comunque continuare a parteciparvi nella vita quotidiana. L'estraneazione può dunque venir superata come fenomeno coscienziale solo tramite posizioni pratiche messe in atto dalla soggettività singola.

Questo coinvolgimento in primo piano della soggettività e della sua prassi costitutiva in direzione dell'autodeterminazione non è da sottovalutare. Da un punto di vista ontologico generale, relativo alla definizione dell'essere sociale, si basa prima di tutto sulla centralità che Lukács attribuisce al soggetto in quanto autore di posizioni teleologiche, che sono considerate il motore del decorso a serie causale, così che solo per il sommarsi di singoli atti possono venire a formarsi oggettività, processi ecc. di rilevanza sociale, compresa la comparsa e la scomparsa di specifiche alienazioni.

Da un lato, però, Lukács dà enorme rilevanza all'*atto individuale* anche *in quanto premessa inevitabile* dell'intero processo di passaggio socio-storico verso la genericità-per-sé. Ciò che è in gioco è il singolo come singolo. Non esiste perciò superamento reale di un'estraneazione se non si comprende che esso è prima di tutto un atto che coinvolge l'autodeterminazione dell'individuo nel rapporto con il *suo proprio essere sociale*. Un'ulteriore lezione fondamentale ricavata da Lukács dai *Manoscritti* è proprio quindi la considerazione dell'*individuo come ente sociale* per eccellenza e da qui la sua personalità, il suo compimento, è considerato da Lukács una categoria ontologico-sociale e non una questione di sola etica.

La conclusione di Lukács a cui porta la collocazione ontologica dell'estraneazione nel rapporto tra i due poli, dunque, non predilige né il soggettivismo né postula la superiorità dei condizionamenti puramente economici, ma parte dal presupposto che *l'individualità è sociale*:

feticcio anche della categoria di necessità. Da questo punto di vista, va segnalato con particolare attenzione che Lukács, su questo argomento, coglie l'occasione anche per criticare lo stalinismo: (*Ivi*, p. 612)

Cosicché, per altro verso, veniva ritenuto in modo altrettanto meccanicistico e feticistico che il passaggio al socialismo *ipso facto*, cioè con necessità meccanica, avrebbe eliminato insieme al capitalismo anche i suoi effetti ideologici. [...] Lo stalinismo a suo tempo accettava bensì verbalmente la critica e la polemica di Lenin contro le teorie della seconda Internazionale, ma nella sua prassi (e nelle "teorie" elaborate nella legittimazione di questa) seguiva anch'esso l'idea che bastasse introdurre il socialismo per mettere fine all'estraneazione.

Una personalità che sia ontologicamente indipendente dalla società in cui vive, non può esistere e dunque questa contrapposizione così diffusa tra personalità e società non è che un'astrazione vuota. Quanto più un problema d'estraneazione colpisce e muove personalmente un uomo nella sua individualità, tanto più esso è sociale, generico. Cosicché, le azioni di quest'uomo tanto più nettamente mirano alla genericità-per-sé, quanto più sono divenute personali, a prescindere dal fatto che egli ne abbia chiara e giusta consapevolezza.¹⁰³

Ora, la portata ontologica del fenomeno dell'estraneazione fin qui analizzata da Lukács non deve trarre in inganno e non deve far pensare che il nostro autore, proprio perché la considera in senso generale parte della prassi dell'oggettivazione, allora la fissi come un assoluto, cioè come una caratteristica della vita umana in quanto tale. Abbiamo visto che c'è una chiara distinzione tra un'alienazione di per sé necessaria e determinata dalla divisione del lavoro concretamente esistente, e un'altra ontologicamente dannosa al divenir-persona dell'uomo.

Tertulian è uno dei commentatori che ha segnalato la possibilità di accostare Lukács e Heidegger non soltanto perché entrambi trattano del problema dell'alienazione, ma anche perché lo fanno da un punto di vista strettamente ontologico. Ci sono state anche ipotesi, come quella di Lucien Goldman, secondo le quali la pubblicazione di *Essere e Tempo* fosse una sorta di risposta a *Storia e coscienza di classe*. Ma, come fa notare Tertulian, la pubblicazione dei corsi di Heidegger anteriori all'opera giovanile di Lukács, ma anche la dichiarata ignoranza nei confronti della teoria marxiana da parte di Heidegger fino alla *Lettera sull'umanesimo*, dimostrano che il concetto di *Verdinglichung* e la problematica dell'alienazione sono presenti nel pensiero heideggeriano da molto prima dell'opera di Lukács.¹⁰⁴

Ciò che Tertulian sottolinea in più occasioni è che, nonostante entrambi riconducano l'alienazione a una condizione ontologica e facciano riferimento alla strutturazione fenomenologica del soggetto per collocarvi il fenomeno,¹⁰⁵ i due pensatori sono profondamente

¹⁰³ *Ivi*, p. 614.

