

ISTVÁN FEHÉR

LUKÁCS E SARTRE:
DUE ITINERARI FILOSOFICI A CONFRONTO

Dal secondo dopoguerra fino alla fine degli anni Sessanta: vent'anni di tortuosa e agitata storia contemporanea fanno da sfondo all'istituirsi dei rapporti tra due eminenti pensatori del Novecento: Lukács e Sartre. Tali rapporti – è il caso di dirlo subito – hanno anch'essi una storia altrettanto tempestosa, ove si alternano critiche violente e anni di silenzio e di ripensamento; duri attacchi e mutui accostamenti; risentimenti personali e un pur equivoco e dubbio, ma comunque malcelato interesse, e anzi rispetto, per lo sviluppo della posizione teorica dell'altro.

Nelle pagine che seguono mi propongo di affrontare il tema dei rapporti tra Lukács e Sartre su due livelli che, pur non essendo privi di intrecci, rimangono tuttavia distinti: anzitutto su un livello principalmente storico-cronologico, badando piú ai fatti che agli argomenti; in secondo luogo (e piú estesamente) su quello di una ricostruzione logica dell'evoluzione delle rispettive ottiche filosofiche, ponendo al centro del discorso – quale costante punto di riferimento e di confronto – le rispettive posizioni, e lo sviluppo di esse, nei riguardi della filosofia hegeliana.

1. Ripercorriamo innanzi tutto i fatti. In piena guerra, nel 1943, venne pubblicato il primo capolavoro filosofico di Sartre, *L'essere e il nulla*, il quale, insieme alla comparsa di altre sue opere, portava poi, all'indomani della guerra, a un successo clamoroso del pensiero esistenzialistico.

Che l'uomo sia « l'essere che è a se stesso la propria mancanza di essere », ma, per il fatto che « la libertà non fa che un tutto unico con la mancanza »¹, sia anche libero, anzi, « condannato ad

¹ J. P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, trad. di Giuseppe Del Bo, Milano 1975⁵, p. 678-9.

essere libero »², che la realtà umana sia poi « un superamento continuo verso una coincidenza con se stessa che non è mai data », e, conseguentemente, « essendo una proiezione verso la propria soppressione », essa sia « fondamentale desiderio di essere Dio » (un'impresa che si svela ulteriormente come « passione inutile »)³, che tutti i rapporti intersoggettivi siano pregni di un'intima ed irrimediabile conflittualità – tali capisaldi della dottrina sartriana potevano ben implicare, come infatti non si è tardato a osservare, un certo tipo di quietismo. Ma tale situazione comportava per Sartre un totale impegno, portandolo verso l'azione rivoluzionaria, la quale doveva per lui, non solo sul piano sociale, ma anche su quello, per così dire, metafisico, sopprimere l'originaria contingenza e problematicità dell'uomo.

Eccoci dunque di fronte ad una filosofia a prima vista lontanissima dalle teorizzazioni propriamente marxiste, avutesi fino ad allora, ma che, tuttavia, riguardo alla motivazione dei suoi assunti più intimi (quelli pratici), affermava di essere in pieno accordo con i fini sociali del marxismo. Non solo: riesaminando le basi filosofiche del marxismo nel saggio *Materialismo e rivoluzione*, Sartre perviene alla conclusione che, rispetto ai fini pratici del marxismo, rispetto cioè alla trasformazione rivoluzionaria del mondo, lo stesso materialismo, che il movimento comunista aveva fatto proprio come sua base teorica, risulta incongruente, una sorta di aggiunta estrinseca, e, anzi, per certi versi persino incompatibile con essa; per cui appunto l'esistenzialismo va proposto come filosofia propriamente rivoluzionaria, poiché esso parte dalla « situazione » del rivoluzionario che, sentendosi del tutto contingente e ingiustificabile in un mondo che lo opprime, è portato a progettare di trascenderlo e superarlo con i suoi sforzi. L'importanza dell'impostazione sartriana – è il caso di notarlo per inciso – diventa palese non appena si pensi al dibattito annoso, tuttora in corso, sullo statuto del marxismo come nesso problematico e aperto di scienza e/o rivoluzione.

La reazione dei teorici marxisti al tentativo sartriano di imporre l'esistenzialismo come filosofia della rivoluzione fu prettamente negativa. La discussione prese subito toni aspri. Nel 1948 Lukács stesso intervenne nel dibattito, pubblicando in francese un libro intitolato *Existentialisme ou marxisme?* che era una versione abbreviata della

² *Ibid.*, ad esempio pp. 179, 534.

³ *Ibid.*, pp. 135, 257, 680, 738.

sua opera *A polgári filozófia válsága* (La crisi della filosofia borghese), comparsa un anno prima in ungherese.

La realtà umana quale appare nell'esistenzialismo rappresenta qui, per Lukács, il punto di vista della « coscienza individuale feticizzata che riflette la crisi dell'imperialismo »⁴. Il Nulla, questo tema prediletto degli esistenzialisti, non è se non un « mito; quello della società capitalistica, condannata a morte dalla Storia »⁵. L'ormai famosa e famigerata espressione di Lukács, « il carnevale permanentemente dell'interiorità feticizzata »⁶, non si riferisce però in modo diretto all'esistenzialismo: intende caratterizzare invece l'atmosfera generale della cultura borghese del primo Novecento – atmosfera che tuttavia ebbe a determinare, per Lukács, la componente di *Weltanschauung* del pensiero sartriano stesso. La tesi interpretativa di Lukács, nel riassunto datone da Sartre una diecina di anni dopo, è insomma questa: « gli intellettuali borghesi sono stati costretti “ ad abbandonare il metodo dell'idealismo pur salvaguardandone i risultati: donde la necessità storica d'una ‘ terza via ’ (tra materialismo e idealismo) nell'esistenza e nella coscienza borghese nel corso del periodo imperialista ” »⁷.

Il tono dello scritto lukácsiano può apparire oggi, ed è indubbiamente, durissimo; tenendo presente però l'atmosfera generale dei dibattiti d'allora – quando per esempio, nel 1948, lo scrittore sovietico Fadeev chiamava Sartre uno « sciacallo della penna », che metteva l'uomo « a quattro zampe » –; in mezzo a tali fenomeni da guerra fredda, insomma, quella di Lukács rimaneva ancora una polemica decente, esente dalle volgarità: l'unica, a quanto pare, che cercasse di collocare il discorso sartriano anche in un più ampio contesto di storia della filosofia, mettendolo a confronto con l'etica kantiana, e rilevando una tacita e infondata revisione del concetto di libertà quale appariva nel saggio divulgativo *L'esistenzialismo è un umanismo*⁸.

⁴ G. LUKÁCS, *Existentialisme ou marxisme?*, trad. francese di E. Kelemen, Paris 1948, p. 92.

⁵ *Ibid.*, p. 96.

⁶ *Ibid.*, p. 90.

⁷ J. P. SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, trad. di P. Caruso, Milano 1963, I, p. 27.

⁸ È un rimprovero, questo, mosso a Sartre anche da parte cristiana. Nell'*Esistenzialismo è un umanismo*, scrive per esempio Paul Ramsey, « Sartre

La risposta di Sartre fu altrettanto violenta. In uno scritto del 1949, che era seguito a un incontro personale con Lukács a Parigi, negava di aver cambiato posizione, ma si riservava comunque il diritto di cambiarla senza dover ritrattare — osservazione che accennava in maniera inequivocabile, oltre che personalmente a Lukács, a una pratica diffusa nel rapporto tra intellettuale e partito, rivendicando vigorosamente la libertà di pensiero.

Seguirono anni di silenzio e di ripensamento. Nel frattempo, Sartre, facendo proprio il ruolo di « compagno di strada », venne man mano sbarazzandosi delle riserve morali di prima, come appare anche dalla parte finale del suo dramma *Il Diavolo e il buon Dio*, e giunse ad allinearsi, nella prima metà degli anni Cinquanta, con la politica del PC francese. In ciò si possono vedere sia il riconoscimento dell'impossibilità della « terza via », sia una tacita accettazione della critica lukácsiana, secondo la quale « l'atteggiamento verso l'URSS è la pietra di paragone non solo politica, ma ideologica ». La sua posizione ideologica, attestata da scritti come *L'affare Henri Martin* e *I comunisti e la pace*, era mutata al punto da essere chiamata « ultrabolscevica » da Merleau-Ponty nel 1955⁹. La rigidità della sua posizione politica può essere caratterizzata dal fatto che il partito assumeva ora per lui i tratti di un ente metafisico o, per dirla con Merleau-Ponty, di un « ordine nel senso degli ordini monastici »¹⁰: l'operaio non trova la sua libertà, scrisse nel saggio *I comunisti e la pace*, che in seno al partito¹¹ — teorizzazione che rievoca stranamente formulazioni lukácsiane di circa tre decenni prima, come per esempio questa, tolta da *Storia e coscienza di classe*: « il partito comunista è [...] una figura autonoma della co-

himself invents a pre-established harmony of freedom with freedom, and does not pay the full cost he reckoned up in *Being and Nothingness* ». « How on earth can the freedom of another (if what Sartre has written about being-for-others is true) become any part of the self's prospective aim? How can the good of the Other be in any sense my project? » (P. RAMSEY, *Jean-Paul Sartre: Sex in Being*, in *Nine Modern Moralists*, New York - Toronto 1970, pp. 131. 129).

⁹ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Le aventure della dialettica*, trad. di F. Madonia, Milano 1965, p. 307, ove l'autore parla ancora di un « comunismo tutto volontaristico » che « si regge su un'idea della rivoluzione che esso stesso rende impossibile » e di « una filosofia della creazione assoluta nell'ignoto » (pp. 307, 309).

¹⁰ *Ibid.*, p. 316.

¹¹ Cfr. SARTRE, *Les communistes et la paix*, in *Situations*, VI, Paris 1964, p. 250.

scienza di classe proletaria »¹². Si verifica insomma in Sartre un tardo e forse inconsapevole recupero di una vecchia posizione lukácsiana.

In quanto a Lukács, dopo il dibattito svoltosi in Ungheria nel 1949 – dibattito che verteva sulle sue opinioni ideologico-politiche e in cui lo si accusava, tra l'altro, di « cosmopolitismo » – egli si ritirò dall'attività pubblica e portò a termine la stesura della *Distruzione della ragione*. Quest'opera però, in cui la stragrande maggioranza della filosofia detta « irrazionalistica » non viene da lui trattata certo con i guanti, non contiene più critiche a Sartre; anzi, alcuni suoi rilievi, verso la fine del libro, lasciano intravedere qualche oscillazione nei confronti del pensatore francese.

Tale atteggiamento doveva prolungarsi in lui ulteriormente. Gli sparsi cenni che troviamo nelle sue opere successive attestano una certa perplessità ed ambiguità di fronte all'opera sartriana. Nel primo volume dell'*Ontologia*, là dove egli tratta dell'odierna situazione della filosofia e mette in evidenza la scissione, venuta a profilarsi in essa sempre più decisamente a partire dal primo Novecento, tra neopositivismo ed esistenzialismo, esita a riservare alla filosofia sartriana l'etichetta di esistenzialismo classico, sí da giungere a non assegnarle alcun posto specifico, ritenendola essere « in uno stadio di transizione », e limitandosi a constatare come si possa « guardare al volgersi di Sartre al marxismo, convalidato da atti importanti e pericolosi, solo con grande apprezzamento »¹³. Vi è poi un ulteriore cenno a Sartre nelle *Conversazioni* dove, non senza qualche tono autocritico, egli sottolinea come sia inammissibile prescindere, nelle concrete ricerche storiche, dall'esame delle decisioni prese di volta in volta dagli individui partecipanti agli avvenimenti storici, nonché, e conseguentemente, dalle concrete alternative storiche che via via si presentano; è significativo a questo riguardo che all'inciso del suo interlocutore, Hans Heinz Holz, persuaso che tale concezione risulti vicinissima all'esistenzialismo, Lukács risponda affermativamente, e che, anzi, a un ulteriore inciso di Holz, rimasto quasi scandalizzato di fronte a un concetto di libertà per lui del tutto sartriano, Lukács faccia osservare, un po' bruscamente, quanto poco gli importi se esso sia sartriano o meno¹⁴. Certamente sarebbe

¹² LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, trad. di G. Piana, Milano 1967, p. 407 (cors. nell'originale).

¹³ LUKÁCS, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, a cura di A. Scarponi, Roma 1976-81, I, p. 81.

¹⁴ Cfr. ABENDROTH-HOLZ-KOFLER, *Conversazioni con Lukács*, trad. di C. Pianciola, Bari 1968, p. 160. Vale la pena riportare il contesto dell'ultima os-

un'esagerazione grossolana ipotizzare a questo punto che Lukács abbia mutuato alcuni concetti direttamente da Sartre: Lukács non è certo diventato sartriano, e l'*Ontologia* è un'opera tanto poco esistenzialistica quanto, diciamo, tomistica; tuttavia, se pensiamo alla posizione centrale che categorie come « teleologia », « alternativa » e altre simili occupano nell'economia complessiva della sua ultima opera sistematica, il cenno esplicito di Lukács lascia intravedere significativamente in quale misura, nell'emergere e nella formazione di tali concetti chiave¹⁵, possa aver inciso sul suo pensiero un lungo e meditato confronto con la problematica dell'esistenzialismo sartriano (quali che siano poi gli – indubbi – mutamenti di significato che i medesimi concetti, tolti dall'ambito di un determinato sistema filosofico e trapiantati all'interno di un altro, ben diverso, debbono necessariamente assumere o subire).

Per ciò che riguarda Sartre, anche nel suo caso gli anni di ripensamento e – non dimentichiamoci – di attivo impegno politico portarono a un'ulteriore maturazione del suo pensiero filosofico. Sarebbe bensì oltremodo difficile (oltre che fuori luogo) isolare in lui le influenze a una a una, ma è comunque certo che uno degli interlocutori impliciti – e non solo impliciti, dacché viene anche nominato – delle *Questioni di metodo*, preludio al suo secondo capolavoro, rimane lo stesso Lukács, le cui critiche precedenti all'esistenzialismo costituiscono per lui un costante punto di riferimento cui riallacciarsi e contro cui combattere, nel tentativo di riesaminare e rifondare su basi nuove i capisaldi filosofici del marxismo. Oltre a ciò, nella formazione della nuova visuale filosofica storico-materialistica maturata in Sartre è sempre da tener presente la quasi clandestina fortuna di *Storia e coscienza di classe*, sopraggiunta in Francia negli anni Cinquanta grazie a Lucien Goldmann e Kostas Axelos. E, sebbene nel loro successivo incontro al Congresso mondiale per la pace di Helsinki nel 1955 non si verifichi nessuna conciliazione vistosa, tuttavia, nel 1957, anno che segna per lui una prima rottura del suo impegno di « compagno di strada », vediamo Sartre intervenire sulle colonne di « Les Temps Modernes » in favore degli intellettuali ungheresi, tra cui Lukács stesso.

servazione di Lukács: « Holz: Ma i critici marxisti di Sartre hanno sempre opposto un netto rifiuto proprio allo schema sartriano della decisione individuale: Garaudy in Francia, i sovietici, oppure... Lukács: Guardi, devo dire che ciò mi interessa assai poco. Evidentemente la gente ha la tendenza a vedere a questo proposito delle regolarità meccaniche [...] ».

¹⁵ Cfr. LUKÁCS, *Ontologia*, cit. II/1, soprattutto pp. 17-54.

Si può dire dunque che, malgrado le loro non poche e certo non insignificanti differenze teoriche e ideologiche, l'iter filosofico percorso dai due pensatori presenta certi punti di riferimento comuni e forse anche una più o meno confessata o celata influenza delle rispettive attività. Se dicevo poc'anzi che Lukács non è diventato sartriano, ciò è evidentemente vero anche in senso inverso: non può dirsi che Sartre sia diventato lukácsiano. Che l'assunzione della prospettiva storico-materialistica non comportasse per lui il pur minimo appropriarsi di una visione naturalistico-oggettivistica della realtà, con il conseguente rinnegamento della matrice fenomenologico-esistenzialistica della sua formazione di filosofo, è cosa fin troppo nota (pur se accompagnata, in molti interpreti, da giudizi sbrigativi) perché ci si debba soffermare. Tuttavia, e ciò vale anche nel caso di Lukács, nella misura in cui ogni esclusione è al tempo stesso anche una, almeno parziale, inclusione¹⁶, si può avvertire in loro una reciproca inclusione degli sviluppi dell'altro, non senza, certo, l'intento di trascenderli e chiuderli nell'ambito delle proprie prospettive.

2. Dopo questo sguardo generico sui rapporti tra Lukács e Sartre, passo ora alla trattazione un po' più particolareggiata di alcuni aspetti specifici – sia comuni che divergenti – del loro pensiero. Alla luce di quanto detto sopra, una prima considerazione – prettamente metodologica – può essere questa: se è indubbiamente vero che in nessun punto del loro itinerario filosofico Lukács e Sartre si trovarono d'accordo su nessuna questione particolare, ciò non esclude che, a un esame più attento, vi si possano trovare dei punti di accordo a volte sorprendenti, con un certo – per adoperare un termine sartriano – « sfasamento » di tempo. Al di là del cenno generale (fatto di sfuggita, ben prima che dai vari interpreti, dallo stesso Lukács nella *Prefazione* del 1967 a *Storia e coscienza di classe*¹⁷) secondo cui Sartre si ricollegherebbe a quelle che possono chiamarsi posizioni superate da Lukács, v'è da tener presente ciò che costituisce il tacito presupposto di tale cenno, la presenza cioè in loro di certi problemi o punti di partenza comuni, che vengono poi a svilupparsi e diramarsi in modo diverso. Un'impostazione che

¹⁶ Il pensiero che viene escluso è per ciò stesso anche incluso, in quanto possibilità negativa o negata. È lo stesso Sartre a fornirci una significativa analisi storiografica, fondata su questo metodo, in *Socialism in One Country*, « New Left Review », novembre 1976 - gennaio 1977, pp. 143-163.

¹⁷ Cfr. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. XVI.

tenga conto di questa circostanza esige una ricerca non tanto cronologica quanto piuttosto « logica ».

Avvierò il discorso scegliendo, a titolo di esempio, due passi dalle rispettive critiche a Hegel, che, mettendo a fuoco una caratteristica generale del pensiero hegeliano, presentano singolari analogie. Scrive Sartre in *L'essere e il nulla*:

Benché il Tutto sia ancora da realizzare, esso è già là [...]; la pluralità può e deve essere superata verso la totalità. Ma Hegel può affermare la realtà di questo superamento, solo perché l'ha già posto implicitamente fin dall'inizio¹⁸.

Scrive Lukács nella *Estetica di Heidelberg*:

la meta è già data nel cominciamento: la fenomenologia presuppone la sfera del proprio adempimento, la metafisica, e non è mai in grado di provare l'esistenza di essa [...]¹⁹.

Ambedue i passi si riferiscono, prendendolo di mira, al metodo fondamentale della *Fenomenologia* hegeliana e, pur partendo da diverse preoccupazioni, pervengono a una conclusione quasi identica nel mettere a nudo quello che può chiamarsi il punto nevralgico di tutto il sistema hegeliano. La formulazione di Sartre è bensì posteriore di oltre vent'anni a quella di Lukács, ma non può comunque trattarsi di derivazione alcuna, non foss'altro perché quest'opera di Lukács fu pubblicata solo postuma. Né può dirsi che, al tempo della formulazione di queste critiche, i due filosofi abbiano avuto conoscenza degli autori (segnatamente Feuerbach e il suo *Per la critica della filosofia hegeliana* del 1839) ai quali tale prospettiva storiografica può essere ricondotta. Tutto questo però non oltrepasserebbe i limiti della pura curiosità filologica, se appunto i rapporti con Hegel non costituissero un cardine e un costante punto di riferimento nella formazione e negli ulteriori sviluppi del loro pensiero. Vale la pena quindi di sviluppare questo punto.

¹⁸ SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 310.

¹⁹ LUKÁCS, *Estetica di Heidelberg (1916-1918)*, trad. di L. Coeta, Milano 1974, pp. 51-52. Ho leggermente ritoccato la traduzione per renderla più univoca. Il testo originale è questo: « die Phänomenologie setzt ihre Erfüllungssphäre, die Metaphysik voraus, sie kann niemals in der Lage sein, ihr Dasein zu beweisen [...] » (LUKÁCS, *Heidelberger Ästhetik (1916-1918)*, hrsg. von G. Márkus und F. Benseler, *Werke* Bd. 17, Darmstadt und Neuwied 1974, p. 47).

Il contesto in cui s'inserisce l'analisi di Sartre è quello dell'essere-per-gli-altri, e il brano della *Fenomenologia*, analizzato minuziosamente, quello concernente la « signoria e servitù », e, più in generale, il costituirsi dell'autocoscienza. Questa la conclusione: è solo grazie a una insufficienza fondamentale relativa alla teorizzazione della coscienza che Hegel riesce a stabilire un'armonia tra la pluralità delle autocoscienze: egli, in conformità al suo idealismo assoluto, « prende posizione nel Tutto, al di fuori delle coscienze, e le considera dal punto di vista dell'Assoluto », per cui, « se risolve così facilmente il problema *delle* coscienze, è perché per lui non c'è mai stato un vero problema, a questo proposito », suo unico interesse essendo quello di lasciar evolvere e automediarsi la Totalità. Hegel commette l'errore d'introdurre « nella coscienza stessa qualche cosa come un oggetto in potenza, che altri deve solamente liberare, senza modificarlo ». Essendo però l'essere della coscienza « esclusione radicale di ogni oggettività », ed essendo il *per-sé* « inconoscibile da parte d'altri come *per-sé* », ne consegue che « nessuna conoscenza universale può essere tratta dalla relazione delle coscienze », relazione che Sartre chiama significativamente « la loro separazione ontologica ». Hegel insomma « non ha mai colto la natura di quella dimensione particolare d'essere che è la coscienza (di sé) ». Anziché quindi prendere le mosse dal Tutto ai fini di pervenire alle coscienze singole — impresa impropria e vana —, « devo invece stabilirmi *nel mio essere* — conclude Sartre — e porre il problema degli altri a partire dal mio essere »²⁰. L'assunzione, da parte di Sartre, del *cogito* come punto di partenza e la conseguenza della sua critica a Hegel, che cioè « nessun ottimismo logico o epistemologico può [...] far cessare lo scandalo della pluralità delle coscienze »²¹, già predelineano abbastanza vigorosamente una delle conclusioni principali del libro, che cioè « l'essenza dei rapporti tra le coscienze [è] il conflitto »²². Il problema del per-altri, cioè dell'intersoggettività, nonché quello, conseguente, dell'inafferrabilità della totalità dell'essere — che equivale all'impossibilità di costruire un sistema chiuso del sapere assoluto — rimangono una sua costante preoccupazione fino agli ultimi sbocchi della sua speculazione nella *Critica della ragione dialettica*.

²⁰ SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., pp. 308-11.

²¹ *Ibid.*, p. 311.

²² *Ibid.*, p. 521.

Sofferamoci ancora un momento sul problema dell'inafferrabilità dell'essere. Viene infatti profilandosi la seguente aporia: partendo dal Tutto, dall'universale, non si arriva mai alle coscienze singole (è il metodo di Hegel); partendo invece dal *cogito* (è il metodo di Sartre), non si arriva mai al Tutto, all'essere. Se quest'ultimo viene concepito come sintesi « me-altro », allora « in un certo senso, l'esistenza di una pluralità delle coscienze, non può essere un fatto primo e ci rimanda ad un fatto originario di stacco da sé che sarebbe il fatto dello spirito [...]. Ma in un altro senso, la fattità di questa pluralità sembra irriducibile e, se si considera lo spirito a partire dal *fatto* della pluralità, svanisce ». Concepito il tutto invece – sotto altro profilo – come sintesi dell'*in-sé* e del *per-sé*, il problema « formulato fin dall'introduzione » – scrive Sartre – è questo: « se l'*in-sé* ed il *per-sé* sono due modalità dell'essere, non c'è uno *hiatus* nel seno stesso dell'idea dell'essere e la sua comprensione non è scissa in due parti comunicabili per il fatto che la sua estensione è costituita da due classi radicalmente eterogenee? » Al che infatti la risposta è affermativa: « è impossibile passare dalla nozione d'essere-*in-sé* a quella d'essere-*per-sé* e riunirle in un genere comune, [...] il *passaggio di fatto* dall'uno all'altro e la loro riunione non si può operare »; « l'essere totale, quello il cui concetto non sarebbe scisso da uno *hiatus* [...], quello la cui esistenza sarebbe sintesi unitaria dell'*in-sé* e della coscienza, questo essere ideale sarebbe [...] l'*ens causa sui* »: « senza dubbio questo *ens causa sui* è impossibile e il suo concetto [...] implica una contraddizione »²³. È importante riscontrare dunque quanto strettamente il problema dell'intersoggettività sia legato a quello dell'afferrabilità dell'essere e della costruzione di un sistema definitivo e oggettivo del sapere assoluto, come si tratti di un mutuo condizionamento, che si conserva ancora nell'impostazione della *Critica della ragione dialettica*.

Il contesto lukácsiano è ben diverso, ma – come subito vedremo – non senza punti di contatto. Il campo problematico è quello di una ricerca delle possibili sistematizzazioni filosofiche, mentre le analisi relative a Hegel si soffermano sul metodo complessivo della *Fenomenologia*, opera paradigmatica in sede di storia della filosofia per la sua pretesa di valere da introduzione alla metafisica. La conclusione suona, come in Sartre, negativa: l'Assoluto hegeliano è

²³ *Ibid.*, pp. 376, 745-8 (cors. nell'originale).

alternativa). La sistematizzazione dialettico-processuale operata da Hegel in vista della soluzione dei dualismi del trascendentalismo kantiano comportava per Lukács numerosi nodi problematici, non ultimo quello di un superamento non sufficientemente radicale e risoluto dell'ottica trascendentalistica. Le « discrepanze platoniche » rintracciate da Lukács in Hegel – e anzitutto quella, classica, tra idea trascendente e mero fenomeno reale²⁶ – vengono da Lukács ricondotte – ma in modo ancora equivoco e con molte oscillazioni – al fatto che Hegel per certi versi importanti resta prigioniero della filosofia trascendentale²⁷. Le diverse analisi del pensiero di Hegel condotte in questa opera finiscono quasi esclusivamente col rilevare i suoi debiti verso Kant (o verso Schelling), cosicché si potrebbe addirittura dire, con qualche forzatura (ma poi non eccessiva), che Hegel viene qui presentato o per lo meno trattato come un « trascendentalista » lui stesso. È inoltre sintomatico che Lukács non veda per ora nessuna possibilità di « migliorare » la sistematizzazione filosofica di Hegel, contro la quale, anzi, prende esplicitamente posizione, schierandosi per la sistematizzazione kantiano-trascendentale, al fine di conservare l'autonomia della sfera etica; e in ciò si manifesterebbe appunto l'intima impotenza del pensiero umano di cogliere la totalità. Ora, in *Storia e coscienza di classe* gli strumenti concettuali e metodologici della precedente critica alla filosofia hegeliana (ma anche a quella kantiana) rimangono pressoché inalterati, solo che gli equivoci e le contraddizioni della sistematizzazione storico-dialettica di Hegel vengono imputati alle insufficienze – per così dire – del tempo storico. L'ipotesi che Hegel dovette operare nei confronti dello spirito assoluto, dice Lukács, si deve al fatto che l'epoca storica della genesi del suo sistema non gli consentì di trovare il soggetto-oggetto identico (nel quale dovrebbero spegnersi, in linea di principio, tutti gli equivoci e le contraddizioni del kantiano *Bewusstsein überhaupt* e la *empirische Mannigfaltigkeit*) appunto sul piano della storia effettiva, reale²⁸. La colpa, insomma, non è di Hegel, il quale ha anzi il grande merito di aver teorizzato per primo e con la massima audacia il soggetto-oggetto identico; solo

²⁶ LUKÁCS, *Heidelberger Ästhetik*, cit., p. 180 (trad. cit., p. 219).

²⁷ *Ibid.*, p. 222 (trad. cit., p. 273).

²⁸ Cfr. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, cit., pp. 192 sgg., e anzitutto questa affermazione decisiva: « non avendo potuto trovare ed indicare l'identico soggetto-oggetto *nella storia stessa*, essa [la filosofia di Hegel] è costretta ad andare al di là di essa ed a erigere in questo al di là quel regno della ragione che ha raggiunto se stessa [...] » (p. 193, cors. mio).

che questo non è diventato in lui, né avrebbe potuto diventare, per così dire, abbastanza « identico », privo cioè di ogni dualità. Non appena il soggetto-oggetto identico diventi rintracciabile sul piano storico-effettuale (il che dovrebbe accadere, secondo Lukács, appunto ora, nella coscienza di classe del proletariato), la soluzione delle tipiche e ricorrenti contraddizioni filosofiche sarà fornita, senza che si debba far ricorso a qualche « mitologia concettuale », dalla stessa prassi storica. Come il depositario « terrestre » del soggetto-oggetto identico, cioè il proletariato con la sua coscienza di classe, agirà ulteriormente nella storia, non è cosa certo che si possa stabilire, se non altro perché l'agire e il pensare — forse il più classico di tutti i dualismi filosofici — non saranno più attività disgiunte, e persino la filosofia, prodotto dell'estraneazione anch'essa, sarà scomparsa. La previsione del futuro, di conseguenza, deve restare esclusa dall'orizzonte della teorizzazione del soggetto-oggetto identico, fermamente ancorato alla realtà storica: anzi, tale teorizzazione deve proclamare o, se si vuole, « prevedere » — come infatti avviene nel capitolo *Il mutamento di funzione del materialismo storico* — la sua propria soppressione²⁹.

Basterà questa ricapitolazione sommaria della prospettiva propria di *Storia e coscienza di classe* per far risaltare i suoi caratteri messianici e di teologia negativa: non per niente Lukács ebbe a parlare in proposito, 44 anni dopo, di « un hegelismo più hegeliano di Hegel »³⁰. Si è più volte parlato anche della lettura tipicamente hegeliana che Lukács avrebbe fatto del rapporto Hegel-Marx; non sarà però inutile soffermarci sul carattere specifico di questo hegelismo. La critica, infatti, che Hegel rivolge ai filosofi precedenti si basa sul metodo, prevalentemente storico, non di muover loro delle obiezioni dirette, in nome di una qualche verità « atemporale », ma di considerarli invece come tappe necessarie compiute dallo spirito nel corso del suo sviluppo. Ora, la critica di Lukács, mentre si colloca all'interno della complessiva visione marxiana della storia e di una futura società priva di alienazione e di sfruttamento, fa propria la medesima ottica storiografico-interpretativa nei confronti di Hegel: è in tal senso dunque che si può parlare della sua critica prettamente hegeliana a Hegel. Sorvoliamo per ora sulle complesse conseguenze che tale interpretazione comporta, e anzitutto — per men-

²⁹ *Ibid.*, p. 284.

³⁰ *Ibid.*, p. XXIV.

zionare solo l'esempio piú noto – sulla concezione della natura come categoria sociale; e rileviamo solo ciò che risulta importante dal nostro punto di vista, cioè che l'aver adottato la sistematizzazione hegeliana comporta numerose caratteristiche, messe a fuoco sia da lui stesso (precedentemente e successivamente) che da Sartre. Anzitutto, il recupero e la rivendicazione della categoria della totalità, non del tutto sconfessata neanche nella *Prefazione* del 1967³¹, fanno sí che questa totalità rimanga un dato presupposto e non ulteriormente spiegato o « dedotto », precisamente come aveva rimproverato a Hegel lui stesso qualche anno prima. In secondo luogo, e conseguentemente, l'assunzione del punto di vista dell'universale, della totalità non giustificata, fa riemergere un'altra caratteristica significativa del pensiero hegeliano, violentemente denunciata da Sartre, quella cioè di sacrificare i diritti dell'individuo nei confronti di una totalità a esso rigidamente contrapposta. « L'individuo reclama il suo compimento come individuo, e non l'esplicitazione di una struttura universale », scrive Sartre, e aggiunge: « l'universale [...] non può avere significato, se non esiste *appositamente* per l'individuale »³². E che tale conseguenza si delinei effettivamente in Lukács e che il termine « sacrificio » non sia eccessivo, traspare in modo del tutto chiaro da *Storia e coscienza di classe*, dove si leggono queste righe: « Volere *coscientemente* il regno della libertà [...] significa appunto: rinuncia alla libertà individuale [...] sottomissione cosciente a quella volontà complessiva che [...] è il partito comunista »³³. In terzo luogo: la totalità o l'universale che viene a configurarsi in rigida opposizione all'individuale che cos'è se non una vera e propria ipostasi hegeliana? Non è un caso che il concetto di « coscienza imputata », che dovrebbe fungere da ultima e definitiva determinazione e consolidazione del soggetto-oggetto identico ancorato alla realtà effettuale, si disveli, anche secondo il giudizio successivo di Lukács stesso, come una costruzione tipicamente metafisica e meta-storica.

³¹ *Ibid.*, p. XXI.

³² SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 306 (cors. nell'originale).

³³ LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, cit. p. 389 (cors. nell'originale). Il rapporto del partito centralistico con i singoli proletari in *Storia e coscienza di classe*, scrive Furio Cerutti, « non è dissimile dall'hegeliano scomparire degli individui empirici nell'universale » (F. CERUTTI, *Hegel, Lukács, Korsch. Sul significato emancipativo della dialettica nel marxismo critico*, « Quaderni piacentini » n. 47, luglio 1972; e ora in CERUTTI, *Marxismo e politica. Saggi e interventi*, Napoli 1981, p. 83).

Riassumiamo: Lukács, pur mantenendo i capisaldi della sua precedente critica a Hegel, finisce tuttavia con l'inserirla in una concezione complessiva essa stessa hegeliana, facendo propri il metodo della totalità dialettica e la teoria, a esso strettamente collegata, del soggetto-oggetto identico; e ciò nella forma di una interpretazione e attualizzazione dell'aspetto rivoluzionario del pensiero di Marx. Effetti di tale nuova posizione lukácsiana saranno in seguito un'inclinazione al razionalismo assoluto, cioè alla tesi dell'assoluta razionalità del reale, e la conseguente incapacità di recuperare la dimensione specificamente materialistica del pensiero marxiano, ossia di restituire all'elemento irrazionale (cioè extra-logico) i suoi pieni diritti.

Lukács pensa dunque che, sebbene Hegel non abbia trovato effettivamente il soggetto-oggetto identico, esso tuttavia possa, e debba, essere trovato o almeno cercato; la ricerca di esso è comunque compito teoricamente importante e sensato. Sartre, invece, rimane anche in seguito dell'idea che esso non sia se non una costruzione squisitamente idealistica e, in quanto tale, irraggiungibile e insostenibile. Ecco anticipata in breve una differenza fondamentale nell'approdo delle loro critiche a Hegel, differenza che ebbe a influire notevolmente anche sulla loro recezione del marxismo e sull'atteggiamento da loro assunto verso di esso.

3. Vediamo ora gli sviluppi sartriani. La totalità dell'essere è per noi irraggiungibile, inafferrabile: questa la conclusione di *L'essere e il nulla*. Non che essa sia completamente assente dall'orizzonte dell'uomo; al contrario, l'uomo è compreso nella totalità, « continuamente ossessionato », « assillato » dalla sua « presenza fantasma »³⁴; non che non si possano avanzare almeno delle congetture relative alla sua struttura ed articolazione: Sartre infatti porta avanti una serie di ipotesi, introducendole in modo sintomatico con la parola « come se »³⁵ — ciò non toglie tuttavia che la verità a cui l'uomo può mai aver accesso rimane « strettamente umana »³⁶.

³⁴ SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., pp. 136, 148.

³⁵ *Ibid.*, pp. 745 sgg.

³⁶ *Ibid.*, p. 280. L'argomento decisivo è il seguente: « per conoscere l'essere quale è, bisognerebbe essere questo essere, ma il *quale* è c'è solo perché io non sono l'essere che conosco e, se lo diventassi, il *quale* è svanirebbe e non potrebbe più neanche essere pensato ».

Nessuna coscienza – scrive – fosse anche quella di Dio, può ‘vedere il rovescio’, cioè cogliere la totalità in quanto tale [...] nessun punto di vista sulla totalità è concepibile: la totalità non ha un ‘di fuori’ e la questione del significato del suo ‘rovescio’ è sprovvista di significato³⁷.

Tali capisaldi della dottrina fenomenologico-esistenzialistica di Sartre permangono anche nel suo periodo marxista e vengono ricollegati a rinnovate critiche a Hegel. Dal punto di vista dell’acquisizione di una metodologia dialettica, però, non è un fatto trascurabile che formulazioni di forte sapore dialettico ricorrano frequentemente già in *L’essere e il nulla*, come per esempio la seguente, di carattere inequivocabilmente hegeliano: «io sono contemporaneamente uno dei termini del rapporto ed il rapporto stesso»³⁸ (fatto per nulla sorprendente, ove si rifletta che, quanto a strumenti analitici, Husserl e Hegel non sono poi tanto lontani l’uno dall’altro). Ciò attesta che la conquista di una prospettiva dialettica è già prefigurata in modo rilevante, seppure non esplicito, nella sua opera esistenzialistica.

Tenendo ben fermi i risultati della sua precedente critica a Hegel e affermando di aderire senza riserve alla formulazione del *Capitale* di Marx che esprime, secondo Sartre, il suo materialismo («Il modo di produzione della vita materiale domina in generale lo sviluppo della vita sociale, politica e intellettuale»³⁹), e alla tesi di Engels secondo cui gli «uomini fanno la loro storia da sé ma in un ambiente dato che li condiziona»⁴⁰, Sartre si prefigge lo scopo, nella *Critica della ragione dialettica*, di verificarle e fondarle all’interno di un’antropologia strutturale e storica, dialetticamente costruita. La nuova critica a Hegel si configura nel modo seguente: per Hegel l’essere dello spirito consiste nel conoscere, o più precisamente, essendo lo spirito tutta la realtà, nella conoscenza di sé. La tesi dell’identità di essere e pensiero costituisce appunto l’assunto fondamentale dell’idealismo assoluto, rendendo possibile ciò in base a cui soltanto esso può dispiegarsi, cioè il sapere assoluto, che è la completa trasparenza e translucidità della totalità da parte di se stessa. Se ci deve essere però qualcosa come una priorità dell’essere rispetto al pensiero, una irriducibilità dell’essere al conoscere – come hanno

³⁷ *Ibid.*, p. 377.

³⁸ *Ibid.*, p. 749.

³⁹ SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, cit., I, p. 33.

⁴⁰ *Ibid.*, I, p. 74.

sostenuto Marx e Kierkegaard e come del resto si affermava già in *L'essere e il nulla* –, cioè se si rigetta l'ottica idealistica e si scende dalla posizione cosmica e ingiustificabile dello Spirito a quella, ben piú modesta ma per ciò anche piú vicina alla nostra odierna esperienza, dell'uomo concreto, allora diventa ormai impossibile sostenere la completa razionalità di tutta la realtà, e i capisaldi del sapere assoluto vengono a cadere. La rielaborazione – e la messa a prova – della teoria marxista non si afferma quindi in Sartre come sapere assoluto, sciolto dalle condizioni specifiche dell'uomo storico-concreto, bensí si propone come ritotalizzazione riflessiva della totalizzazione storica in corso. Se l'uomo non è pura autocoscienza, se per lui pensiero ed essere non vengono a coincidere, ne consegue che la conoscenza è solo un momento della prassi umana, per cui « il pensiero deve scoprire la propria necessità nel suo oggetto materiale, pur scoprendo in sé, *in quanto è anch'esso un essere materiale*, la necessità del suo oggetto »⁴¹; « l'essere è negazione del conoscere ed il conoscere trae il suo essere dalla negazione dell'essere »⁴². Essendo il conoscere stesso coinvolto nella totalizzazione storica di cui esso è appunto conoscenza, è ovviamente incapace di fornire qualcosa come un sapere assoluto od oggettivo di tutto il corso della storia⁴³.

È in base a tali considerazioni metodologiche, tratte sempre dal suo confronto con Hegel, che Sartre procede a svolgere la sua ricerca critica. È importante vedere come tutte le caratteristiche teoriche di fondo, successivamente molto discusse, dell'opera sartriana siano riconducibili a questo punto di partenza: anzitutto, la scelta dell'esperienza individuale come istanza paradigmatica della prassi dialettica che viene man mano a dispiegarsi, costituendo sempre nuovi e qualitativamente diversi insiemi pratici⁴⁴. La limitazione co-

⁴¹ *Ibid.*, I, p. 162: « il concetto si conosce come non identico con sé »: « come se stesso esso non è affatto se stesso », scrive Th. W. ADORNO nella *Dialettica negativa* (trad. C. A. Donolo, Torino 1975, p. 140), opera che, quanto ai suoi capisaldi metodologici, presenta singolari parallelismi con la *Critica sartriana*, specie in sede di interpretazione della dialettica (cfr. particolare pp. 5, 126 sgg., 180 sgg., 329).

⁴² *Ibid.*, I, p. 161.

⁴³ In merito al problema di un possibile sapere assoluto od oggettivo, mi permetto di rinviare al mio *Dialectical Elements in Popper's Criticism of Dialectics*, in *Wittgenstein, the Vienna Circle and Critical Rationalism. Proceedings of the 3rd International Wittgenstein Symposium*, Wien 1979, pp. 409 sgg.

⁴⁴ A giudizio di Sergio Moravia, questa di Sartre è una « concezione [...] fortemente antropomorfa [...] della storia », sicché non c'è da stupirsi « se

sciente dell'impianto metodologico, cioè la rinuncia allo statuto del sapere assoluto, fa sí però (potremmo anche dire: *perciò*), che venga escluso ogni approdo positivo, definitivo-sistematico: l'esperienza dialettica deve per forza rimanere lacunosa. In quanto ai rapporti intersoggettivi, che, come dicevamo, rimangono l'ulteriore preoccupazione di Sartre, essi si delineano ora tramite la mediazione della materia lavorata, un'esteriorità *sui generis*, che ricorda il concetto dell'in-sé della sua opera precedente: conseguenza necessaria di tale impostazione è che quell'unico insieme positivo che Sartre chiama il *gruppo* finisce col ricadere nella dispersione⁴⁵.

Soffermiamoci su alcuni punti di contatto con *Storia e coscienza di classe*. Il parallelismo piú evidente è il mutuo respingimento della dialettica della natura e della teoria del rispecchiamento, con la conseguente accentuazione del carattere pratico e rivoluzionario

l'obiettivo concreto dell'indagine sartriana è quello di comprendere la dialettica *storica* in *immediato* rapporto con l'essere *umano*»; «l'umanesimo sartriano – scrive piú oltre – tende ad antropomorfizzare la prassi e la storia» (S. MORAVIA, *Introduzione a Sartre*, Bari 1973, pp. 114, 127). Senonché, come osserva giustamente M. BARALE (*Filosofia come esperienza trascendentale. Sartre*, Firenze 1977, pp. 328-9), «presupporci liberi è condizione necessaria per poterci appropriare della nostra libertà», sicché «l'alternativa alla sartriana ideologia della libertà non è la neutralità ideologica, ma la metafisica della struttura».

⁴⁵ È stato rimproverato a Sartre di aver fornito un'immagine troppo pessimistica della storia, senza la pur minima speranza di qualche conciliazione o sintesi finale tra individuale e comune (cfr. P. CAWS, *Sartre*, London 1979, pp. 179-80) o di una eliminazione definitiva della penuria (W. L. MCBRIDE, *The Philosophy of Marx*, London 1977, pp. 156-7). Riguardo alla contraddizione tra individuale e comune cfr. piú oltre n. 51. Quanto invece all'eliminabilità della penuria, è da tener presente che essa costituisce al tempo stesso anche il principio dell'intelligibilità della storia (cfr. *Critica della ragione dialettica*, cit. I, p. 170 e II, pp. 455-6), e quindi a quest'interrogativo Sartre non può fornire una risposta, poiché la fine della penuria sotto questo profilo significherebbe la fine della stessa storia (in quanto comporterebbe la perdita della sua intelligibilità dialettica). Detto sommariamente: i concetti (e anzitutto quello di penuria), destinati a fornire «un fondamento d'intelligibilità all'aspetto maledetto della storia umana» (*ibid.*, I, p. 276) non sono in grado di delineare l'immagine di una storia del tutto diversa: possono al massimo «giungere» ai suoi limiti e «toccarli», e ciò nel senso specificamente negativo in cui tali concetti vengono adoperati da Wittgenstein; la sua tesi secondo la quale «d'un mondo 'illogico' non potremmo infatti *dire* come parrebbe» è presente in Sartre nel senso specifico che di una storia priva di penuria (priva, cioè, di dialettica, di contraddizione) non potremmo dire (ché appunto la dialettica dovrebbe dirlo) «come parrebbe» (per i riferimenti wittgensteiniani cfr. *Tractatus logico-philosophicus*, trad. di A. G. Conte, Torino 1974, pp. 9 sgg.: 2.1511, 2.15121, 3.03, 3.031; cfr. *Critica della ragione dialettica*, cit. I, p. 34).

della dialettica. A questo punto, però, bisogna procedere con cautela. Certo, a proposito dello statuto della conoscenza rispetto all'essere si possono leggere formulazioni assai simili. Scrive Lukács, per esempio:

Il pensiero e l'essere non sono [...] identici nel senso che essi si 'corrispondono' reciprocamente, si 'riflettono' l'uno nell'altro, procedono 'parallelamente' o 'arrivano a coincidere' (tutte queste espressioni sono soltanto forme dissimulate di un rigido dualismo): la loro identità consiste piuttosto nel loro essere momenti di uno e di uno stesso processo dialettico storico-reale.

Mentre in Sartre si può leggere:

Siccome [...] non è ammissibile che la conoscenza totalizzante si aggiunga alla totalizzazione ontologica, come una nuova totalizzazione di questa, occorre che la conoscenza dialettica sia un momento della totalizzazione o [...] che la totalizzazione comprenda in se stessa la sua ritotalizzazione riflessiva [...] ⁴⁶.

La somiglianza balza agli occhi; vi è però una differenza non inessenziale, derivante dalle loro diverse posizioni nei confronti del soggetto-oggetto identico: mentre per Sartre la conoscenza è un solo momento della totalizzazione ontologica, per Lukács invece pensiero ed essere vengono – hegelianamente – del tutto fusi. « Infatti – scrive Lukács – la hegeliana interpenetrazione dialettica del pensiero e dell'essere, la comprensione della loro unità come unità e totalità di un processo, forma anche l'essenza della filosofia della storia del materialismo storico » ⁴⁷. Altre analogie sussistono riguardo alla interpre-

500, cit., p. 269, e

⁴⁶ SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, cit., I, p. 173.

⁴⁷ LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, cit. p. 44. La critica della teoria del rispecchiamento poggia in ambedue i pensatori sulle esigenze della prospettiva eminentemente *dialettica*, per la quale tale teoria risulta rigidamente dualistica da un lato, e irrimediabilmente contemplativa (o intellettualistica) dall'altro (*Storia e coscienza di classe*, cit. p. 263, e *Critica della ragione dialettica*, cit. I, p. 38). Senonché, l'approdo delle rispettive critiche è diverso; in Lukács: una dialettica dell'identità, in Sartre: una dialettica della non-identità (una specie di dialettica negativa). Mentre infatti la dialettica dell'identità di Hegel implica la mutua identificazione dell'essere col pensiero e del pensiero con l'essere, per Sartre invece si tratta solo di un'identificazione 'unilaterale' che, ove si presenti nella forma coscienza=essere, viene subito accompagnata dalla tesi complementare esse ≠ coscienza; oppure, ove – sotto altro profilo – si presenti come essere = coscienza, viene subito corretta: coscienza ≠ essere (in termini schematici: se l'identità si presenta $A = B$, viene aggiunto: $B \neq A$; se invece

tazione del marxismo, presentato da loro come la storia pervenuta all'autocoscienza⁴⁸, anziché come una teoria cosmologica generale, nonché alla loro netta identificazione di oggettivazione e estraneazione⁴⁹. Un punto di contatto di particolare interesse sta poi nel fatto che sia Lukács come Sartre ritengono che solo la dialettica può fornire gli strumenti metodologici adeguati a una comprensione e teorizzazione del « nuovo », escluso in linea di principio dall'ambito dei sistemi razionalistico-prekantiani (per Lukács) e delle odierne scienze naturali (per Sartre); per questi ultimi, infatti, la previsione di avvenimenti futuri non è altro che quella fondata sulla ripetizione degli avvenimenti passati⁵⁰.

Mi sembra superfluo insistere su ulteriori parallelismi tra le due opere. Vorrei rilevare invece quella che mi sembra essere, malgrado tutto, una differenza non trascurabile, e cioè che in Sartre, per via del suo rifiuto della concezione del soggetto-oggetto identico, non emerge alcun punto di conciliazione finale, nemmeno quello, certo assai problematico, prospettato da Lukács con la coscienza di classe del proletariato: pur continuando esso (da lui chiamato talora « iperorganismo » e sempre « totalità » – idea regolativa della totalizzazione storica) a profilarsi all'orizzonte come una specie di

$B = A$, allora $A \neq B$). A titolo di documentazione si considerino questi due passi tratti da *L'essere e il nulla*: « la coscienza può esistere solo se *implicata* in questo essere [sc. nell'*ens causa sui* o Totalità] [...] che essa è, e che tuttavia non è lei » (è il caso di coscienza = essere, essere \neq coscienza); « La coscienza si mantiene in rapporto con questo essere [...], perché esso è lei, ma come un essere che essa non può essere » (è il caso, inverso, di essere = coscienza, coscienza \neq essere; *L'essere e il nulla*, cit. pp. 136-7).

⁴⁸ Cfr. questi passi: « Il materialismo storico nella sua forma classica [...] rappresenta l'*autoconoscenza della società capitalistica* » (*Storia e coscienza di classe*, cit., p. 284, cors. nell'originale); « Il marxismo è la Storia che raggiunge l'autocoscienza » (*Critica della ragione dialettica*, cit., I, p. 165).

⁴⁹ Cfr. *Storia e coscienza di classe*, cit., p. XXV, e *Critica della ragione dialettica*, cit., I, p. 348. In conformità all'impianto metodologico della sua opera, la posizione sartriana resta tuttavia alquanto oscillante (v. n. 62 più oltre).

⁵⁰ È significativo, scrive Lukács, che per il sistema razionalistico (proprio delle filosofie anteriori all'idealismo tedesco, cioè dell'*Aufklärung*) « la via verso la conoscenza [...] del divenire storico venga precluso dal *metodo stesso*: all'essenza di ognuna di queste leggi [scil., quelle stabilite dal sistema razionalistico] inerisce il fatto che – all'interno del suo ambito di validità – non possa *per definitionem* accadere nulla di nuovo » (*Storia e coscienza di classe*, cit., p. 190); « per il positivismo – scrive Sartre – la previsione è possibile solo nella misura in cui l'ordine di successione in corso riproduce un ordine di successione anteriore » (*Critica della ragione dialettica*, cit., I, p. 150; cfr. anche pp. 182 sgg.).

faro ingannevole⁵¹; di qui, a differenza del tono messianico di Lukács, un malcelato pessimismo o manicheismo di Sartre. Ma quel che importa di più è che questo è anche il motivo per cui l'affermazione lukácsiana secondo la quale la natura è una categoria sociale e quella sartriana circa l'impossibilità di verificare la dialettica nell'ambito della natura extra-umana, malgrado la loro indubbia consonanza, non sono tuttavia la stessa cosa, in quanto, collocandosi in contesti diversi, vengono ad assumere anche significato e portata diversi.

È stato più volte rilevato infatti⁵² che la contrapposizione istituita da Lukács fra metodo dialettico e metodo delle scienze della natura ha la sua collocazione storico-culturale negli orientamenti del neokantismo e dello storicismo tedesco contemporaneo; e più precisamente, nel dualismo di fondo, di carattere prevalentemente epistemologico-metodologico (ma in modo latente anche ontologico), da loro tracciato, tra natura e storia (o cultura), e le rispettive scienze. Ora, questo dualismo viene da Lukács mutuato e radicalizzato in modo tale che, mentre per Dilthey e i neokantiani (Windelband, Rickert) le due metodologie sono equivalenti, in quanto

⁵¹ Anche se « tutto avviene [...] come se un iperorganismo si fosse temporalizzato e oggettivato in un fine pratico, con un lavoro unificante e unificato » (*Critica della ragione dialettica*, cit., II, p. 159), il gruppo tuttavia non è « libera attività di un organismo autonomo ma, sin dall'origine, conquista sull'alienazione » (p. 208); « se pervenisse – ma è impossibile – a darsi l'unità organica, sarebbe, proprio per ciò, iperorganismo (perché sarebbe un organismo autoproducentesi secondo una legge pratica che esclude la contingenza); ma siccome tale statuto gli è rigorosamente vietato, resta *come totalizzazione* » (p. 190); « l'essere-in-comune può produrre in ciascuno nuove relazioni con altri (dunque con sé), ma non un organismo integrante ed integrale, la totalizzazione non può farsi totalità » (p. 199). Ciò perché « l'individuo s'integra al gruppo e il gruppo trova il suo limite pratico nell'individuo » (p. 176), in modo che si arriva alla contraddizione che « *essere-nel-gruppo* » significa: « non poter uscirne e non poter integrarvi », « non potere né dissolverlo in sé [...] né dissolversi in esso » (p. 241), o in termini ancor più chiari, « lo strano conflitto circolare e senza sintesi possibile che rappresenta l'insuperabile contraddizione della Storia: *l'opposizione e l'identità tra individuale e comune* » (p. 209, cors. mio). Si ripresenta quindi l'aporia cui accennavo sopra a proposito di *L'essere e il nulla*: se non si parte esplicitamente dalla « totalità », dalla (pur problematica) sussistenza di un « iperorganismo », allora non vi si arriverà mai (salvo che tramite incoerenze, operazioni illegittime; ma non è il caso di Sartre); la totalità deve dunque – kantianamente – rimanere un'idea regolativa.

⁵² Cfr. L. COLLETTI, *Il marxismo e Hegel*, Bari 1969, pp. 339 sgg.; G. BDESCHI, *Introduzione a Lukács*, Bari 1970, pp. 28 sgg.

affatto irriducibili l'una all'altra (presentandosi l'oggetto da indagare di volta in volta come « natura » o come « storia », a seconda del metodo ad esso applicato: la realtà concepita come universale: natura, come individuale: storia o cultura), prive di qualsiasi mediazione (dacché non vi è un terzo termine in cui l'universale e l'individuale possano unirsi o sintetizzarsi); per Lukács, invece, esiste un preciso subordinamento del metodo delle scienze naturali a quello dialettico. Dal momento però che il metodo delle scienze della natura gli appare come « coscienza reificata », mentre la reificazione come il fenomeno centrale del capitalismo (periodo storico il cui carattere *divenuto* e transitorio – cioè la cui storicità specifica – non può intendersi se non esclusivamente con gli strumenti del metodo dialettico), è chiaro che il metodo delle scienze della natura non solo viene subordinato a quello dialettico, ma, rispetto a esso, appare addirittura come nullo, come coscienza falsa. Ora, tale critica vigorosa del metodo delle scienze della natura fa sì che lo stesso oggetto a cui viene applicato il metodo – e che, secondo l'ottica del trascendentalismo, è interamente dipendente, riguardo al suo tipo di oggettualità, dal metodo che, solo, lo fa emergere in quanto dotato di una certa specifica struttura oggettuale – fa sì che questo stesso oggetto, una volta caduto il metodo relativo ad esso, venga esso stesso offuscato od oscurato (se non addirittura annullato), e quindi escluso, dall'orizzonte teorico di *Storia e coscienza di classe*. La critica del *metodo*, insomma, trapassa in Lukács – in modo del tutto inavvertito – nella critica dell'*oggetto*, e, rafforzata dalla tesi secondo la quale l'ideale conoscitivo delle scienze naturali, se trasferito all'interno della conoscenza storico-sociale, « si presenta come mezzo della lotta ideologica della borghesia »⁵³, comporta, in modo strano ma necessario, la relegazione di quell'ambito che le scienze della natura hanno per tema, e cioè, nella fattispecie, il carattere materialistico-naturale dell'uomo e della storia⁵⁴. È bensì vero, al-

⁵³ LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 15.

⁵⁴ Affermando questo, non intendo affatto sostenere che *Ansätze* in direzione di un « concetto materialistico di totalità » siano del tutto assenti in *Storia e coscienza di classe*. Furio Cerutti, nel suo recente libro, ha infatti ricostruito, in maniera esemplare, tali *Ansätze*, rilevando come vi sia nell'opera lukácsiana « un'ambivalenza, quasi una contraddizione fra la totalità come identità [idealistico-hegeliana - I.F.] e la totalizzazione materialistica ». La sua ricostruzione però perviene anch'essa alla conclusione che non si tratta se non di un « principio che resta in potenza » e che « l'ambivalenza si scioglie di fatto a favore della totalità-identità, cancellando il contingente, il non identico »

meno in linea di principio, che « spetta senza dubbio alcuno a Lukács il merito di avere indicato per primo quanto sia importante, proprio per il materialismo, limitare il metodo [dialettico] alla realtà storico-sociale ». Senonché, come aggiunge poche righe sotto Alfred Schmidt stesso, alla tesi che « la natura è una categoria sociale », « si può certo aggiungere che, inversamente, la società è sempre una categoria naturale, in quanto sia la sua configurazione sia il segmento di natura da essa appropriato ad un dato momento della storia, rimangono interni alla totalità della natura »⁵⁵. Ora, quest'ultima aggiunta, a sua volta certo non inessenziale, non figura

(F. CERUTTI, *Totalità, bisogni, organizzazione. Ridiscutendo « Storia e coscienza di classe »*, Firenze, 1980, pp. 66-67). La metodologia della totalità dialettica in *Storia e coscienza di classe* emerge infatti, in modo esplicito, a discapito della preminenza dell'elemento economico: « Ciò che distingue in modo decisivo il marxismo dalla scienza borghese – scrive Lukács – non è il predominio delle motivazioni economiche nella spiegazione della storia, ma il punto di vista della totalità » (*op. cit.*, p. 35). Lo stesso Lukács avvertiva, nella *Prefazione* del 1967, significative mancanze a tal riguardo, anzitutto il « mancato riconoscimento dell'origine e del radicamento della praxis nel lavoro » (p. XXVI): « È vero – scrive – che si tenta di rendere intelligibili tutti i fenomeni ideologici a partire dalla loro base economica, ma l'ambito dell'economia viene tuttavia ridotto, essendo ad esso sottratta la sua categoria marxista fondamentale: il lavoro come mediatore del ricambio organico della società con la natura » (p. XVII); « io non notai che senza una base nella praxis reale, nel lavoro come sua forma originaria e suo modello, l'esaltazione del concetto di praxis si converte necessariamente in quella di una contemplazione idealistica » (pp. XVIII-XIX); « analizzando i fenomeni economici, *Storia e coscienza di classe* non cerca il proprio punto di partenza nel lavoro » (pp. XX-XXI). Le osservazioni autocritiche di Lukács in questa sede contengono un implicito rinvio all'impianto categoriale dell'*Ontologia*, opera che doveva ai suoi occhi correggere – con la messa a fondamento di categorie come il « lavoro » o « processo lavorativo » – l'impostazione erronea di *Storia e coscienza di classe*. Senonché, il tipo di analisi e configurazione concettuale riservato ad esse (lavoro come « posizione teleologica », coscienza come puro e semplice rispecchiamento e, quindi, « non essere ») viene condotto nel quadro di una visione intellettualistica della realtà, in modo che va perduto l'aspetto storico – vero e proprio *Leitmotiv* di *Storia e coscienza di classe*, che, tramite « la considerazione dialettica della totalità », si proponeva appunto di « comprendere la realtà come accadere sociale » (p. 19, cors. nell'originale) e che vedeva il più grande merito della filosofia classica tedesca nel far emergere « la nuova sostanza [...] l'ordine e la connessione delle cose che si trova ormai filosoficamente alla base: la storia » (p. 189; cors. nell'originale) –; tale aspetto non trova più la sua collocazione.

⁵⁵ A. SCHMIDT, *Il concetto della natura in Marx*, trad. di G. Baratta e G. Bedeschi, Bari 1969, p. 162; cfr. anche pp. 63 sgg.

in *Storia e coscienza di classe*; né può figurarvi, date le premesse categoriali dell'opera ⁵⁶.

La tesi lukácsiana della natura come categoria sociale implica dunque in modo intrinseco l'esclusione del carattere materialistico-naturale dell'uomo e della storia – l'esclusione, potremmo dire, di un importante settore ontologico; la tesi rispettiva di Sartre, invece, – quella dell'impossibilità di verificare la dialettica nell'ambito della natura extra-umana (ove la lieve differenza nella formulazione va tenuta ben presente, carica com'è di un significato preciso) – si riferisce soltanto alla conoscibilità oggettiva o, in termini sartriani, non situata, cioè astorica, da parte dell'uomo, di tale carattere, al dubbio metodologicamente fondato che l'uomo possa mai aver accesso a una conoscenza del genere, ma non per questo anche alla assoluta negazione (e alla conseguente trascuranza nella e per la teorizzazione della dialettica storica) di tale settore in seno alla società e alla storia: fatto quest'ultimo attestato da numerose analisi, nonché da categorie come « penuria », « pratico-inerte », « contro-uomo », « contro-finalità », ecc., per problematiche che esse possano riuscire per qualcuno. La tesi sartriana rimane strettamente legata in sede metodologica alla *Einstellung* fenomenologico-trascendentale che, venuta a maturarsi nella scuola di Husserl, avversa e anzi, proibisce, sospendendola, mettendola « tra parentesi », ogni affermazione di « essenze trascendenti », e, in conformità al « principio di tutti i princípi », si attiene a « tutto ciò che si dà originalmente nell'intuizione (per così dire, in carne ed ossa) [...], ma anche soltanto nei limiti in cui si dà » ⁵⁷. Di ciò quindi che non risulta verificato o

⁵⁶ « Che la natura sia una categoria sociale – scrive Furio Cerutti – significa per il materialismo storico due cose: che essa si presenta alla conoscenza e all'agire degli uomini – come il feuerbachiano albero di ciliegio nell'*Ideologia tedesca* – in gran parte già preformata dalla loro prassi storico-sociale, e che il rapporto con essa, preformata o no, avviene in ogni caso tramite a priori sociali, cioè attraverso categorie derivanti al genere umano dal lavoro sociale come attività sintetica. Per costruire il suo soggetto-oggetto identico, Lukács deve implicitamente trasvalutare questa *modalità trascendentale* dell'incontro degli uomini con la natura nel *postulato ontologico* secondo cui *l'oggettività indipendente della natura è interamente riassorbita in una sua pretesa socializzazione totale*, sicché la sua trasformazione sta tutta dentro quel fare nell'identità e non è piú un rapporto *realiter* dialettico fra l'attività del soggetto, che tenta ricorrentemente di rendere identica a sé la natura socializzandola, e l'irriducibile non identità di questa [...] » (F. CERUTTI, *Totalità, bisogni, organizzazione*, cit., p. 65; il lungo corsivo è mio).

⁵⁷ E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di E. Filippini, Torino 1976, I, § 24, pp. 50-51.

verificabile nel campo dell'esperienza intuitiva non si può enunciare nulla. Vista sotto questo profilo, l'esigenza di Engels – « tentazione puramente teologica »⁵⁸ – di voler contemplare la natura « senza addizione estranea », conoscendovi (o presumendo di conoscervi) una dialettica oggettiva, resta completamente gratuita, non mai verificabile, e la posizione di Sartre nei confronti di essa fondamentalmente scettica. Infatti, scrive Sartre, « il principio assoluto che ' la Natura è dialettica ' [...] non è suscettibile di nessuna verifica », poiché, come dimostrano le successive analisi, la materia, presa in sé « non si presenta *in nessuna zona [nulle part]* dell'esperienza umana »⁵⁹ – il che non pregiudica per niente il fatto che, in certo senso, « la storia dell'uomo è un'avventura della natura », ma sta semplicemente ad indicare che « la materialità si ritrova dovunque [...] indissolubilmente connessa ai significati che vi incide la *praxis* », e che « l'uomo è appunto la realtà materiale da cui la materia riceve funzioni umane »⁶⁰. Come in Lukács, vi sono poi, dal punto di vista metodologico, anche in Sartre una polemica condotta contro il metodo delle scienze naturali (chiamato da Sartre « ragione analitica »), un subordinamento di esso al metodo dialettico, e la convinzione che esso rappresenti una « *praxis* oppressiva »; solo che, essendo la ragione analitica « una trasformazione sintetica che il pensiero assume intenzionalmente: poiché il pensiero deve farsi cosa e governare se stesso in exteriorità [...] *si fa* inerzia diretta per agire sull'inerzia », essa ha il suo preciso *pendant* in (o anche, e più precisamente: essa è il preciso *pendant* di) quella trasformazione assolutamente elementare e ineluttabile, propria della prassi individuale, in virtù della quale « la totalità organica agisce sui corpi inerti tramite il corpo inerte *che essa è* », o, in altre parole, « il corpo, in quanto organico, assume la propria inerzia come mediazione tra la materia inerte e il suo bisogno », e ottiene quindi

⁵⁸ SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, cit., I, p. 303.

⁵⁹ *Ibid.*, I, pp. 155, 302-303. « La riflessione soggettiva – scrive Enzo Paci – è parte integrante della dialettica 'oggettiva' e la dialettica 'oggettiva' si nega sempre nella soggettività in essa inclusa »; « la dialettica viene oscurata se non funge nell'esperienza [...] essa presuppone la non identità tra il reale e il razionale, tra l'essere e il pensiero » (E. PACI, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano 1963, pp. 382-383).

⁶⁰ SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, cit., I, pp. 192, 302, 304 sgg. La constatazione che « questo mondo per l'uomo, e mediato dall'uomo, non può essere che umano » (p. 303) rivela una significativa ed esplicita continuità rispetto alla posizione metodologica propria di *L'essere e il nulla* (cfr. nota 36).

un fondamento e una giustificazione *in re*. E sebbene la ragione analitica non abbia « fondamento né intelligibilità che nella Ragione dialettica » (la quale ultima è però lungi dall'essere assoluta, poiché « se l'esistenza reale di totalità organiche e di processi totalizzatori rivela il movimento dialettico, la dialettica viceversa non giustifica l'esistenza di corpi organici », che « possiamo considerare [...] solo come realtà di fatto e non abbiamo modo di fondarli in ragione »)⁶¹; la ragione analitica dunque resta comunque ineliminabile e insuperabile, mentre per Lukács il metodo delle scienze della natura, una volta eliminata la reificazione capitalista, nella quale soltanto (e non nell'aspetto naturale dell'uomo) esso aveva il suo fondamento *in re*, viene automaticamente riassorbito e ricompreso nell'attività ormai cosciente di sé, nel « puro produrre », del proletariato quale soggetto-oggetto identico della storia.

4. La differenza che abbiamo or ora rintracciata nelle rispettive posizioni di Lukács e Sartre è fondamentale, e ci può aiutare a comprendere meglio non solo la loro divergenza teorica generale, ma – in quanto Lukács stesso riconoscerà esplicitamente qualche anno dopo d'aver mancato di restituire, in *Storia e coscienza di classe*, al carattere materialistico-naturale dell'uomo e della società i suoi pieni diritti – anche l'ulteriore sviluppo del pensatore ungherese.

A partire dagli anni Trenta, Lukács, sotto l'influenza della lettura dei marxiani *Manoscritti parigini*, fa propria la tesi della non-coincidenza di oggettivazione ed estraneazione⁶², e quella, ad essa

⁶¹ *Ibid.*, I, pp. 183-4, 208, 216.

⁶² Cfr. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. XL. Senza aver qui la possibilità di riservare un'analisi esauriente all'ormai annoso problema della coincidenza in Hegel (e successivamente in Sartre e nel Lukács di *Storia e coscienza di classe*) di oggettivazione (*Vergegenständlichkeit*) ed estraneazione (*Entfremdung*), osserverei semplicemente che, in base al presupposto – peraltro anche materialistico – secondo cui l'uomo è un essere finito, pratico, soggetto di bisogni, ecc., la presunzione di una *Vergegenständlichkeit* priva dei caratteri della *Entfremdung* mi sembra non meno affetta dai tratti della *Identitätsphilosophie* di quanto non sia la loro coincidenza in Hegel, poggiando sulla premessa implicita della possibilità di una razionalizzazione totale dell'elemento sensitivo, qualitativo, insomma dell'aspetto naturale dell'uomo. E infatti, nei marxiani *Manoscritti parigini*, in cui tale distinzione è operata da Marx ai fini di una critica a Hegel, la teorizzazione di una *Vergegenständlichkeit* senza *Entfremdung* (un concetto certo non ricavato empiricamente, ché la storia non ne fornisce esempi, ma adottato per la caratterizzazione di uno stato fu-

strettamente connessa, dell'oggettività della natura, la quale ultima però si coniuga per lui immediatamente con quella, ben diversa, relativa alla sua conoscibilità oggettiva mediante gli strumenti metodologici della dialettica; mentre in sede epistemologica passa ad accettare la teoria del rispecchiamento. La correzione rispetto a *Storia e coscienza di classe* si verifica quindi in modo tale da conservare – pur se in modo antitetico – l'impostazione di fondo di quest'opera. Mentre infatti in *Storia e coscienza di classe* – come abbiamo visto – la critica alla scienza naturale si accompagnava alla relegazione-esclusione dell'elemento naturale dall'orizzonte interpretativo, ora invece l'inclusione di esso procede di pari passo con l'ammissione di una forma di conoscenza – quella appunto della dialettica – ad esso adeguata o, se si vuole, « imputata »: posizione che, tramite il trapasso logico dell'equazione « non-conoscibilità oggettiva = inesistenza » in quella « esistenza = conoscibilità oggettiva », continua a far capo alla *Identitätsphilosophie* hegeliana, per la quale « ogni contenuto è [...] la riflessione di sé in se stesso »⁶³; e quindi parlare di un *in sé* senza un modo correlato di conoscenza significherebbe appunto ricadere nel tanto criticato dualismo kantiano con

turo) gli serve solo per ripristinare l'identità hegeliana a un livello più alto (comunismo come naturalismo-umanismo e umanismo-naturalismo); il che sta a significare che la sua critica a Hegel non prende di mira il principio d'identità hegeliano ma, semmai, il tipo di soluzione che ne propone Hegel, per il quale l'elemento sensitivo, qualitativo-naturale, è in linea di principio escluso dall'identità o dall'identificazione (in quanto, dice Hegel nel primo capitolo della *Fenomenologia*, « il questo sensibile, che viene opinato, è *inattigibile* al linguaggio che appartiene alla coscienza, a ciò che è in sé universale ». Cfr. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. di E. De Negri, Firenze 1960, I, p. 91). Ora, l'impresa di riproporre l'identità con l'*inclusione* dell'elemento della *Sinnlichkeit* resta dubbia, in quanto la *Identitätsphilosophie* si affermava e spiegava non a caso in Hegel a discapito della sensibilità: Hegel infatti riconobbe con tutta schiettezza che per costruire il sistema filosofico assoluto, per costituire cioè la filosofia *come scienza* (il più intimo sforzo di tutto l'idealismo tedesco) ci si doveva sbarazzare di ciò che comprometteva e pregiudicava tale compito) già in partenza: appunto la sensazione, la *Empfindung*, dichiarata irrazionale (cioè extra-logica) da Kant. Un'ultima considerazione: stando al dualismo secondo cui « l'oggettivazione è un modo naturale [...] di dominio umano del mondo, mentre l'estraneazione è un tipo particolare di oggettivazione » (*Storia e coscienza di classe*, cit., p. XL), e alla constatazione che l'oggettivazione priva di estraneazione non è un concetto empirico, forse non è un caso che, ove tale oggettivazione viene teorizzata (come ancora nell'*Ontologia* lukácsiana), risulti poi difficile accedere a concrete analisi storiche.

⁶³ HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., I, p. 45.

la sua cosa in sé non accessibile a nessuna conoscenza⁶⁴. Il principio materialistico (oggettività della natura) si coniuga in tal modo con quello razionalistico (conoscibilità oggettiva di essa), il quale ultimo costituisce anzi il significato propriamente filosofico del primo.

Con l'inserimento o l'inclusione dei nuovi elementi entro i limiti del suo orizzonte teorico, l'impianto metodologico del pensiero lukácsiano continua dunque a far capo alle esigenze di un razionalismo assoluto, presente ancora in modo equivoco in *Storia e coscienza di classe*. Tale preoccupazione rimane in lui addirittura il momento soverchiante, facendo sí che nei suoi lavori successivi, *Il giovane Hegel* e *La distruzione della ragione*, egli si impegni anzitutto in aspre polemiche contro tutte quelle forme di pensiero che, a causa del respingimento dell'identità di razionale e reale, sono da lui chiamate irrazionalistiche⁶⁵. Questa nuova posizione viene

⁶⁴ Cfr. al riguardo L. COLLETTI, *Il marxismo e Hegel*, cit., p. 348, dove la continuità del pensiero di Lukács rispetto a *Storia e coscienza di classe* viene tuttavia affermata e argomentata su basi alquanto diverse, e cioè in base al fatto che Lukács avrebbe tenuto ben ferma anche successivamente « la critica dell'intelletto, la critica del principio di non-contraddizione ».

⁶⁵ Tali sviluppi si prefigurano già in *Storia e coscienza di classe*, là dove, senza argomentazione alcuna, Lukács osserva: « in quanto Hegel rappresenta l'estremo vertice del metodo razionalistico, il suo superamento può consistere soltanto in un rapporto tra essere e pensiero *che non sia piú contemplativo*, nell'esibizione *concreta* dell'identità soggetto-oggetto. Schelling intraprende l'assurdo tentativo di percorrere questa via nella direzione opposta e finisce perciò nell'esaltazione della vuota irrazionalità, in una mitologia reazionaria [...] » (*op. cit.*, pp. 183-4 n.; cors. nell'originale). Il modo sommario e liquidatorio in cui l'attacco contro Schelling viene sintomaticamente collegato alla constatazione vigorosa quanto dogmatica (l'unica *esplicita* in tutta l'opera) secondo cui « Hegel rappresenta l'estremo vertice del metodo razionalistico » – quasi fosse questa una premessa indispensabile da cui dedurre l'inferiorità filosofica di Schelling – sembra confermare l'acuta osservazione che Luigi Pareyson ha fatto, riferendosi alla *Distruzione della ragione*, e cioè che « l'accanimento con cui Lukács denigra Schelling attesta che dal suo punto di vista il vero avversario è lui; e *pour cause*, dato che lo Schelling posthegeliano è, nella critica ad Hegel, un'alternativa altrettanto valida che Kierkegaard, e forse ancor piú: alternativa tanto piú valida in quanto a ben vedere contiene, e quindi assorbe e annulla, l'altra possibilità della dissoluzione dell'hegelismo, cioè la linea Feuerbach-Marx » (L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Milano 1972, p. 249). È in ogni modo un po' ironico che appunto quella critica di Marx a Hegel, contenuta nella *Sacra Famiglia*, che costituisce il punto di partenza e la chiave di volta di tutta la lettura e l'interpretazione lukácsiana di Marx risalga, oltre che agli autori della *Sacra Famiglia*, proprio al tardo Schelling (SCHELLING, *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, Bologna, 1972, I, p. 181; MARX-ENGELS, *La Sacra Famiglia*, trad. di E. Cantimori, Roma 1954;

poi completata e rinforzata dalla tesi storiografica, già formulata di sfuggita nel saggio su Moses Hess del 1926, secondo cui lo sviluppo filosofico di Marx si ricollega fundamentalmente e in modo diretto a Hegel, mentre il materialismo antropologico di Feuerbach resterebbe per lui un'influenza, tutt'al più provvisoria, ma comunque non decisiva⁶⁶.

È appunto al tempo delle polemiche da lui condotte contro l'irrazionalismo che Lukács si trova a dover far fronte alla sfida dell'esistenzialismo sartriano (e con ciò perveniamo al livello della simultaneità storica e riprendiamo il filo cronologico dei rapporti tra Lukács e Sartre, che abbiamo messo provvisoriamente da parte, ai fini di una ricostruzione logica del loro itinerario filosofico). L'acquisizione di questa nuova posizione teorica, maturata nel frattempo, spiega la sua prima e violenta presa di posizione nei confronti della dottrina sartriana. È alla luce di quest'ottica interpretativa, intesa a collegare le esigenze del materialismo con quelle del razionalismo assoluto, che la posizione sartriana, trovandosi in opposizione con quest'ultimo, gli appare « idealistica »: un giudizio, che Sartre contesta vigorosamente nel 1957, giungendo a definirlo addirittura « comico »⁶⁷. Lukács insiste tuttavia su tale giudizio anche nella sua replica di più di un decennio dopo: nel primo volume dell'*Ontologia*, al di là dei cenni di apprezzamento che abbiamo sopra riportato, rimprovera a Sartre la mancanza di una dialettica della natura (anche se — è doveroso dirlo — non arriva poi neanche lui a costruirne una nelle parti ulteriori dell'*Ontologia*), ritenendo, in modo sintomatico, che « la dialettica, ontologicamente intesa, è priva di senso se non è universale », per cui un'antropologia che la neghi in linea di principio non può risultare che « idealistico-irrazionalistica »⁶⁸; tesi, quest'ultima, che fa vedere significativamente in quale misura egli continui ad insistere sulle coppie

p. 92; LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, cit., pp. 22 sgg. Per un'analisi al riguardo, si veda M. FRANK, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Frankfurt a/M. 1975, p. 192).

⁶⁶ Ma, come rileva Lukács stesso nella *Prefazione* del 1967, si tratta di una tesi già implicitamente sostenuta in *Storia e coscienza di classe*: « Che Marx si ricollegasse direttamente a Hegel, è stato da me affermato esplicitamente solo qualche tempo dopo [...]; ma di fatto questa posizione si trova già alla base di molte discussioni di *Storia e coscienza di classe* » (cit., p. XXII).

⁶⁷ SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, cit., I, p. 33.

⁶⁸ LUKÁCS, *Ontologia*, cit., I, p. 82.

materialismo-razionalismo e idealismo-irrazionalismo. Quanto poi alla sua affermazione che « senza una ontologia dialettica della natura non può essere fondata nessuna ontologia dialettica dell'uomo e della società », essa potrebbe, almeno idealmente, venire approvata da Sartre, con la sola riserva e con il solo dubbio che siffatta dialettica possa mai venir conosciuta dall'uomo. Tuttavia, come accennavo nella prima parte di questo scritto, si può avvertire un accoglimento almeno parziale di motivi sartriani nell'*Ontologia*, che è il caso a questo punto di documentare.

Nelle *Questioni di metodo*, polemizzando in modo vigoroso con la prospettiva metodologica del libro di Lukács sull'esistenzialismo, Sartre giunge a chiedersi se la complessa storia di influenze, opposizioni, accordi, ecc. che caratterizzava l'evoluzione dell'esistenzialismo da Brentano in poi, se questa che egli chiama « storia regionale » delle idee, « bisogna considerarla come un puro epifenomeno »⁶⁹.

Ora, raccogliendo la sfida sartriana, in tutta una serie di analisi dell'*Ontologia* Lukács insiste nel far vedere come quella che dovrebbe essere, secondo Sartre, una conseguenza bensì sgradevole, ma comunque necessaria e inevitabile della sua posizione, risulti in effetti esclusa dal suo campo; come, al contrario, « con il lavoro la coscienza dell'uomo cessa [...] di essere un epifenomeno »⁷⁰ — ove si noti la recezione persino del termine sartriano —, aggiungendo che anzi « il momento della decisione, della scelta » ha il suo « luogo » e « organo » nella « coscienza umana »; come « proprio questa funzione ontologica reale » sia quella che « solleva dallo stato di epifenomeno », e come, infine, si potrebbe vedere appunto in questa funzione « il germe ontologico della libertà »⁷¹. Si potrebbero moltiplicare ancora le citazioni; quel che importa è che Lukács, ai fini del recupero della dimensione « attiva », « calda », propria della coscienza, si costringe a far ricorso a schemi concettuali che ricordano in modo sorprendente spunti sartriani. Vediamone alcuni. Nella teorizzazione dei piani ontologici dell'essere (teorizzazione richiesta dalla nuova ottica razionalistico-oggettivistica), Lukács ribadisce più volte come quello sociale, rappresentato appunto dalla posizione teleologica propria della coscienza, sia del tutto irriducibile a (o indeducibile da) quello naturale, come si tratti comunque di un

⁶⁹ SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, cit., I, p. 42.

⁷⁰ LUKÁCS, *Ontologia*, cit., II/1, p. 34.

⁷¹ *Ibid.*, II/1, p. 49.

« salto ». Da tale assunto – momento di critica anti-meccanicistica e anti-positivistica – derivano una teorizzazione della natura oggettiva come « un ininterrotto [...] essere-altro », da una parte, e una concezione della coscienza come « rispecchiamento » e quindi « non essere [*kein Sein*] »⁷², dall'altra. Ora, il termine « esser-altro » è, com'è noto, quello adoperato da Hegel per la generale caratterizzazione della natura (in quanto questa è appunto l'esser-altro dell'Idea)⁷³, e lo si riscontra persino nel concetto sartriano di « inerzia », « alterità »⁷⁴; mentre la concezione relativa alla coscienza come non-essere ricorda – *mutatis mutandis* – le pagine di *L'essere e il nulla* (« l'uomo è l'essere per cui il nulla viene al mondo », vi scrive infatti Sartre)⁷⁵.

L'accoglimento di questi elementi, diciamo, umanistico-tradizionali, non conduce tuttavia a una problematizzazione dell'impianto complessivo dell'opera, per cui l'apparizione di questa nuova dimensione urta assai spesso contro la vecchia posizione razionalistico-oggettivistica, tenuta ferma da Lukács, così da creare delle difficoltà e delle rigide – cioè non « mediate » – contrapposizioni⁷⁶.

Se le cose stanno in questi termini, ci si potrebbe allora chiedere perché mai Lukács abbia lasciato che influisse su di lui una tematica contrastante con la sua posizione di prima. La risposta non è poi tanto difficile: la si può rintracciare in quelle pagine dell'*Ontologia*, dove il discorso verte sulla manipolazione. Pur continuando a insistere sul carattere scientifico del marxismo, Lukács vi sottolinea altrettanto vigorosamente che il marxismo « non ha mai celato la sua genesi e la sua funzione ideologiche »:

è chiaro – scrive – che il marxismo ha visto se stesso fin dall'inizio come organo, come strumento per combattere nei conflitti del suo tempo [...]. La esplicita ultima *Tesi su Feuerbach* circa il contrasto (e l'unità) fra interpretare e trasformare la realtà, anche se è stata spesso letta

⁷² *Ibid.*, II/1, pp. 33, 39 sgg.

⁷³ Cfr. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. di B. Croce, Bari 1951, § 247, p. 205.

⁷⁴ Cfr. SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, cit., I, pp. 208 sgg., 302 sgg., ecc.

⁷⁵ SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 61.

⁷⁶ Un dualismo quasi cartesiano è suggerito dalla seguente formulazione: « Il dominio della coscienza [...] su tutto il resto dell'uomo, anzitutto sul proprio corpo [...] » (*Ontologia*, cit., II/1, pp. 108-9).

in termini semplicistici e volgarizzanti, espone con tutta schiettezza questo orientamento fin dall'inizio ⁷⁷.

Questo concetto è fondamentale e consente di vedere uno sforzo di rivendicazione e recupero del carattere pratico del marxismo, sottolineato con passione in *Storia e coscienza di classe*, ma fatto passare sullo sfondo da allora in poi. L'esigenza weberiana dell'avalutatività della scienza – scrive Lukács, riprendendo, sia pure in modo attenuato, la critica antipositivistica propria di *Storia e coscienza di classe* – farebbe del tutto scomparire tale carattere: è quanto – con un'accentuazione ben più vigorosa – viene messo a fuoco da Sartre, quando scrive: « la Ragione analitica è [...] una *praxis* oppressiva » ⁷⁸.

⁷⁷ *Ibid.*, II/2, p. 549.

⁷⁸ SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, cit., II, p. 454.