¹⁰⁴ N. Tertulian, *Aliénation et sortie de l'aliénation chez Heidegger: une issue de tous les dangers* in *Aliénation et disaliénation: une confrontation Lukács-Heidegger*, cit., pp. 29 – 53. Traduzione dal francese mia.

¹⁰⁵ N. Tertulian, *La rinascita dell'ontologia: Hartmann, Heidegger e Lukács*, cit., p 51:

Se l'atteggiamento verso Heidegger resta effettivamente molto critico nell'*Ontologia* (che riprende, sostanzialmente, 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 costruisce, 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 [...]. Questa problematica ricorda inevitabilmente le analisi heideggeriane della struttura ontologica del *Dasein*, tipiche del periodo di *Essere e Tempo*, [...].

diversi. Per Lukács “non esiste una estraneazione come categoria generale o, tanto meno, sovrastorica, antropologica. L’estraneazione ha sempre carattere storico-sociale”¹⁰⁶, e in questo c’è una profonda critica all’analisi del *Dasein* di Heidegger che invece trasforma l’alienazione in una *condition humaine* universale. Ciò che separa nettamente i due pensatori è prima di tutto il metodo: da una parte Lukács che ha una concezione dialettica della genesi dell’essere umano, dall’altra Heidegger che invece privilegia una concezione *aprioristica*, sia nelle analisi dell’autenticità che in quelle dell’autenticità della vita, ed esclude dunque del tutto il punto di vista critico-genetico. A proposito di questo problema portato alla luce dallo stesso Lukács, Tertulian scrive:

L'essenza della sua radiografia critica del pensiero di Heidegger si è concentrata sul modo in cui l'autore di *Essere e Tempo* ha ontologicamente trasfigurato, o più esattamente *universalizzato*, una particolare situazione storica, quella di un intellettuale tedesco conservatore di fronte al proliferare di fenomeni di alienazione e “declino” nella vita pubblica dell'epoca.¹⁰⁷

Per capire quanto la critica di Lukács sia basata su una diversissima considerazione dell’ontologia dell’essere, basti guardare all’intero capitolo che egli dedica all’esistenzialismo e nel quale affianca come simili, in maniera del tutto non convenzionale, il neopositivismo e il pensiero di Heidegger. Il primo movimento, infatti, è ripetutamente oggetto di polemica perché ignorando programmaticamente la cosa-in-sé riduce l’esistenza delle cose al loro carattere manipolabile, e non fa altro dunque che ribadire la necessità dello *status quo*. Ma allo stesso risultato arriva l’esistenzialismo heideggeriano, anche nelle sue critiche che risultano essere “vuote” e “astratte”, dal momento che, “feticizzando ontologicamente” il rapporto instaurato nel nostro presente tra soggetto e oggetto, non fa altro che assolutizzare la condizione presente in un’essenza senza tempo dell’esistenza umana. Lukács, in più occasioni, interpreta le proprietà dell’*Esserci*, quali il livellamento (*die Einebnung*), la mediocrità (*die Durchschnittlichkeit*), lo sradicamento (*die Bondenlosigkeit*), come un generale discredito che Heidegger getta sulla *socialità* così come essa è, rivelando tuttavia di star dipingendo in realtà un’immagine stilizzata della manipolazione generalizzata alla quale gli individui sono sottoposti nella società borghese:

¹⁰⁶ G. Lukács, *OSC Volume IV*, cit., p. 585.

¹⁰⁷ N. Tertulian, *Aliénation et sortie de l’aliénation chez Heidegger: une issue de tous les dangers* in *Aliénation et disaliénation: une confrontation Lukács-Heidegger*, cit., pp. 29 – 53. Traduzione dal francese mia.

[...] possiamo affermare che tutte le categorie che Heidegger nell'indagine fenomenologica-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, modi tradotti in termini di massima astrazione e da Heidegger espressi con un linguaggio originale e pittoresco.¹⁰⁸

¹⁰⁸G. Lukács, *OSC Volume II*, cit., p. 67 – 68.

BIBLIOGRAFIA

Letteratura primaria

1. Lukács

Lukács, György, *Storia e coscienza di classe*, traduzione di Giovanni Piana, SugarCoEdizioni, Milano, 1991

Lukács, György, *Prefazione a Storia e coscienza di classe*, Sugar Editore, Milano, 1967

Lukács, György, *Lenin. Teoria e prassi nella personalità di un rivoluzionario*, Einaudi 1970

Lukács, György, *Gelebtes Denken – Autobiographie 1981*, tr. it *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo*, 2005

Lukács, György, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale (Volume I)*, PGRECO Edizioni, 2012 Milano

Lukács, György, *Ontologia dell'essere sociale (Volume II – Volume IV)*, PGRECO Edizioni, 2012 Milano

2. Altri autori

Bloch, Ernst, *Attualità e utopia. Storia e coscienza di classe di Lukács in Intellettuali e Coscienza di Classe*, a cura di Laura Boella, Feltrinelli, 1977

Habermas, Jürgen, *Teoria dell'agire comunicativo. Razionalità dell'azione e razionalizzazione sociale*, il Mulino, Bologna 1986

Habermas, Jürgen, *Teoria dell'agire comunicativo. Critica della ragione funzionalistica*, il Mulino, Bologna 1986

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia delle scienze filosofiche (1830)*, a cura e trad. it di Vincenzo Cicero, Bompiani, 2017 Firenze Milano

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *La fenomenologia dello spirito*, a cura di Gianluca Garelli, Einaudi editore, 2008 Torino

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, 1965 Bari

Marx, Karl, *Manoscritti economico filosofici del 1844*, trad. it di Norberto Bobbio, Einaudi Editore, 1968

Marx, Karl, *Per la Critica dell'economia politica*, trad. it a cura di E Cantimori e Mezzemonti Roma, Editori Riuniti, 1957

Marx, Karl, *Il Capitale*, a cura di Eugenio Sbardella, trad. it di Ruth Mayer, Newton Compton editori, 1976

Marx-Engels, 1845 – 1846, *L'ideologia tedesca*, a c. di F. Codino, in MEO vol. V

Letteratura secondaria

Bedeschi, Giuseppe, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Editori Laterza, Bari 1968

Bellan, Alessandro, *Sul concetto di reificazione in Storia e coscienza di classe*, in *Teorie della reificazione*, Mimesis, 2013

Boella, Laura, *Reificazione e rivoluzione: la Lukács-Debatte dal 1923 al 1933 in Intellettuali e coscienza di classe*, Feltrinelli 1977

Boella, Laura, *Il giovane Lukács*, De Donato, Bari 1977

Colletti, Lucio, *Introduzione a Socialismo e socialdemocrazia* di E. Bernstein, Bari 1968

Cortella, Lucio, *Formazione e scomposizione di una teoria. Storia e prospettiva del concetto di reificazione*, in *Teorie della reificazione*, a cura di Alessandro Bellan, Mimesis, 2013

Gargani, Matteo *Produzione e filosofia. Sul concetto di ontologia in Lukács*, OLMS, 2017

Honneth, Axel, *Reificazione. Sulla teoria del riconoscimento*, Meltemi Linee, 2019

Losurdo, Domenico, *Hegel Marx e l'ontologia dell'essere sociale* in *Critica Marxista*, n.5, pp. 40 – 49, 2010

Oldrini, Guido, *Lukács e i dilemmi della dialettica marxista*, da *Dialettica. Tradizioni, problemi, sviluppi*, a cura di Alberto Burgio, Quodlibet 2007 Macerata

Petrucciani, Stefano, *Aspetti e problemi della reificazione in Marx*, in *Teorie della reificazione*, Mimesis, 2013

Preve, Costanzo, *Storia critica del marxismo. Dalla nascita di Karl Marx alla dissoluzione del comunismo storico novecentesco (1818-1991)*, La città del Sole, 2007 Napoli

Preve, Costanzo, *Una nuova storia alternativa della filosofia – Il cammino ontologico sociale della filosofia*, Petit Plaisance, 2013 Pistoia

Tertulian, Nicolas, *La rinascita dell'ontologia: Hartmann, Heidegger e Lukács*, in *Lukács. La rinascita dell'ontologia*, Editori Riuniti, 1986

Tertulian, Nicolas, *Lukács e la ricostruzione dell'ontologia nella filosofia contemporanea*, in *Lukács. La rinascita dell'ontologia*, Editori Riuniti, 1986

Tertulian, Nicolas *Aliénation et désaliénation: une confrontation Lukács-Heidegger*, dans *Actuel Marx* 2006/1 (n°39), traduzione dal francese mia

Tertulian, Nicolas, *Lukács interprete di Hegel*, in *Percorsi della dialettica del Novecento. Da Lukács alla cibernetica*, a c. di M.L. Lanzillo e S. Rodeschini, Carrocci, Roma 2011

Tertulian, Nicolas, *Introduzione in Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, PGRECO Edizioni, 2012 Milano

Tertulian, Nicolas, *Le concept d'aliénation chez heidegger et Lukács*, *Archives de Philosophie*, Juillet-Septembre 1993, Vo. 56, n. 3, pp. 431 – 443, Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris