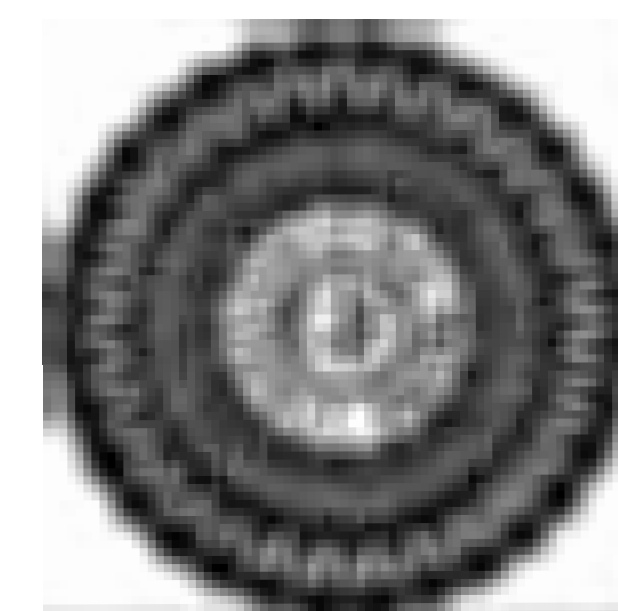


Prima edizione 1970
seconda edizione 1976

INTRODUZIONE A
LUKÁCS
DI
GIUSEPPE BEDESCHI



EDITORI LATERZA

GYORGY LUKÁCS

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari
CL 20-0087-3

I. IL PRIMO LUKÁCS

In uno scritto autobiografico¹ Lukács si è soffermato sul suo atteggiamento verso il marxismo negli anni della giovinezza. « Lessi qualcosa di Marx già come studente liceale. In seguito, intorno al 1908, presi in considerazione anche *Il capitale* per dare un fondamento sociologico alla mia monografia sul dramma moderno². I miei interessi andavano infatti a quel tempo al Marx 'sociologo' visto attraverso lenti metodologiche ampiamente condizionate da Simmel e da Max Weber ». « Nel mio sviluppo giovanile — aggiunge Lukács poco dopo — un ruolo rilevante venne svolto da Kierkegaard; negli ultimi anni dell'anteguerra a Heidelberg intendevo addirittura occuparmi della sua critica a Hegel in un saggio monografico ».

I pensatori qui richiamati (e, oltre a Kierkegaard, a Simmel e a Weber, anche Dilthey, Windelband e Rickert) sono punti di riferimento necessari per intendere appieno il significato delle prime opere di Lukács, che agli inizi del secolo aveva completato

¹ Nella prefazione (datata marzo 1967) all'ed. it. di *Storia e coscienza di classe*, a cura di G. Piana, Milano 1967, pp. VII-VIII.

² Lukács allude qui a un suo scritto del 1908, *Storia dello sviluppo del dramma moderno*.

la propria formazione culturale a Berlino e a Heidelberg.

È noto quale importanza abbia avuto per alcuni dei pensatori sopra citati il recupero del giovane Hegel in termini vitalistici e romantici (Hegel « romantico e mistico »). È stato messo in rilievo opportunamente che il recupero del giovane Hegel ha luogo proprio negli anni di formazione del giovane Lukács, ed è il segno più vistoso del progressivo abbandono del terreno metodologico da parte dei filosofi neocriticisti. La prospettiva relativistica diventa in essi sempre più l'affermazione metafisica della intranscendibilità della vita, intesa come un principio incondizionato dal quale traggono origine tutte le manifestazioni dell'attività umana. Si tratta, insomma, di una svolta della teoria dei valori in direzione ontologista e dello storicismo verso l'elaborazione di una metafisica della Vita³. Con questa svolta le prime opere di Lukács presentano alcuni motivi di sostanziale convergenza.

Die Seele und die Formen, pubblicato nel 1911, appare del tutto immerso in questa temperie culturale. In esso Lukács tratta, da un lato, del rapporto tra l'anima umana e l'assoluto, e delle « forme » che esprimono le diverse modalità privilegiate di tale rapporto; dall'altro lato, e nel contempo, anticipa alcuni temi di quell'indirizzo filosofico « che ha fatto seguito alla prima guerra mondiale e che sarà successivamente designato col nome di esistenzialismo »⁴. La riproposizione di un principio assoluto, la Vita, è fatta valere da Lukács « in modo negativo, come segno della costitutiva inadeguatezza e nullità del mondo umano dei significati, delle 'forme' », e il regno della positività assoluta è pensato,

³ Cfr. C. PIANCIOLA, recensione di *L'anima e le forme* e di *Teoria del romanzo*, in « Rivista di filosofia », LV (1964), n. 1, p. 89.

⁴ L. GOLDMANN, prefazione all'ed. it. di *Teoria del romanzo*, Milano 1962, pp. 12-3.

sulla scorta di Kierkegaard, « sotto il segno della radicale trascendenza »: di qui la « considerazione dell'esistenza come scacco ontologicamente necessario di fronte ad un assoluto annichilante, totalmente altro rispetto al mondo della storia che diventa in sé e completamente, per necessità d'essenza, il mondo del negativo »⁵. Troviamo in questo libro lukacsiano, insomma, un singolare (e spesso complicato) incastro di motivi mutuati da Kierkegaard con altri largamente affini ad alcuni temi dello « storicismo » tedesco.

I saggi che compongono *Die Seele und die Formen* sono stati scritti fra il 1908 e il 1910, e sono dedicati a Kassner, Kierkegaard, Novalis, Storm, George, Charles-Louis Philippe, Sterne e Paul Ernst. Nettissima, in questi scritti, è la contrapposizione fra arte e scienza, fra mondo della natura e mondo dello spirito. « La critica — dice Lukács — è un'arte e non una scienza »⁶. « Nella scienza ci impressionano i contenuti, nell'arte le forme; la scienza ci offre i fatti e le loro connessioni, l'arte invece ci offre anime e destini. Qui le due strade divergono, qui non ci sono più palliativi né transazioni »⁷. « La differenza caratteristica — scrive ancora Lukács — tra l'opera artistica e l'opera scientifica è forse questa: l'una è finita, l'altra infinita, l'una chiusa, l'altra aperta, l'una è fine, l'altra è mezzo. L'una non può essere sottoposta a confronto [...], è qualcosa di primo ed ultimo, l'altra diventa superata ogni qualvolta si produce una prestazione migliore. In breve, l'una ha forma, l'altra no »⁸. « Soltanto quando qualcosa ha sciolto tutti i suoi contenuti in una forma ed è divenuto pura arte, allora non può più diventare superfluo, allora la sua precedente

⁵ C. PIANCIOLA, recensione cit., p. 89.

⁶ Citiamo dalla trad. it. di *L'anima e le forme*, a cura di S. Bologna, Milano 1963, p. 20.

⁷ Ivi, p. 20.

⁸ Ivi, p. 155.

scientificità è del tutto dimenticata e senza significato »⁹.

Conformemente a questa impostazione di assoluta opposizione fra mondo della natura e mondo dello spirito (opposizione teorizzata — come è noto — da tutto il moderno « storicismo » tedesco, da Dilthey a Rickert), per il Lukács di *Die Seele und die Formen* non c'è alcun rapporto fra l'empiria e la poesia. Il mondo in quanto empiria, non ha potere sull'anima. « La vera esistenza è sempre non reale, non è mai possibile per l'empiricità dell'esistenza ». « Per poter vivere bisogna ricadere nel buio, bisogna negare l'esistenza »¹⁰. Per questo le analisi esistenziali del giovane Lukács non riguardano mai le realtà empiriche quotidiane, bensì la realtà *più vera* dell'anima e delle idee. « Non mi riferisco alla verità comune — scrive infatti Lukács — alla verità del naturalismo, che meglio sarebbe chiamare quotidianità e trivialità, ma alla verità del mito, il cui vigore riesce a tenere in vita per millenni antichissime saghe e leggende »¹¹.

Quanto alle forme, il loro significato più profondo è quello di guidare verso « il grande istante di un improvviso silenzio » e dare un indirizzo alla molteplicità della vita che rotola senza meta, « come se fosse intenzionata soltanto verso codesti istanti »¹². Le forme, in altri termini, « recingono una materia che altrimenti si dissolverebbe nel tutto »¹³. « La vita è per il poeta soltanto materia grezza; solo la naturale potenza delle sue mani può dare forma — cioè limite e significato — può ricavare univocità dal caos, può temprare simboli dalle apparenze incorporee, può dar forma — cioè limite e significato — alle molteplicità disarticolate e fluttuanti »¹⁴.

⁹ Ivi, pp. 20-1.

¹⁰ Ivi, p. 307.

¹¹ Ivi, p. 37.

¹² Ivi, p. 231.

¹³ Ivi, p. 29.

¹⁴ Ivi, p. 14.

Il problema di Lukács è quello di sapere come si comportano reciprocamente l'arte e la vita, come ciascuna trasforma l'altra, come da ambedue nasce e si sviluppa un organismo più alto, o perché ciò non avviene. « C'è stile nella vita di un uomo? Se c'è, com'è e dove si rivela? Esiste nella vita una melodia, che si prolunga sino alla fine e il cui suono si avverte sempre, che rende tutto necessario, che redime il tutto e nella quale tutto ciò che diverge tende nuovamente ad unirsi? »¹⁵. Il problema, quindi, è quello dell'*autenticità* della vita umana, delle condizioni nelle quali la vita può essere *autentica*; problema che Lukács si propone di risolvere attraverso l'analisi del rapporto tra esistenza ed assoluto.

Nel saggio *Sulla filosofia romantica dell'esistenza*, l'A. scrive che « il cammino verso l'interiorità » era l'unico mezzo che permettesse ai romantici di « soddisfare il loro anelito per la grande sintesi di unità e universalità »¹⁶. Essi « erano alla ricerca di un ordine », « tale da investire tutto »; « tentarono di abbracciare tutto l'universo in modo che il risuonare simultaneo di tutte le dissonanze componesse una sinfonia »¹⁷. Senonché i romantici persero di vista la totalità concreta della vita, e la sostituirono con un'altra, quella poetica, puramente spirituale. « Crearono un mondo omogeneo, unitario e organico, e lo identificarono con quello concreto »¹⁸. In questo modo, però, essi non videro l'enorme distacco esistente tra la poesia e la vita. Per questo, essi poterono sì realizzare una « sintesi totale », ma « senza riuscire a comprendere la sua limitatezza ». « Così il limite non divenne per essi tragedia, come per coloro che vivono sino in fondo la vita »¹⁹. Essi non videro che « ogni azione, ogni atto e ogni

¹⁵ Ivi, pp. 51-2.

¹⁶ Ivi, p. 108.

¹⁷ Ivi, p. 109.

¹⁸ Ivi, p. 111.

¹⁹ Ivi, p. 111.

creazione sono limitati », perché « un atto non viene mai compiuto senza che si facciano concessioni e colui che lo compie non raggiungerà mai l'universalità »²⁰.

Il fallimento dei romantici, in altri termini, è dovuto alla loro incapacità di riconoscere e identificare il limite tragico dell'esistenza, continuamente affetta dalla limitatezza e irrimediabilmente separata dall'universalità.

Conformemente a questa impostazione, il giovane Lukács vede nella « forma tragica », l'unica forma *autentica* di vita. Mentre « l'esistenza reale non raggiunge mai il limite e conosce la morte soltanto come un che di spaventosamente minaccioso, assurdo, un qualcosa che tronca improvvisamente il suo flusso »; per la tragedia, invece, « la morte — il limite in sé e per sé — è sempre una realtà immanente, indissolubilmente connessa con ogni suo evento »²¹. Per essere *autentica*, quindi, la vita deve assumere come modo d'essere la propria negazione, deve vivere cioè nel segno della morte.

Il giovane Lukács abbozza dunque, in *Die Seele und die Formen*, una problematica che è stata definita « proto-esistenzialistica », una specie di « pre-heideggerismo », le cui componenti e le cui motivazioni possono essere meglio intese qualora si tenga presente il clima culturale tedesco del principio del secolo: quella « spinta antiintellettualistica e irrazionalistica »²², quella svolta della teoria dei valori verso l'elaborazione di una metafisica della vita, che ha in Windelband uno dei suoi esponenti più significativi.

L'« orrore per ogni assunzione del mondo come universo a molteplici determinazioni e la repugnanza verso qualsiasi forma di oggettività o 'esteriorità' di tipo materialistico »²³, tipici di Windelband, hanno

²⁰ Ivi, p. 112.

²¹ Ivi, pp. 321-2.

²² L. COLLETTI, *Il marxismo e Hegel*, Bari 1969, p. 325.

²³ Ivi, p. 325.

il loro equivalente, in *Die Seele und die Formen*, nell'affermazione dell'assoluto non-valore del mondo sociale ed empirico per l'individuo. L'inautenticità è vista quindi dal giovane Lukács nella partecipazione, per quanto limitata, a quel mondo, ovvero nell'illusione circa « la possibilità e la validità di una esperienza inframondana ». La sola *autenticità* concessa all'uomo consiste nella coscienza dei suoi limiti, « del non-valore del mondo determinato da tali limiti, e della necessità del rifiuto radicale del mondo stesso »²⁴. La spinta all'interiorizzazione (*Drang nach Verinnerlichung*), richiesta da Windelband (bisogna far valere, egli diceva, « un'unità spirituale di vita contro la frantumazione della cultura rivolta all'esteriorità materiale »; e ora, egli aggiungeva, « l'irrazionale viene di nuovo annunciato come il sacro arcano di tutta la realtà, come quel fondamento di tutta la Vita che è al di là di ogni conoscenza »²⁵) — ha il proprio equivalente nel giovane Lukács nell'affermazione del non-valore del mondo empirico. Di qui una concezione, che si può definire idealistico-platonica, delle « forme »²⁶, quali espressioni delle diverse modalità privilegiate del rapporto tra l'anima e l'assoluto, e la rivendicazione della realtà *più vera* dell'anima e delle idee (il critico, dice infatti Lukács, è colui che « prova l'esperienza più intensa di fronte a quel contenuto dell'anima che le forme, indirettamente e inconsapevolmente, nascondono in se stesse »²⁷; « l'idea è prece-

²⁴ L. GOLDMANN, pref. a *Teoria del romanzo*, cit., pp. 19-20.

²⁵ W. WINDELBAND, *Präludien*, I, Tübingen 1921, pp. 292-3.

²⁶ In *Die Seele und die Formen* Lukács definisce Platone « il più grande saggista che sia mai esistito » (p. 39). Ma il saggista, e il critico in genere, è colui « che rivela 'come pretesto' l'idea contenuta in qualche creazione » (p. 44), quell'idea che « è il termine di misura di tutto ciò che esiste » (ivi).

²⁷ G. LUKÁCS, *L'anima e le forme*, cit., p. 29.

dente a tutte le sue manifestazioni, essa è di per sé valore dell'anima, motore del mondo e formatrice di vita [...]; a contatto con l'idea soltanto ciò che è grande e ciò che è vero può vivere. Pronunciata questa parola magica, tutto il marcio, il meschino, l'incompiuto perdono la loro essenza usurpata e la loro esistenza falsamente accumulata »²⁸).

Ma, al tempo stesso, proprio perché questa concezione delle « forme » è inserita nel più generale contesto di una metafisica della Vita, le « forme » sono relativizzate sulla base di un'istanza vitalistica: il loro limite, insomma, è pur sempre quello di introdurre delle *determinazioni*. Di qui quella che è stata definita « la segreta dialettica, che corre attraverso *L'anima e le forme*, fra l'esaltante sensazione di poter ridurre tutto a forma e l'angosciante constatazione che ogni forma è uno scacco di fronte alla vita e alla storia »²⁹. La vita — ha scritto Simmel — « in quanto è vita, ha bisogno della forma, e in quanto è vita, ha bisogno di più della forma. Alla vita è intrinseca questa contraddizione, di poter venir fuori soltanto in forme e tuttavia di non poter restare entro tali forme, ma di dover oltrepassare e rompere ogni forma che ha prodotto »³⁰. La relativizzazione delle « forme » rispetto alla Vita passa anche in Lukács attraverso l'affermazione della costitutiva inadeguatezza e nullità del mondo umano dei significati e delle « forme », ovvero — come si è già detto — attraverso la considerazione dell'esistenza come scacco ontologicamente necessario di fronte ad un assoluto annichilante. Il recupero di Kierkegaard e la proposta, *ante litteram*, di alcuni motivi della successiva filosofia esistenzialistica, avvengono in questo quadro vitalistico e irrazionalistico. L'insistenza

²⁸ Ivi, p. 44.

²⁹ A. ASOR ROSA, *Il giovane Lukács teorico dell'arte borghese*, in « Contropiano », 1968, n. 1, p. 66.

³⁰ G. SIMMEL, *Lebensanschauung (Vier metaphysische Kapitel)*, München und Leipzig 1918, pp. 22-3.

sul « particolare » e sul « concreto » (« per la vita non esiste sistema. Nella vita esiste solo il particolare, il concreto. Esistere equivale ad essere distinto »³¹), è solamente mezzo, per Lukács, per mettere maggiormente in risalto la nullità e l'inconsistenza di quel finito o concreto: per sottolineare, insomma, la tragedia dell'uomo teso verso la Vita e l'Assoluto, ma continuamente compromesso dal mondo della finitezza e della determinatezza (anche quando questa sia una « forma »). Si potrebbe dire che il limite dell'uomo è quello di voler attingere l'infinito attraverso determinazioni finite; ma tra l'assoluto e il relativo non sono possibili mediazioni, « non si possono trovare 'vie di mezzo', né 'sintesi più alte' »³².

Dopo *Die Seele und die Formen*, la seconda opera importante di Lukács è *Die Theorie des Romans*, scritta tra il 1914 e il 1915. Gli studiosi hanno insistito sul carattere hegeliano di questo libro, confermato, del resto, da Lukács stesso, il quale ha affermato di averlo scritto in un costante ripensamento delle tesi della *Fenomenologia dello spirito*³³.

Die Theorie des Romans si apre, infatti, con un'affermazione tipicamente hegeliana: « la filosofia è, quale forma vitale e condizione della forma, quale quella che fornisce il contenuto alla poesia, un sintomo della scissione di interno e di esterno, un segno della sostanziale diversità di io e mondo, dell'incongruenza di anima e fare »³⁴. « Il bisogno della filosofia — diceva già un celebre passo di Hegel nella *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, — sorge quando dalla vita degli uomini scompare il potere dell'unificazione e gli opposti hanno perduto la loro interazione e relazione vivente, e sono

³¹ G. LUKÁCS, *L'anima e le forme*, cit., p. 76.

³² Ivi, p. 75.

³³ Cfr. G. LUKÁCS, *La mia vita al marxismo* (1933), in « Nuovi Argomenti », 1958, n. 33.

³⁴ Citiamo dalla trad. it. di *Teoria del romanzo*, a cura di F. Saba Sardi, Milano 1962, pp. 55-6.

diventati autonomi »³⁵. Gli opposti — aveva affermato ancora Hegel —, che un tempo erano vissuti dagli uomini nella forma di spirito e materia, di anima e corpo, di libertà e necessità, ecc., col progresso della cultura si sono trasformati nell'opposizione di ragione e sensibilità, di intelligenza e natura, e, insomma, di soggettività assoluta e oggettività assoluta³⁶.

Per il giovane Lukács, tale opposizione o scissione di interno e di esterno, di io e mondo, di anima e fare, è un prodotto essenzialmente moderno: e il romanzo è l'espressione più tipica di questa scissione moderna.

A questo proposito egli traccia una « topografia trascendentale dello spirito »³⁷, che presenta alcuni sostanziali punti di contatto con la filosofia della storia di Hegel. Lukács vede nel mondo greco un cosmo intero e perfetto, che non soffre di alcuna lacerazione o scissione. Qui « il mondo del senso è tangibile e perspicuo, e si tratta solo di trovarvi il luogo adatto all'Unico »³⁸. « Si tratta di un mondo omogeneo, e anche la separazione di uomo e mondo, di io e tu, non giunge ad alterare questa uniformità. Come ogni altro membro di questa ritmìa, l'anima sta nel pieno del mondo; i confini, stabiliti dai suoi contorni, in sostanza non sono distinti dai contorni delle cose: essa traccia linee nette e precise, ma non scinde che relativamente: scevera solo in rapporto e ai fini di un sistema, in sé omogeneo, di adeguato equilibrio »³⁹.

Il senso basilare e positivo della vita dei Greci era la *totalità*, la quale « è possibile solo laddove tutto già sia omogeneo »⁴⁰. A questo tipo di vita

³⁵ G.W.F. HEGEL, *Erste Druckschriften*, ed. Lasson. Leipzig 1928, p. 14.

³⁶ Ivi, p. 13.

³⁷ G. LUKÁCS, *Teoria del romanzo*, cit., p. 58.

³⁸ Ivi, p. 59.

³⁹ Ivi, p. 60.

⁴⁰ Ivi, p. 62.

armonica e perfetta, dove tutti gli elementi sono intimamente legati fra loro in una totalità compiuta, corrisponde, quale rappresentazione letteraria, l'Epos. « La grande epica raffigura la totalità estensiva della vita »⁴¹; « già per Omero il trascendente è indissolubilmente connesso all'esistenza terrena, e la sua inimitabilità riposa appunto sulla riuscita senza residui di tale immanentizzarsi »⁴². « Il mondo dell'Epos risponde alla domanda: come può la vita acquistare essenza? Ma alla domanda è possibile la risposta solo quando la sostanza da lontano ammicchi »⁴³.

La condizione moderna è contrassegnata invece da una profonda e dolorosa scissione fra essenza e sostanza, fra io e mondo. Pretendere di trasferirsi nel mondo greco, sarebbe un sogno utopistico e impossibile. La grecità e la condizione moderna sono due tappe successive e ben distinte della vita dello spirito, e come tali non possono essere confuse tra loro, né l'una può essere ridotta all'altra. « Il cerchio — dice Lukács — nel quale i greci conducono vita metafisica, è più ristretto del nostro: ragion per cui mai potremmo trasferirci là vivi; o, per meglio dire: il cerchio, che con la sua conchiusione determina la particolare essenza trascendentale della loro vita, per noi non è più tale; in un mondo così serrato, non potremmo più respirare. Abbiamo scoperto la produttività dello spirito »⁴⁴. Abbiamo scavato « incolmabili abissi tra conoscere e fare, tra anima e immagini, tra io e mondo »; abbiamo spazzato via « ogni sostanzialità »; la nostra essenza è assunta « a postulato, scavando tra noi e noi stessi un ancor più profondo e minaccioso abisso »⁴⁵. « Distrutta [...] quell'unità, non si dà più alcuna spon-

⁴¹ Ivi, p. 76.

⁴² Ivi, p. 77.

⁴³ Ivi, p. 63.

⁴⁴ Ivi, p. 61.

⁴⁵ Ivi, p. 61.

tanea totalità dell'essere. Le fonti, le cui acque hanno dissolto l'antica unità, sono, è vero, esaurite, ma gli alvei senza speranza asciutti hanno per sempre inciso e deturpato il volto del mondo »⁴⁶.

Ora, per il giovane Lukács il romanzo è la tipica raffigurazione letteraria di questa estraniata condizione moderna. Il romanzo — egli dice — è l'epopea di un'epoca, per la quale la totalità estensiva della vita non è più data sensibilmente, per la quale l'immanenza vitale del senso si è fatta problematica, e che tuttavia anela alla totalità⁴⁷. Tale anelito si riflette nel fatto che il romanzo cerca, con le sue raffigurazioni, di scoprire e ricostruire la nascosta totalità della vita⁴⁸. Questa ricerca non è altro che l'espressione, dal punto di vista del soggetto, del fatto che tanto il tutto vitale oggettivo quanto il suo rapporto col soggetto non hanno in sé nulla di armonico⁴⁹.

Ciò determina profondamente, secondo Lukács, la struttura e le caratteristiche del romanzo, nel quale tutte le crepe e gli abissi che caratterizzano la situazione storica, devono essere trasferiti nella raffigurazione e non possono e non devono essere mascherati da mezzi compositivi. « In questo modo, il sentimento-base del romanzo, quello che ne determina la forma, si obiettivizza quale psicologia degli eroi da romanzo: i quali sono dei cercatori »⁵⁰. L'eroe del romanzo deriva da questa estraneità rispetto al mondo esterno. Qualora il mondo fosse, interiormente, omogeneo, neppure gli uomini si distinguerebbero qualitativamente l'uno dall'altro⁵¹. In una situazione sociale in cui l'organicità costituisse la categoria onnipotente dell'essere collettivo, sarebbe impossibile

⁴⁶ Ivi, p. 67.

⁴⁷ Ivi, p. 89.

⁴⁸ Ivi, p. 94.

⁴⁹ Ivi, p. 95.

⁵⁰ Ivi, p. 95.

⁵¹ Ivi, p. 102.

fare dell'individualità di un essere vivente, nella sua limitatezza, il punto di partenza della stilizzazione e il centro della raffigurazione⁵². Lukács scriverà poi che questa concezione del romanzo come manifestazione dell'individuo problematico e della sua *inattuabile* aspirazione all'unità, fu determinata in lui dall'acutizzarsi della crisi sociale che precedette la prima guerra mondiale⁵³.

È fin troppo facile insistere sul carattere hegeliano dell'impianto logico-metodologico della *Teoria del romanzo*. Il punto di partenza è dato qui dal dissolversi della primitiva armonia della bella vita etica (individuata nel mondo greco), e quindi dal sorgere di una dolorosa scissione. Come nella *Fenomenologia*, anche qui la tensione verso la ricomposizione dell'unità e la ricostituzione della perduta armonia, costituisce la molla di tutto il processo (« la totalità della vita — dice Lukács — rifiuta la determinazione, in essa, di un punto focale e non tollera che una delle sue cellule si attribuisca signoria sul complesso »⁵⁴). Così come di tipo hegeliano è lo storicismo che qui viene proposto: la concezione del romanzo quale espressione letteraria della perduta unità e dell'opposizione che ormai si riflette nella coscienza e nel sapere degli uomini⁵⁵.

⁵² Ivi, p. 116.

⁵³ Cfr. G. LUKÁCS, *La mia via al marxismo*, cit.

⁵⁴ Ivi, p. 86.

⁵⁵ Si pensi anche, a proposito di queste impostazioni lukácsiane, alla concezione che Hegel aveva dell'arte classica e dell'arte romantica (quest'ultima comprende tutto lo sviluppo artistico che va dal Medioevo all'età moderna). Della prima Hegel dice: « Lo spirito ora, come soggetto libero, è determinato in sé e ad opera propria, e in questa autodeterminazione possiede anche nel proprio concetto la forma esterna a lui adeguata, a cui può riunirsi come con la sua realtà a lui adatta in sé e per sé ». E della seconda: « Ma se [...] si concepisce l'idea del bello come lo spirito *assoluto* e quindi — come spirito — per se stesso libero, essa non si trova più perfettamente realizzata nell'esteriorità, in quanto ha la sua vera esistenza solo in sé come *spirito*. Essa dissolve

Più importante è mettere in rilievo ciò che distingue l'impostazione di Lukács da quella di Hegel: l'affermazione, cioè, della *inattuabilità* dell'aspirazione umana all'unità vitale, il rifiuto di una finale pacificazione dello spirito con se stesso⁵⁶. Su questa impostazione ha influito ancora una volta, secondo una precisa testimonianza di Lukács, il pensiero di Kierkegaard. In un certo senso, infatti, ha luogo qui « una kierkegaardizzazione della dialettica storica hegeliana ». « Per l'autore della *Teoria del romanzo* Kierkegaard ebbe sempre una funzione importante »⁵⁷.

L'inattuabilità dell'aspirazione umana all'unità vitale, l'impossibilità di superare la scissione in una superiore mediazione, è motivata da Lukács col fatto che solo con l'apparizione dell'uomo come uomo (« non già come ente sociale, e neppure però quale interiorità isolata e incomparabile, pura e pertanto astratta »), « potrebbe strutturarsi una nuova e perfetta totalità di tutte le sostanze e i rapporti in essa possibili »⁵⁸. Allora ci lasceremmo alle spalle la nostra realtà scissa, « esattamente — dice Lukács — come il nostro mondo dualistico, sociale, 'interiore', si è lasciato alle spalle il mondo della natura »⁵⁹. Questa metamorfosi, però, non potrà mai essere compiuta a partire dall'arte; la grande epica è una forma collegata a un preciso momento storico, « e ogni tentativo di raffigurare l'utopico come effetti-

così quella unione classica di interiorità e di apparenza esterna, e se ne ritorna in sé. Ciò ci offre il tipo fondamentale per la forma d'arte *romantica* » (G.W.F. HEGEL, *Estetica*, a cura di N. Merker e N. Vaccaro, Milano 1963, pp. 399-400).

⁵⁶ Questo punto è stato ben colto da C. PIANCIOLA, recensione cit., pp. 94-5. Nella *Teoria del romanzo*, scrive l'A., Lukács « rifiuta che l'arte, come sostiene Hegel, sia oggi divenuta 'problematica' nella misura in cui il mondo storico-sociale ha cessato di esserlo ».

⁵⁷ G. LUKÁCS, *Vorwort* (1962) alla ristampa tedesca di *Die Theorie des Romans*, Berlin-Spandau 1963, pp. 13-4.

⁵⁸ G. LUKÁCS, *Teoria del romanzo*, cit., p. 216.

⁵⁹ Ivi, p. 216.

vamente esistente finisce per distruggere la forma, non già col creare una realtà. Il romanzo — conclude Lukács — è la forma dell'epoca, per usare le parole di Fichte, dell'assoluta peccaminosità, ed è destinato a rimanere la forma sovrana, finché il mondo sia dominato da tale costellazione »⁶⁰.

Accanto a Hegel e a Kierkegaard, in *Die Theorie des Romans* troviamo anche un preciso influsso di Bergson (attraverso la mediazione, con ogni probabilità, di Simmel, di cui il giovane Lukács era discepolo), in una serie di notazioni intorno alla funzione del tempo nella struttura romanzesca. Né la tragedia, né l'Épos esprimono adeguatamente, secondo Lukács, la temporalità « autentica »: « è un tempo cui manca un'effettiva durata; uomini e destini non ne sono toccati, il tempo non ha una propria mobilità ». Ciò che gli uomini dell'epopea sperimentano « ha la beata a-temporalità del mondo degli dei »⁶¹. Il tempo può diventare costitutivo solo qualora sia cessato il legame con la patria trascendente. Soltanto nel romanzo, la cui materia è costituita dal dover cercare e dal non poter trovare l'essenza, il tempo è implicito nella forma: « ne consegue che soltanto la forma del trascendentale esilio dell'idea, il romanzo, introduce nella serie dei suoi principi costitutivi il tempo effettivo, la *durée* bergsoniana »⁶².

Quando, nel 1920, Lukács pubblicava in volume *Teoria del romanzo*, egli stava già lavorando alla stesura dei saggi che compongono *Storia e coscienza di classe* (scritti, appunto, fra il 1919 e il 1922). Questo libro rappresenta quindi — come ha riconosciuto lo stesso filosofo ungherese — « la conclusione e la sintesi del [...] periodo di sviluppo [dell'A.] a partire dagli ultimi anni di guerra »⁶³. Lungi

⁶⁰ Ivi, p. 217.

⁶¹ Ivi, p. 175.

⁶² Ivi, pp. 176 e 174.

⁶³ G. LUKÁCS, *Prefazione* all'ed. it. di *Storia e coscienza di classe*, cit., p. xvi.

dal rappresentare un momento di completa rottura rispetto a *L'anima e le forme* e a *Teoria del romanzo*, *Storia e coscienza di classe* riprende e rielabora molti dei motivi teorici e degli influssi culturali presenti in quei primi lavori. Con ciò, naturalmente, non si vuole negare che questo libro costituisca il primo grande confronto di Lukács con Marx, e che esso sia il primo lavoro lukácsiano nel quale Marx e il marxismo esercitano un influsso profondo. Vogliamo soltanto richiamare l'attenzione sul fatto che le prime esperienze culturali di Lukács (in primo luogo: Hegel e lo « storicismo » tedesco contemporaneo) non sono scomparse in *Storia e coscienza di classe*, bensì intervengono in modo determinante nella struttura teorica del libro, tanto che esso non potrebbe essere inteso adeguatamente senza un riferimento preciso e puntuale a quegli influssi e a quelle esperienze.

Naturalmente, le posizioni politiche di Lukács negli anni immediatamente successivi alla prima guerra mondiale, e il più generale contesto politico nel quale esse maturano, sono punti di riferimento necessari per intendere appieno *Storia e coscienza di classe*. Infatti, lo scoppio della prima guerra mondiale e l'esplosione della rivoluzione russa avevano determinato nel pensatore ungherese una profonda crisi spirituale, che sfociò nell'avvicinamento al marxismo e nell'iscrizione al Partito comunista. Nel 1919 Lukács partecipò al governo di Béla Kun nella repubblica ungherese nei consigli, come commissario del popolo all'istruzione e commissario politico della quinta divisione rossa⁶⁴. Era così iniziata quella milizia nel Partito comunista e nel movimento operaio internazionale, alla quale Lukács — pur in

⁶⁴ Per l'attività politica di Lukács in questo periodo cfr. la *Prefazione* lukácsiana citata nella nota precedente (pp. x sgg.) e l'accurato saggio di L. AMODIO, *Tra Lenin e Luxemburg. Commentario al periodo « estremistico » di G. Lukács. 1919-1921*, in « Il Corpo », II (1967), n. 5.

mezzo ad alterne vicende — doveva mantenersi fedele per tutta la vita.

Le vicissitudini di *Storia e coscienza di classe* sono note. Nel 1924 l'Internazionale comunista, per bocca di Zinoviev, condannò il libro (che, per la prima volta nella storia del marxismo, operava una netta distinzione fra il pensiero di Marx e quello di Engels, criticando la 'dialettica della natura' di quest'ultimo). *Storia e coscienza di classe* subì dunque lo stesso destino dell'altro testo-chiave del cosiddetto « marxismo occidentale », *Marxismo e filosofia* di K. Korsch: entrambi incontrarono sia l'ostilità dei socialdemocratici (dei quali criticavano la deformazione riformistica e positivistica del marxismo), sia l'ostilità del comunismo ortodosso e « ufficiale ». Dopo la scomunica, Lukács ritirò subito il libro dalla circolazione. Da allora esso ha esercitato un'influenza sotterranea, ma non per questo poco profonda, su alcune correnti della cultura europea degli ultimi decenni.

Il filo conduttore dei saggi che compongono *Storia e coscienza di classe*, al di là delle varie occasioni in cui sono stati scritti, è costituito da una riflessione sul « metodo del marxismo » (*Studi sulla dialettica marxista* era il sottotitolo del libro); metodo che Lukács vuole semplicemente « comprendere », per potere applicarlo correttamente. *Storia e coscienza di classe*, insomma, non ha « altra pretesa che quella di essere un'interpretazione della teoria di Marx nel senso di Marx »⁶⁵.

In realtà, quello che Lukács si propone è una riscoperta del metodo di Marx al di là degli equivoci e dei fraintendimenti del marxismo della Seconda Internazionale. Infatti, in quegli anni egli riteneva che molti aspetti essenziali del metodo marxiano fossero stati trascurati e dimenticati, al punto che era dive-

⁶⁵ Citiamo dalla trad. it. di *Storia e coscienza di classe* (cfr. *supra*, nota 1), p. XLVII.

nuto difficile — egli diceva —, anzi pressoché impossibile, comprendere ciò che costituisce il nervo vitale di questo metodo: la dialettica⁶⁶.

Uno degli aspetti centrali dell'impostazione di Lukács è la contrapposizione che egli istituisce fra metodo dialettico (hegeliano-marxiano) e metodo delle scienze della natura. In primo luogo, egli dice, il metodo delle scienze della natura trascura completamente il carattere storico dei fatti che si trovano alla sua base. I « fatti » sono, nella struttura della loro oggettività, prodotti di un'epoca storica determinata del capitalismo. Le scienze della natura, nella misura in cui assumono i fatti così come sono dati immediatamente, nella loro forma oggettiva, come premessa della formazione scientifica del concetto, si dispongono semplicemente e dogmaticamente sul terreno della società capitalistica. L'essenza, la struttura oggettiva, la legalità dei fatti prodotti dal capitalismo, diventano la base immodificabile della scienza.

In secondo luogo, secondo Lukács, il legame fra metodo delle scienze della natura e capitalismo è ben più intimo e profondo. In che cosa consiste, infatti, l'essenza di quel metodo? Nel trasporre realmente o idealmente un certo fenomeno della vita in circostanze nelle quali i suoi caratteri conformi a legge possono essere indagati a fondo senza l'intervento perturbatore di altri fenomeni. « Questo processo si estende ancor più nel momento in cui i fenomeni vengono ridotti alla loro essenza puramente quantitativa, espressa in numeri ed in rapporti numerici »⁶⁷. Ma, dice Lukács, è proprio dell'essenza del capitalismo produrre i fenomeni in questa forma. « Ciò che colpisce a prima vista in un metodo di questo genere è il fatto che lo stesso sviluppo capitalistico tende a produrre una struttura della società che asseconda ampiamente una simile impostazione

di pensiero »⁶⁸. La *separazione* del produttore dal mezzo di produzione e dal processo complessivo della produzione, il *frazionamento* del processo lavorativo in parti a prescindere dalle possibilità e dalle capacità umane del lavoratore, la crescente *divisione* del lavoro, l'*atomizzazione* della società in individui che producono sfrenatamente, al di fuori di qualsiasi piano, ecc.: tutti questi elementi hanno profondamente influenzato il pensiero e la scienza del periodo capitalistico. Nella società capitalistica sorgono fatti « isolati », complessi isolati di fatti, settori parziali (economia, diritto, ecc.), dotati di leggi proprie, e che sembrano già essere ampiamente predisposti nelle loro forme fenomeniche immediate ad un'indagine scientifica nel senso del metodo delle scienze della natura.

Il metodo dialettico, invece, si oppone alla divisione e all'isolamento propri del metodo delle scienze della natura e del capitalismo a tutti i livelli della sua struttura. Anzi, l'aspetto radicalmente rivoluzionario del metodo dialettico non consiste tanto nel fatto che esso contrappone alla società borghese dei contenuti rivoluzionari, ma nel dominio della categoria della totalità. « Il metodo dialettico in Marx tende alla conoscenza della società come totalità. Mentre la scienza borghese attribuisce con ingenuo realismo una 'realtà effettiva', oppure in modo 'critico' un'autonomia a quelle astrazioni — utili e necessarie dal punto di vista metodologico delle scienze particolari — che sorgono da un lato dalla delimitazione materiale degli oggetti della ricerca, dall'altro, dalla divisione scientifica del lavoro e dalla specializzazione, il marxismo sopprime e supera queste delimitazioni, in quanto le eleva e le riduce a momenti dialettici »⁶⁹.

Cosicché, se il metodo delle scienze della natura

⁶⁶ Ivi, p. XLVIII.

⁶⁷ Ivi, p. 8.

⁶⁸ Ivi, p. 8.

⁶⁹ Ivi, p. 36.

sviluppa conseguentemente la tendenza insita nelle cose stesse della società capitalistica, la dialettica, invece, sottolinea la concreta unità dell'intero di fronte a tutti i sistemi parziali ed ai fatti isolati e isolanti prodotti dal capitalismo.

Un altro fondamentale aspetto del contrasto fra il metodo delle scienze della natura e il metodo dialettico emerge, secondo Lukács, in rapporto all'antagonismo e alle contraddizioni che sono immanenti alla società capitalistica. « Il metodo delle scienze della natura [...] non conosce alcuna contraddizione, alcun antagonismo nel proprio materiale. Se tra singole teorie sussiste qualche contraddizione, ciò è soltanto un segno del grado ancora imperfetto finora raggiunto dalla conoscenza. Le teorie che sembrano contraddirsi a vicenda debbono trovare in queste contraddizioni i loro limiti ed essere perciò sussunte, dopo aver subito opportune trasformazioni, all'interno di teorie più generali, dalle quali le contraddizioni sono definitivamente scomparse »⁷⁰.

Per il metodo dialettico, al contrario, il cui campo d'applicazione è la realtà sociale, le contraddizioni « non sono segni di una comprensione scientifica ancora imperfetta della realtà, ma appartengono piuttosto inseparabilmente all'essenza della realtà stessa, all'essenza della società capitalistica. Nella conoscenza dell'intero esse non vengono superate al punto da cessare di essere contraddizioni. All'opposto: esse vengono comprese come contraddizioni necessarie, come fondamenti antagonistici di questo ordinamento della produzione »⁷¹.

Il metodo delle scienze naturali applicato alla realtà sociale costituisce per Lukács la base metodologica del revisionismo: sia perché si pone dogmaticamente sul terreno della società borghese, sia perché abolisce le contraddizioni. Il metodo dialettico, invece, costituisce il fulcro del marxismo rivoluzio-

nario: sia perché « nega » e supera la « datità » immediata dei fatti (pur concepandone la necessità), sia perché, per mezzo della categoria della totalità, coglie l'essenza profonda di questi fatti, li vede nella loro genesi e nel loro sviluppo, li riconosce come « momenti » storici transeunti, destinati ad essere superati dal corso storico (dunque come modificabili).

È bene avvertire subito che la critica di Lukács alla « dialettica della natura » di Engels (uno degli aspetti più importanti e suggestivi di *Storia e coscienza di classe*, che si muoveva per la prima volta in questa direzione) è fondata in gran parte sul dualismo, testé accennato, fra natura e storia, fra scienze della natura e scienze della storia. In Lukács è presente, si noti, l'esigenza di rivendicare e mettere in rilievo il carattere di « teoria della società capitalistica » proprio del marxismo. Engels, egli dice infatti, « seguendo il falso esempio di Hegel », invece di limitare il metodo dialettico alla realtà sociale e storica, lo ha esteso anche alla natura. Senza accorgersi che nella natura « non sono presenti le determinazioni decisive della dialettica », e che, inoltre, estendere la dialettica alla natura significa necessariamente sottrarre al metodo dialettico le sue determinazioni decisive: « l'interazione tra soggetto e oggetto, l'unità di teoria e praxis, la modificazione storica del sostrato delle categorie come base della loro modificazione nel pensiero, ecc. »⁷². Il metodo dialettico, privato della sua determinazione più essenziale, il rapporto dialettico tra soggetto e oggetto nel processo storico, perde la sua dimensione rivoluzionaria e diventa una « pura questione 'scientifica' », cioè solamente un modo di « interpretare » la realtà (non di cambiarla).

Ora, questa esigenza di salvare e recuperare il nocciolo storico-sociale dell'opera di Marx, quale teoria della società borghese moderna, viene soddisfatta

⁷⁰ Ivi, p. 14.

⁷¹ Ivi, p. 14.

⁷² Ivi, p. 6.

da Lukács sulla base di una teorizzazione del dualismo fra metodo dialettico e metodo « naturalistico » (che sarebbe un prodotto, come si è visto, della società capitalistica).

L'opposizione di principio e il dualismo fra natura e storia, e la conseguente opposizione sul piano metodologico fra i due tipi di scienze che le assumono come oggetti di indagine (*Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften*), costituiscono, come è noto, i temi centrali della filosofia tedesca della seconda metà dell'Ottocento e dei primi del Novecento. « I fatti sociali — ha scritto Dilthey — ci sono comprensibili dall'interno, noi li possiamo riprodurre fino a un certo punto in noi, in base all'osservazione dei nostri propri stati [...]. La natura invece per noi è muta [...]. La natura ci è straniera. Essa è per noi qualcosa di esterno, non di interno. La società è il nostro mondo. Noi viviamo in essa il gioco delle azioni reciproche, in tutta la forza del nostro intero essere »⁷³.

L'antitesi fra il metodo di indagine delle scienze della natura e quello delle scienze dello spirito si configura per Dilthey come un'antitesi fra *Erklären* (spiegare) e *Verstehen* (intendere).

Il procedimento dell'intendere è fondato oggettivamente nel fatto che l'elemento esterno, che forma il suo oggetto, è lo spirito oggettivato, nel quale si sono attuati degli scopi e realizzati dei valori: « l'intendere afferra proprio questo elemento spirituale, che è loro intrinseco: un rapporto vitale sussiste tra me ed esso »⁷⁴.

Da ciò risulta che tutti i concetti direttivi con cui operano le scienze dello spirito, sono diversi da quelli che vengono impiegati nel campo della cono-

⁷³ W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, in *Gesammelte Schriften*, vol. I, pp. 36-7.

⁷⁴ W. DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, trad. it. in W.D., *Critica della ragione storica*, Torino 1954, p. 197.

scienza naturale. Perché, mentre la connessione psichica e storica è « vivente, portatrice di vita », la connessione della natura è « astratta », mentre nel mondo spirituale la connessione viene « immediatamente vissuta e intesa », nella natura esterna la connessione è « riposta al di sotto dei fenomeni ». Gli enunciati delle scienze della natura sono perciò « astratti », « necessari », e legati alla legge causale. La costruzione matematica e quella meccanica diventano così il mezzo per ricondurre tutti i fenomeni sensibili, mediante ipotesi, a movimenti di elementi immutabili. Così come nessuna indagine storico-evolutiva, dice Dilthey, può far comprendere come una di queste operazioni trapassi nell'altra, così non è possibile alcun intendimento (*Verständnis*) di questo mondo.

Gli sviluppi più interessanti di questa problematica si trovano in Windelband e in Rickert.

Per Windelband le scienze della storia hanno lo scopo di penetrare gli avvenimenti particolari e di intenderne la fisionomia specifica; le scienze della natura mirano invece alla determinazione di leggi generali e all'individuazione della regolarità delle connessioni nell'accadimento dei fenomeni. « Le scienze d'esperienza — egli dice — cercano nella conoscenza del reale o il generale nella forma di legge di natura o il particolare nella sua fisionomia storicamente determinata; esse considerano da una parte la forma permanente, dall'altra il contenuto singolare, in sé determinato, del divenire reale. Le une sono scienze della legge, le altre scienze dell'avvenimento; quelle insegnano ciò che è sempre, queste ciò che fu una volta. Il pensiero scientifico è — se si può fuggire una nuova espressione — nell'un caso nomotetico, nell'altro idiografico »⁷⁵.

Il mondo della natura, insomma, è il dominio

⁷⁵ W. WINDELBAND, *Präludien*, Tübingen 1914⁵, vol. 2, p. 145.

del determinismo causale, che si manifesta attraverso regolarità costanti di comportamento. A ciò corrisponde un procedimento « generalizzante », tipico delle scienze della natura. Accanto ad esse c'è un altro gruppo di discipline, caratterizzate da un procedimento opposto, *individualizzante*, che tende alla comprensione dell'avvenimento nel suo carattere peculiare.

In *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Rickert, analizzando la struttura logica della conoscenza propria delle scienze della natura, individua nell'integrale spiegazione meccanica della realtà l'ideale di quel tipo di conoscenza. Le scienze naturali ricercano e formulano leggi incondizionatamente valide, che esprimono in modo universale e necessario i rapporti tra i vari elementi. Perciò la scienza naturale inserisce il dato empirico in un insieme di puri rapporti formali. Ma traducendo la molteplicità estensiva e intensiva del dato empirico in un insieme di leggi generali coordinate fra loro, la scienza naturale perde l'individualità che è intrinseca alla realtà immediata. Infatti, dice Rickert, ogni processo corporeo o spirituale « è un individuo, cioè qualcosa che avviene soltanto una volta in questo determinato luogo dello spazio e del tempo, ed è diverso da ogni altro essere corporeo o spirituale »⁷⁶. Alla scienza naturale sfugge questa individualità, proprio perché essa la risolve in un quadro di leggi generali, attraverso la formulazione di concetti generali che esprimono la connessione fra gli elementi della realtà.

L'individualità trascurata dalla scienza naturale costituisce l'oggetto di un altro tipo di conoscenza: quella storica. « La storia — dice Rickert — può cercare di rappresentare la realtà, non in riferimento al generale, bensì soltanto in riferimento al partico-

⁷⁶ H. RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen 1896-1902, pp. 326-7.

lare, poiché solo il particolare è ciò che realmente accade »⁷⁷. Il problema è dunque quello di vedere se sia possibile un'elaborazione e semplificazione scientifica della realtà intuitiva senza che vada perduta al tempo stesso, come nella scienza naturale, anche l'individualità; ovvero se sia possibile raccogliere insieme concettualmente determinati elementi, in maniera tale che essi rappresentino non qualcosa di comune a una pluralità, bensì soltanto qualcosa di sussistente in un individuo⁷⁸.

L'indagine successiva di *Die Grenzen* è indirizzata appunto a determinare la struttura logica del tipo di conoscenza (storica) il cui oggetto è l'individuo. L'impostazione di Rickert a questo proposito può essere così riassunta: all'individuo « è essenziale da un lato il carattere di particolarità »; esso è poi « ulteriormente determinato in base all'appartenenza a una *totalità* che lo comprende, e in base all'inserimento in un *processo* di sviluppo. L'individuo che è oggetto della conoscenza storica, pertanto, non è mai un individuo isolato, ma è l'individuo che fa parte di una connessione che è al tempo stesso sviluppo, tale da abbracciare l'individuo nel suo divenire singolare e irripetibile »⁷⁹. L'individuo storico viene così posto da Rickert entro quella totalità più ampia che è la connessione storica, all'interno della quale soltanto esso può essere compreso.

Ora, ritornando a *Storia e coscienza di classe*, è evidente quanto pesasse su Lukács tutta questa tradizione di pensiero e come egli ne trasferisse nel *corpus* del marxismo alcuni dei motivi centrali. Dallo storicismo tedesco, *Storia e coscienza di classe* mutuava non solo l'opposizione logica e di principio

⁷⁷ Ivi, p. 251.

⁷⁸ Ivi, pp. 336-7.

⁷⁹ P. ROSSI, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino 1956, p. 174. Per il precedente schizzo di alcuni temi di critica della scienza dello « storicismo tedesco » abbiamo tenuto presente l'eccellente lavoro di P. Rossi.

fra natura e storia, ma anche la distinzione e l'opposizione di due diverse metodologie. Il metodo delle scienze della natura non è in grado di cogliere il carattere « storico », « dinamico-evolutivo » degli avvenimenti, e, isolando e « ritagliando » singoli aspetti della realtà, si preclude la comprensione dell'intero. (Si ricordi l'insistenza di Rickert sulla 'totalità' e sul 'processo', intesi come vivente connessione, entro la quale soltanto l'individuo storico può essere compreso nei suoi caratteri individuali e irripetibili.) Allo stesso modo, « la polemica contro la conoscenza sperimentale, cui Lukács imputa un atteggiamento 'contemplativo' [...] verso la natura⁸⁰, è tolta di peso dalle *Grenzen*. E così tutta l'improbabile concezione della struttura e dei metodi delle 'scienze naturali'. E così la critica dell'*Abbildtheorie*, la teoria materialistica del 'rispecchiamento' »⁸¹.

A questo punto, però, non si può non osservare — in rapporto all'assunto lukácsiano, di dare « un'interpretazione della teoria di Marx nel senso di Marx » — che, partito dall'esigenza di respingere la filosofia della natura di Engels e di mettere in rilievo e di accentuare al massimo il carattere di *teoria della società capitalistica* e di prassi rivoluzionaria del marxismo — Lukács finiva per attribuire a quest'ultimo una *critica della scienza* che non aveva nulla a che fare con esso. Per Marx, infatti, come non c'è scissione fra natura e società, così non c'è

⁸⁰ « Il profondo fraintendimento di Engels — scrive Lukács — consiste nel fatto che egli considera come *praxis* — in senso dialettico-filosofico — il comportamento caratteristico nell'industria e nell'esperimento. Ma proprio l'esperimento implica un comportamento per eccellenza contemplativo. Lo sperimentatore crea un ambiente artificiale, astratto, per poter *osservare* liberamente le leggi nel loro operare indisturbato, dopo aver escluso, sia dalla parte del soggetto che da quella dell'oggetto, tutti quegli elementi irrazionali che potrebbero avere una funzione frenante » (p. 174).

⁸¹ L. COLLETTI, *Il marxismo e Hegel*, cit., pp. 343-4.

dualismo metodico fra scienze della natura e scienze della storia. « Noi conosciamo una sola scienza — egli scrive nell'*Ideologia tedesca* — la scienza della storia. La storia, considerata da due lati, può essere divisa in storia della natura e storia dell'umanità. I due lati non sono però da scindere; finché esistono gli uomini, storia della natura e storia degli uomini si condizionano reciprocamente »⁸². Se Marx ha sempre rifiutato nettamente un « materialismo astrattamente modellato sulle scienze naturali, che esclude il *processo storico* »⁸³, egli ha però sempre insistito sul nesso dialettico di unità-distinzione fra uomo e natura, fra natura e storia. « Tutta la concezione che sinora si è avuta della storia — ha scritto Marx — o non ha assolutamente tenuto conto di questa base reale della storia [che è la produzione] o l'ha considerata solo come collaterale, che sta al di fuori di ogni nesso col corso della storia. Per questa ragione si è sempre costretti a scrivere la storia secondo un criterio che le è estraneo; la reale produzione della vita appare come fatto preistorico [presociale], mentre il fatto storico, inteso come qualche cosa che è separata dalla vita comune, appare come extra e sovramondano. *Conseguentemente il rapporto dell'uomo con la natura viene escluso dalla storia e da qui si genera l'antitesi natura-storia, natura-spirito* »⁸⁴. La separazione dualistica fra natura e storia, insomma, significa per Marx una separazione dualistica fra produzione materiale delle cose e rapporti socio-politici, fra produzione e società, fra economia e sociologia⁸⁵.

⁸² In *Marx-Engels Gesamtausgabe*, V, I. Abtg, Berlin 1932, p. 576. Questa variante non è stata compresa nella stesura definitiva dell'*Ideologia tedesca*.

⁸³ K. MARX, *Il capitale*, vol. I, trad. di D. Cantimori, t. 2°, p. 73.

⁸⁴ K. MARX - F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, a cura di F. Codino, Roma 1958, p. 35. Il corsivo è mio.

⁸⁵ Per questi problemi mi permetto di rinviare al mio articolo *Critica della società e critica della scienza* in « *Storia*

Inoltre — e per concludere sulla critica di Lukács ad Engels — l'A., pur sforzandosi di eliminare la filosofia engelsiana della natura e di mostrarne l'estraneità rispetto all'opera teorica di Marx, conservava al tempo stesso alcune tesi fondamentali di Engels, in particolare quelle relative al rapporto Marx-Hegel.

È significativo infatti che Lukács — dopo aver richiamato l'attenzione sul rapporto Hegel-Marx, che, egli dice, è stato sottovalutato e non più posto al centro delle riflessioni metodologiche sul marxismo — proclami la necessità di ritornare, su questo punto, alle tradizioni interpretative di Engels, di Plechanov e di Lenin. L'accenno di Lukács a Engels è importante, perché proprio a Engels (e alla sinistra hegeliana) risale quella distinzione fra metodo e sistema nella filosofia hegeliana (rivoluzionario il primo, conservatore il secondo) che Lukács qui fa propria. In Hegel, dice infatti Lukács, bisogna « distinguere le varie tendenze che si aggrovigliano fra loro e che in parte sono nettamente contraddittorie, per *salvare per il presente ciò che è metodologicamente fecondo* (nel suo pensiero) in quanto *forza spirituale ancora viva* [...]. Una critica realmente penetrante sarà costretta [...] ad accertare che non si tratta di un sistema intimamente e realmente unitario, ma di più sistemi giustapposti. (Le contraddizioni di metodo tra la Fenomenologia ed il sistema stesso sono soltanto un esempio di queste discrepanze). Quindi, se non si vuole trattare più Hegel come un 'cane morto', bisogna allora distruggere la morta architettura del sistema che ci è dato dalla storia per ridare efficacia e vita alle tendenze ancora estremamente attuali nel suo pensiero »⁸⁶.

È vero che l'interpretazione della filosofia hege-

e coscienza di classe » di G. Lukács, in « Angelus Novus », 1968, nn. 12-13, pp. 111 sgg.

⁸⁶ G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. L.

liana abbozzata da Lukács in *Storia e coscienza di classe* è ben altrimenti complessa di quella di Engels, e che le categorie logico-metodologiche che Marx mutuerebbe, secondo Lukács, dalla logica hegeliana, non si identificano con quelle individuate e utilizzate da Engels. Ma è anche vero che, accettando la tesi engelsiana di una pura e semplice 'continuità' di metodo fra Hegel e Marx, Lukács si precludeva da un lato una critica realmente efficace di molte volgarizzazioni di Engels, e, dall'altro lato, finiva per ritenere che la 'profonda affinità' tra il materialismo storico e la filosofia di Hegel consistesse nel modo di concepire la realtà e la storia. « La categoria della totalità, il dominio determinante ed onnilaterale dell'intero sulle parti è l'essenza del metodo che Marx ha assunto da Hegel riformulandolo in modo originale e ponendolo alla base di una scienza interamente nuova »⁸⁷.

In generale, l'impostazione di Lukács a proposito del rapporto Hegel-Marx è la seguente. Assumendo l'aspetto più avanzato del metodo hegeliano, la dialettica come conoscenza della realtà, Marx non si è soltanto nettamente distinto dai seguaci di Hegel, ma ha operato una scissione all'interno della stessa filosofia hegeliana. La critica di Marx a Hegel consiste nel rimprovero di non avere realmente superato il dualismo tra pensiero ed essere, tra teoria e *praxis*, tra soggetto e oggetto; di non aver condotto fino in fondo la critica a Kant. La filosofia hegeliana, infatti, non si è liberata dalle « sopravvivenze mitologizzanti dei valori eterni », che si trovano anche nella filosofia della riflessione, « contro la quale Hegel ha aspramente e lungamente lottato per tutta la vita, mettendo in opera l'intero suo metodo filosofico, l'idea del processo e della totalità concreta, della dialettica e della storia »⁸⁸. Il non avere superato le

⁸⁷ Ivi, p. 35.

⁸⁸ Ivi, pp. 23-4.

sopravvivenze mitologizzanti dei valori eterni e l'impostazione platonico-kantiana del dualismo tra pensiero ed essere, tra materia e forma, ha fatto sì che Hegel non abbia saputo giungere sino alle forze reali che muovono la storia, ed abbia considerato come autentici veicoli dello sviluppo storico i popoli e la loro coscienza (mitologizzata come « spirito del popolo »). Nella filosofia hegeliana, insomma, « l'incapacità di penetrare nell'oggetto stesso trova espressione intellettuale in forze motrici trascendenti, che costruiscono e strutturano in modo mitologico la realtà, il rapporto tra gli oggetti, i nostri rapporti con essi, il loro modificarsi nel processo storico »⁸⁹.

La critica di Marx ad Hegel è quindi per Lukács la continuazione diretta e lo sviluppo della critica che Hegel stesso aveva formulato nei confronti di Kant e di Fichte. Portando fino alle sue estreme conseguenze questa critica, Marx « 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 »⁹⁰.

La vera « correzione » di Marx a Hegel non consiste quindi, dice Lukács, nella questione dell'idealismo e del materialismo, quanto nel superamento del punto di vista dell'astratto spirito del popolo. Marx ha intuito e dimostrato che la totalità dell'oggetto può essere posta soltanto se il soggetto che la pone è esso stesso una totalità; se dunque, per pensare se stesso, il soggetto è costretto a pensare l'oggetto come una totalità. Nella società moderna soltanto le « classi » rappresentano questo punto di vista della totalità come soggetto. Quindi soltanto con l'ap-

⁸⁹ Ivi, p. 25.

⁹⁰ Ivi, p. 23.

parire del proletariato moderno (dunque soltanto sul terreno del capitalismo) giunge a compimento la conoscenza della realtà sociale. Il punto di vista di classe del proletariato è il punto a partire dal quale la società diventa visibile come intero. Per il proletariato è un bisogno di vita, una questione di esistenza, ottenere la massima chiarezza sulla propria situazione di classe, ma questa situazione diventa comprensibile unicamente nella conoscenza dell'intera società. Nel punto di vista del proletariato coincidono quindi la conoscenza di sé e la conoscenza della totalità, ed esso è al tempo stesso soggetto e oggetto della propria conoscenza. La presa di coscienza di ciò costituisce il nucleo centrale del materialismo storico, del marxismo. Il quale supera, da un lato, il dualismo tradizionale (soggetto-oggetto, teoria-prassi), fonda la categoria della totalità concreta⁹¹ e dal-

⁹¹ Sul concetto lukácsiano di *totalità* ha influito anche in modo determinante l'opera di M. Weber. Questo aspetto del pensiero giovanile di Lukács è stato esaminato esaurientemente da P. Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Milano 1960, pp. 169 sgg. (*Storicismo e materialismo storico*). L'obiettivo immediato della critica weberiana, dice Rossi, era stato un'interpretazione del materialismo storico come teoria della dipendenza necessaria della sovrastruttura dalla struttura economico-sociale. Nello sforzo di procedere oltre questa critica il Lukács di *Storia e coscienza di classe* mette da parte tale interpretazione del materialismo storico. Il concetto di totalità gli permette di superare il rapporto struttura-sovrastruttura. Comprendere un certo momento del processo storico nella sua funzione reale, non significa riferirlo immediatamente e meccanicamente ad una determinata struttura, bensì significa concepirlo nella sua funzione all'interno della totalità, significa stabilire la sua appartenenza ad una determinata forma di oggettività, ecc. In questo modo la struttura economica e la sovrastruttura politico-ideologica non sono più due aspetti oggettivamente distinti del processo storico. Ciò comporta però — dice giustamente Rossi — un fondamentale mutamento di significato dell'economia. « La quale non designa più [...] un insieme di fenomeni storico-sociali qualificati in una determinata maniera — cioè lo sviluppo delle forze di produzione e di lavoro [...]. Ciò che viene a cadere è il presup-

l'altro lato scopre le forze reali del processo storico.

L'elemento più importante, il vero e proprio nodo centrale di questa impostazione lukácsiana del rapporto Marx-Hegel — che qui abbiamo riassunto nelle sue linee essenziali — è nel presupposto che la conoscenza della realtà consista in una coincidenza-identità di soggetto e oggetto, e che a sua volta il non vedere questa identità, e quindi distinguere rigorosamente fra pensiero ed essere, fra teoria e pratica, sia una conseguenza della « reificazione », che oppone all'uomo la propria realtà come qualcosa di estraneo. Viene, insomma, interamente recuperata da Lukács la critica hegeliana dell'intelletto e del pensiero scientifico, che distinguono e tengono diviso particolare e universale, finito e infinito, essere e pensiero. In *Storia e coscienza di classe*, per la prima volta vengono legate due linee di pensiero assai diverse tra loro, e fino allora rimaste prive di qualsiasi collegamento: e cioè, da una parte, la critica hegeliana dell'intelletto e del materialismo, e, dall'altra, l'analisi della reificazione o feticismo, sviluppata da Marx. E quindi, non solo, come egli stesso dice, Lukács non cerca più il punto di distinzione fra Hegel e Marx nel materialismo, ma il materialismo, anzi, è la reificazione.

Questa tesi influisce profondamente sul significato

posto [...] della specificità della vita economica nell'ambito del processo storico». (E cfr. questa affermazione di Lukács in *Storia e coscienza di classe*: « Ciò che distingue in modo decisivo il marxismo dalla scienza borghese non è il predominio delle motivazioni economiche nella spiegazione della storia, ma il punto di vista della totalità. La categoria della totalità, il dominio determinante ed onnilaterale dell'intero sulle parti è l'essenza del metodo che Marx ha assunto da Hegel riformulandolo in modo originale e ponendolo alla base di una scienza interamente nuova » [p. 35]).

Una buona trattazione del rapporto Lukács-Weber è contenuta anche in M. VACATELLO, *Lukács da « Storia e coscienza di classe » al giudizio sulla cultura borghese*, Firenze 1968: cfr. pp. 10 sgg. (sulla categoria della « possibilità oggettiva ») e 27 sgg. (sul problema dell'oggettività delle scienze storico-sociali).

e sulla struttura del saggio *La reificazione e la coscienza del proletariato*, dove la scissione fra il lavoratore e i mezzi di produzione, l'opposizione fra lavoro e capitale, viene equiparata alla distinzione fra soggetto e oggetto.

Uno degli elementi che più viene sottolineato da Lukács nella sua caratterizzazione del fenomeno della reificazione, è la perdita della totalità: che va dalla perdita dell'unità del prodotto, la cui lavorazione è divisa in molte operazioni parziali, alla scissione e frantumazione della società in settori isolati (altamente razionalizzati), e alla accidentalità, irrazionalità e contrasto degli elementi che compongono la società stessa.

Il pensiero moderno riflette, secondo Lukács, questa perdita della totalità o dell'intero. I due pensatori dei quali l'A. tenta un'interpretazione in questa chiave sono Kant ed Hegel. Il primo, nella dialettica trascendentale, con la sua netta separazione tra i fenomeni ed i noumeni, respinge ogni pretesa della nostra ragione alla conoscenza di Dio, dell'anima, ecc., che sono soltanto, dice Lukács, espressioni mitologico-concettuali per indicare il soggetto oppure l'oggetto unitario della totalità pensata come compiuta di tutti gli oggetti della conoscenza. A questa inafferrabilità della totalità da parte della costruzione concettuale corrisponde l'irrazionalità dei contenuti particolari, il fatto cioè che in Kant l'esserci, l'essere-così dei contenuti sensibili, resta una datità che non può essere dissolta, e dunque resta scissa e opposta rispetto al pensiero.

In Hegel, invece, Lukács scorge la tendenza a spingersi sino al punto di concepire il soggetto in modo tale che esso possa essere pensato come « generatore » della totalità dei contenuti. Qui si manifesta l'esigenza di riscoprire e di portare alla luce un livello dell'oggettività nel quale venga soppressa la dualità di soggetto e oggetto (di cui la dualità di essere e pensiero è solo un caso particolare) — nel

quale dunque il soggetto e l'oggetto arrivino a coincidere, siano identici. In contrasto con l'assunzione *dogmatica* puramente data ed estranea al soggetto, nasce l'esigenza di concepire, a partire dal soggetto-oggetto identico, ogni datità come suo prodotto, ogni dualità come caso speciale derivato da questa unità originaria.

È a questo punto che si manifesta molto bene il nodo centrale del discorso, e la « svolta » che, rispetto a Marx, Lukács ha impresso in *Storia e coscienza di classe* al problema dell'alienazione e della reificazione. Quest'ultima vien fatta consistere, sia a livello della realtà che della teoria della conoscenza, nell'opposizione soggetto-oggetto, pensiero-essere: nel fatto, cioè, che secondo il pensiero *dogmatico* (leggi: materialistico, empiristico) c'è « una realtà puramente data ed estranea al soggetto », dunque a questo preesistente, ovvero esistente al di fuori di lui. Il pensiero reificato, quindi, cioè l'espressione ideologica dell'alienazione, è per es. il pensiero kantiano, nella misura in cui esso distingue tra essere e pensiero, tra pensiero e cosa; nella misura, cioè, in cui esso non annichila e non dissolve la *datità*. Lukács è così ritornato ad una concezione dell'alienazione che è tipicamente *hegeliana*: l'alienazione è l'oggettività in quanto tale, lo scandalo, per usare le parole di Marx, è che ci sia un mondo. E infatti il tentativo hegeliano di superare la datità, la realtà esterna al soggetto, concependola come prodotto del soggetto-oggetto identico, e concependo ogni dualità come caso particolare derivato da questa unità originaria, dunque come dualità già superata e dissolta — questo tentativo hegeliano appare a Lukács come il più vigoroso tentativo compiuto dal pensiero borghese di superare l'alienazione e la reificazione a livello della filosofia e della teoria della conoscenza.

Quella scissione e opposizione che si attua, secondo Marx, nella società capitalistica tra la realtà *sociale* che l'uomo ha prodotto e l'uomo stesso (scis-

sione che ha il suo fondamento nell'opposizione lavoro salariato-capitale), onde la realtà sociale appare all'uomo come una natura che gli è estranea nella sua essenza, e dalle cui leggi egli è dominato — questa scissione e opposizione è intesa da Lukács come opposizione tra soggettività e oggettività (non specificamente *sociale*, bensì *in quanto tale*), tra *essere* e *pensiero*.

Conformemente a questa impostazione, l'A. interpreta l'esigenza di Hegel di superare la scissione, come esigenza di superare la reificazione borghese. Nella celebre proposizione hegeliana sull'origine della filosofia (« Il bisogno della filosofia sorge quando dalla vita degli uomini scompare il potere dell'unificazione e gli opposti hanno perduto la loro interazione e relazione vivente, e sono diventati autonomi »), Lukács vede il presentarsi alla coscienza, in tutta la sua forza, della problematicità dell'essere sociale dell'uomo capitalistico. Qui sarebbe indicato il principio secondo il quale si deve ricreare con il pensiero l'uomo socialmente annientato, frantumato, lacerato tra sistemi parziali. Il concetto di *totalità concreta* sarebbe quindi ancora una volta il vero elemento di continuità fra Hegel e Marx. La critica dell'intelletto (che — diceva Hegel — « determina e tien ferme le determinazioni »), con la connessa rivendicazione della ragione (che è « negativa e dialettica, perché risolve in nulla le determinazioni dell'intelletto ») sarebbe ciò che Hegel e Marx hanno veramente in comune, e che permette loro di concepire la realtà come totalità, cioè come unità-identità di soggetto e oggetto, di essere e pensiero, di particolare e universale. Di qui una totalità o ragione che « genera l'universale e in esso comprende il particolare »⁹².

L'impostazione hegeliana di *Storia e coscienza di*

⁹² G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. Moni, vol. I, Bari 1925, p. 5.

classe è stata messa in rilievo da Lukács stesso in un suo scritto del 1967. « In Hegel — egli dice — il problema dell'estraniamento appare per la prima volta come problema fondamentale della posizione dell'uomo nel mondo e rispetto al mondo. Essa è tuttavia in lui, con il termine di alienazione (*Entäusserung*), al tempo stesso la posizione di qualsiasi oggettività. L'estraniamento si identifica perciò, se viene coerentemente concepita, con il porre l'oggettività. Il soggetto-oggetto identico deve quindi, nella misura in cui supera l'estraniamento, superare al tempo stesso l'oggettività. Poiché tuttavia l'oggetto, la cosa in Hegel, esiste soltanto come alienazione dell'autocoscienza, la sua riassunzione nel soggetto rappresenterebbe la fine della realtà oggettiva, quindi della realtà in generale. Ora, *Storia e coscienza di classe* segue Hegel nella misura in cui anche in questo libro l'estraniamento viene posta sullo stesso piano dell'oggettivazione (per fare uso della terminologia dei *Manoscritti economico-filosofici di Marx*) »⁹³. Lukács riconosce altresì che « questo fondamentale e grossolano errore » del suo saggio sulla *Verdinglichung*, ha influenzato Heidegger, come già ebbe a osservare il Goldmann⁹⁴.

Le conseguenze di questo scambio di alienazione con oggettivazione, riscontrabile nell'impostazione generale del saggio lukácsiano, sono evidenti nella critica rivolta da *Storia e coscienza di classe* al metodo delle scienze naturali e alla tecnica⁹⁵. Su questa cri-

⁹³ Prefazione all'ed. it. di *Storia e coscienza di classe*, pp. XXIV-V.

⁹⁴ Cfr. L. GOLDMANN, *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie I. Kants*, Zürich-New York 1945, pp. 13 e 245-6. La « vera » e la « falsa » coscienza di cui parla Lukács sarebbero diventate in Heidegger l'esistenza « autentica » ed « inautentica », ecc.

⁹⁵ Su questo punto Lukács ha giustificato e favorito « singolari confusioni ideologiche come quelle che hanno indotto tutto un gruppo di teorici e filosofi influenzati direttamente da *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Adorno,

tica ci siamo già soffermati e non è necessario insistervi ulteriormente. Inoltre, in piena coerenza con le premesse, Lukács vede nella filosofia irrazionalistica da Hamann fino a Bergson, che contesta il valore della conoscenza scientifica di fronte alla « vita vivente », un tentativo di opposizione alla reificazione capitalistica⁹⁶. E, come è già stato osservato, precisi accenti bergsoniani risuonano anche nella critica lukácsiana della fabbrica capitalistica. La fabbrica « riduce il tempo e lo spazio ad un unico denominatore », « porta il tempo al livello dello spazio »; « il tempo perde così il suo carattere qualitativo, mutevole, fluido », si « irrigidisce in un *continuum* esattamente delimitato, quantitativamente misurabile, riempito da ' cose ' quantitativamente misurabili ». Il tempo, insomma, non è più *la durée vécue*, ma è un « tempo astratto, esattamente misurabile, che si è trasformato in uno spazio fisicalistico, come mondo circostante »⁹⁷. Il male della fabbrica moderna, quindi, non è da cercare nell'uso capitalistico delle macchine, bensì nella meccanizzazione del lavoro, cioè nelle macchine in quanto tali. « Il ' feticcio ', dunque, è l'oggetto naturale indagato dalla scienza. La ' reificazione ' o, come diceva Bergson, *le chosisme*, è il prodotto dell'intelletto scientifico che ritaglia e smiuzza (il famoso *morcelage*!) la fluida e vivente unità del reale in sagome ' fittizie ' di oggetti determinati che debbono servire all'agire pratico-tecnico. L'alienazione, in breve, è la scienza, la tecnica »⁹⁸. E, accanto a Bergson, troviamo in Lukács l'influsso del-

Horkheimer, Marcuse) a identificare la critica del ' feticismo ' e della ' reificazione ' nella società borghese con il processo di ' oggettivazione ' dovuto alla scienza, alla tecnica, all'organizzazione industriale del mondo moderno » (C. VASOLI, *Lukács tra il 1923 e il 1967*, in « Il Ponte », XXV, n. 1, p. 67).

⁹⁶ G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 142.

⁹⁷ Ivi, pp. 116-7.

⁹⁸ L. COLLETTI, rec. di: H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione*, in « Paese-sera-libri », 4 marzo 1966.

la filosofia di Simmel, il cui tema centrale, fino a *Der Konflikt der modernen Kultur* (1918), è sempre quello del contrasto fondamentale tra il processo creativo della vita e i prodotti in cui esso si realizza: « il contrasto tra la vita che, dopo aver generato le forme, cerca di risolverle di nuovo in sé e di impedire il loro consolidarsi in prodotti irrigiditi e fissati, e le forme che si ribellano al divenire da cui sono sorte. La civiltà moderna segna, più precisamente, la battaglia contro l'irrigidimento e la fissazione delle forme in ogni campo; e il suo dramma è appunto nell'impossibilità di fare a meno delle forme che si ribellano al divenire da cui sono sorte »⁹⁹.

Del resto, è possibile documentare puntualmente l'influsso della *Philosophie des Geldes* di Simmel su *Storia e coscienza di classe*. Anche nel libro di Simmel sono ampiamente trattati i problemi dell'assoggettamento dell'uomo moderno non più *direttamente* a delle persone, bensì a delle potenze impersonali, a dei poteri astratti (« das Geld als der Träger der unpersönlichen Beziehungen zwischen Personen », dice Simmel)¹⁰⁰. L'operaio dell'officina non è più a diretto contatto col suo padrone, come un tempo il servo, ma è ormai schiavo delle cose, di meccanismi enormi e senz'anima (« Steigerung der Kultur der Dinge, Zurückbleiben der Kultur der Personen »)¹⁰¹. Allo stesso modo assume grande rilievo in Simmel il tema della separazione o scissione della personalità dalle sue opere e dalle sue creazioni (« die Trennung der Gesamtpersönlichkeit von ihren einzelnen Leistungen »)¹⁰². E, più in generale, Simmel mette in rilievo la potenza anonima dell'economia, delle leggi oggettive della produzione e della distribuzione delle

⁹⁹ P. ROSSI, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, cit., p. 256.

¹⁰⁰ G. SIMMEL, *Philosophie des Geldes*, Berlin 1930⁵, pp. 314 sgg.

¹⁰¹ Ivi, pp. 505 sgg.

¹⁰² Ivi, pp. 361 sgg.

ricchezze, che privano l'uomo di ogni decisione e di ogni volontà. Le istituzioni e la cultura, creati dall'opera degli uomini, si rivoltano contro i loro creatori.

Tutti temi, si dirà, che Simmel ha ripreso da Marx e dalla sua teoria del feticismo e della reificazione. Ma, avverte giustamente R. Aron, « con questa differenza, che egli parla di oggettivazione là dove Marx parlava piuttosto di alienazione. Opposizione che bisogna prendere alla lettera, poiché per Simmel il processo di oggettivazione è fatale. Certe situazioni estreme permettono all'individuo di diminuire lo scarto fra la cultura oggettiva e la cultura personale. Ma l'antinomia è essenziale e insolubile. La ricostituzione dell'uomo integrale, perseguita da Marx, gli sarebbe parsa utopistica. Il ritorno dell'economia alla comunità, e lo sforzo per sostituire la previsione e l'organizzazione alla fatalità delle pretese leggi dell'economia, qualora Simmel li avesse ritenuti possibili, gli sarebbero certamente sembrati un'altra forma di tirannia: delle cose o della collettività, l'individuo è oggi condannato a essere schiavo »¹⁰³.

Perché questo contrasto è insolubile, perché è tragico? Perché — possiamo rispondere con P. Rossi — per Simmel la civiltà moderna segna sì la battaglia contro l'irrigidimento e la fissazione delle forme in ogni campo, ma « il significato dell'antinomia della civiltà moderna non è determinato dalla sua particolare fisionomia storica; poiché il contrasto interno della civiltà è un contrasto eterno della vita — e il modo in cui esso si rivela nel mondo moderno è secondario rispetto alla radice metafisica del contrasto »¹⁰⁴.

In altri termini, l'oggettivazione, il fissarsi della vita in forme, è un male che esiste da sempre, al quale la vita si ribella in uno sforzo costante di su-

¹⁰³ R. ARON, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Paris 1964³, p. 207.

¹⁰⁴ P. ROSSI, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, cit., p. 256.

peramento, ma al quale deve soggiacere in continuazione. Sul discorso di Lukács ha influito non poco, oltre a Hegel, questa tematica di Simmel.

Tuttavia, nonostante l'influsso di alcuni motivi della filosofia irrazionalistica, non si può non riconoscere l'importanza e la novità di *Storia e coscienza di classe* nell'ambito del marxismo. Esso, infatti, poneva per la prima volta al centro del discorso un tema che ha non solo una grande rilevanza, ma addirittura un posto centrale nell'opera di Marx, e che era stato ignorato da tutto il marxismo successivo a Marx, da Engels fino alla Terza Internazionale: il tema, appunto, dell'alienazione o reificazione o fetichismo. Ciò è tanto più notevole ove si pensi che all'epoca in cui Lukács scriveva la sua opera non erano ancora stati pubblicati i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, nei quali il concetto di alienazione ha un forte rilievo.

In secondo luogo, *Storia e coscienza di classe* conteneva, con il suo deciso rifiuto di applicare il metodo dialettico alla natura, la rivendicazione vigorosa del marxismo come *teoria* (critica e rivoluzionaria) *della società capitalistica moderna*, e non come « dialettica della natura » o romanzo cosmologico. Sotto questo profilo il libro di Lukács doveva costituire un momento di rottura non solo rispetto al marxismo che l'aveva preceduto, ma anche e soprattutto rispetto al marxismo dei decenni successivi.

II. MATERIALISMO DIALETTICO E ONTOLOGIA DELL'ESSERE SOCIALE

Lukács ha presentato i suoi lavori filosofici successivi a *Storia e coscienza di classe* — opera nella quale, egli dice, « il proletariato come soggetto-oggetto identico della storia dell'umanità non è [...] una realizzazione materialistica che sia in grado di superare le costruzioni intellettuali idealistiche: si

tratta piuttosto di un hegelismo più hegeliano di Hegel »¹ — come una vera e propria svolta rispetto alle sue concezioni giovanili. Lukács colloca questa svolta negli anni 1929-30; su di essa influì non poco, egli dice, un « inatteso colpo di fortuna »: la lettura, a Mosca, del testo, già completamente decifrato, dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di Marx. « Ricordo ancor oggi l'impressione sconvolgente che fecero su di me le parole di Marx sull'oggettività come proprietà materiale primaria 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. Con ciò erano crollati definitivamente i fondamenti teorici di ciò che rappresentava il carattere particolare di *Storia e coscienza di classe*. Questo libro mi divenne completamente estraneo, così come era accaduto nel 1918-19 per i miei scritti anteriori. D'un colpo mi fu chiaro che se volevo realizzare quegli elementi teorici che mi si presentavano dinanzi, dovevo ancora una volta ricominciare dall'inizio »².

Dopo questa decisa comprensione di principio di ciò che vi era di « erroneo » nell'intero impianto di *Storia e coscienza di classe*, la nuova tendenza di Lukács assunse la forma « di un programma di analisi approfondita delle connessioni filosofiche tra l'economia e la dialettica ». « Già all'inizio degli anni trenta, a Mosca ed a Berlino, la sua realizzazione prese l'avvio con la prima stesura del mio libro sul giovane Hegel (compiuto soltanto nell'ottobre del 1937) »³.

¹ G. LUKÁCS, *Prefazione* (1967) all'ed. it. cit. di *Storia e coscienza di classe*, p. xxiv.

² Ivi, p. xl.

³ Ivi, p. xxxix.

Sui criteri metodologici generali di questo nuovo, grande confronto di Lukács con Hegel (e quindi, naturalmente, anche con Marx, nella misura in cui l'A. vuole proporre una lettura marxista di Hegel e dare una soluzione al problema del rapporto Hegel-Marx) dobbiamo soffermarci ora.

Alla base della ricerca lukácsiana è la convinzione che « i lati fecondi e geniali della filosofia classica tedesca sono più che strettamente connessi al suo rispecchiamento teorico dei grandi eventi mondiali di questo periodo »; mentre « i lati deboli, non solo del generale metodo idealistico, ma anche della concreta esecuzione in singoli punti, non sono che riflessi della Germania arretrata ». « Da questa complicata interazione occorre elaborare la viva connessione dialettica nello svolgimento della filosofia classica tedesca »⁴.

I grandi eventi storici che si rispecchiano nell'opera di Hegel, sono la Rivoluzione francese e le lotte di classe che le fanno seguito in Francia, coi loro effetti sui problemi interni della Germania. In questo contesto, la posizione di Hegel presenta un tratto del tutto particolare: egli « ha non solo quella che è senz'altro in Germania la più alta e più giusta comprensione dell'essenza della Rivoluzione francese e del periodo napoleonico, ma è nello stesso tempo il solo pensatore tedesco che si sia occupato seriamente dei problemi della *rivoluzione industriale* in Inghilterra; il solo che abbia messo i problemi dell'economia classica inglese in rapporto coi problemi della filosofia, coi problemi della dialettica »⁵. Hegel, in tutta la sua opera, si sforza di intendere teoricamente la vera struttura interna, le vere forze motrici della sua epoca, del capitalismo, e di penetrare la dialettica del suo movimento. Questo confronto

⁴ G. LUKÁCS, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, trad. it. di R. Solmi, Torino 1960, p. 20.

⁵ Ivi, p. 21.

determina l'intera struttura del sistema di Hegel, la qualità e la grandezza della sua dialettica. « Egli voleva dominare teoricamente determinate connessioni sociali e storiche, e si serviva della filosofia solo per effettuare le generalizzazioni indispensabili a questo lavoro »⁶. In particolare, « la tendenza storico-filosofica di Hegel è quella di dedurre, dalla posizione dell'uomo nella moderna società borghese, tutte le categorie economiche e sociali — di mostrare come, da queste connessioni, derivino leggi dinamiche oggettive dei rapporti reciproci fra uomo, natura e società, come su questo terreno sorgano contraddizioni il cui superamento e la cui riapparizione a un livello più alto rende comprensibile, in ultima istanza, l'intera struttura della società e della storia »⁷.

La contraddizione, dunque, questa figura centrale della dialettica hegeliana, è qualcosa che Hegel ha ricavato dalla realtà stessa, economico-sociale, del capitalismo: « proprio attraverso questo accostamento ai problemi concreti della società borghese e del destino attuale, politico e sociale della Germania, la contraddittorietà passa sempre più decisamente al centro del suo pensiero, la contraddizione è *vissuta* da lui — sempre più decisamente — come fondamento e forza motrice della vita »⁸. Hegel, da un lato, vuole comprendere fino in fondo, nella sua natura e nel suo movimento, la società borghese contemporanea e operare in essa, ma dall'altro si rifiuta di riconoscere come vivo e atto a promuo-

⁶ Ivi, p. 149.

⁷ Ivi, p. 507. E cfr. *Prolegomeni a un'estetica marxista*, trad. it., Roma 1957, p. 42 (Hegel « partì appunto dal tentativo di comprendere filosoficamente il rivolgimento sociale della sua epoca »); e p. 43 (Hegel « fece molteplici tentativi di comprendere filosoficamente le esperienze della rivoluzione borghese del suo periodo, di trovare in esse la base per l'esistenza di una dialettica storica, per iniziare di qui la costruzione di una logica di nuovo tipo »).

⁸ LUKÁCS, *Il giovane Hegel*, cit., p. 148.

vere la vita quel che vi è in essa di inumano, di morto e di mortale. La contraddizione che emerge fin dalle prime esperienze di Hegel, è quindi « una contraddizione appassionata e vissuta della sua vita personale, come pure — e indissolubilmente — un'importante contraddizione oggettiva del suo tempo ». Hegel ha sollevato questa contraddizione allo stadio dell'oggettività filosofica. In altri termini, egli non solo ha proceduto dalla pura formulazione della contraddizione vissuta nella sua esistenza personale alla conoscenza della contraddittorietà della società borghese, ma ha anche riconosciuto, in questa contraddittorietà, il carattere dialettico generale di ogni vita, di tutto l'essere e di tutto il pensiero⁹.

Se la filosofia classica tedesca — e soprattutto quella di Hegel — è un'eco degli eventi della Rivoluzione francese, tuttavia, dice Lukács, essa si sviluppa pur sempre nelle condizioni della Germania economicamente e politicamente arretrata. Ora, proprio « da questa arretratezza proviene il carattere idealistico della filosofia tedesca del tempo »¹⁰. Nel caso di Hegel, questa profonda connessione fra idealismo e arretratezza emerge nella sua concezione della società borghese come alcunché di *unitario*. « Questa è senza dubbio una conseguenza dell'arretratezza economica e sociale della Germania »¹¹. In

⁹ Ivi, pp. 160-1. Non ci è possibile entrare qui nei dettagli della interpretazione lukácsiana dello sviluppo del pensiero giovanile di Hegel, cioè nelle analisi concrete dei singoli documenti che contrassegnano quello sviluppo. È stato già mostrato però, come l'orientamento direttivo seguito da Lukács nell'esame del giovane Hegel, che cioè la dialettica hegeliana nasca semplicemente e *tout court* da una presa di contatto con i problemi della società capitalistica, e da una esplicita meditazione su questi problemi, segni spesso il passo, non riuscendo, in alcuni casi concreti di filologia hegeliana, a giustificare se stesso. Cfr. su ciò N. MERKER, *Le origini della logica hegeliana*, Milano 1961, pp. 77 sgg.

¹⁰ Ivi, p. 78.

¹¹ Ivi, p. 509.

Germania, infatti, il problema centrale della rivoluzione borghese è stato la formazione dell'unità nazionale. Questo problema ha svolto una funzione molto importante nell'evoluzione politica e intellettuale di Hegel, ed ha rafforzato le sue tendenze alla concezione della società come soggetto unitario. « Solo su questa base — dice Lukács — può sorgere la concezione hegeliana dello Stato come realizzazione della 'ragione': solo da questo punto di vista lo Stato appare come qualcosa che si trova al di là di tutti i contrasti della società civile »¹².

Inoltre, se in Hegel i grandi conflitti che determinano il corso della storia sono quelli fra i popoli, non già quelli all'interno dei popoli, anche in ciò si deve vedere « un idealismo [sorto] sulla base economica dei conflitti di classe poco sviluppati della Germania »¹³.

Esiste dunque, secondo Lukács, un preciso contrasto nell'opera di Hegel: da un lato la *dialettica*, dall'altro lato l'*idealismo*. E cioè: da un lato, la riflessione sulla società capitalistica e sulle sue contraddizioni, dall'altro lato l'influsso, su quella riflessione, della situazione tedesca e della sua arretratezza¹⁴.

Questa — per grandi linee — l'impostazione di fondo del *Giovane Hegel*. È bene avvertire subito che l'origine storico-culturale di questa lettura lukács-

¹² Ivi, p. 511.

¹³ Ivi, p. 510.

¹⁴ E cfr. *Prolegomeni a un'estetica marxista*, cit., p. 43 (nella tendenza di Hegel a trasporre concrete e attuali questioni politico-sociali nell'astrattezza della filosofia, si manifesta anche il suo idealismo, « il fatto che tutto il suo mondo ideale è determinato dalla arretratezza della Germania »); p. 61 (« Tuttavia il suo [di Hegel] idealismo, radicato nella arretratezza tedesca »); e cfr. pp. 75 e 78. Nel *Giovane Hegel*, inoltre, Lukács spiega alcuni fondamentali passaggi della *Fenomenologia dello spirito* con l'arretratezza della Germania: per es. il passaggio dallo « spirito estraniato » (la cultura) allo « spirito certo di se stesso » (la moralità).

siana di Hegel è da cercare non in Marx, bensì in Engels. In Marx, infatti, è impossibile rintracciare una concezione dell'*idealismo* come frutto dell'arretratezza tedesca; per lui, al contrario, la filosofia *idealistica* hegeliana vale come il « riflesso » filosofico di quelle moderne condizioni dello Stato e della società borghese che, non ancora maturate in Germania, erano già in atto in altri paesi più progrediti (Francia e Inghilterra). La filosofia *idealistica* di Hegel vale quindi per Marx non come il riflesso delle condizioni della Germania, ancora arretrate e in larga misura pre-borghesi, ma come lo stadio successivo ad esse, cioè come il loro prolungamento ideale. « Come i popoli antichi vissero la loro preistoria nell'immaginazione, nella mitologia, così noi Tedeschi — scriveva Marx — abbiamo vissuto la nostra storia posteriore nel pensiero, nella filosofia. Noi siamo i contemporanei filosofici dell'epoca presente senza esserne i contemporanei storici. La filosofia tedesca è il prolungamento ideale della storia tedesca. [...] La filosofia tedesca del diritto e dello Stato è l'unica storia tedesca che stia al pari con l'autentica epoca presente »¹⁵. In questo passo di Marx è importante osservare che proprio la filosofia hegeliana del diritto e dello Stato vale come il « riflesso » ideologico della condizione moderna (borghese), mentre per Lukács — come abbiamo visto — proprio quella filosofia dello Stato è il riflesso della arretratezza tedesca, e in particolare del problema della formazione dell'unità nazionale, già risolto nei paesi più progrediti.

Né, d'altra parte, la posizione, sopra delineata, di Marx — che connette strettamente fra loro la filosofia *idealistica* di Hegel e la realtà capitalistica più sviluppata — è rintracciabile solo nei suoi scritti

¹⁵ K. MARX, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Torino 1950, p. 401.

giovanili, bensì è presente in tutta l'opera matura. Basti pensare a quella pagina della *Wertform*¹⁶, nella quale il fondatore del materialismo storico istituisce una connessione precisa fra il totale *rovesciamento*, realizzato ogni giorno dalla società borghese, dove il concreto-sensibile conta solo come forma fenomenica dell'universale astratto (nel senso che il lavoro *determinato, utile, concreto* del singolo vale come forma fenomenica del *lavoro astrattamente umano*, che è il vero, reale soggetto), — e il rovesciamento realizzato dalla filosofia *idealistica* hegeliana, che assume l'astratto come soggetto, e fa del particolare o concreto solo un predicato di quell'astratto. Le ipostasi della filosofia idealistica di Hegel sono dunque per Marx il riflesso e il prolungamento delle ipostasi reali, che costituiscono i fondamenti stessi della società borghese. Ma proprio a questo punto emerge con forza una diversità profonda fra la concezione marxiana e quella lukácsiana della filosofia di Hegel. Tanto per Marx quanto per Lukács, infatti, quella filosofia è un riflesso o un'espressione ideologica della società borghese: ma mentre per il primo la dialettica *idealistica* è una dialettica *rovesciata* o *testa in giù*, perché riflette il mondo *rovesciato* (feticistico o reificato) del capitalismo; per Lukács, invece, la dialettica di Hegel costituisce un metodo valido — e da prendere così com'è — per l'interpretazione della realtà; un metodo che sarebbe solo esteriormente rivestito dell'idealismo di Hegel, frutto dell'arretratezza tedesca.

In realtà, l'opposizione, istituita da Lukács, fra *dialettica* (rivoluzionaria) e *idealismo* (conservatore, perché frutto dell'arretratezza della Germania, paese nel quale erano assenti le contraddizioni specificamente borghesi), risale, come si è detto, a Engels, e in particolare alla tesi engelsiana dell'opposizione

¹⁶ K. MARX, *Scritti inediti di economia politica*, a cura di M. Tronti, Roma 1963, p. 144.

fra *metodo* e *sistema* in Hegel. La dialettica di Hegel (il *metodo* hegeliano) era definita da Engels come progressiva e rivoluzionaria perché concepiva ogni cosa come caduca, come destinata a perire. « Questa filosofia dialettica — scriveva Engels — dissolve tutte le rappresentazioni di una verità assoluta, definitiva, e di corrispondenti condizioni umane assolute. Per questa filosofia non vi è nulla di definito, di assoluto, di sacro; di tutte le cose e in tutte le cose essa mostra la caducità, e null'altro esiste per essa all'infuori del processo ininterrotto del divenire e del perire »¹⁷. Il *metodo* dialettico scoperto da Hegel sarebbe dunque, secondo Engels, in contraddizione con il *sistema* hegeliano (che « chiude » la storia) e proprio quest'ultimo spiegherebbe i risultati reazionari ai quali Hegel approda. « Le esigenze interne del sistema bastano [...] da sole a spiegare come si giunga, con un metodo di pensiero essenzialmente rivoluzionario, a una conclusione politica molto modesta ». A ciò si deve aggiungere che « la forma specifica di questa conclusione proviene dal fatto che Hegel era un tedesco e gli pendeva dietro, come al suo contemporaneo Goethe, un pezzo di codino di filisteo »¹⁸. Bisognerebbe quindi « liberare » il metodo rivoluzionario di Hegel dalle incrostazioni conservatrici; bisognerebbe, cioè, liberare la dialettica di Hegel dalla prigione del sistema, che la « chiude » e la soffoca, e applicarla a contenuti nuovi. In questo modo, però, il metodo dialettico hegeliano rimarrebbe sempre lo stesso¹⁹.

¹⁷ F. ENGELS, *L. Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, a cura di P. Togliatti, Roma 1950, pp. 14-5.

¹⁸ Ivi, p. 17.

¹⁹ La posizione di Marx su questo punto, è, sin dalle opere giovanili, radicalmente diversa. « Superfluo — egli scrive — [...] discorrere di un accomodamento di Hegel con la religione, lo Stato etc., ché questa menzogna è la menzogna del suo concetto di progresso » (*Manoscritti economico-*

Questa interpretazione engelsiana di Hegel ritorna letteralmente in Lukács. Per lui è rivoluzionario il *metodo dialettico* hegeliano, che, in contrasto con Schelling (per il quale vale soprattutto il momento della continuità della storia, mentre tutte le cosiddette interruzioni di questa continuità sono appunto soltanto interruzioni, cioè qualcosa di puramente negativo, una semplice perturbazione) — mostra come il progresso umano si affermi per vie ineguali, attraverso contraddizioni e contrasti, attraverso l'attività degli uomini stessi. « L'unità di questo processo è l'unità di continuità e discontinuità, cioè le rivoluzioni formano, per Hegel, un momento integrante della continuità ineguale nell'evoluzione del progresso umano. Hegel, nella sua teoria della storia e nella sua prassi storiografica, ha sollevato le tradizioni ereditate dall'illuminismo (Gibbon, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Herder, Forster, ecc.) a un livello superiore di consapevole riconoscimento delle contraddizioni dell'evoluzione storica »²⁰.

Se questo metodo è rivoluzionario, la cornice che lo racchiude è reazionaria, o comunque conservatrice, e quindi « bisogna riconoscere, con Engels, la contraddizione fra sistema e metodo in Hegel, e allora si vedrà che gli elementi schellinghiani sono operanti là dove il sistema ha trionfato sul metodo, dove quindi Hegel deve restare, anche dal punto di vista

filosofici del 1844, in *Opere filosofiche giovanili* a cura di G. Della Volpe, Roma 1950, p. 305). Per Marx non ha senso parlare di contraddizione fra metodo e sistema in Hegel, ché anzi è proprio il metodo (ipostatizzante) di Hegel a spiegare le conclusioni reazionarie della sua filosofia. Su questo motivo è centrata tutta la giovanile *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*: Hegel fa della ragione come tale l'« essenza » dell'oggetto empirico, e di questo oggetto, a sua volta, l'« esistenza » o manifestazione della ragione.

²⁰ Ivi, pp. 610-1.

sociale-contenutistico, dietro le conseguenze del suo proprio metodo »²¹.

In conclusione, nella dottrina economica e sociale di Hegel operano nello stesso tempo, secondo Lukács, due tendenze diametralmente opposte e reciprocamente escludentisi: da un lato la tendenza a sviluppare l'universale dalla dialettica stessa del particolare (soprattutto nella trattazione del lavoro, della divisione del lavoro, dello strumento, ecc.); dall'altro lato, opera l'isolamento idealistico di universalità falsamente ottenute, ed Hegel è costretto a sussumere, al modo della vecchia logica metafisica, il particolare sotto l'universale (come avviene nella concezione hegeliana dello Stato e dei suoi rapporti con la società civile: le particolarità della società civile sono, secondo questa concezione, subordinate all'universalità dello Stato; di qui un'impostazione falsa e illusoria del rapporto Stato-società civile²²). Se la prima tendenza opera sulla base di una vera e giusta conoscenza dei rapporti dialettici economico-sociali capitalistici, la seconda tendenza (che, come si è visto, ha la sua più significativa esemplificazione nel rapporto fra Stato e società civile), ha sì un

²¹ Ivi, p. 543. Cfr. anche *Prolegomeni ad un'estetica marxista*, cit., p. 42: « Certamente, non appena [Hegel] estende il suo metodo ai fenomeni naturali, troviamo in lui limiti idealistici analoghi a quelli dei suoi predecessori. Anche in questo caso, come Engels ha dimostrato per tutta la sua filosofia, tali limiti derivano dalla contrapposizione di sistema e di metodo. Mentre il metodo dialettico tende a concepire tutti i settori dell'essere e della coscienza come un processo storico mosso da contraddizioni, il sistema chiudendosi elimina questo movimento per il presente e per il futuro, immette perciò contraddizioni insolubili anche nella concezione che il pensiero ha del movimento, trasforma spesso lo sviluppo riconosciuto da parte del metodo in uno sviluppo apparente ». E cfr. pp. 63-4, dove Lukács cita il ricorso di Hegel alla prova ontologica nella *Filosofia del diritto* come « un punto decisivo per chiarire queste conseguenze del sistema, quale corruttore del metodo dialettico ».

²² Ivi, pp. 545 e 550.

certo fondamento nella realtà dello Stato napoleonico, « ma le tendenze idealistiche della concezione e interpretazione hegeliana di questa realtà vengono ulteriormente rafforzate dall'essere sociale specificamente tedesco »²³.

Accanto alla distinzione fra metodo e sistema in Hegel, fra idealismo e dialettica, compare anche, nell'opera di Lukács, la vecchia distinzione, che risale anch'essa ad Engels e alla sinistra hegeliana, fra uno Hegel esoterico ed uno Hegel essoterico, « fra la proclamazione essoterica di Hegel della religione come spirito assoluto e il suo ateismo come dottrina esoterica »²⁴. Questa linea « esoterica » dell'atteggiamento di Hegel verso la religione si esprime nettamente, secondo Lukács, soprattutto nei lavori hegeliani del periodo di Jena, ma sarebbe presente, in sostanza, in tutto l'arco dell'opera di Hegel. E, conformemente a questa distinzione fra « essoterico » ed « esoterico », Lukács sviluppa anche la tesi di un « compromesso » che Hegel avrebbe stretto con il

²³ Ivi, p. 546. Abbiamo già ricordato che per Marx la concezione hegeliana del rapporto fra Stato e società civile non va spiegata ricorrendo alla arretratezza della situazione sociale tedesca, bensì va concepita come riflesso del quadro capitalistico più avanzato. « Il più profondo in Hegel — dice Marx — è che egli sente come una *contraddizione* la separazione di società civile e società politica » (*Opere filosofiche giovanili*, cit., p. 106), separazione che « è certamente reale nello Stato moderno » (ivi, p. 101). Il fatto che Hegel « si appaga dell'apparenza di questa soluzione e la spaccia per la cosa stessa » (ivi, p. 106), cioè l'impostazione falsa e illusoria del rapporto fra Stato e società civile, con la sussunzione della seconda (in quanto particolare) sotto il primo (in quanto universale) — non è che il riflesso della soluzione falsa e illusoria del moderno stato rappresentativo: dove le contraddizioni e le disuguaglianze della società civile (il *bellum omnium contra omnes*) dovrebbero conciliarsi ed essere « superate » nel cielo dell'universalità politica. (Tutta questa problematica è stata sviluppata da Marx nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* e nella *Questione ebraica*.)

²⁴ Ivi, p. 644.

capitalismo. Nel senso che « la profonda contraddizione idealistica del giovane Hegel consiste appunto nel fatto che egli — scopritore della nuova, vera teleologia nell'attività umana — non ha compreso e non ha voluto capire la tragica teleologia del suo periodo. Egli inverte il rapporto di mezzo e fine. Mentre in realtà tutti gli sforzi eroici del popolo francese, le gesta di tutte le grandi figure da Marat a Napoleone, hanno condotto immediatamente solo a stabilire il dominio del capitalismo sulle rovine della società feudale, il giovane Hegel [...] vuole ottenere ad ogni costo una filosofia della storia in cui lo scatenamento delle forze produttive ad opera del capitalismo, la genesi della società borghese dispiegata, debbono servire a creare la base di un nuovo periodo eroico, di una nuova ascesa culturale dell'umanità ». In questo « errore idealistico » di Hegel è tuttavia contenuta, secondo Lukács, una « profonda verità umanistica, una critica profonda, per quanto contraddittoria, del capitalismo ». « Se Hegel non può ammettere che tutta l'evoluzione dell'umanità, con tutte le sue lotte e i suoi sacrifici, sia esistita soltanto per instaurare definitivamente il dominio sull'umanità da parte degli interessi capitalistici dei vari Nucingen, Talleffer e Keller, se egli vede in questo dominio un'umiliazione profonda di tutta l'umanità e immagina un'utopia eroica per mostrare una via d'uscita da questa conclusione obbrobriosa della storia umana, ecco che in ciò è contenuta una profonda protesta contro il capitalismo »²⁵. Ma poiché Hegel non era un utopista romantico e sentimentale, egli non ha potuto attuare coerentemente e fino in fondo questa sua protesta contro la civiltà capitalistica: perciò le sue speranze, che avevano trovato la loro espressione più appassionata nella *Fenomenologia dello spirito*, saranno seguite, dopo il loro tracollo in seguito alla disfatta

²⁵ Ivi, pp. 559-60; cfr. anche p. 583.

di Napoleone, « da un adattamento alla prosa definitivamente vittoriosa del capitalismo »²⁶.

Opposizione fra *metodo* e *sistema*, dunque, fra *dialettica* e *idealismo*, fra « esoterico » ed « esoterico »: questi sono gli strumenti dei quali Lukács si serve nella sua interpretazione di Hegel. E come la tesi dell'opposizione fra metodo e sistema in Hegel era già presente in *Storia e coscienza di classe*, così anche nel *Giovane Hegel* ritorna l'impostazione del 1923: la sostanziale *continuità di metodo* fra Hegel e Marx, individuata qui nella tesi della realtà oggettiva della contraddizione²⁷.

La contraddizione appare in Hegel, scrive Lukács, « come il principio più profondo di tutte le cose e dei loro movimenti », « come il principio vitale e motore », che « non può essere mai definitivamente abolito, ma si riproduce continuamente ad un livello superiore ». « Questa dottrina della contraddizione può apparire in forma adeguata e realmente conseguente solo all'interno di una dialettica *materialistica*, quando cioè questa concezione viene formulata solo come rispecchiamento teoretico delle mobili contraddizioni della realtà oggettiva. Ma la coscienza di questo limite insuperabile dell'idealismo filosofico di Hegel non diminuisce la grande opera da lui prestata con questa conoscenza del carattere reale delle contraddizioni nella realtà e nel pensiero »²⁸.

In piena coerenza con questa impostazione, Lukács fa propria (come aveva già fatto in *Storia e coscienza di classe*) tutta la critica hegeliana del-

²⁶ Ivi, p. 564.

²⁷ Anche in *Storia e coscienza di classe* Lukács insisteva sulla contraddizione (si veda tutta la critica rivolta in quest'opera al metodo delle scienze naturali, che elimina le contraddizioni, ecc.), individuabile solo all'interno di una *totalità concreta*. Sia il giovanile concetto lukácsiano di *totalità concreta*, sia quello di *realtà oggettiva della contraddizione*, si fondano su una critica, di tipo hegeliano, dell'intelletto: su ciò torneremo fra poco.

²⁸ G. LUKÁCS, *Il giovane Hegel*, cit., pp. 316-7.

l'intelletto (che « determina e tien ferme le determinazioni »²⁹), nonché la dialettica hegeliana del finito e del sensibile in genere, e del rapporto finito-infinito. Già a Jena, dice Lukács, Hegel « comincia a trovare una giusta formulazione dialettica di questo problema; e proprio mediante questa dialettica, da lui scoperta, dell'infinito e del finito, a togliere all'infinito ogni carattere trascendente e oltremondano. Questa formulazione dialettica dell'infinito è [...] oltremodo adatta a togliere ogni fondamento filosofico alla fede in Dio della religione »³⁰.

Nella *Scienza della logica* Hegel ha scritto che « è la natura stessa del finito, di sorpassarsi, di negare la sua negazione e di diventare infinito », e che « il finito è soltanto questo, di diventare infinito esso stesso per sua natura. L'infinità è la sua destinazione affermativa, quello ch'esso è veramente in sé ». Quando l'intelletto tiene ferma come una diversità qualitativa la relazione tra finito e infinito, nell'affermarli nella loro determinazione come separati, e precisamente come separati in maniera assoluta, esso compie, dice Hegel, una vera e propria falsificazione. L'intelletto dimentica che « la finità è solo come un sorpassar se stesso; in essa è quindi contenuta l'infinità, il suo proprio altro ». Qualcuno intende « che questo accada senz'alcun pregiudizio del finito, che non sarebbe toccato da codesto sollevamento a lui estrinseco »; è vero invece che « il finito non viene tolto dall'infinito quasi da una potenza che fosse data fuori di lui, ma è la sua infinità, di toglier via se stesso ». In altri termini, il finito si distrugge, si annichila, liberando da sé quell'infinito che è il solo affermativo³¹.

²⁹ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, a cura di A. Mo-
ni, vol. I, Bari 1925, p. 5.

³⁰ G. LUKÁCS, *Il giovane Hegel*, cit., p. 335.

³¹ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, vol. I, cit.,
pp. 147 e 157-8. E cfr. il § 95 dell'*Enciclopedia*, trad. Croce,
Bari 1967: « Senonché, il vero infinito non si comporta soltanto

È già stato acutamente osservato che quando, a proposito di questa dialettica, Lukács scrive che Hegel toglie « all'infinito ogni carattere trascendente e oltremondano », egli concepisce la dialettica hegeliana di finito e infinito « come se mediante essa — anziché annullare il finito — Hegel annullasse il soprasensibile o Dio », e che quindi Lukács « scambia l'immanentizzazione della trascendenza, con l'abolizione di essa »³².

Questa posizione metodologica lukácsiana — che tende a trasferire *sic et simpliciter* la dialettica hegeliana all'interno del marxismo — determina in Lukács una serie di posizioni e di oscillazioni assai significative. Così egli da un lato sottoscrive interamente la critica di Feuerbach alla dialettica hegeliana della certezza sensibile nella *Fenomenologia* (« Feuerbach dimostra, dice Lukács, che Hegel rimane anche qui all'interno del pensiero, della coscienza, che il suo appello alla percezione sensibile del mondo esterno è una pura illusione »; « l'illusione idealistica nella deduzione hegeliana dell'oggettività è chiaramente smascherata [da Feuerbach] come illusione »³³); dall'altro lato egli sottoscrive interamente la critica di Hegel a Kant, il quale avrebbe isolato « artificialmente » le categorie dell'intelletto, e sarebbe caduto, « mediante questo isolamento, nella rigidità del pensiero metafisico, mentre un'attenta ricostruzione della dialettica interna delle determinazioni della riflessione conduce, con neces-

come l'acido unilaterale, ma si conserva: la negazione della negazione non è una neutralizzazione: l'infinito è l'affermativo, e solo il finito è superato ».

³² L. COLLETTI, *Il marxismo e Hegel*, cit., p. 356, nota. Due, infatti, sono i movimenti che interessano a Hegel: il primo è il passaggio dal finito all'infinito, nel senso che il sensibile deve mostrare l'universale come sua propria verità; il secondo è il ritorno dall'infinito al finito, cioè il « manifestarsi » dell'universale nella realtà sensibile, che vale come suo prodotto.

³³ G. LUKÁCS, *Il giovane Hegel*, cit., p. 400.

sità dialettica, al di là di esse, fino alla conoscenza dell'assoluto»³⁴. E cioè da un lato Lukács, con Feuerbach, rifiuta l'annichilimento hegeliano dell'elemento materiale o sensibile (il finito); dall'altro lato egli accetta tutta la critica di Hegel a Kant, incentrata sul fatto che per Kant i concetti « sono condizionati dalla materia data, per sé sono vuoti, ed hanno la loro applicazione ed uso solo nell'esperienza »³⁵. E quindi Lukács fa propria a un tempo e la critica di Feuerbach a Hegel, perché questi non ha riconosciuto al finito o sensibile una propria consistenza e autonomia, e la critica di Hegel a Kant, perché questi ha conferito al molteplice dell'intuizione una relativa consistenza e indipendenza³⁶.

Allo stesso modo Lukács accetta integralmente la critica hegeliana dell'intelletto, nella quale egli vede « la leva principale [...] della costruzione dialettica, il fondamento metodologico della forma specifica della [...] dialettica [hegeliana], della sua concezione specifica della storia come momento dell'evoluzione della dialettica stessa »³⁷; nello stesso tempo, però, poiché egli è consapevole in qualche misura del fatto che la distruzione dell'intelletto è la distruzione del principio stesso del materialismo, dell'oggettività materiale, egli si sforza di accreditare un atteggiamento non completamente negativo di Hegel verso l'intelletto, insistendo sulle divergenze fra Hegel e Schelling. « Il disprezzo di principio

³⁴ Ivi, pp. 395-6.

³⁵ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, trad. Croce, §§ 43 e 44.

³⁶ Sulla critica di Lukács a Kant in chiave hegeliana, cfr. anche *Prolegomeni*, cit., pp. 35-6, dove l'A. scrive che persino l'oggettivismo idealistico di Schelling « significa un progresso rispetto a Kant ». Infatti Schelling proclama « nuovamente la conoscibilità delle cose in sé sul terreno di un idealismo oggettivo e perciò sono presenti nella sua opera — nonostante tutto il misticismo irrazionalistico — anche tendenze alla obiettività, ad ammettere la conoscibilità del mondo esterno, che vanno molto oltre Kant ».

³⁷ G. LUKÁCS, *Il giovane Hegel*, cit., p. 397.

— scrive infatti Lukács — per le 'comuni' categorie dell'intelletto, che non avrebbero alcun rapporto con l'assoluto, è il fondamento metodologico del disprezzo di Schelling per i filosofi dell'illuminismo. Mentre la ricerca di questi passaggi e mediazioni conduce Hegel a scorgere nell'illuminismo un antecedente storico-sistematico della propria dialettica. Così Schelling è spinto, dal formalismo della costruzione filosofica, sempre di più in una forma di astoricismo; mentre Hegel sviluppa, parallelamente all'elaborazione dei passaggi metodologici della sua filosofia, una comprensione sempre più profonda per i problemi della storia »³⁸. Senonché, come risulta anche dall'esposizione di Lukács (egli riconosce infatti, come si è visto, che in Hegel le determinazioni dell'intelletto possiedono una *dialettica interna* — la dialettica del finito, il suo autodistruggersi e sorpassarsi! — che conduce necessariamente al di là di esse, all'assoluto), l'accoglimento hegeliano dell'intelletto è solo apparente o « formale ». Hegel — aveva scritto Feuerbach nel saggio pur citato da Lukács — ha sì notato in Schelling la mancanza dell'intelletto o del principio formale (dato che l'uno e l'altro sono per lui la stessa cosa), ed elevando la forma ad elemento essenziale ha effettivamente dato una determinazione dell'assoluto diversa da quella di Schelling; tuttavia la forma ha avuto di nuovo un significato meramente formale, e l'intelletto di nuovo un significato meramente negativo³⁹. Lukács tende a sottovalutare questo accoglimento puramente *formale e negativo*

³⁸ Ivi, p. 395.

³⁹ Cfr. L. FEUERBACH, *Per la critica della filosofia hegeliana*, in *Principi della filosofia dell'avvenire*, a cura di N. Bobbio, Torino 1948. Il Croce ha scritto che la critica di Hegel all'« intelletto astratto (cioè empirico e matematico) » « corre attraverso tutti i suoi libri, dalla *Fenomenologia dello spirito* alla *Scienza della logica* » (in *Logica come scienza del concetto puro*, Bari 1958⁸, p. 359).

dell'intelletto in Hegel: e ciò perché, da un lato, egli sottoscrive sostanzialmente tutta la critica hegeliana dell'intelletto, e dall'altro lato vorrebbe in qualche modo salvarne l'istanza.

L'accettazione lukácsiana della critica idealistica dell'intelletto non è senza conseguenze anche sulla impostazione metodologica generale del problema dell'irrazionalismo nella *Distruzione della ragione*. Nel suo libro, infatti, l'A. vuole mostrare che l'irrazionalismo moderno « è sorto ed ha operato in continua lotta col materialismo »⁴⁰. Al tempo stesso, però, egli pone all'origine dell'irrazionalismo « le questioni che sorgono in conseguenza dei limiti e delle contraddizioni del pensiero semplicemente intellettuale ». « L'imbattersi in questi limiti può diventare per il pensiero umano il punto di partenza di un ulteriore sviluppo del pensiero stesso, cioè della dialettica, se si vede in essi un problema da risolvere, e, come Hegel dice molto a proposito, 'un cominciamento e un barlume della razionalità', vale a dire di una più alta conoscenza. L'irrazionalismo invece — per riassumere qui provvisoriamente cose che si tratta di esporre in seguito in modo concreto e particolareggiato — si ferma proprio a questo punto, rende assoluto il problema, irrigidisce i limiti della conoscenza intellettuale facendone i limiti della conoscenza in generale, anzi falsa il problema, reso così insolubile, in una risposta 'sovrarazionale'. Equiparare intelletto e conoscenza, i limiti dell'intelletto coi limiti della conoscenza in generale, far intervenire la 'sovrarazionalità' (dell'intuizione, ecc.), dove è possibile e necessario procedere oltre verso una conoscenza razionale: ecco le caratteristiche più generali dell'irrazionalismo filosofico »⁴¹.

Come si vede, Lukács pone alla radice dell'irra-

⁴⁰ G. LUKÁCS, *La distruzione della ragione*, trad. it. a cura di E. Arnaud, Torino 1959, p. 6.

⁴¹ Ivi, p. 94.

zionalismo il modo di atteggiarsi verso l'intelletto. Se si identifica, egli dice, l'intelletto con la conoscenza, e dunque si pongono dei limiti alla conoscenza, che sono i limiti stessi dell'intelletto, allora diventa inevitabile il ricorso alla « intuizione », alla conoscenza « sovrarazionale », ecc. Quello che occorre, invece, è, secondo Lukács, il « passaggio », di tipo hegeliano, dall'intelletto alla ragione, e dunque occorre riconoscere la dialetticità delle determinazioni dell'intelletto, il loro dirompersi e trapassare in altro, ecc. Hegel, egli dice, ha fornito la vera soluzione, con « la sua dialettica di fenomeno ed essenza, esistenza e legge, e anzitutto [con] la sua dialettica dei concetti intellettivi, delle determinazioni della riflessione, del passaggio dall'intelletto alla ragione »⁴². Ora, a nostro avviso, qui Lukács non si accorge che, accettando la dialettica hegeliana dei concetti intellettivi, cioè la critica e il superamento hegeliani dell'intelletto, il « passaggio dall'intelletto alla ragione », egli ha accettato, di fatto, la liquidazione stessa del principio del materialismo⁴³.

⁴² Ivi, p. 96.

⁴³ Questa impostazione à la Hegel del problema dell'irrazionalismo, ha naturalmente precisi riflessi su tutto l'impianto dell'analisi in *La distruzione della ragione*. Non possiamo soffermarci su questo punto, che richiederebbe un esame analitico: ma basti pensare alla lettura tipicamente hegeliana che Lukács fa dell'opera filosofica di Schelling. Quest'ultima, infatti, viene divisa in due periodi: il primo periodo (che va fino al 1803) è quello del « sincero pensiero giovanile » di Schelling, e in esso sarebbero presenti tendenze relativamente progressive, nella misura in cui Schelling cerca « un superamento dialettico delle contraddizioni che si manifestano nella realtà oggettiva immediatamente data, una via alla conoscenza dell'essenza delle cose in sé, e quindi un superamento gnoseologico della fissazione e dell'irrigidimento di questa contraddittorietà fenomenica ad opera delle categorie del semplice intelletto, delle categorie del pensiero metafisico dell'illuminismo, ma anche di Kant e di Fichte » (p. 142); dopo il 1803 inizierebbe il secondo periodo dell'attività filosofica di Schelling, cioè immediatamente dopo il suo trasferimento da Jena a Würzburg, « quando venne

Su questa base diventa assai problematica una critica vera e propria dell'irrazionalismo e un suo

meno l'effetto diretto del contatto con Goethe e con Hegel»: a questo punto si manifesterebbe una svolta decisiva nel pensiero schellinghiano, caratterizzata dal fatto che non più l'arte, ma la religione diventa l'organo della filosofia (pp. 154-5). Prevalde così definitivamente in Schelling una intuizione intellettuale di tipo irrazionalistico; fra intelletto e ragione non c'è contraddittorietà dialettica come in Hegel, ma solo opposizione rigida: di qui un « salto » nell'intuizione intellettuale, ecc.

A proposito di questa contrapposizione fra Hegel e il « secondo » Schelling, Pietro Rossi ha giustamente osservato: « È difficile accettare questa contrapposizione, almeno nella forma in cui Lukács la presenta. Che Hegel abbia aspramente polemizzato contro i 'romantici' e contro Schelling, è certo vero; ma ciò non toglie che la concezione hegeliana del processo storico sia sorta sul terreno stesso della visione romantica della storia, e sia a questa legata da una comunanza di presupposti fondamentali che rendono possibile il riferimento della totalità dei fenomeni storici all'opera di autorealizzazione di un principio assoluto — nel quale è indicato il soggetto del processo storico. Che questo principio in un caso sia un principio irrazionale (e che quindi il suo manifestarsi possa venir colto solo intuitivamente, mediante il ricorso a un organo extrarazionale), oppure sia la ragione immanente alla storia (che si sviluppa dialetticamente, e che può venir riconosciuta nel suo procedere attraverso il ricorso alla dialettica), è una distinzione di orientamenti culturali e filosofici interna alla cultura romantica. La scoperta della dialettica non è il superamento del Romanticismo, ma è la conclusione di una direzione di sviluppo della speculazione romantica [...] ». Non vedendo ciò, Lukács deforma profondamente il significato storico dell'opera di Hegel, i suoi rapporti con la cultura romantica e infine il rapporto Hegel-Marx. Infatti, dice Rossi, l'analisi di Lukács si regge tutta su un'interpretazione dal punto di vista hegeliano della crisi dell'hegelismo, e ciò è di pregiudizio all'individuazione del significato ideologico di questa crisi e delle sue principali manifestazioni. Secondo Lukács la scoperta della dialettica rappresenterebbe la prosecuzione dell'eredità della Rivoluzione francese. Ma ciò che qualifica « il significato ideologico della cultura romantica [...] » è la polemica contro gli ideali illuministici e contro l'opera della Rivoluzione francese; e questa polemica è comune sia a Hegel sia ai suoi avversari 'romantici' » (P. ROSSI, *La distruzione della ragione e la*

reale superamento — poiché è vero, a nostro avviso, quello che Lukács afferma in contraddizione con se stesso, e cioè che l'irrazionalismo moderno è sorto ed ha operato in continua lotta col materialismo.

Non solo, come abbiamo detto, una critica rigorosa dell'irrazionalismo, impostata sulla base di una critica hegeliana dell'intelletto, diviene assai problematica, anzi pressoché impossibile, ma Lukács finisce egli stesso per criticare il materialismo e per polemizzare con la scienza: cioè finisce per ricadere anche lui, a sua volta, in forme di irrazionalismo. Si veda, infatti, il modo acritico con cui egli accetta la critica di Hegel alla legge scientifica. « Ciò che Hegel spiega qui in un esempio di fondamentale importanza — dice Lukács — è una delle questioni centrali del metodo dialettico. Egli indica " il regno delle leggi " come " l'immobile riproduzione del mondo che esiste o che si manifesta in fenomeni ". Di conseguenza — per limitarci a toccare i punti essenziali del suo ragionamento — " il fenomeno è, in contrapposizione alla legge, la totalità, poiché contiene la legge, ma anche qualcosa di più, cioè l'elemento della forma

crisi della filosofia tedesca, in « Rivista di Filosofia », 1956, pp. 345 sgg.).

A questo importante articolo di P. Rossi rimandiamo per una valutazione nei dettagli della *Distruzione della ragione*. Rossi documenta acutamente, da un lato, la « dogmatizzazione » che presiede all'intero impianto dell'opera, e cioè il rapporto troppo immediato e meccanico istituito fra sviluppo della filosofia tedesca e sviluppo politico-sociale della Germania, e le molte forzature che questo schema comporta nell'analisi dei singoli pensatori; dall'altro lato, le conseguenze di una accettazione pura e semplice della dialettica hegeliana ai fini di una valutazione dell'irrazionalismo. Infatti, poiché per Lukács irrazionalistica è ogni filosofia che non riconosce la scoperta della dialettica nella forma stabilita da Hegel, la « distruzione della ragione » si configura come il rifiuto di riconoscere la presenza della ragione nella storia e l'intrinseca razionalità dialettica di ogni momento del processo storico. « C'è però da chiedersi — dice Rossi — se in questo modo Lukács non scambi per irrazionalismo la polemica, comune a

che muove se stessa" ⁴⁴. Hegel ha elaborato in tal modo — conclude Lukács — quegli elementi logici generalissimi che formano la tendenza più progressiva del metodo dialettico: il carattere d'approssimazione della conoscenza dialettica ⁴⁵. Come si vede nei passi hegeliani citati da Lukács, Hegel critica la legge scientifica come qualcosa di rigido e di unilaterale, che isola e ritaglia singoli elementi da una totalità vivente, più ampia (il fenomeno), e quindi come qualcosa che preso a sé, assolutizzato, rompe i nessi viventi della totalità, si irrigidisce: in una parola, assume caratteri e determinazioni intellettive.

Ora Lukács, accettando questa critica della legge scientifica, accetta *ipso facto* (lo voglia o non lo voglia) tutta la critica idealistica del materialismo e della scienza. E infatti egli finisce col far sua ⁴⁶ l'affermazione di Lenin a proposito della definizione hegeliana della legge scientifica: « È questa — dice Lenin — un'ottima definizione materialistica e notevolmente appropriata (con la parola *immobile*). La legge coglie ciò che è immobile, e perciò la legge, ogni legge, è angusta, incompleta, approssimativa » ⁴⁷. Affermazione che — a proposito di irrazionalismo — Bergson non avrebbe avuto alcuna difficoltà a sottoscrivere ⁴⁸.

larga parte della filosofia contemporanea, contro una ragione assoluta — e lo sforzo di portare la razionalità ai suoi limiti umani [...] » (op. cit., pp. 343, 346, 351).

⁴⁴ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 153.

⁴⁵ G. LUKÁCS, *La distruzione della ragione*, cit., p. 94.

⁴⁶ Ivi, p. 94.

⁴⁷ V.I. LENIN, *Quaderni filosofici*, trad. it. Milano 1958, p. 142.

⁴⁸ « Il Bergson — ha scritto B. Croce nella sua *Logica* (ed. cit., p. 358) — [...] considera [...] i concetti delle scienze naturali come *symboles* e *étiquettes* »; egli ha fatto finissime applicazioni di questo principio « all'analisi del tempo, della durata, dello spazio, del movimento, della libertà, dell'evoluzione », e « spetta a lui il merito di avere rotto le tradizioni dell'intellettualismo e astrattismo », « scotendo la

Un'altra conseguenza del trasferimento puro e semplice del nucleo centrale della dialettica di Hegel (la realtà oggettiva della contraddizione) nel marxismo, si nota laddove Lukács scorge in quella dialettica una problematica antifeticistica (anche qui emerge dunque una tesi ampiamente svolta in *Storia e coscienza di classe*). Egli scrive infatti: « La concezione dialettica del mondo intero come di un mobile sistema di contraddizioni che trapassano l'una nell'altra, si manifesta, nella conoscenza della società, nella tendenza di Hegel a concepire tutte le categorie oggettive di carattere storico e sociale come rapporti mobili e contraddittori degli uomini fra loro. *Le categorie perdono così la loro rigidità metafisica, feticizzata, senza perdere per questo la loro oggettività*. Poiché la concezione hegeliana del pratico presuppone sempre un'interazione con la realtà oggettiva » ⁴⁹. La dialettica di Hegel si rivolgerebbe quindi « contro l'irrigidimento metafisico e la feticizzazione delle categorie » nelle quali i rapporti fra gli uomini si manifestano come forme sociali oggettive, create dall'uomo. E anche nei *Prolegomeni a un'estetica marxista*, Lukács scrive: « La 'positività' (così come nello Hegel più tardo l'estraneazione) possiede

fiducia eccessiva [...] nelle nette distinzioni, nei concetti ben contornati, nelle classi, nelle formole, nei raziocini filanti bensì diritto ma scorrenti sulla superficie della realtà ». E a proposito di un seguace del Bergson, il Le Roy, Croce dice che egli ha mostrato « con copia di esempi, che le leggi scientifiche riescono rigorose solamente quando si convertono in convenzioni e si appoggiano su circoli viziosi ». « Si celebra comunemente la grande sicurezza delle previsioni astronomiche; ma, anzitutto, quella sicurezza non è sempre tale nel fatto ("il y a des comètes qui ne reviennent pas") e, in ogni caso, è sempre approssimativa », ecc. Giustamente il Croce riallaccia « tutte codeste critiche rivolte alle scienze » alle critiche « del Jacobi, dello Schelling, del Novalis e di altri romantici, e segnatamente a quella stupenda che fece lo Hegel dell'intelletto astratto » (p. 359).

⁴⁹ G. LUKÁCS, *Il giovane Hegel*, cit., p. 508. I corsivi sono miei.

primariamente un carattere non filosofico bensì storico-sociale »⁵⁰. In Hegel, insomma, troveremmo già in qualche misura prefigurata la problematica marxiana dell'alienazione o reificazione; tutte le importanti distinzioni fra alienazione e oggettività, ecc., svolte da Marx e accettate almeno a parole da Lukács, vengono messe in secondo piano: l'estraneazione possiede primariamente in Hegel un significato storico-sociale, e quindi essa, come tale, può essere assorbita sostanzialmente all'interno del marxismo.

Inoltre, come risulta anche dalle precedenti citazioni, nella misura in cui il pensatore ungherese vede nella dialettica di Hegel una riflessione sulla dialettica reale della società borghese, e quindi una « tendenza filosofica all'oggettività »⁵¹, egli è portato a vedere nel pensiero di Hegel anche una *Widerspiegelungstheorie* o « teoria del rispecchiamento ». « L'idealismo oggettivo — scrive infatti Lukács — doveva necessariamente cercare altri criteri. Schelling li trova nel rinnovamento della dottrina platonica delle idee: la corrispondenza con le idee ha da essere il criterio della verità, non essendo altro gli enunciati filoso-

⁵⁰ *Prolegomeni*, cit., p. 47. A p. 257 di quest'opera, Lukács, parlando della differenza fra *rispecchiamento scientifico* e *rispecchiamento estetico*, dice che il primo trasforma in « un per noi » ciò che è in sé nella realtà oggettiva, indipendente dalla coscienza; nel secondo, invece, nascono opere nelle quali « si risveglia e s'innalza l'autocoscienza umana », « la quale non è separata in modo ostile dal mondo esterno, bensì significa un rapporto più ricco e più profondo di un mondo esterno concepito con ricchezza e profondità verso l'autocoscienza ». Ritorna qui in qualche misura una valutazione (già svolta in *Storia e coscienza di classe*) della scienza come immersa nell'opposizione soggetto-oggetto, dunque nella reificazione ecc. Questa reificazione verrebbe superata dall'arte, nella quale « si risveglia e s'innalza l'autocoscienza ». E infatti poco dopo, servendosi di una terminologia affine a quella della *Fenomenologia dello spirito*, Lukács parla della « polarizzazione di coscienza (scienza) e autocoscienza (arte) » (p. 258).

⁵¹ G. LUKÁCS, *Il giovane Hegel*, cit., p. 508.

fici, le creazioni artistiche ecc. che rispecchianti di queste idee nella coscienza umana. Qui abbiamo a che fare con un materialismo misticamente capovolto, con una mistificazione dell'essenza della realtà oggettiva in idee platoniche, perché si potesse trovare in queste un criterio di verità ». La logica dialettica hegeliana, invece, « va sotto ogni rispetto molto al di là dei suoi predecessori ». Essa « mostra, da un lato, che le cose apparentemente rigide sono in realtà processi, e d'altra parte concepisce l'oggettività degli oggetti come prodotti dell'« alienazione » del soggetto ». « Ora la concezione degli oggetti come « alienazioni » dello spirito dà a Hegel la possibilità — nella considerazione gnoseologica della realtà empirica — di applicare puramente, senza confessarlo, la teoria del rispecchiamento. Egli può confrontare ogni pensiero con la realtà oggettiva che gli corrisponde — e l'esattezza del criterio della corrispondenza con la realtà oggettiva non viene meno nei singoli casi —, benché questa realtà non sia concepita come effettivamente indipendente dalla coscienza, ma come prodotto dell'« alienazione » di un soggetto che è superiore alla coscienza individuale. E poiché il processo dell'alienazione è dialettico, Hegel si spinge a volte, in questa applicazione non voluta e inconsapevole di criteri materialistici della giusta conoscenza, anche più in là degli stessi vecchi materialisti »⁵².

È qui che la tendenza lukácsiana ad avvicinare Hegel a Marx raggiunge il suo punto più significativo, con l'attribuire a Hegel, sia pure in embrione e col riconoscimento di limiti e di contraddizioni, una gnoseologia di tipo materialistico.

È già stata rilevata la profonda contraddittorietà del discorso lukácsiano: Hegel — che, come afferma lo stesso Lukács —, concepisce gli oggetti quali prodotti dell'alienazione del soggetto, cioè quali oggetti

⁵² Ivi, pp. 740-1.

dipendenti e creati dal pensiero, — abbraccerebbe, proprio *in forza* di questa sua concezione, la teoria materialistica del « rispecchiamento », cioè quella teoria secondo la quale è il pensiero che *dipende* dagli oggetti ed è il giudizio che si studia di corrispondere alle cose⁵³.

E, conformemente a questa tendenza a vedere in Hegel una *Widerspiegelungstheorie*, cioè il primato di una realtà economico-sociale, che l'uomo deve « riflettere » e « comprendere » con i suoi strumenti logici — accanto a questa tendenza c'è in Lukács un'altra tendenza del tutto omogenea e parallela alla prima: a riconoscere, cioè, che « l'analisi concreta della dialettica del lavoro umano supera in Hegel l'antinomia di causalità e teleologia, mostrando il posto concreto che la finalità umana consapevole occupa *all'interno* del contesto causale complessivo, senza spezzare questo contesto »⁵⁴. In altri termini, il fondamento, la base reale sarebbe in Hegel la causalità materiale, la quale, proprio come in Marx, ricomprenderebbe in sé la teleologia. « Come quasi ogni grande svolta nella filosofia — scrive Lukács —, questa scoperta hegeliana è, nella sua essenza, straordinariamente semplice; ogni uomo che lavora sa istintivamente che con lo stru-

⁵³ L. COLLETTI, *Il marxismo e Hegel*, cit., p. 221. È forse questa intrinseca contraddittorietà del discorso che porta Lukács a numerose oscillazioni sul problema della *Widerspiegelungstheorie* in Hegel. A p. 42 dei *Prolegomeni*, per es., egli scrive che in Schelling e in Hegel c'è un comune limite idealistico: « L'identità soggetto-oggetto in luogo di una realtà indipendente dalla coscienza che viene riflessa nel pensiero ». Ma a p. 71 egli scrive: « Né è decisivo il fatto che la teoria della conoscenza in Hegel non si basi sul punto di vista della teoria del rispecchiamento; la sua logica aspira obiettivamente purtuttavia ad un tale rispecchiamento della realtà oggettiva ». Ciò però non impedisce a Lukács di scrivere, a p. 198, che a causa della concezione idealistica di Hegel, « in essa per necessità manca la teoria del rispecchiamento ».

⁵⁴ G. LUKÁCS, *Il giovane Hegel*, cit., p. 481.

mento di lavoro, l'oggetto di lavoro ecc. egli non può fare se non ciò che consente la legalità oggettiva di questi oggetti o della loro combinazione, che cioè il processo lavorativo non può mai andare al di là dei nessi causali delle cose. E ogni invenzione degli uomini può consistere solo nello scoprire nessi causali oggettivi finora nascosti e nel farli quindi cooperare nel processo lavorativo. Il carattere specifico della finalità, come vedono giustamente Hegel e Marx, consiste solo nel fatto che la rappresentazione della meta è presente prima della messa in moto del processo lavorativo; che il processo lavorativo ha lo scopo di realizzare questa meta con l'aiuto dei nessi causali — sempre più profondamente conosciuti — della realtà oggettiva »⁵⁵. Con ciò Hegel è andato molto al di là dei suoi predecessori. « Egli ha compiuto il primo passo verso la comprensione filosofica del giusto rapporto, della giusta interazione fra uomo e natura. In Kant e in Fichte dominava al riguardo un astratto dualismo: la natura veniva unilateralmente concepita solo come passivo campo d'azione o come semplice limitazione dell'attività umana; per cui questa attività stessa, come Hegel ha detto di Fichte, veniva sublimata nella 'pura e nauseante altezza' di una moralità astratta. Ciò che non poteva produrre di meglio che la 'cattiva infinità' del progresso infinito »⁵⁶. « In Hegel si determina invece, attraverso la precisa analisi del processo lavorativo, un'effettiva concretizzazione sia della prassi stessa dell'uomo che del rapporto dell'uomo alla natura »⁵⁷. Le idee di Hegel rappresenterebbero quindi un notevole passo nella direzione di una conoscenza del rapporto dell'uomo con la natura, come è stato delineato da Marx, per il quale la natura è sì una categoria sociale, e non

⁵⁵ Ivi, pp. 481-2.

⁵⁶ Ivi, p. 483.

⁵⁷ Ivi, p. 484.

è pensabile senza un riferimento alla prassi sociale organizzata, ma non per questo cessa di essere una realtà materiale, che mantiene rispetto all'uomo la sua priorità, nel senso che non si risolve interamente nei modi dell'appropriazione umana.

Nella *Logica* Hegel svilupperebbe ulteriormente, secondo Lukács, questa idea, nel senso che la teleologia, il lavoro umano, la prassi umana, rappresenta la verità di meccanismo e chimismo. « Questa formulazione supera le considerazioni di Jena in chiarezza sistematica, ma anche qui le basi oggettive e sostanziali sono già contenute nelle riflessioni jenensi. Dove bisogna rilevare specialmente che Hegel considera questo rapporto della teleologia al meccanismo e al chimismo in funzione del modo in cui la tecnica chimica e meccanica si rapporta alla realtà oggettiva della natura, e vede quindi nel processo economico di produzione il momento ad opera del quale la teleologia diventa la verità di meccanismo e chimismo »⁵⁸.

Ora, a proposito di tutta questa impostazione del rapporto tra finalismo e causalità in Hegel, è stato giustamente osservato che Lukács incorre in primo luogo in un errore materiale di interpretazione, e in secondo luogo in una contraddizione con se stesso. In un errore, perché nella *Logica* di Hegel, nella quale culmina, come riconosce Lukács, tutta la riflessione del periodo di Jena, si legge che « per l'idea pratica, invece, questa realtà, che le sta insieme di contro qual limite insuperabile, vale come l'*in sé e per sé nullo*, che solo per mezzo degli scopi del bene debba raggiungere la sua vera destinazione e il suo unico valore »⁵⁹. Inoltre, nel terzo libro della *Logica*, il rapporto che Hegel istituisce tra il meccanismo e il chimismo da un lato, e la teleologia dall'altro lato, è esattamente l'inverso di quello sta-

bilito da Lukács. Meccanismo e chimismo, infatti, vengono sì prima della teleologia, che viene appunto considerata da Hegel come la lor « verità »; « solo che, poiché nella costruzione della *Logica* ciò che precede è l'*astratto* e ciò a cui si perviene da ultimo è il *concreto*, quest'ordine significa non già che la teleologia è ricompresa nella causalità (com'è appunto nel materialismo storico), ma che meccanismo e chimismo, viceversa, sono 'momenti' del finalismo, e che solo la teleologia, insomma, è il vero concreto! »⁶⁰

Sostenendo il contrario, Lukács incorre anche in una contraddizione. Infatti, a conclusione del capitolo su *Il lavoro e il problema della teleologia*, egli scrive: « Poiché per l'idealista oggettivo Hegel — non meno che per Schelling — la totalità del processo evolutivo di natura e storia è l'opera di uno 'spirito', deve per forza tornare qui la vecchia idea teologica, già superata da Hegel in tutti i particolari sociali e storici. Poiché se il processo storico ha come portatore un soggetto unitario, se è il risultato della sua attività, è solo coerente, per l'idealista oggettivo Hegel, scorgere nel processo storico stesso l'attuazione di quello scopo che questo 'spirito' si è posto come meta all'inizio del processo. Onde la totalità del processo si trasforma in Hegel — esattamente come in Schelling — in un movimento apparente: è il chiaro ritorno all'inizio, la realizzazione di qualcosa che è già esistito a priori fin da principio »⁶¹. Il che significa che il processo finalistico è *precostituito e indipendente* rispetto alla causalità materiale (che vale — si ricordi — come l'*in sé e per sé nullo*!), e che quindi Hegel non può aver inteso — come invece Lukács aveva affermato in un primo tempo — il rapporto di teoria e pratica in senso marxiano. La base reale, infatti, per Hegel,

⁵⁸ Ivi, p. 487.

⁵⁹ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, cit., vol. III, p. 331 (il corsivo è mio).

⁶⁰ L. COLLETTI, *Il marxismo e Hegel*, cit., p. 369.

⁶¹ G. LUKÁCS, *Il giovane Hegel*, cit., p. 506.

non è la causalità materiale, bensì il finalismo, che, lungi dall'esser ricompreso all'interno della prima, è esso che la ricomprende.

Quale il motivo di queste contraddizioni e oscillazioni? Esso è da cercare, a nostro avviso, in una certa interpretazione del rapporto Marx-Hegel, cioè nel trasferimento puro e semplice (con poche correzioni, che finiscono per essere il più delle volte solo verbali) della dialettica hegeliana all'interno del marxismo. Di qui la tendenza a fare di Hegel in qualche misura un premarxista (con tutte le forzature che ciò comporta, anche sul piano filologico, nell'interpretazione di Hegel); di qui il tentativo (disperato) di voler salvare a un tempo la realtà oggettiva della contraddizione (in senso hegeliano: la dialetticità del finito e delle determinazioni intellettive) e il materialismo⁶²; di qui, soprattutto, l'ac-

⁶² La pretesa di voler far coesistere la critica hegeliana dell'intelletto e delle determinazioni finite con il materialismo, e le contraddizioni, oscillazioni e forzature che necessariamente discendono da questo assunto, sono state messe in rilievo assai bene da L. Colletti, in *Il marxismo e Hegel*, cit., libro al quale abbiamo dovuto più volte fare riferimento. La nota che contrassegna tutto il discorso interpretativo di Lukács, dice Colletti, è la confusione tra l'oggettività, come oggettività di «essenze intelligibili» (nel senso dell'ontologia prekantiana, fatta propria da Hegel) e l'oggettività nel senso del molteplice empirico-materiale. Le contraddizioni provocate da questa confusione sono — come si è detto — molte. Si prenda ad es. la trattazione lukácsiana dell'atteggiamento di Hegel verso la religione. A p. 721 Lukács scrive: «Il succo della critica di Feuerbach, che cioè la filosofia hegeliana toglie la teologia cristiana e poi la ripristina, investe i momenti essenziali della terza parte della *Fenomenologia*». E a p. 722: «La filosofia è, anche in Hegel, critica nei confronti della religione; essa è anche in lui una critica della religione. Ma questa critica non deve — come nel materialista Feuerbach — smascherare l'interna falsità di tutto il mondo delle rappresentazioni religiose, e ricondurre i rapporti contenuti in forma deformata nella religione a ciò che sono realmente. La critica hegeliana della religione è piuttosto una conservazione, un eternamento di tutti i contenuti della religione, con una semplice critica del

cettazione incondizionata del materialismo dialettico, con la sua filosofia della natura e la sua elementare cosmogonia.

Lukács paga così il prezzo più alto e segna l'arretramento più grave rispetto alla sua opera giovanile: se, infatti, è vero — come abbiamo cercato di mostrare nel corso del presente lavoro — che non è possibile contrapporre radicalmente le due fasi della riflessione lukácsiana (quella giovanile e quella della maturità) ignorandone gli elementi di conti-

loro modo di manifestarsi, del loro carattere di *rappresentazione*. Naturalmente, come vedremo, anche questa critica trapassa nel contenuto e implica quindi una certa qual confessione anche dei contenuti religiosi, ma la sua linea fondamentale è tuttavia, come ha giustamente sottolineato Feuerbach, una restaurazione della religione e della teologia». Senonché, osserva giustamente Colletti, tutte queste ammissioni e riconoscimenti sembrano fatti propri da Lukács proprio nell'intento di «digerirli» e di ristabilire, loro malgrado, il punto di vista antitetico. A p. 732, infatti, Lukács rileva che «la forma hegeliana di rinnovamento idealistico della religione, il suo modo di lasciar sfociare la filosofia idealistica nella religione e nella teologia» — essendo 'oggettivistico' — «non si pone affatto in contrasto con la conoscenza della realtà oggettiva: anzi, il valore della religione per Hegel consiste proprio nel fatto che in essa si manifestano, per quanto in forma inadeguata, le categorie supreme, oggettive, della dialettica, che essa costituisce il penultimo gradino alla conoscenza adeguata della realtà oggettiva». (Dove ritorna, ancora una volta, la confusione tra l'oggettività materialistica e l'oggettività delle «essenze intelligibili»).

Oscillazioni analoghe sono nei capitoli II e VI del *Giovane Hegel*, laddove Lukács si occupa della critica hegeliana della «religione positiva».

Che tutte queste oscillazioni siano dovute al fatto che Lukács ha frainteso la critica hegeliana dell'intelletto, si vede anche dalla valutazione che egli dà del rapporto Hegel-scetticismo: «in Hegel non si determina alcuno scetticismo» (p. 738). Per affermare ciò, Lukács deve naturalmente ignorare lo scritto giovanile di Hegel sul *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, e gli innumerevoli riferimenti di Hegel allo scetticismo nella *Fenomenologia*, nella *Storia della filosofia*, nella *Scienza della logica*. (Cfr. L. COLLETTI, *op. cit.*, pp. 222 n, 227-8 n, 232-3 n, 354-5 n).

nuità (in primo luogo il persistente rapporto con l'hegelismo)⁶³; è anche vero che uno degli aspetti più importanti e originali di *Storia e coscienza di classe* era nella sua concezione del marxismo come *teoria*, critica e rivoluzionaria, *della società capitalistica*, con una netta preclusione verso la filosofia della natura.

Lo sbocco finale del pensiero lukácsiano, una volta accettato senza riserve il materialismo dialettico, è invece una *ontologia* (la parola è usata da Lukács stesso), fondata su un metodo genetico che, lungi dal consistere nella ricerca dell'origine e delle tendenze di sviluppo di una determinata formazione economico-sociale, vuole ricostruire il processo che conduce dal cacciatore e pescatore primitivo all'economia degli oligopoli. « L'analisi deve anzi mettere in luce — è stato detto a proposito di questa *ontologia* — i diversi livelli dell'essere nel tentativo di rintracciare quella scienza unitaria della storia che va dall'astronomia alla scienza sociale ». Programma che ha precisi precedenti — si è aggiunto giustamente — nell'*Antidübring* e nella *Dialettica della natura* di Engels, e in *Die materialistische Geschichtsauffassung* di Kautsky⁶⁴.

Non è certo un caso che nelle recenti *Conversazioni con Lukács*⁶⁵, il pensatore ungherese, esponendo la sua concezione di una ontologia, faccia spesso riferimento alla *Ontologie* di Nicolai Hartmann. E infatti, alle domande postegli da H.H. Holz: « Lei ha detto che tutto ciò che accade primariamente nel mondo è di natura complessa e perciò si è riferito a Nicolai Hartmann. Il problema fon-

⁶³ Ciò è stato ben colto da F. CASSANO, « Reificazione » e « disalienazione » in G. Lukács, in « Rinascita », 1969, n. 39, p. 20.

⁶⁴ C. PIANCIOLA, *Lukács in Italia*, in appendice a *Conversazioni con Lukács* di W. Abendroth, H.H. Holz, L. Kofler, Bari 1968, p. 202.

⁶⁵ Cfr. nota precedente.

damentale dell'ontologia sarebbe ora: come sono costituiti questi complessi? Cioè, bisogna, per così dire, considerare l'ontologia come preordinata alle singole scienze, come una sorta di scienza fondamentale? E ancora, si può ritenere che, in conseguenza di questa sua posizione, l'ontologia possa entrare negli interstizi tra le discipline assumendo una funzione mediatrice? »; a tutte queste domande Lukács risponde affermativamente. Del resto egli aveva detto poco prima che « il compito è di indagare l'essente circa il suo essere e di trovare i diversi gradi e le diverse connessioni al suo interno »; che c'è « solo una scienza unitaria della storia che va dall'astronomia alla cosiddetta sociologia » e che « potrà essere verificata sulla base di questa struttura fondamentale dell'essere ». « Il che non esclude però — aveva aggiunto Lukács — che la struttura dell'essere riveli tre grandi forme fondamentali: inorganica, organica e sociale ». La struttura dell'essere, però, è unitaria, e si tratta di scoprire i suoi fondamenti ultimi: « il marxismo spinge continuamente la scienza alla soluzione delle questioni ontologiche, come ad esempio nel problema astronomico di cui abbiamo parlato. D'altra parte, la filosofia può esercitare una critica ontologica su determinate ipotesi o teorie scientifiche e dimostrare così che si trovano in contraddizione con la struttura effettiva della realtà »⁶⁶.

Il marxismo dunque — o meglio la *filosofia marxista* — come *scientia scientiarum*, come studio della struttura ontologica della realtà, prima e indipendentemente dalle singole scienze, siano esse naturali (ché in questo caso la filosofia può mostrare loro che si trovano in contraddizione con la struttura effettiva della realtà), siano esse sociali (perché nella comprensione genetica dell'origine e della formazione dei « complessi » sociali, le determinazioni

⁶⁶ *Conversazioni con Lukács*, cit., pp. 16, 17, 22, 25-6.

sociologiche « vengono sempre dopo »⁶⁷). Il marxismo diventa così ciò che in Marx era meno di ogni altra cosa: non l'analisi scientifica di una determinata formazione economico-sociale, quella borghese moderna, bensì la « scienza » della « storia del mondo », la scienza dell'Essere nelle sue varie forme (organiche e inorganiche). Una scienza, appunto, *fondamentale*, preordinata alle singole scienze, e avente una funzione mediatrice nei loro confronti — ma anche direttiva, se può dimostrare agli scienziati che le loro ipotesi sono in contrasto con la struttura della realtà. Il marxismo, insomma, come metafisica.

III. LA TEORIA LUKÁCSIANA DELL'ARTE E DELLA LETTERATURA

Il punto di partenza della teoria lukácsiana dell'arte e della letteratura è nella tesi generale che il rispecchiamento scientifico e quello estetico riflettono la stessa realtà oggettiva. Ciò comporta necessariamente che devono essere gli stessi non soltanto i contenuti rispecchiati, ma anche le categorie che li formano¹.

Tuttavia, questo non è che un presupposto di ordine generale. Una volta stabilito che l'arte e la scienza rispecchiano la stessa realtà oggettiva, si tratta poi di cogliere, all'interno di quella identità, la specificità e la peculiarità del rispecchiamento estetico. Come si vedrà, la soluzione lukácsiana del rapporto arte-scienza ci darà tutta una serie di importanti indicazioni sulla posizione logico-gnoseologica di Lukács (confermando le linee generali che abbiamo tracciato nel capitolo precedente: nel senso che ritroveremo nell'estetica del pensatore ungherese

consistenti residui della tradizione idealistico-romantica); dall'altro lato, e parallelamente a ciò, essa mostrerà ancora una volta che nel pensiero maturo di Lukács persistono, in ordine al problema della scienza, molti elementi e impostazioni dello storicismo tedesco (Rickert in primo luogo). Proprio quegli elementi ed impostazioni che avevano influenzato in modo decisivo le opere giovanili del pensatore ungherese.

Il rispecchiamento artistico della realtà oggettiva, il movimento nel quale l'artista rispecchia quella realtà, si fissa e si concretizza « nel particolare, e non — come nella conoscenza scientifica in vista dei suoi fini concreti — nell'universale o nel singolare »². Mentre nella conoscenza teoretica si ha un movimento che va dalla singolarità all'universalità e viceversa, passando attraverso la particolarità, e in entrambi i casi il termine intermedio — la particolarità — ha una funzione mediatrice, « nel rispecchiamento estetico il termine intermedio diventa letteralmente il punto di mezzo, il punto di raccolta dove i movimenti si accentrano. In questo caso c'è dunque un movimento dalla particolarità all'universalità (e all'inverso), come pure dalla particolarità alla singolarità (e ancora all'inverso), e in entrambi i casi il movimento verso la particolarità è quello conclusivo »³.

Se quindi, al pari di quello teoretico-scientifico, il rispecchiamento estetico comprende e riproduce con i suoi mezzi specifici la totalità della realtà nella sua ricchezza dispiegata di contenuti e di forme, ciò avviene però in un modo del tutto peculiare, che modifica decisamente il processo soggettivo e suscita mutamenti qualitativi nell'immagine riflessa del mondo. « La particolarità viene fissata in una forma che non può più essere superata: su di essa si fonda

⁶⁷ Ivi, p. 17.

¹ G. LUKÁCS, *Prolegomeni a un'estetica marxista*, cit., p. 9.

² Ivi, p. 145.

³ Ivi, p. 146.

il mondo formale delle opere d'arte. Il processo per cui le categorie si risolvono e passano l'una nell'altra muta: tanto la singolarità quanto l'universalità appaiono sempre superate nella particolarità »⁴. Dunque, la differenza decisiva fra rispecchiamento scientifico e rispecchiamento estetico consiste in questo: che il particolare, il quale figurava nel primo come « campo » di mediazione, deve diventare nel secondo il punto centrale organizzatore⁵.

Da questa differenza di fondo fra i due tipi di rispecchiamento, discendono tutta una serie di conseguenze e di ulteriori differenziazioni, che hanno in quella differenza fondamentale la loro base e il loro presupposto.

La forma scientifica, dice Lukács, è tanto più elevata, quanto più è *universale*, quanto più supera e lascia dietro di sé l'immediata forma fenomenica sensibilmente umana della realtà, così come si presenta quotidianamente. Il pensiero scientifico tende ad una generalizzazione che comprenda il massimo numero possibile di casi singoli — apparentemente eterogenei —, ad una *generalizzazione* il più possibile *comprensiva*. Ciò significa che questa forma universale spezza o almeno « supera » l'intero complesso delle forme singole e particolari, nelle quali suole apparire la legge che in esse si manifesta. Si tratta sì di un'universalità non astratta, bensì concreta, se la legge è essenziale e reale. « Ma questa concretezza è quella della massima universalità, del massimo distacco — formale — dalle forme del mondo dell'evidenza immediata. Il criterio della sua giustezza e della sua profondità è proprio questa universale applicabilità a fenomeni di contenuto apparentemente eterogeneo, la cui eterogeneità viene superata appunto in questa concreta universalità ». « Nettamente diversa è la forma estetica genuina ed

⁴ Ivi, p. 147.

⁵ Ivi, p. 156.

originaria, che è sempre la forma *di un determinato contenuto* »⁶. Se per la scienza è legittimo studiare le leggi generali comuni a una formazione economica, per un'opera d'arte, invece, oggetto immediato della rappresentazione può essere sempre soltanto una determinata tappa concreta di sviluppo di una determinata formazione concreta⁷.

È vero che anche nel rispecchiamento estetico si tratta della riproduzione il più possibile fedele della stessa realtà oggettiva; ma « qui lo scopo da raggiungere non è di comprendere *concettualmente* le leggi *universali*, bensì di *rappresentare per immagini sensibili* un particolare che comprende organicamente in sé e supera in sé tanto la sua universalità quanto la sua singolarità, i cui caratteri formali non ricercano un'applicazione universale nel senso della scienza, ma tendono a fissare universalmente un'esperienza avendo assunto la forma di questo determinato contenuto »⁸: e si noti la contrapposizione — sulla quale torneremo — fra *concetto* (proprio della scienza) e *immagine sensibile* (propria dell'arte).

Nel rispecchiamento estetico non si ha dunque una generalizzazione, come avviene invece nel rispecchiamento scientifico. Il superamento tanto del singolo quanto dell'universale nella particolarità fa sorgere nell'opera d'arte un tipo di oggettività e di rappresentazione nelle quali le leggi della vita si uniscono inseparabilmente alle forme fenomeniche immediate della vita, si calano in esse fino a non permettere più alcuna distinzione⁹.

La tendenza fondamentale del rispecchiamento scientifico, invece, è di separare chiaramente fenomeno ed essenza. Basta ricordare, dice Lukács,

⁶ Ivi, p. 165.

⁷ Ivi, p. 249.

⁸ Ivi, p. 187. I corsivi sono miei.

⁹ Ivi, p. 192.

innanzi tutto l'espressione matematica di certi fenomeni fisici; ma anche nelle scienze della società viene superata la forma fenomenica immediata — per es. nel caso del prezzo e del valore nell'economia — per arrivare ad una comprensione concettuale adeguata all'essenza. E se anche il fine scientifico è di indagare con esattezza il caso singolo, questo caso singolo definito con precisione scientifica può e deve anch'esso avere superato le forme fenomeniche immediate che esso contiene. « Da tutto ciò deriva che il rispecchiamento scientifico della realtà deve dissolvere il legame immediato tra fenomeno ed essenza per poter esprimere teoricamente l'essenza comprendendo anche le leggi che regolano il nesso tra essenza e fenomeno. L'espressione generale così ottenuta deve bensì essere sempre applicabile a quei fenomeni, contenere in sé le loro leggi; ma esteriormente, vista appunto dal lato del fenomeno, questa unità presuppone una separazione precedente e anche mantenuta, per quanto riguarda l'immediatezza del fenomeno »¹⁰.

Il problema del rapporto fra fenomeno ed essenza appare quindi a Lukács come una discriminante decisiva fra rispecchiamento scientifico e rispecchiamento estetico, fra un rispecchiamento — potremmo dire — generalizzante e un rispecchiamento individualizzante. Infatti, la specificità dell'arte si manifesta proprio in ciò, che in essa l'essenza si risolve completamente nel fenomeno e non può mai assumere una forma autonoma, separata dal fenomeno, mentre nella scienza essa ne è separata concettualmente e gli intimi legami logici e metodologici fra essenza e fenomeno non sopprimono questa separazione concettuale. « L'arte appare così più vicina della scienza alla vita »¹¹.

Nella realtà fenomeno ed essenza formano una

¹⁰ Ivi, p. 194.

¹¹ Ivi, p. 195.

unità veramente inseparabile, e il grande compito del pensiero scientifico è di estrarre concettualmente l'essenza da questa unità, rendendola così conoscibile. In questa « estrazione », però, il legame tra fenomeno ed essenza va infranto, ovvero, proprio perché il metodo è « generalizzante » (in quanto tende alla formulazione di una legge), il fenomeno viene del tutto trasceso e risolto nell'essenza.

L'arte, invece, crea una nuova unità di fenomeno ed essenza, nella quale l'essenza è contenuta e celata nel fenomeno — come nella realtà — e in pari tempo penetra tutte le forme fenomeniche in modo tale che esse in ogni loro manifestazione — il che non accade nella realtà stessa — rivelano immediatamente e chiaramente la loro essenza¹².

Tanto la scienza quanto l'arte, dunque, trasformano in qualche cosa che esiste per noi il reciproco rapporto, esistente in sé nella realtà, tra fenomeno ed essenza. Senonché la specificità dell'arte consiste nel fatto che essa riesce a dare evidenza immediata all'essenza senza dare ad essa nella coscienza una figura propria, separata dalla forma fenomenica¹³. La reale originalità artistica implica che venga affermata l'essenza del fenomeno nuovo, ma ciò avviene conformemente al carattere specifico del rispecchiamento estetico, cioè *non semplicemente scoprendo leggi generali*, come nelle scienze, bensì rappresentando destini particolari di uomini particolari¹⁴.

Proseguendo nel suo approfondimento delle peculiarità del rispecchiamento estetico rispetto a quello scientifico, Lukács introduce i concetti di *infinità estensiva* ed *infinità intensiva*. « Nella sua infinità estensiva la realtà non ha limiti. Il valore dell'astrazione scientifica consiste proprio nel fatto che essa riconosce questa infinità, la prende come

¹² Ivi, p. 196.

¹³ Ivi, p. 196.

¹⁴ Ivi, p. 201.

punto di partenza e crea forme (scopre leggi) per mezzo delle quali un punto qualsiasi dell'infinità estensiva può essere concretamente identificato, collocato nel suo contesto ed esattamente definito». Il rispecchiamento artistico, invece, «rinuncia *a priori* alla riproduzione immediata dell'infinità estensiva. Ciò che esso rappresenta è anche in questo senso — in confronto alla scienza — sempre qualche cosa di particolare»¹⁵. Beninteso, anche il rispecchiamento della vita quotidiana, come pure quello scientifico, deve occuparsi incessantemente anche dell'infinità intensiva di ciascun fenomeno. Ma nell'arte — dice Lukács — questa espressione acquista un accento qualitativamente nuovo, perché il rivolgersi all'infinità intensiva non è proprio di una tendenza fra tante, ma è la tendenza predominante, quella che condiziona in misura decisiva la riproduzione degli oggetti. Per di più, questo rivolgersi al particolare, questo essere determinati dal particolare nel rispecchiamento estetico, implica anche la tendenza a non staccarsi mai dall'immediatezza sensibile della forma fenomenica¹⁶.

Inoltre, la scienza mira a comprendere ogni realtà nella sua verità oggettiva: perciò le affermazioni di Aristotele sulla necessità della sua non-contraddittorietà sono valide per ognuna delle sue proposizioni. Così ogni scienza deve tendere ad approfondire la dialettica di necessità e contingenza, in modo tale che, nell'azione guidata dalla conoscenza, la contingenza sia resa il più possibile innocua (come, per es., nell'applicazione del calcolo delle probabilità). «La verità più profonda dell'arte consiste invece nel rappresentare appunto questa 'astuzia' della vita. E se l'arte non può sollevarsi alle più alte universalità né, tanto meno, alle leggi pure o all'universalità scientifica *del* tipo, questa non è per essa

una debolezza immanente, né un limite insuperabile che la ostacoli, bensì, al contrario, questa è la sua massima forza e la sua più alta virtù, il suo contributo specifico all'allargamento, all'approfondimento e all'arricchimento della coscienza umana»¹⁷.

L'arte non può quindi aspirare a superare il contingente nella necessità, come avviene nella scienza. Essa non può affatto superare direttamente il contingente: anzi, essa vuole farlo apparire sensibilmente intrecciato con la necessità, in quel rapporto di azione reciproca che si manifesta nella vita stessa¹⁸.

Se ora, dopo questi *excursus* lukácsiani sul rapporto arte-scienza, proviamo ad estrarne l'impostazione generale, possiamo dire che essa si riduce a tre punti cardinali. E cioè: *a*) la scienza coglie, al di là della eterogeneità dei fenomeni, quello che è comune ad essi; dunque coglie delle universalità o generalità (le leggi), che ci danno sì l'essenza del fenomeno, ma solo in quanto questa essenza coincide con l'essenza di altri fenomeni: viene quindi omessa o trascesa la forma particolare del fenomeno, la sua peculiarità singolare e irripetibile. L'arte, al contrario, pone al centro del proprio rispecchiamento il particolare, l'individuale, ecc. (non un particolare qualsiasi, però, bensì — come vedremo — il particolare-tipico); *b*) la scienza spezza l'unità di essenza e fenomeno, risolve interamente il fenomeno nell'essenza, cioè assorbe l'individuale, il particolare, nell'uniformità generale della legge. Il caso particolare in quanto tale (il fenomeno) scompare, ovvero ne vengono conservati solo quegli aspetti e caratteri che sono inquadrabili in una legge. Quest'ultima trascende il fenomeno particolare, per abbracciare, nella loro uniformità, un'ampia serie di fenomeni particolari. L'arte, invece, risolve l'essenza nel feno-

¹⁵ Ivi, p. 225.

¹⁶ Ivi, p. 226.

¹⁷ Ivi, p. 233.

¹⁸ Ivi, p. 235.

meno; assume il particolare, l'individuale, come momento centrale e caratterizzante, senza risolverlo o annullarlo in una serie di uniformità generali; c) la scienza, infine, tende a riprodurre l'infinità estensiva; l'arte, invece, l'infinità intensiva. La scienza elimina il contingente, o cerca di ridurlo al minimo, attraverso la necessità della legge; l'arte, invece, assume come momento centrale del suo rispecchiamento il rapporto fra contingente e necessario; dunque non elimina l'« astuzia » della storia, la particolarità e peculiarità del fenomeno, ecc. In una parola, *l'arte è più vicina alla vita*.

Il lettore che abbia una qualche familiarità con la cultura tedesca della fine dell'800 e dei primi del '900, non tarderà ad accorgersi, ancora una volta, che in queste teorizzazioni lukácsiane confluiscono motivi centrali del cosiddetto *Historismus*, e in particolare della *Begriffsbildung* di Rickert.

Ci siamo già soffermati (nel capitolo I) sulla critica di Rickert al metodo della concettualizzazione scientifica, da lui radicalmente contrapposta al metodo della scienza storica. Secondo Rickert, un concetto scientifico è tanto più perfetto quanto più si distacca dall'intuizione sensibile; le cose devono essere scomposte dalla scienza naturale e risolte in rapporti. Il limite insuperabile delle scienze naturali è l'individuale, il fenomeno che si è realizzato in un certo momento, in un certo punto dello spazio. La scienza diventa sempre più irrealistica, se per realtà intendiamo il mondo della nostra percezione. Il limite delle scienze della natura è la realtà stessa nella sua singolarità¹⁹. Per la *Kulturwissenschaft*, invece, un avvenimento assume il suo vero significato solo all'interno di un insieme²⁰. L'insieme storico, però, non è un termine più generale, un

¹⁹ H. RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen 1929, pp. 83 sgg.

²⁰ Ivi, pp. 360-8.

rapporto valido per un gran numero di casi particolari. L'insieme è singolare e unico come l'avvenimento stesso. Il rapporto di un fatto con un insieme è piuttosto quello della parte col tutto, che del particolare col generale, come nel caso della legge. Insomma, la scienza naturale coglie il necessario e il generale; la scienza storica l'unico e il singolare²¹.

Superfluo insistere sull'affinità — tanto essa appare evidente — della soluzione lukácsiana del rapporto arte-scienza con la soluzione rickertiana del rapporto storia-scienza. (E si pensi all'importanza che hanno, anche nella *Begriffsbildung* di Rickert, i concetti di *infinità intensiva* ed *infinità estensiva*). Ritorna qui interamente l'impostazione metodologica già presente in *Storia e coscienza di classe*, anche là mutuata da Rickert, e riferita ora al « rispecchiamento » estetico. Allo stesso modo, ritorna nei *Prolegomeni* una posizione teorica che aveva un posto centrale nei saggi lukácsiani del 1922-23: la tesi, cioè, secondo la quale è proprio del metodo scientifico sopprimere le contraddizioni, messe in rilievo e colte, invece, in tutta la loro profondità, dal metodo dialettico. Ciò che in *Storia e coscienza di classe* veniva attribuito come merito al metodo dialettico, ora viene attribuito al « rispecchiamento artistico »; ma la critica delle scienze ritorna tale e quale. « Anche qui non è difficile — scrive infatti Lukács — indicare il contrasto con il rispecchiamento scientifico della realtà. Le proposizioni e le leggi di una scienza, e in fin dei conti di tutte le scienze, formano un *continuum*. Ogni nuova proposizione può dimostrarsi valida soltanto nel contesto di questa totalità. Ciò vuol dire che ogni nuova proposizione deve trovarsi in armonia con tutte le proposizioni e le

²¹ Su Rickert, oltre il già cit. studio di P. ROSSI, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, cfr. anche l'acuto capitolo di R. ARON, in *La philosophie critique de l'histoire*, cit., pp. 113 sgg.

leggi già verificate, e nel caso che emerga qualche contraddizione la nuova proposizione o si dimostra sbagliata (o eventualmente incompleta), formulata in modo insufficiente ecc., oppure impone che le proposizioni che la contraddicono vengano rivedute e, a seconda dei casi, respinte, espresse in modo diverso ecc. Già Aristotele affermava giustamente: « È escluso che uno stesso predicato convenga e nello stesso tempo non convenga a uno stesso oggetto e sotto uno stesso rapporto ». Questa struttura fondamentale del rispecchiamento scientifico non ha analogia in quello estetico »²². Dove è presente, si noti, la critica, sempre di nuovo rivolta dal « materialismo dialettico » alla scienza, di rimanere impigliata in una concezione adialettica della realtà, di non vedere la realtà oggettiva della contraddizione, di tener fermo alla rigidità intellettuale del principio aristotelico di non contraddizione.

Ritorniamo all'estetica lukácsiana e alla sua struttura teorica. Emerge in essa con evidenza una grave difficoltà, che è strettamente connessa alla soluzione testé illustrata del rapporto arte-scienza, e che Lukács sembra avvertire chiaramente. Infatti egli scrive: « Per la questione centrale della differenza fra rispecchiamento scientifico e rispecchiamento artistico non ha [...] alcuna importanza il fatto che per definire il primo si parli spesso di razionalità, per il secondo di emozione, di appello alla fantasia ecc. Infatti tanto l'uno quanto l'altro si rivolgono all'uomo intero con tutte le sue facoltà spirituali »²³.

Questa messa a punto lukácsiana è meno ovvia di quanto possa apparire in un primo tempo. Infatti se — per usare le parole di Lukács che abbiamo già citato — « l'arte fa *intuire sensibilmente* » ciò che la scienza risolve in « elementi astratti » e « definizioni concettuali », come salvare allora l'istanza

²² G. LUKÁCS, *Prolegomeni a un'estetica marxista*, cit., pp. 212-3.

²³ Ivi, p. 223.

della « tipicità », ovvero dell'intellettualità del fatto artistico, intellettualità pur rivendicata da Lukács quando egli dice che tanto l'arte che la scienza si rivolgono all'uomo nella sua *interezza*?²⁴ La risposta a questa domanda va ricercata nella teoria lukácsiana del realismo: e si tratta di una risposta, come vedremo, non priva di contraddizioni, in quanto mette insieme elementi e soluzioni di evidente origine romantica (in piena coerenza con l'*intuizione sensibile* vista sopra) e soluzioni orientate verso il criterio dell'intellettualità artistica (il « tipo »).

« La particolarità come categoria specifica del campo estetico — dice Lukács — è, negativamente, la rinuncia a riprodurre la totalità estensiva della realtà, e positivamente la rappresentazione di una 'parte' della realtà, rappresentazione che riproducendo la sua totalità intensiva e la direzione del suo movimento mette in luce la realtà da un determinato

²⁴ Su ciò cfr. G. DELLA VOLPE, *Critica del gusto*, Milano 1960¹, p. 14. E a p. 82 l'A. scrive: « La contraddizione intima di chi crede conciliabile il criterio dell'arte come un 'intuire sensibile', senza elementi 'concettuali' o intellettuali, col criterio della 'tipicità' ossia intellettualità artistica, questa contraddizione l'abbiamo già denunciata a proposito dell'estetica 'materialistica' di G. Lukács ».

Dovrebbe essere compito di un'indagine particolare stabilire in che misura la concezione lukácsiana dell'arte come *intuizione sensibile* sia influenzata da Hegel. Nell'*Introduzione all'Estetica* di Hegel, Lukács scrive (accettando la posizione hegeliana, come risulta dal contesto): « Hegel individua quindi la peculiarità dell'elemento estetico nel fatto che l'essenza si manifesta adeguatamente nel fenomeno stesso, poiché nell'elemento estetico il rapporto anzidetto *non riveste natura concettuale, bensì si presenta come dato immediato ai nostri sensi*; ossia nel fatto che attraverso il fenomeno — per usare l'espressione di Hegel —, traspare l'essenza. Pertanto Hegel ha intuito momenti assai importanti della peculiarità estetica » (i corsivi sono miei). E poco dopo Lukács si sofferma sul fatto che per Hegel « l'estetica rappresenta il manifestarsi dello spirito assoluto sul piano dell'intuizione [*Anschauung*] » (cfr. G. LUKÁCS, *Contributi alla storia dell'estetica*, a cura di E. Picco, Milano 1957, p. 131).

ed essenziale punto di vista. La proprietà specifica di questa 'parte' di realtà infatti è che in essa le determinazioni essenziali della vita intera, per quel tanto che possono trovarsi in genere in una tale cornice determinata, si esprimono nella loro vera essenzialità, nella loro giusta proporzionalità, nella loro contraddittorietà, nel loro movimento e nella loro prospettiva reale »²⁵.

In altri termini, l'arte, pur assumendo a proprio oggetto il particolare, ci dà attraverso la rappresentazione della parte la totalità vivente, con la sua dialettica e le sue tendenze di sviluppo. In questo senso l'arte è sempre partitica: cioè prende sempre posizione. La partiticità, però, nell'arte vera, è qualcosa di *mediato*, cioè non è una *tesi* che l'artista sovrapponga alla realtà, bensì risulta piuttosto dallo stesso rispecchiamento estetico della realtà, se esso è profondo ed autentico (cioè se coglie le tendenze di sviluppo e la struttura essenziale della realtà storica). Su questo carattere *mediato* della partiticità, e sul fatto che la grande arte è sempre *partitica* (cioè « prende posizione » verso la realtà rappresentata), Lukács insiste infinite volte. « Per prima cosa dobbiamo tener presente — egli dice — ciò che è risultato dalla nostra ricerca sull'originalità artistica [...]; l'originalità consiste nell'afferrare i tratti decisivi nella lotta tra il vecchio e il nuovo, nel rilevare artisticamente i momenti specifici del nuovo attraverso una forma intesa a riprodurre e ad esprimere appunto questo particolare nuovo. Ciò significa che il contenuto ideale essenziale di ogni opera d'arte è una lotta di tal genere »²⁶. « Così la realtà rispecchiata e plasmata nell'arte, presa nel suo insieme, implica fin dal primo momento già una presa di posizione di fronte alle lotte storiche del presente

²⁵ G. LUKÁCS, *Prolegomeni a un'estetica marxista*, cit., p. 234.

²⁶ Ivi, p. 187.

in cui vive l'artista »²⁷. « Se nell'opera viene pronunciato un giudizio o viene dato un commento — giudizi e commenti sono perfettamente ammissibili come mezzi di espressione estetica in certi generi artistici —, essi hanno valore artistico soltanto se vogliono rendere consapevolmente e chiaramente esplicito ciò che già esisteva implicitamente nell'oggettività rappresentata; si tratterà dunque piuttosto di una intensificazione qualitativa dell'oggettività rappresentata che di un mero giudizio o commento su oggetti da essa indipendenti. Ciò riguarda in misura anche maggiore l'insieme dell'opera. La sua composizione, il mutuo illuminarsi e chiarirsi delle parti attraverso la dinamica e le proporzioni dei loro rapporti reciproci, è questo l'autentico mezzo artistico per approvare o respingere esteticamente determinate tendenze della vita. Ciò non significa togliere vigore alla partiticità. Al contrario. Questa concezione esprime anzi il fatto estetico essenziale che l'opera d'arte autentica è partitica da cima a fondo, in tutti i suoi pori, che i principî della sua costruzione implicano prese di posizione verso i grandi problemi della vita, che la partiticità non può essere separata dalla sua oggettività estetica »²⁸.

Con ciò Lukács ha subito sgomberato il campo dall'equivoco dell'arte « a tesi »: si tratta per lui di due termini incompatibili, se la tesi è sovrapposta dal di fuori all'opera; si tratta invece di due termini strettamente connessi e interdipendenti nella vera, grande opera d'arte, che propone sempre inevitabilmente una tesi, ma la propone facendola sorgere dalla rappresentazione stessa della realtà, dalla forza e dalla profondità con cui la realtà è rappresentata, dalla capacità di mettere in luce l'intreccio di vecchio e di nuovo, le tendenze sociali più importanti e profonde, ecc. In questo senso, come abbiamo visto, nell'opera d'arte può anche

²⁷ Ivi, p. 187.

²⁸ Ivi, p. 193.

essere espresso un giudizio o un commento, ma solo in quanto esso intensifica qualitativamente ciò che già risulta in modo articolato dalla rappresentazione dell'oggettività storica. La partitività, quindi, è sì qualcosa di intimamente connaturato all'opera d'arte, e quest'ultima « è partitica da cima a fondo, in tutti i suoi pori », ma solo in quanto — essendo opera d'arte *autentica* — essa ci dà una rappresentazione della realtà non meramente fotografica, bensì dialettica: cioè in quanto della realtà coglie le linee di sviluppo, le più profonde e significative tendenze, le contraddizioni essenziali che la caratterizzano come epoca storica, ecc. In questo, e non in altro, consiste la presa di posizione verso la realtà da parte dell'artista vero. « Senza questa presa di posizione non gli sarebbe possibile prendere per oggetto del lavoro artistico come particolare caratteristico proprio questo e nessun altro momento della vita. Altrimenti il settore della realtà riprodotto dall'arte ("un coin de la nature", per Zola) non sarebbe realmente altro che una sezione presa a caso, alla quale potrebbe essere sostituita qualsiasi altra sezione e alla quale, dunque, mancherebbe ogni necessità, ogni forza di convinzione »²⁹. « Infatti la concezione della realtà da riprodurre nell'arte come mera sezione più o meno casuale abbassa il carattere dialettico del rispecchiamento al livello di una semplice imitazione, di una copia fotografica »³⁰.

In questa impostazione è implicito che per Lukács la vera e grande arte è sempre realismo. La meta di pressoché tutti i grandi scrittori — egli dice — fu la riproduzione artistica della realtà. « La fedeltà alla realtà, l'appassionato sforzo di restituirla nella sua totalità e integrità, furono per ogni grande scrittore (Shakespeare, Goethe, Balzac, Tolstoj) - il

²⁹ Ivi, pp. 187-8.

³⁰ Ivi, p. 188.

vero criterio della grandezza letteraria »³¹. Occorre subito avvertire, però, che, come in parte abbiamo già visto, per riproduzione della realtà Lukács non intende « soltanto la superficie del mondo esterno quale viene immediatamente percepita; non [...] i fenomeni casuali, momentanei, puntuali ».

L'estetica lukácsiana, mentre pone il realismo al centro della teoria dell'arte, « combatte aspramente al contempo ogni e qualsiasi naturalismo, ogni tendenza che si appaghi della riproduzione fotografica della superficie immediatamente percepibile del mondo esterno »³².

La realtà, dice Lukács, ha diversi gradi: vi è la realtà fuggevole della superficie, dell'attimo che non si ripete mai, e vi sono elementi e tendenze della realtà più profondi, che si ripetono secondo leggi determinate. Ora, l'arte vera aspira alla massima profondità e comprensione, a cogliere la realtà nella sua complessa e più profonda dialettica, nella sua totalità onnicomprensiva. « Cioè essa indaga, penetrando il più possibile in profondità, quei momenti essenziali celati dietro la superficie, ma non li rappresenta in modo astratto, separandoli e contrapponendoli ai fenomeni, bensì raffigura proprio quel vivo processo dialettico per cui l'essenza trapassa in fenomeno, si rivela nel fenomeno, nonché quell'aspetto dello stesso processo per cui il fenomeno tradisce nella sua mobilità la sua propria essenza. D'altro lato, questi singoli momenti non soltanto contengono in sé un moto dialettico, un continuo trapasso, ma si trovano in continua azione e reazione reciproca, essendo momenti di un processo che si riproduce ininterrottamente. L'arte vera rappresenta dunque sempre la totalità della vita umana nel suo moto, nel suo svolgersi ed evolversi »³³.

³¹ G. LUKÁCS, *Il marxismo e la critica letteraria*, a cura di C. Cases, Torino 1953, p. 39.

³² Ivi, p. 40.

³³ Ivi, p. 42.

Osserviamo in questa teoria lukácsiana dei diversi « gradi » della realtà, e nella contrapposizione che istituisce tra superficie (fuggevole) e nucleo più profondo del reale, tra fenomeno ed essenza, ecc. — un ritorno letterale di motivi già svolti da Lukács a cavallo degli anni venti. « È a *Storia e coscienza di classe* — è già stato detto giustamente — che dobbiamo risalire per trovare, esposto nelle sue connessioni sistematiche, il complesso categoriale che sorregge tutta la teoria del realismo sviluppata da Lukács nella fase della maturità [...]. La contrapposizione tra reportage e rappresentazione, che ricalca quella tra metodo analitico delle scienze naturali e metodo dialettico delle scienze storico-sociali (del marxismo), diventa poi, in un famoso saggio del 1938, contrapposizione tra 'narrare' e 'descrivere' »³⁴. Ritorna, insomma, nella teoria lukácsiana del realismo, la polemica contro il « culto dei fatti », che di per sé non sono la realtà, contro la superficie esterna o la « facciata » delle cose, al di sotto delle quali vanno cercate le mediazioni più profonde, ecc. E accanto a questa polemica, e in forza di essa, ritornano due concetti centrali di *Storia e coscienza di classe*: 1) il concetto di totalità; 2) la critica della reificazione come critica dell'« oggettivismo ».

Il concetto di totalità è già emerso chiaramente dall'esposizione precedente. E si veda (accanto ad altri infiniti passi che potrebbero essere citati) quanto Lukács ha scritto in *Tendenz oder Parteilichkeit?*: « Il poeta deve riprodurre la totalità del processo (od una sua parte, purché in essa sia contenuto un rimando più o meno esplicito alla totalità del processo), rendendo manifeste le forze reali che lo muovono »³⁵.

La critica della reificazione in quanto critica

³⁴ M. VACATELLO, *Lukács. Da « Storia e coscienza di classe » al giudizio sulla cultura borghese*, cit., p. 75.

³⁵ G. LUKÁCS, *Scritti di sociologia della letteratura*, a cura di P. Ludz, Milano 1964, p. 145.

dell'« oggettivismo », è già implicitamente contenuta nella concezione, sopra tracciata, della realtà come articolata in fenomeno ed essenza, in superficie e in un interno più profondo. Fermarsi al fenomeno o alla superficie, nel rispecchiamento artistico della realtà, significa rimanere fermi alla reificazione, alla crosta feticizzata delle cose. Di qui tutta la polemica lukácsiana contro il « realismo fotografico », o più propriamente naturalismo, che si attiene alla media statistica, alla « quotidianità », ecc.: polemica che presto incontreremo.

Ritorniamo ora al problema del rapporto fra arte e politica. Dall'impostazione lukácsiana discende che il valore di un'opera d'arte non può essere meccanicamente ricavato dalle concezioni politiche professate dallo scrittore, bensì dalla sua capacità di rappresentare realisticamente la realtà, cioè di cogliere la profonda dialettica di fenomeno ed essenza, di cogliere e rappresentare l'intreccio di vecchio e nuovo nella realtà storica, e le tendenze di sviluppo del nuovo. Nello stesso modo, uno scrittore può essere soggettivamente un reazionario sul piano politico, cioè può professare pubblicamente delle tesi politiche reazionarie, ma essere poi nella sua opera d'artista realista e progressivo, perché capace di quella rappresentazione dialettica e onnicomprensiva della realtà, che non solo supera le anguste prospettive reazionarie dell'autore, ma anche le smentisce e ne mostra la falsità (caso tipico: Balzac). Vediamo alcune affermazioni di Lukács a questo proposito.

Il trionfo del realismo « ha luogo solo quando gli artisti realisti veramente grandi intrattengono un rapporto serio e profondo, *anche se non riconosciuto consapevolmente*, con una qualsiasi tendenza progressiva dell'evoluzione umana. Così come dal punto di vista marxista è inammissibile elevare sul piedistallo dei classici scrittori cattivi o mediocri in grazia

delle loro convinzioni politiche »³⁶. E ancora: « Sappiamo che il rapporto tra concezione del mondo e attività letteraria è estremamente complesso. Ci sono casi in cui una concezione del mondo politicamente e socialmente reazionaria non può impedire la nascita di grandi capolavori realistici, e altri in cui proprio la posizione politica avanzata di uno scrittore borghese assume forme che ostacolano il suo realismo artistico. Si tratta insomma di vedere se l'elaborazione della realtà che si concentra nella concezione del mondo dello scrittore gli apre la via a una considerazione spregiudicata della realtà, o se frappone tra la realtà e lo scrittore una barriera che impedisce il suo pieno abbandono alle ricchezze della vita sociale »³⁷.

Nonostante alcune significative oscillazioni ed ambiguità, dovute, come vedremo, al sostanziale « contenutismo » della metodologia lukácsiana (per es. Lukács scrive che uno scrittore deve entusiasmarsi per il progresso, detestare la reazione, amare il bene e ripudiare il male³⁸, o che è inammissibile voler riabilitare scrittori più o meno compiuti artisticamente, ma reazionari del tutto o in parte³⁹), nel complesso la tesi che fra concezione del mondo dell'artista e opera d'arte c'è un rapporto complesso e dialettico, e non immediato e meccanico, questa tesi è mantenuta bene, e ribadita più volte con forza. (Contro la « letteratura a tendenza », Lukács afferma sempre che la « tesi » è conciliabile con l'arte e l'aiuta a produrre le più grandi creazioni « solo allorché sorge organicamente dall'essenza artistica dell'opera, dalla raffigurazione artistica, cioè [...] dalla realtà stessa, di cui è il rispecchiamento dialettico »⁴⁰).

³⁶ G. LUKÁCS, *Il marxismo e la critica letteraria*, cit., p. 52.

³⁷ Ivi, p. 182.

³⁸ Ivi, p. 49.

³⁹ Ivi, p. 52.

⁴⁰ Ivi, p. 49.

E nessuno vorrà disconoscere l'importanza culturale e storica di questa posizione lukácsiana, affermata in un periodo in cui il « realismo socialista », concepito nelle forme più rozze ed ingenuie, e l'oleografia più vacua e retorica, costituivano le parole d'ordine di tutta una politica culturale.

Tuttavia non si può dire, a nostro avviso, che il problema dei rapporti tra concezione politico-ideologica di un autore ed effettiva immagine della realtà offerta dall'opera d'arte, sia perfettamente chiaro e risolto da Lukács sul piano teorico. Infatti, si tratta di una soluzione che ha a proprio fondamento alcuni presupposti di natura romantica (come abbiamo già visto nella concezione lukácsiana dell'arte come « intuizione sensibile »), che sono però in netta contraddizione con le prese di posizione anti-romantiche, fatte valere a volte da Lukács.

Infatti egli scrive nell'*Introduzione agli scritti di estetica di Marx ed Engels*: « Si tratta qui, innanzitutto, dell'onestà estetica incorruttibile, e spoglia di ogni vanità, degli scrittori ed artisti veramente grandi. Per costoro la realtà, così come essa è, così come si è loro rivelata nella sua essenza in seguito a faticose e profonde indagini, si antepone a tutti i loro desideri più cari, più intimi, più personali. L'onestà propria del grande artista consiste appunto nel fatto che, non appena l'evoluzione di un personaggio viene a contraddire le concezioni illusorie per amor delle quali esso si era formato nella fantasia dello scrittore, questi lascia che il personaggio in questione si evolva liberamente fino alle conseguenze estreme, senza minimamente curarsi che i suoi più profondi convincimenti svaniscono in fumo, perché sono in contraddizione con la vera e profonda dialettica della realtà. Tale è l'onestà che possiamo constatare e studiare in Cervantes, Balzac, Tolstoj »⁴¹.

Ora, come è già stato osservato da varie parti,

⁴¹ Ivi, p. 50.

questa spiegazione lukácsiana appare piuttosto ambigua, e fa sorgere in realtà più problemi di quanti ne risolva. « Sorge effettivamente il sospetto — ha scritto per es. uno studioso italiano —, leggendo i passi in cui Lukács ha affrontato tale questione, che egli finisca per ricorrere ad un *intuizionismo romantico* ai fini di evitare uno scivolone nel *determinismo sociologista* »⁴². In sostanza, si dice, in questa come in altre simili affermazioni di Lukács, sembra che egli concepisca la grandezza artistica come qualcosa di *naturale*, come *dono di natura, talento, genio*, ecc., secondo una ben nota concezione romantica. « Il *genio* è in grado di penetrare nell'essenza del reale, anzi questa si apre spontaneamente davanti a lui, gli si dischiude obbediente. Il *genio* è immerso nella *vita cosmica* e tende a far tutt'uno con essa. Siamo in sostanza al titanismo romantico, all'idea del *genio come immediatezza vitale*, al privilegiamento dell'*intuizione* come sfera superiore alla *conoscenza razionale*. Siamo cioè nell'ambito di *quell'intuizionismo romantico* da Lukács condannato ne *La distruzione della ragione* »⁴³. Lukács, insomma, risentirebbe qui dell'influsso delle sue esperienze culturali giovanili, della diltheyana teoria dell'*Erlebnis*, ecc.

D'altra parte egli, nel passo che abbiamo sopra citato, dice che agli artisti veramente grandi la realtà si rivela « nella sua essenza in seguito a faticose e profonde indagini ». Ora, — ci si chiede — in queste indagini l'artista non è condizionato da una precisa concezione del mondo, e quindi da una precisa metodologia, e da tutta una serie di influssi e di tendenze della società in cui vive, della classe alla quale appartiene, ecc.? Com'è possibile allora che il *metodo* seguito dall'autore nella costruzione dell'opera letteraria, e dunque nella rappresentazione

⁴² T. PERLINI, *Utopia e prospettiva in G. Lukács*, Bari 1968, p. 305.

⁴³ *Ibid.*

della realtà, possa del tutto essere svincolato dall'ideologia dell'autore, la ricerca letteraria possa essere svincolata dalla visione del mondo? E poiché Lukács parla a questo proposito unicamente di una « logica del personaggio », aderente alla realtà, che si impone all'autore, che gli prende la mano, ecc., la risposta è una sola: « L'artista quindi sarebbe succubo della propria stessa opera, questa gli si imporrebbe grazie alla propria *logica immanente*, aderente alla *logica stessa del reale*. Sembra quasi che l'opera venga facendosi da sola, che essa attui se stessa *attraverso il suo autore, per mezzo del suo autore*. Uomo ed artista, come nell'estetica crociana e nella mitologia letteraria del decadentismo, verrebbero in tal modo nettamente separati. L'artista, trascendendo il suo stesso esser uomo, individuo empirico, psicologicamente e sociologicamente determinabile, si porrebbe come *astratto momento individuale*, riscattante la propria astrattezza nel porsi come sede dell'*universale*, cioè del concetto puro di arte come *momento dello spirito* »⁴⁴.

Ma continuiamo ad approfondire la concezione lukácsiana del realismo.

La categoria centrale del realismo è il « tipo », il « tipico », Lukács fa propria la definizione engeliana: « Realismo significa, a parer mio, oltre alla fedeltà dei particolari, la riproduzione fedele di carat-

⁴⁴ Ivi, p. 306. Sulla « cospicua eredità romantica » presente nell'estetica lukácsiana, cfr. anche P. CHIARINI, *Brecht e Lukács. A proposito del concetto di realismo* (in « Società », a. XVII, n. 1, pp. 49-50). L'A. fa riferimento giustamente a una tradizione di pensiero che, passando attraverso Hegel, giunge fino a Croce. E a proposito dell'influsso hegeliano su Lukács, Chiarini scrive: « la rappresentazione artistica della realtà come configurazione *totale* della medesima, e la connessa e parallela concezione dell'artista come luogo ideale che riassume in maniera esemplare la capacità di fornire questa rappresentazione totale della realtà sono infatti due motivi speculativi che rimandano in guisa più o meno esplicita al sistema di Hegel e al metodo con cui egli lo determina » (p. 47).

teri tipici in circostanze tipiche». Il « tipo », però, non va confuso con la « media »; anzi, non solo è qualitativamente diverso dalla media statistica, ma ne costituisce l'opposto. « Il tipo viene caratterizzato dal fatto che in esso convergono e si intrecciano in vivente, contraddittoria unità tutti i tratti salienti di quella unità dinamica in cui la vera letteratura rispecchia la vita, tutte le contraddizioni più importanti, sociali e morali e psicologiche, di un'epoca. Invece la rappresentazione della media fa sì che tali contraddizioni, che sono sempre il riflesso dei grandi problemi di un'epoca, appaiano necessariamente indebolite e smussate nell'animo e nelle vicende di un uomo mediocre, e perdano così proprio i loro tratti essenziali. Nella raffigurazione del tipo, nell'arte tipica, si fondono la concretezza e la norma, l'elemento umano eterno e quello storicamente determinato, l'individualità e l'universalità sociale. Perciò, nella creazione di tipi, nella presentazione di caratteri e di situazioni tipiche, le più importanti tendenze dell'evoluzione sociale ricevono un'adeguata espressione artistica »⁴⁵. Il « tipico », dunque, è l'essenziale, il nucleo più profondo di un'epoca storica, ciò che la caratterizza nelle sue tendenze di sviluppo più esemplari e significative. « Solo se lo scrittore sa e intuisce esattamente e sicuramente che cosa è essenziale e che cosa è secondario, egli sarà in grado, anche sul piano letterario, di dare espressione all'essenziale e di configurare, a partire da un destino individuale, il destino tipico di una classe, di una generazione, di un'epoca intera. E se lo scrittore abbandona questo criterio di misura, va perduto con esso il mutuo rapporto vivente tra privato e sociale, tra individuale e tipico »⁴⁶. Questo rapporto va perduto quando al « ti-

⁴⁵ G. LUKÁCS, *Il marxismo e la critica letteraria*, cit., p. 43.

⁴⁶ Ivi, p. 216.

pico » viene sostituita la « media », quando cioè non si considerano « come temi tipici e adatti quei rari casi della realtà quotidiana in cui emergono i grandi contrasti, bensì la forma più quotidiana che presenta la quotidianità stessa », cioè appunto la media. « Nell'ideale della media culminano dunque quelle tendenze che distolgono dalla configurazione dei grandi e seri problemi sociali. Poiché la media è appunto il morto risultato, il *caput mortuum* del processo evolutivo della società »⁴⁷. La media, insomma, è la quotidianità⁴⁸, un'astratta espressione e generalizzazione statistica di ciò che avviene nella vita di tutti i giorni; in altri termini, è un fermarsi alla superficie delle cose più comuni e quotidiane, senza « estrarre dagli uomini e dalle situazioni le determinazioni sociali, oggettive e soggettive, in essi latenti »⁴⁹.

Su questa distinzione lukácsiana fra « tipo » e « media » non si insisterà mai abbastanza, non solo per il suo grande significato teorico, ma anche perché essa costituisce, per il pensatore ungherese, la vera e propria discriminante tra realismo e naturalismo, e dunque il presupposto per una valutazione generale delle correnti letterarie dell'800 e del '900. « Realismo significa riconoscimento del fatto che la creazione non si fonda su un'astratta 'media', come crede il naturalismo, né su un principio individuale che dissolve se stesso e svanisce nel nulla, su una espressione esasperata di ciò che è unico e irripetibile. La categoria centrale, il criterio fondamentale della concezione letteraria realistica è il tipo, ossia

⁴⁷ Ivi, pp. 350-1.

⁴⁸ Sulla « quotidianità » e sulla sua contrapposizione al realismo, cfr. anche l'ultima grande esposizione sistematica dell'estetica lukácsiana: G. LUKÁCS, *Aesthetik*, Teil I, Neuwied und Berlin 1963, specialmente i capitoli primo e terzo della prima parte.

⁴⁹ G. LUKÁCS, *Il marxismo e la critica letteraria*, cit., p. 351.

quella particolare sintesi che, tanto nel campo dei caratteri, che in quello delle situazioni, unisce organicamente il generico e l'individuale. Il tipo diventa tipo non per il suo carattere medio, e nemmeno soltanto per il suo carattere individuale, per quanto anche approfondito, bensì per il fatto che in esso confluiscono e si fondono tutti i momenti determinanti, umanamente e socialmente essenziali, d'un periodo storico; per il fatto che esso presenta questi momenti nel loro massimo sviluppo, nella piena realizzazione delle loro possibilità immanenti, in una estrema raffigurazione di estremi, che concreta sia i vertici che i limiti della completezza dell'uomo e dell'epoca »⁵⁰.

Prima di vedere le implicazioni e le applicazioni a livello di critica letteraria della distinzione-opposizione fra « tipo » e « media », e della connessa distinzione-opposizione fra realismo e naturalismo, è opportuno soffermarsi sul rapporto fra alcune enunciazioni teoriche dell'estetica lukácsiana e il concetto stesso di « tipo » o di « tipico ». Abbiamo visto ormai diverse definizioni di questa categoria: in definitiva si può dire che, attraverso la produzione di « tipi » e di situazioni « tipiche », l'artista realista costruisce, secondo Lukács, in qualche modo un « modello »⁵¹, nel senso che l'artista realista non si ferma ad un descrittivismo fine a se stesso, alla riproduzione « fotografica » e fedele nel senso di una minuta completezza di dettagli. Al contrario, l'artista realista può trascurare, e spesso trascura, tutta una serie di dati, di fatti, di elementi, che fanno sì parte anch'essi della realtà, ma non la esprimono adeguatamente a livello tipico, cioè della realtà non presentano le caratteristiche più salienti e le

⁵⁰ G. LUKÁCS, *Saggi sul realismo*, Torino 1950, p. 17.

⁵¹ « Anche le opere d'arte — ha detto recentemente Lukács —, a rigore, sono abbozzi di modelli; ognuna di esse crea di volta in volta un piccolo mondo determinato » (in *Conversazioni con Lukács*, cit., p. 27).

vere e proprie tendenze di sviluppo⁵². Certo, a questo punto si potrebbe chiedere che cosa l'artista faccia di diverso, sul piano logico-gnoseologico, dallo scienziato (che indaghi la natura o la società, poco importa), il quale si muove sempre anch'esso a un certo livello di astrazione, assume certi elementi e ne scarta altri, e insomma, per indagare la struttura e le tendenze di sviluppo della realtà, costruisce appunto un « modello », che deve essere perfezionato e verificato sulla realtà stessa. Non ci interessa ora questo punto, che però dovrebbe mettere in guardia contro troppo affrettate contrapposizioni lukácsiane tra arte e scienza, contrapposizioni che, come abbiamo visto, hanno una ben precisa origine storico-culturale.

Quello che ci interessa osservare è che il « tipo » o « tipico » lukácsiano, proprio perché implica un criterio selettivo, e non meramente fotografico o descrittivistico, verso la realtà, di cui dovrebbe mettere in rilievo la struttura e le tendenze di sviluppo, questo « tipo » o « tipico » non può non essere qualcosa di « intellettuale » o « concettuale ». In altri termini, non può non essere una categoria o un complesso di categorie, che ci offrono una certa rappresentazione o visione ideologica (storicamente condizionata) della realtà. Ora, però, noi sappiamo che, in sede di teoria generale, Lukács ha affermato che

⁵² A proposito del « tipico », T. PERLINI osserva (*op. cit.*, p. 249): « Lukács ha evidentemente ricavato questa categoria da Max Weber, nella cui teoria un posto di rilievo spetta ai *tipi ideali*. [...] Il *tipico*, in Lukács, mantiene, dei *tipi ideali*, il carattere di *punto intermedio di congiunzione*. Tra l'infinità empirica e gli schemi logico-categoriali, tra cieco particolarismo, destinato ad esaurirsi nella mera *singularità* dei molteplici aspetti di un reale atomizzato, e universalità logica astratta, Lukács pone il *tipico* come costruzione in cui il *mero particolare* viene modellato dall'universale [...] in modo da risultare illuminato da questo, da diventare *particolare significativo*, cioè sede concreta dell'universale, senza perdere se stesso, il proprio originario assetto di *particolare* ».

nel « rispecchiamento estetico » « lo scopo da raggiungere non è di comprendere *concettualmente* le leggi universali, bensì di rappresentare *per immagini sensibili* un particolare »⁵³. A noi sembra invece che il « tipo » o « tipico » sia qualcosa di *concettuale* o di *intellettuale* nel senso rigoroso della parola, e che qui sia evidente una contraddizione (e, se si vuole, una felice contraddizione) fra i presupposti teorici dell'estetica lukácsiana e i criteri metodici effettivi dei quali l'A. si serve nella sua teoria del realismo.

Vediamo ora come Lukács funzionalizzi concretamente, nell'analisi delle correnti letterarie dell'800 e del '900, la sua teoria del « tipo » o « tipico ».

Coerente con le sue premesse, il pensatore ungherese sottolinea, nella sua analisi di Balzac e di Tolstoj, che « fino a un certo punto » la concezione del mondo, la presa di posizione politica propria di un autore è indifferente. « Perché ai fini dell'autoconoscenza del presente, e per la storia, ciò ch'è di decisiva importanza è l'immagine che l'opera ci dà del mondo, ciò che essa proclama, mentre è del tutto secondario quanto tutto questo s'accordi con le opinioni dell'autore »⁵⁴. L'esempio classico, in questo senso, è per Lukács quello di Balzac, legittimista cattolico in politica, ma al tempo stesso capace di una grande rappresentazione realistica, che smentisce le stesse idee politiche professate dal suo autore. « Nessuno ha vissuto più profondamente di Balzac i tormenti che il passaggio al sistema produttivo capitalistico significò per tutte le categorie del popolo, la profonda degradazione spirituale e morale che tale passaggio produsse necessariamente in tutti gli strati della società. Nello stesso tempo Balzac ha intuito non meno profondamente che questa tra-

⁵³ G. LUKÁCS, *Prolegomeni a un'estetica marxista*, cit., p. 187. I corsivi sono miei.

⁵⁴ G. LUKÁCS, *Saggi sul realismo*, cit., p. 23.

sformazione non era soltanto socialmente inevitabile, ma era anche — in ultima analisi — di carattere progressivo. Balzac ha tentato di ricavare un sistema da questa contraddittorietà delle sue esperienze, un sistema basato su una specie di legittimismo cattolico e abbellito con l'utopismo di certi conservatori inglesi. Questo sistema fu sempre smentito dalla realtà. In questa smentita però si esprimeva la reale verità: la profonda intuizione di Balzac intorno al carattere dialetticamente progressivo dell'evoluzione capitalistica »⁵⁵. Al tempo stesso, però, Balzac ha colto anche che il processo capitalistico porta con sé uno smembramento, una deformazione dell'essere umano, che egli detesta in nome e a salvaguardia dell'integrità dell'uomo (e ciò sarebbe, del resto, il vero contenuto del suo legittimismo). Come in tutti i grandi realisti, è presente quindi anche in Balzac la tendenza a rivendicare l'*unità* e la *totalità* del mondo umano, contro il feticismo e la reificazione capitalistici.

Lukács vede in Balzac e in Stendhal i due esponenti più alti del realismo francese, realismo che continuerebbe in Tolstoj (« specchio della rivoluzione russa »). In Flaubert e negli scrittori francesi successivi, Lukács vede una vera e propria inversione di tendenza, un processo di progressivo allontanamento dal realismo, processo che culminerà nella letteratura della decadenza e nell'« avanguardia ». « Volendo formulare la domanda dal punto di vista storico-letterario, essa suonerebbe così: è Balzac o invece Flaubert il vero apice del romanzo del secolo XIX, il suo autore più tipicamente classico? Qui il giudizio non è puramente questione di gusto, ma implica tutte le questioni pregiudiziali dell'estetica del romanzo. Si domanda se sia l'unità oppure il distacco tra il mondo esterno e il mondo interno a costituire la base sociale della grandezza artistica del

⁵⁵ Ivi, p. 25.

romanzo, della sua efficacia universale: se il romanzo moderno culmini in Gide, Proust e Joyce, ovvero abbia raggiunto già molto prima il suo vertice ideologico e artistico, in Balzac, in Tolstoj, e oggi soltanto pochi grandi artisti si avvicinano a questo vertice, artisti che — come Thomas Mann — vanno controcorrente »⁵⁶.

La risposta lukácsiana è nota. In Flaubert ci sarebbe l'abbandono del realismo, perché egli avrebbe assunto come soggetto della rappresentazione « la mediocrità dell'uomo medio », mediocrità derivante dal fatto che « le antinomie sociali che obiettivamente determinano anche la sua esistenza, in lui non raggiungono la tensione più alta: al contrario, risultano offuscate ed equilibrate sulla superficie ». « Con ciò gli essenziali problemi della raffigurazione artistica sono minacciati dall'immobilità e dalla monotonia », che Flaubert « ha tentato di superare unicamente con mezzi artistici e tecnici »⁵⁷. Flaubert viene accomunato a Zola nella stessa condanna. « Negli intenti soggettivi — scrive Lukács — di Flaubert e di Zola, la scelta della realtà quotidiana come tema letterario esclusivo, o almeno predominante, ha lo scopo di smascherare l'ipocrisia borghese. Ma che cosa comporta questa tendenza a rappresentare la realtà quotidiana agli effetti della configurazione dei grandi contrasti sociali e della possibilità di elevarli a consapevolezza poetica? [...] Abbiamo già accennato al fatto che i grandi contrasti sociali sogliono smussarsi nella realtà quotidiana, e solo eccezionalmente appaiono in forma ricca e complessa, mai in forma pienamente sviluppata. Fare di ciò che è possibile nella realtà quotidiana la norma del realismo, implica dunque necessariamente una rinuncia a rappresentare i contrasti sociali nella loro forma pienamente sviluppata. Questo nuovo canone del

⁵⁶ Ivi, p. 13.

⁵⁷ Ivi, p. 224.

realismo finisce per immeschinire la stessa realtà quotidiana, avendo per logica conseguenza che non si considerino come temi tipici e adatti quei rari casi della realtà quotidiana in cui emergono i grandi contrasti, bensì la forma più quotidiana che presenta la quotidianità stessa: la media »⁵⁸.

Nell'abbandono del realismo da parte di Flaubert e Zola, nel loro « naturalismo » — che al posto dell'unità dialettica del « tipo » e dell'« individuo » pone la « media » statistica meramente meccanica; al posto delle situazioni tipiche e dell'azione epica pone le descrizioni e le analisi, in modo tale che « cessa la tensione dell'antica narrazione, l'attività reciprocamente favorevole od ostile dei vari personaggi che sono individui e nello stesso tempo rappresentanti di importanti tendenze di classe: invece di tutto questo caratteri mediocri, i cui tratti individuali, dal punto di vista dell'arte, sono casuali (ossia non esercitano alcun effetto sostanziale sugli avvenimenti) »⁵⁹, — in questo metodo « naturalistico », « descrittivistico », « analitico » e « oggettivistico », Lukács vede un preciso riflesso dell'evoluzione storica della società borghese. « La ragione sociale decisiva di questo cambiamento — egli dice — (dal realismo al naturalismo) è che l'evoluzione sociale della borghesia ha trasformato la vita dello scrittore: ormai non vive più e non combatte più da capo a fondo le grandi battaglie della sua epoca, ma si degrada a un semplice spettatore e ad un grande cronista della vita pubblica ». Zola e più ancora Flaubert, erano i solitari osservatori critici e commentatori della vita sociale che si svolgeva intorno a loro. Lo scrittore è ormai degradato a semplice spettatore »⁶⁰.

⁵⁸ G. LUKÁCS, *Il marxismo e la critica letteraria*, cit., pp. 350-1.

⁵⁹ G. LUKÁCS, *Saggi sul realismo*, cit., p. 123.

⁶⁰ Ivi, p. 122. Lukács vede il punto di svolta nel 1848: è a partire da allora che i grandi artisti non hanno più

Come spiegare questo giudizio del pensatore ungherese su Flaubert, e più tardi l'incomprensione per Proust, Joyce, Kafka?

Si è parlato, a questo proposito, di « problematica contenutistica lukácsiana », la quale non vede che « dove c'è poesia autentica (ma occorre sforzarsi di coglierla al di là di ogni preconconcetto schema di 'contenuti') c'è sempre verità sociologica e quindi realismo, ossia rappresentazione polisensa *simbolica* — e però in un modo o nell'altro *giudicante* — di una realtà storica e sociale »⁶¹.

Questa posizione « contenutistica »⁶² — si os-

potuto partecipare alla vita sociale e politica con l'intensità degli artisti precedenti.

⁶¹ G. DELLA VOLPE, *Critica del gusto*, cit., pp. 173 e 261.

⁶² Sul « contenuto » dell'opera d'arte, cfr. le varie affermazioni di Lukács nei *Prolegomeni a un'estetica marxista*. A p. 237, per es., egli scrive che una « giusta comprensione [estetica] si fonda sul reciproco convertirsi del contenuto in forma e viceversa, tenendo fermo alla priorità del contenuto ». Lukács vede in Hegel il fondatore di questa posizione: « L'estetica hegeliana muove sempre dal contenuto; e dalla concreta analisi storica e dialettica di tale contenuto Hegel ricava le categorie estetiche fondamentali ». Il contenuto di « cui qui si parla, altro non è che lo stadio di sviluppo raggiunto in un determinato momento dalla società e dalla storia (situazione del mondo), che il soggetto estetico attivo considera ed elabora dal punto di vista dell'intuizione [*Anschauung*] ». I « mezzi peculiari dell'arte (forme) derivano — secondo l'estetica hegeliana — senza eccezioni dal contenuto in questione. L'estetica hegeliana si fonda perciò sulla dialettica; sulla interazione dialettica tra contenuto e forma, e, precisamente, — nell'estetica ancor molto più decisamente che nella logica, — sulla priorità del contenuto » (le ultime citazioni da G. LUKÁCS, *Contributi alla storia dell'estetica*, cit., pp. 123-4). Commentando un passo analogo dei *Prolegomeni*, P. Chiarini ha osservato che in Lukács c'è una forte e unilaterale accentuazione del problema del *contenuto* dell'opera d'arte (il suo mondo spirituale, ecc.) e una incomprensione del problema della *forma*. « Laddove il discorsivo, come è stato lucidamente visto da Della Volpe, andrebbe semmai e soprattutto ricercato (ecco la novità di una impostazione che voglia rinnovare la problematica tradizionale della *Romantik*!) al livello della for-

serva — ha condotto Lukács a una troppo meccanica e didascalica applicazione del concetto di « tipico ». Nel caso di Flaubert, infatti, questi viene condannato « per aver dato vita artistica a dei contenuti sociali che [...] non corrispondono alle idee sociali del suo critico sociologo, che tuttavia si dimentica di quanto pur resti debitore di Flaubert e cioè di quel tanto di *verità* poetica che posseggono quei 'due mediocri' (parole di Flaubert), nei quali, appunto, tutto risulta *superficiale* e *in primis* la coscienza delle antinomie sociali »⁶³.

Il « contenutismo » lukácsiano (che consiste, come si è detto, nell'attenersi a modelli letterari troppo dettagliati, e cioè al solo modello del romanzo ottocentesco⁶⁴, non riuscendo quindi a cogliere in

ma » (P. CHIARINI, *Brecht e Lukács. A proposito del concetto di realismo*, cit., p. 50).

⁶³ G. DELLA VOLPE, *Critica del gusto*, cit., p. 174.

⁶⁴ L'estetica lukácsiana è stata giustamente definita « di tipo normativo » (un « fondamentale errore »!) da P. CHIARINI nel saggio cit. I due nomi (Brecht e Lukács) simboleggiano in qualche modo, dice Chiarini, due strade diverse all'interno della comune riflessione marxista sui problemi dell'arte e dell'estetica. Il criterio del *realismo* non è dato, secondo Brecht, da « costanti » formali, da « modelli », da « archetipi » più o meno abilmente pimentati, ripetendo i quali si sia garantiti di aver imboccato la strada del realismo. « Donde — dice Chiarini — la polemica [di Brecht] contro il concetto lukácsiano di realismo, troppo 'angusto' e normativo e legato ad una certa tradizione, a determinati modelli più o meno apertamente riconosciuti come 'ideali' (il grande romanzo realista dell'Ottocento, per es.); e la riaffermazione della legittimità e anzi necessità di sempre nuove sperimentazioni ». Chiarini si sofferma poi anche sulla « rigorosa concezione normativa che Lukács ha dei 'generi letterari' » (cfr. ad es. *Der historische Roman*, Berlin 1955, pp. 90 sgg.), laddove Brecht la rifiuta mescolando in una stessa opera — consapevolmente — epica drammatica e lirica » (*op. cit.*, pp. 40, 42, 47, 51). Di Brecht cfr. *Volkstümlichkeit und Realismus* (*Popolarità e realismo*, trad. it. a cura di P. Chiarini, in « L'Europa letteraria », a. I, 1960, n. 1) e *Weite und Vielfalt der realistischen Schreibweisen*,

ogni opera poetica, che sia veramente tale, la verità sociologica e quindi il realismo), si manifesta poi in modo particolarmente evidente negli ultimi scritti di Lukács, dove si teorizza un « realismo critico » precorritore del « realismo socialista » e avente il suo massimo esempio in Thomas Mann, e dove si dà una valutazione fortemente limitativa dell'opera di Proust, di Joyce, di Kafka.

Non è qui il caso di documentare l'unilateralità e l'insufficienza di questi giudizi lukácsiani, — cosa che, d'altronde, è già stata fatta⁶⁵ — quanto piuttosto mettere in rilievo la base metodologica che sembra fare loro da supporto.

Si legge per es. nei *Saggi sul realismo*: « La via concreta della soluzione da seguirsi da parte dello scrittore si riconosce soltanto nell'ardente amore del popolo, nel profondo odio per i suoi difetti concreti e per i suoi veri nemici, nella rivelazione spietata della realtà e in pari tempo nell'incrollabile fede riposta nell'evoluzione dell'umanità e della nazione »⁶⁶. E ancora: « Quali sono quelle tendenze fondamentali su cui lo scrittore deve prendere posizione se vuole essere artista vero? Sono le grandi questioni del progresso umano. Nessun grande scrittore può restare indifferente di fronte ad esse, e senza un'appassionata presa di posizione nei loro confronti non è possibile creare tipi autentici, né si dà vero realismo. Senza una siffatta presa di posizione lo scrittore non saprà mai distinguere l'essenziale dal non essenziale. Poiché dal punto di vista della totalità dello sviluppo sociale la possibilità di operare una

in *Versuche*, XIII, Berlin 1956. Sulla critica di Brecht a Lukács cfr. anche M. VACATELLO, *Lukács. Da « Storia e coscienza di classe » al giudizio sulla cultura borghese*, cit., pp. 85-6.

⁶⁵ Cfr. G. DELLA VOLPE, *Critica del gusto*, cit., pp. 260-263 (sull'incomprensione lukácsiana di Proust, Joyce e Kafka).

⁶⁶ G. LUKÁCS, *Saggi sul realismo*, cit., p. 33.

giusta distinzione è preclusa allo scrittore che non si entusiasma per il progresso, che non detesta la reazione, che non ama il bene e non ripudia il male »⁶⁷.

In generale, quindi, c'è, secondo Lukács, una vera e propria convergenza o identità fra *grande realismo* e *umanesimo popolare*, fra realismo e fiducia nel divenire dell'uomo *totale*: « I realisti della grandezza di Balzac o Tolstoj, nei loro ultimi quesiti, partono sempre dai maggiori e più attuali problemi della vita del popolo, il loro *pathos* artistico è alimentato sempre dai patimenti allora più dolorosi del popolo; questi determinano l'oggetto e l'orientamento del loro amore e del loro odio e, con ciò, determinano anche che cosa e come essi vedano nelle loro visioni poetiche »⁶⁸. Esaminando gli scrittori classici di quell'evoluzione sociale che determina la nostra epoca, a cominciare da Goethe e da W. Scott fino a Gorkij e Thomas Mann, troveremo in tutti, *mutatis mutandis*, questa stessa struttura dei problemi fondamentali: « I grandi realisti hanno risolto naturalmente in modo diverso questo problema fondamentale, ciascuno secondo la sua epoca e la sua personalità artistica. Ma a tutti è comune sia l'esser radicati nei grandi problemi del popolo della loro epoca sia l'inesorabile rappresentazione della vera essenza della realtà »⁶⁹. In un certo senso, quindi, tutti i grandi realisti hanno ubbidito al comando di Amleto: tenere davanti al mondo uno specchio e, con l'aiuto dell'immagine rispecchiata, promuovere l'evoluzione dell'umanità e il successo del principio umanistico in una società così contraddittoria, che, mentre da un lato crea l'ideale della totalità dell'uomo, dall'altro lato lo distrugge nella pratica⁷⁰.

⁶⁷ G. LUKÁCS, *Il marxismo e la critica letteraria*, cit., p. 49.

⁶⁸ G. LUKÁCS, *Saggi sul realismo*, cit., p. 25.

⁶⁹ Ivi, p. 26.

⁷⁰ Ivi, p. 26.

È stato giustamente detto che in questi e in altri simili passi Lukács tocca forse il punto più basso della sua parabola di studioso. E ciò, crediamo, non solo e non tanto per la necessità contingente di rendere omaggio alla funzione « educativa » ed edificante richiesta all'arte e alla letteratura dallo stalinismo, quanto piuttosto per i presupposti contenu-tistici che condizionano rigidamente la concezione lukácsiana del realismo. E cioè: l'identità troppo immediata fra arte e politica (dove la tesi di una « lotta » nell'arte in favore del realismo e la troppo semplice equazione: realismo=socialismo, antirealismo=capitalismo: « nel capitalismo in declino — scrive infatti Lukács — l'antirealismo decadente e il realismo critico furono le forze antagonistiche decisive del mondo dell'arte e delle idee »⁷¹); l'obbligo all'ottimismo ideologico e all'*engagement*; la confusione fra contenuto e « soggetto » o argomento, donde la distinzione fra argomenti buoni e argomenti cattivi, e il convergere, quindi, con impostazioni di tipo censorio, ecc.⁷² Infatti, quello che viene richiesto in primo luogo ad uno scrittore è una professione di fede (cioè, come si è visto, « entusias-marsi per il progresso », « detestare la reazione », « amare il bene e ripudiare il male », « essere radicati nei grandi problemi del popolo », ecc.).

Si osserverà che nei suoi migliori lavori di critica letteraria (specie nei saggi su Balzac e sul romanzo ottocentesco in genere — che restano le sue cose più notevoli) Lukács ha spesso (ma non sempre) riscattato questi limiti. Così come si insisterà su uno degli aspetti più suggestivi e più fecondi (e che da parte nostra non vorremo certo sottovalutare) del metodo lukácsiano: la tendenza, cioè, ad inquadrare sempre un'opera in un intero ciclo di civiltà, a riferirla ad un'intera formazione economico-sociale.

⁷¹ G. LUKÁCS, *Il marxismo e la critica letteraria*, cit., p. 16.

⁷² Su questi punti cfr. T. PERLINI, *op. cit.*, p. 265.

Resta il fatto, però, che l'incomprensione, e anzi l'atteggiamento di vera e propria scomunica verso scrittori come Proust, Joyce e Kafka (per non citare che i casi più clamorosi) non possono essere considerati come qualcosa di casuale in Lukács, bensì hanno le loro radici — come abbiamo cercato di mostrare — nella sua concezione del « realismo critico »⁷³.

⁷³ Per il giudizio di Lukács su Proust, Joyce e Kafka, cfr. *Il significato attuale del realismo critico*, trad. it. Torino 1957.

NOTA BIO-BIBLIOGRAFICA *

György Lukács è nato a Budapest, il 13 aprile 1885, da ricca famiglia ebrea. Negli anni del liceo e dell'università si interessa soprattutto di teatro, e dà vita, insieme ad alcuni amici, ad una iniziativa teatrale (il teatro « Talia »), che si propone di presentare a Budapest il teatro contemporaneo, da Ibsen a Maeterlinck. Si laurea a Budapest nel 1906. Approfondisce gli studi di filosofia a Berlino, tra il 1909 e il 1910 e poi, negli anni immediatamente successivi, a Heidelberg. Durante il suo soggiorno in Germania subisce l'influsso culturale di alcuni esponenti del neo-criticismo e dello « storicismo » tedesco contemporaneo (Simmel, Rickert, Weber, ecc.). Risalgono a quegli anni l'amicizia con Ernst Bloch e la pubblicazione dei primi libri in ungherese: *A dráma formája* (La forma drammatica, 1909), *Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez* (Metodologia della storia letteraria, 1910), *Esztétikai kultúra* (Cultura estetica, 1911) e *A modern dráma fejlődésének története* (Storia dell'evoluzione del dramma moderno, 2 voll., 1912). La sua prima raccolta di saggi in lingua tedesca era apparsa nel 1911: *Die Seele und die Formen*. In questo periodo Lukács prepara anche un'estetica (non portata a termine) e un libro su Dostoevskij (anch'esso non pubblicato). Fra il 1914 e il 1915 scrive *Die Theorie des Romans*. La preparazione e lo scoppio della prima guerra mondiale determinano in Lukács una profonda crisi ideale e politica, che sfocia nell'avvicinamento al marxismo e nell'iscrizione al Partito comunista ungherese.

Nel 1919 è commissario del popolo all'istruzione e commissario politico della quinta divisione rossa nella repubblica sovietica di Béla Kun. In seguito alla tragica conclusione

* Per le notizie biografiche abbiamo ricavato molti dati dalla accurata nota bio-bibliografica posta in appendice all'introduzione di C. Cases alla trad. it. di *Il romanzo storico* (Torino 1965).

di questa esperienza, Lukács si rifugia a Vienna, dove però viene arrestato, e solo l'intervento di un gruppo di intellettuali (fra i quali Thomas Mann) riesce a sventare la minaccia dell'extradizione, richiesta dal governo ungherese. In questi anni vive a Vienna e a Berlino, e svolge un'intensa attività teorica e politica: fra il 1919 e il 1922 scrive i saggi che, in parte rielaborati, e con l'aggiunta dell'importante lavoro *La reificazione e la coscienza del proletariato*, raccoglierà in volume nel 1923, col titolo: *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Nel 1924 pubblica uno studio su Lenin, e nel 1926 uno su Moses Hess.

Sulle sue posizioni politiche di questi anni Lukács si è soffermato nella prefazione all'ed. it. di *Storia e coscienza di classe*. «L'emigrazione viennese — egli dice — inaugura un periodo di studio, orientato in primo luogo ad una conoscenza delle opere di Lenin. Uno studio naturalmente che non si distaccò per un solo istante dall'attività rivoluzionaria. Era anzitutto necessario ridare continuità al movimento operaio rivoluzionario in Ungheria; trovare parole d'ordine e provvedimenti che fossero capaci di mantenere la loro fisionomia anche sotto il terrore bianco e di promuovere lo sviluppo [...]». «Come membro del collettivo interno di "Kommunismus" presi vivacemente parte all'elaborazione di una linea politico-teorica 'di sinistra'. Essa poggiava sulla fiducia, allora ancora molto viva, che la grande ondata rivoluzionaria che avrebbe dovuto condurre in breve tempo il mondo intero, o almeno l'intera Europa, al socialismo, non era affatto rifluita per via delle sconfitte subite in Finlandia, in Ungheria e a Monaco. Avvenimenti come il *Putsch* di Kapp, l'occupazione delle fabbriche in Italia, la guerra sovietico-polacca, ed infine l'«azione di marzo», rafforzarono in noi questa convinzione del rapido approssimarsi della rivoluzione mondiale, di una vicina e totale trasformazione dell'intero mondo civile». «La nostra rivista ("Kommunismus") 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. [...] Un esempio tipico di questa tendenza è il mio saggio polemico contro la partecipazione ai parlamenti borghesi. Il suo destino — la critica di Lenin — fece sì che io potessi compiere il primo passo verso il superamento del settarismo. [...] Ma si trattava di una svolta all'interno di una visione del mondo che permaneva ancora sostanzialmente settaria»¹. Nel 1924 l'Internazionale comunista, per bocca di Zinoviev, condanna *Storia e coscienza di classe*. Accusato di idealismo

¹ G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, cit., pp. XI-XIII.

e di revisionismo, Lukács accetta la condanna, e ritira subito il libro dalla circolazione. Successivamente egli modifica le sue posizioni politiche, attenuandone l'«estremismo»; nel 1928 elabora le famose tesi politiche note sotto il nome di *Tesi di Blum*, che gli procurano da parte di Béla Kun l'accusa di deviazionismo di destra e l'esclusione dal Comitato centrale del Partito comunista ungherese. Nel 1929 pronuncia una radicale autocritica. «Anche allora — ha scritto poi Lukács — ero del tutto convinto della giustezza del mio punto di vista, ma sapevo anche — ad esempio, dalla sorte di K. Korsch — che allora un'espulsione dal partito rappresentava l'impossibilità di partecipare attivamente alla lotta contro il fascismo che si avvicinava. Ed io redassi questa 'autocritica' come 'biglietto di ingresso' ad un'attività di questo genere [...]»². Tornato poi a Berlino, vi resta fino all'avvento del nazismo, svolgendo un'attività di critico e collaborando, con saggi sul realismo, alla rivista «*Linkskurve*». Nel 1933 è di nuovo a Mosca, dove resterà sino alla fine della guerra, presso l'Istituto di filosofia dell'Accademia delle scienze. Sono anni di intenso lavoro teorico per Lukács: in questo periodo egli scrive infatti la grande maggioranza dei suoi lavori, pubblicati spesso come contributi a riviste stampate a Mosca («*Internationale Literatur*», «*Uj hang*», ecc.). Nascono così *Der historische Roman* (Il romanzo storico, 1938), e *Der junge Hegel* (Il giovane Hegel, 1948), e i saggi che saranno poi raccolti dopo la guerra nei volumi: *Schicksalwende* (Svolta del destino, 1948), *Essays über den Realismus* (Saggi sul realismo, 1948), *K. Marx und F. Engels als Literaturhistoriker* (K. Marx e F. Engels come storici letterari, 1948), *Beiträge zur Geschichte der Aesthetik* (Contributi alla storia dell'estetica, 1954), *Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur* (Schizzo di storia della letteratura tedesca moderna, 1953), *Goethe und seine Zeit* (Goethe e il suo tempo, 1947), *Deutsche Realisten des XIX. Jahrhunderts* (Realisti tedeschi dell'Ottocento, 1951), *Thomas Mann* (1949), *Der russische Realismus in der Weltliteratur* (Il realismo russo nella letteratura mondiale, 1949), *Balzac und der französische Realismus* (Balzac e il realismo francese, 1952).

Durante la guerra Lukács viene arrestato dalla polizia staliniana e liberato dopo qualche settimana per intervento di Dimitrov. Ritornato, dopo la fine della guerra, in Ungheria, partecipa con funzioni di primo piano alla vita politica e culturale del suo paese (è membro del parlamento, della direzione dell'Accademia delle scienze, e professore di estetica e di filosofia della cultura all'Università di Budapest).

² Ivi, p. XXXIII.

Si ritira dalla vita politica nel 1947, in seguito alle aspre critiche rivolte al suo libro *Iroladom és demokrácia* (*Letteratura e democrazia*). Nel 1949 pubblica *Esistenzialismo o marxismo?*, e nel 1954 *Die Zerstörung der Vernunft* (*La distruzione della ragione*), dove Lukács ricostruisce la genesi e lo sviluppo dell'irrazionalismo tedesco, «da Schelling a Hitler». Ritorna all'attività politica nel 1956, con una funzione di primo piano nel processo di «disgelo» politico e culturale: è membro influente del Circolo Petöfi, e viene rieletto nel Comitato centrale del Partito comunista ungherese. Durante la rivoluzione ungherese del 1956 è nominato ministro della pubblica istruzione nel primo governo Nagy; dopo la repressione sovietica viene deportato in Romania. Rientra a Budapest nell'aprile del 1957. A partire da questa data si ritira interamente a vita privata. Scrive la prima parte della sua *Estetica* (*Die Eigenart des Aesthetischen*, 2 voll., 1964), e lavora a una *Ontologia dell'essere sociale*.

Nel 1957, nella *Premessa* all'edizione italiana dei *Contributi alla storia dell'estetica*, Lukács si è soffermato sulla propria «ortodossia» nel periodo staliniano, culminata nel noto saggio che esamina le tesi di Stalin sulla linguistica, sforzandosi di porre dei limiti ben precisi a quella «ortodossia». «Per ciò che concerne il modo dell'esposizione — ha scritto Lukács —, è doveroso ammettere che un autore marxista, nei tempi trascorsi, più di una volta si trovò nella necessità di venire a compromessi, per potere in generale pubblicare le proprie opere ed esercitare un'influenza. (E non intendo qui parlare di coloro che hanno fatto concessioni su questioni di sostanza.) Approfitto della edizione italiana di questi scritti, per rivelare apertamente i miei espedienti diplomatici in questa questione». Questi espedienti sarebbero particolarmente evidenti nel saggio che tratta dello scritto di Stalin sulla linguistica: «il lettore attento non avrà difficoltà a notare che la mia conferenza confuta senz'altro — o perlomeno sostanzialmente corregge — in due punti importanti le affermazioni di Stalin». «Date le circostanze in cui la conferenza in questione fu tenuta e pubblicata, questa *polemica* contro Stalin non poteva essere espressa altrimenti che sotto forma di *interpretazione*. E posso anche dire che è stata una fortuna che la mia forzata mimetizzazione teorica sia riuscita e la critica nascosta non sia stata svelata come tale». Più in generale, dice Lukács, i riferimenti a Stalin sparsi nelle sue opere, si ridurrebbero a «citazioni protocollari», che l'A. si sarebbe sforzato, oltretutto, «di ridurre al minimo indispensabile», limitandosi «a riportare quelle affermazioni che [erano] giuste, anche se spesso erano già note molto prima di Stalin». Noi riteniamo che il problema dei rapporti di Lukács con Stalin e con lo «stalinismo» sia più complesso, e che possa essere

risolto solo attraverso una rigorosa analisi storiografica, che è ancora tutta da scrivere. Sul problema di una definizione storica e teorica dello stalinismo, Lukács è intervenuto più volte, in conferenze, scritti brevi, ecc. (cfr. la *Lettera al signor Carocci* e *Sul dibattito fra Cina e Unione Sovietica*, dove il filosofo ungherese assimila il «metodo» che sta alla base delle posizioni cinesi al «settarismo» di Stalin).

STORIA DELLA CRITICA

Una periodizzazione del pensiero lukácsiano in tre fasi (naturalmente coi limiti intrinseci a tutte le periodizzazioni) può essere utile per delineare brevemente la storia della fortuna e degli influssi sulla cultura europea del pensatore ungherese. La prima fase è quella pre-marxista (*L'anima e le forme*, *Teoria del romanzo*, ecc.); la seconda fase (*Storia e coscienza di classe* e gli scritti teorici e politici fino al 1929) è caratterizzata dall'adesione al marxismo, ma a un marxismo fortemente eterodosso sia rispetto alla tradizione della Seconda sia rispetto a quella della Terza Internazionale, e — come è stato detto — « estremistico »; la terza fase, infine, è quella della « maturità », ovvero della piena adesione al marxismo « ufficiale », avente il suo centro a Mosca (appartengono a questo periodo le opere « monumentali »: *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, *La distruzione della ragione*, ecc.). Se la prima fase è stata sostanzialmente riscoperta negli ultimi anni, sotto lo stimolo di una ricostruzione teorica e storiografica globale del pensiero lukácsiano, più complessa, invece, è la fortuna di *Storia e coscienza di classe* e degli altri scritti della seconda fase. L. Goldmann ebbe ad osservare che « il libro di Heidegger, *Sein und Zeit*, è una discussione con quello di Lukács da un punto di vista di una filosofia dell'angoscia e della morte ». Questo richiamo a Heidegger è stato fatto anche da Lukács

nella prefazione all'ed. it. di *Storia e coscienza di classe*. Ma, oltre all'influsso (in parte documentato filologicamente in recenti studi) che il Lukács degli anni venti ha esercitato su alcuni esponenti della cultura europea, *Storia e coscienza di classe* ha conosciuto una nuova popolarità negli ultimi anni (a partire pressappoco dalla trad. fr. di K. Axelos, apparsa nel 1960): è una nuova generazione di giovani marxisti che si rivolge a questo libro (e agli scritti lukácsiani coevi), cercando in esso un marxismo non deformato dall'ideologia staliniana e dai compromessi riformistici. Contemporaneamente a questo « rilancio », sono apparsi i primi studi sul pensiero lukácsiano della seconda fase. (Già nel 1956, però, P. Rossi aveva pubblicato un saggio, *Storicismo e materialismo storico*, nel quale si metteva a fuoco uno degli aspetti centrali di *Storia e coscienza di classe*, e cioè l'influsso di Max Weber sulla concezione espressa in questo libro; nel 1957, in *Il giovane Lukács*, Th. Münzer aveva analizzato la critica della scienza svolta dal pensatore ungherese). Recentemente L. Colletti, nel suo *Il marxismo e Hegel*, in un ampio capitolo dedicato a Lukács (*Da Bergson a Lukács*) ha fornito una messa a punto dei complessi rapporti che legano il « giovane » Lukács a Hegel (la critica dell'intelletto e del materialismo), a Simmel, a Rickert ecc. (la critica del metodo analitico della scienza, la rivendicazione della totalità contro il particolare « irrigidito », ecc.). Colletti ha mostrato poi che la critica hegeliana dell'intelletto costituisce il fulcro anche dell'opera successiva a *Storia e coscienza di classe*, ispirata al cosiddetto « materialismo dialettico », e che quella critica presenta importanti momenti di obiettiva convergenza con aspetti della filosofia irrazionalistica contemporanea. Sull'influsso esercitato da Lukács su tutto un gruppo di filosofi e teorici (Adorno, Horkheimer, Marcuse) ha fatto importanti osservazioni anche C. Vasoli (di questo A. cfr. anche *Lukács und Gramsci über Croce*, dove si esa-

minano i rapporti intercorsi fra il pensatore ungherese e la cultura italiana). Particolare attenzione è stata dedicata al pensiero giovanile di Lukács sotto il profilo politico: cfr. i saggi di L. Amodio. *Tra Lenin e Luxemburg. Commentario al periodo « estremistico » di G. Lukács* e di G. Vacca, *Lukács o Korsch?* L'ampia monografia di Zitta, *Lukács' Marxism: Alienation, Dialectics, Revolution*, è anch'essa dedicata al pensiero giovanile lukácsiano fino a *Storia e coscienza di classe*: il libro è però viziato da una forte ostilità preconcepita, di carattere politico oltre che teorico. Al pensiero giovanile del pensatore ungherese ha dedicato molta attenzione anche L. Goldmann in vari saggi, nei quali si cerca di precisare l'influsso di Kierkegaard e di Lask, il rapporto con Heidegger, ecc.

La terza fase del pensiero lukácsiano ha esercitato un influsso non trascurabile sulla cultura marxista di questo primo dopoguerra. In Italia, maggiori consensi hanno trovato le opere filosofico-ideologiche (*Il giovane Hegel*, *La distruzione della ragione*), mentre il pensiero estetico di Lukács non ha incontrato molta fortuna: la cultura letteraria marxista italiana trovava — come è stato osservato — troppo schematico il macrostoricismo lukácsiano, volto a definire i tratti di intere epoche e a vedere le particolarità nazionali come varianti fenomeniche di processi essenziali. Reazioni queste, d'altronde, ricavabili da recensioni e da articoli, poiché si può dire che, tanto in Italia che fuori, l'opera del pensatore ungherese è stata nel complesso pochissimo studiata. « Le poche pagine un po' approfondite che sono state scritte su di lui — ha osservato giustamente M. Vacatello — sono utilizzazioni del suo pensiero, che rientrano più nella storia della sua influenza che in una storia della critica ». E basti pensare, in questo senso, alle pagine dedicate a Lukács da Merleau-Ponty (in *Les aventures de la dialectique*), dallo stesso Goldmann, e da Adorno. Quest'ultimo, in un saggio del 1958 (*Erpresste Ver-*

söhnung), ha riconosciuto importanza solo alle opere del periodo giovanile del pensatore ungherese (fino a *Storia e coscienza di classe*), il quale, nell'opera della maturità, avrebbe fatto proprie « contro se stesso, le più subalterne obiezioni della gerarchia del partito, servendosi a sproposito di motivi hegeliani, e per decenni si [sarebbe] sforzato, in saggi e libri, di abbassare la sua forza di pensiero — manifestamente indistruttibile — al livello desolante del 'pensiero' sovietico, il quale intanto aveva degradato la filosofia che aveva sulle labbra a un puro strumento di dominio ». Qui, come si vede, si rinuncia coscientemente a un'indagine teorica e storiografica sul pensiero lukácsiano successivo agli anni venti, liquidandolo sotto l'etichetta dell'opportunismo.

I primi lavori di un certo respiro sul pensatore ungherese sono apparsi solo recentemente. (La maggior parte degli articoli che il lettore troverà nella bibliografia, è costituita infatti da scritti d'occasione, il più delle volte recensioni o brevi note in occasione della pubblicazione di volumi lukácsiani.) In Italia sono state pubblicate due monografie: una di T. Perlini (*Utopia e prospettiva in G. Lukács*, 1968), e l'altra di M. Vacatello (*Lukács. Da « Storia e coscienza di classe » al giudizio sulla cultura borghese*, 1968). Perlini vede nelle posizioni teoriche degli anni venti la parte più valida dell'opera lukácsiana, caratterizzata dal motivo di una praxis che deve continuamente rompere con la crosta della feticizzazione. Il Lukács della maturità, invece, sarebbe vittima della feticizzazione, nella misura in cui accetta la teoria scolastico-positivistica del rispecchiamento.

Più sensibile all'esigenza di una unitaria ricostruzione teorica e storiografica, che metta in rilievo certi elementi di continuità in tutte le fasi del pensiero lukácsiano, è il lavoro di Vacatello. Egli mostra, in modo convincente, la presenza di alcuni concetti centrali (quali la *totalità*, la *reificazione*, ecc.) in tutta l'opera di Lukács.

Anche per quanto riguarda il pensiero estetico del filosofo ungherese, l'orientamento che si va sempre più affermando è quello di studiare unitariamente tutto l'arco della riflessione lukácsiana: utile in questo senso è l'ampia antologia degli scritti di estetica e di sociologia della letteratura curata da P. Ludz, con un saggio introduttivo dello stesso. Oggetto di studi particolari è il rapporto Lukács-Brecht: cfr., per es., K. Völker, *Brecht und Lukács. Analyse einer Meinungsverschiedenheit* (1966), e W. Mitzenzwei, *Die Brecht-Lukács-Debatte* (1967). In Italia, le critiche di Brecht alla concezione lukácsiana del realismo erano state studiate già nel 1961 da P. Chiarini (*Brecht e Lukács. A proposito del concetto di realismo*), che aveva messo in rilievo la « concezione ottocentesca » del linguaggio artistico sostenuta dal filosofo ungherese.

Al pensiero politico lukácsiano sono stati dedicati alcuni interessanti saggi, apparsi nella *Festschrift zum 80. Geburtstag von G. Lukács* (1965). Spiccano fra questi: P. Ludz, *Der Begriff der « demokratischen Diktatur » in der politischen Philosophie von G. Lukács*; J. Rühle, *Partei und Parteilichkeit*; I. Mészáros, *Philosophie des « tertium datur » und des Koexistenzdialogs*.

Il volume apparso recentemente in Inghilterra, *G. Lukács. The Man, his Work and his Ideas*, a cura di G.H.R. Parkinson (1970), comprende saggi per lo più sull'estetica e sulla teoria della letteratura di Lukács; il lavoro di H. A. Hodges, *Lukács on Irrationalism*, è dedicato invece a un'analisi delle tesi esposte in *La distruzione della ragione*.

BIBLIOGRAFIA

I. OPERE DI GYÖRGY LUKÁCS *

- Thomas Mann új regénye*, in « Nyugat », II, 1909, pp. 486-491 [trad. ted. : *Thomas Mann Roman « Königliche Hoheit »* (1909), in *Georg Lukács zum siebzigsten Geburtstag*, Berlin 1955, pp. 213-24].
- A dráma formája*, Budapest 1909, pp. 36.
- Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez*, Budapest 1910, pp. 34.
- A modern dráma fejlődésének története*, Budapest 1911, vol. I (pp. 496) e II (pp. 548).
- Die Seele und die Formen. Essays*, Berlin 1911, pp. 375 [Ueber Form und Wesen des Essays - Platonismus, Poesie und die Formen: Rudolf Kassner (1908) - Das Zerschellen der Form am Leben: Sören Kierkegaard und Regine Olsen (1910) - Zur romantischen Lebensphilosophie: Novalis (1908) - Bürgerlichkeit und l'art pour l'art: Theodor Storm (1914) - Die neue Einsamkeit und ihre Lyrik: Stefan George (1908) - Sehnsucht und Form: Charles-Louis Philippe (1911) - Der Augenblick und die Formen: Richard Beer-Hofmann (1909) - Reichtum, Chaos und Form: Ein Zwiegespräch über Lawrence Sterne (1910) - Metaphysik der Tragödie: Paul Ernst (1911) **].

* La presente bibliografia dà soltanto i titoli delle più importanti opere di Lukács: per una bibliografia completa (fino al 1965) rinviamo a quella (accuratissima, e che raccoglie 886 titoli) pubblicata in appendice a: *Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Georg Lukács*, herausgegeben von F. Benseler, Neuwied und Berlin 1965, pp. 625-96.

** Quando diamo la data fra parentesi tonde, significa che il saggio incluso nel volume è stato pubblicato precedentemente.

Zur Soziologie des modernen Dramas, in « Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik », XXXVIII, 1914, pp. 303-45, 662-706 [trad. ted. del cap. introd. di *A modern dráma fejlődésének története*, cit.].

Rec. di: Th. G. Masaryk, *Zur russischen Geschichte und Religionsphilosophie*, Jena 1913, ivi, XXVIII, 1914, pp. 871 sgg.

Zum Wesen und zur Methode der Kultursociologie (Besprechung von: H. Staudinger, « Individuum und Gemeinschaft »), ivi XXXIX, 1915, pp. 216 sgg.

Rec. di: W. Solovjeff, *Ausgewählte Werke*, Band I, Jena 1914, ivi, XXXIX, 1915, pp. 572 sgg.

Rec. di: B. Croce, *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*, Tübingen 1915, ivi, XXXIX, 1915, pp. 878 sgg.

Rec. di: M.-L. Gothein, *Geschichte der Gartenkunst*, 2 Bände, Jena 1914, ivi, XXXIX, 1915, pp. 885 sgg.

Rec. di: W. Solovjeff, *Ausgewählte Werke*, Band 2, Jena 1916, ivi, XLII, 1916-7, pp. 978 sgg.

Die Theorie des Romans, in « Zeitschrift für Aesthetik und Allgemeine Kunstwissenschaft », Bd. 2, 1916, pp. 225-71, 390-431 (pubblicato poi in volume, Berlin 1920, pp. 168, col sottotitolo: *Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der grossen Epik*).

Die Subjekt-Objekt Beziehung in der Aesthetik, in « Logos », Bd. VII, 1917-8, pp. 1-39.

Georg Simmel (Nachruf), in « Pester Lloyd », 2 ottobre 1918.

Emil Lask. Ein Nachruf, in « Kantstudien », Bd. 22, 1918, pp. 349-70.

A bolsevizmus mint erkölcsi probléma [Il bolscevismo come problema morale], in « Szabad Gondolat », dic. 1918, pp. 228-32.

Jogrend és eröszak, in « Internationale », suppl. al n. 3-4.

Taktika és Ethika, Budapest 1919, pp. 40.

Az erkölcs szerepe a kommunista termelésben [Il ruolo della morale nella produzione comunista], « Szocialis Termelés », I/11, 1919, pp. 3 sgg.

Zur Organisationsfrage der Intellektuellen, in « Kommunismus », I/3, 1920, pp. 14-8.

Die neueste Ueberwindung des Marxismus (Kritik an

O. Spengler, *Untergang des Abendlandes*), ivi, I/5, 1920, pp. 155-6.

Zur Frage des Parlamentarismus, ivi, I/6, 1920, pp. 161-172.

Organisationsfragen der dritten Internationale, I/8-9, 1920, pp. 238-50.

Klassenbewusstsein, ivi, I/14, 15, 1920, pp. 415-23, 468-73.

Die moralische Sendung der kommunistischen Partei, ivi, I/16-17, 1920, pp. 482-8.

Kapitalistische Blockade, proletarischer Boykott, ivi, I/25-26, 1920, pp. 847-54.

Opportunismus und Putschismus, ivi, I/32, 1920, pp. 1107-15.

Legalität und Illegalität, ivi, I/35, 36-7, 1920, pp. 1259-1264, 1324-33.

Die Krise des Syndikalismus in Italien, ivi, I/40, 1920, pp. 1432-40.

Kassel und Halle, ivi, I/41-42, 1920, pp. 1466-73.

Alte und neue Kultur, ivi, I/43, 1920, pp. 1538-49.

Der Parteitag der Kommunistischen Partei Deutschlands, ivi, I/44, 1920, pp. 1561-64.

Rosa Luxemburg als Marxist, ivi, II Jg., 15.1.1921.

Ukrainischer Nationalbolschewismus, ivi, II/5-6, 1921, pp. 185 sgg.

Vor dem dritten Kongress, ivi, II/17-18, 1921, pp. 583 sgg.

Weltreaktion und Weltrevolution (Vortrag), Berlin 1921.

Zur Frage der Bildungsarbeit, in « Jugend-Internationale », II/7, 1921, pp. 181-2.

Partei und Jugendbewegung in Ungarn, ivi, II/9, 1921, pp. 231-3.

Zur Frage der Partei und Jugend, ivi, II/11, 1921, pp. 313-4.

Spontaneität der Massen, Aktivität der Partei, in « Die Internationale », III/6, 1921, pp. 298-307.

Organisatorische Fragen der revolutionären Initiative, ivi, III/8, 1921, pp. 298-307.

Diskussionsbeitrag auf dem III. Weltkongress der Kommunistischen Internationale in der 13. Sitzung am 2. Juli 1921, pp. 591 sgg.

Noch einmal Illusionspolitik, in Ladislaus Rudas, *Aben-*

teurer- und Liquidatorentum. Die Politik Béla Kuns und die Krise der K.P.U., Wien 1922, pp. 254-61.

Die KPR und die proletarische Revolution, in « Die Rote Fahne », 7 nov. 1922.

Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik, Berlin 1923, pp. 344 sgg. [Vorwort - Was ist orthodoxer Marxismus? - Rosa Luxemburg als Marxist (1921) - Klassenbewusstsein (1920) - Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats - Der Funktionswechsel des historischen Materialismus - Legalität und Illegalität (1920) - Kritische Bemerkungen über Rosa Luxemburgs « Kritik der russischen Revolution » - Methodisches zur Organisationsfrage*].

Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken, Wien 1924, pp. 77.

Lassalle als Theoretiker der VSPD (Rezension verschiedener Arbeiten von und über Lassalle), in « Die Internationale », VII/19-20, 1924, pp. 622 sgg.

Der Triumph Bernsteins. Bemerkungen über die Festschriften zum siebzigsten Geburtstag Karl Kautskys, ivi, VII/21-22, 1924, pp. 661 sgg.

Rec. di: M. Adler, Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik, in « Internationale Presse-Korrespondenz für Politik, Wirtschaft und Arbeiterbewegung », IV/46, 1924, pp. 1126 sgg.

Rec. di: N. Bucharin, Theorie des historischen Materialismus, in « Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung », XI, 1925, pp. 216-224.

Rec. di: K. A. Wittfogel, Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft, ivi, XI, 1925, pp. 224-7.

Die neue Ausgabe von Lassalles Briefen (Rezension), ivi, XI, 1925, pp. 401-23.

Der Nelson-Bund (Rezension verschiedener Arbeiten zum Thema), in « Die Internationale », IX/5, 1926, pp. 158 sgg.

Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik, Leipzig 1926, pp. 51.

Rec. di: W. I. Lenin, Ausgewählte Werke. Der Kampf und die soziale Revolution, in « Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung », XII, 1926, pp. 451-4.

* I saggi precedentemente apparsi sono stati qui ampliati e rielaborati.

Rec. di: « Unter dem Banner des Marxismus », ivi, Heft 1-2, XII, 1926, pp. 454-5.

Eine Marxkritik im Dienste des Trotzismus. (Rezension von: M. Eastman, « Marx, Lenin and the Science of Revolution »), in « Die Internationale », 1927, pp. 189-90.

Plechanow halálának tizedik évfordulóján, in « 100% », 1928, pp. 353-6.

Rec. di: E. Zilsel, Die Entstehung des Geniebegriffs, in « Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung », XIII, 1928, pp. 302-6.

Rec. di: C. Schmitt, Politische Romantik, ivi, XIII, 1928, pp. 307-8.

Rec. di: J. Baxa, Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik, e di: M. Schröter, Schelling. Schriften zur Gesellschaftsphilosophie, ivi, XIII, 1928, pp. 308-9.

Rec. di: R. Michels, Zur Soziologie der Parteiwesens in der modernen Demokratie, ivi, XIII, 1928, pp. 309-315.

Részletek a « Tézistervezet a magyar politikai és gazdasági helyzetéről és KMP feladatairól » (Blum-Tézisek 1928) c. dokumentumból (Tesi sulla situazione politica ed economica in Ungheria e sui compiti del Partito comunista ungherese [Tesi di Blum, 1928, estratto]), in « Parttörténeti Közlemények », II/3, 1956, pp. 75-94 [trad. ted. in G. Lukács, Schriften zur Ideologie und Politik, Neuwied 1967, pp. 290-322].

Rec. di: O. Rühle, Geschichte der Revolutionen Europas, in « Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung », 1929, pp. 160-2.

Blum. Erklärung (in ungherese), in « Uj Március », V/1929, pp. 345.

Ueber das Schlagwort Liberalismus und Marxismus, in « Der Rote Aufbau », n. 21, 1931, pp. 856-60.

Gegen die Spontaneitätstheorie in der Literatur, in « Die Linkskurve », IV/4, 1932, pp. 30-33.

Tendenz oder Parteilichkeit?, ivi, IV/6, 1932, pp. 13-21.

Der faschisierte Goethe, ivi, giugno 1932, pp. 32-40.

Reportage oder Gestaltung. Kritische Bemerkungen anlässlich des Romans von Ottwalt, ivi, IV/7, 8, 1932, pp. 23-30.

Gerhart Hauptmann, ivi, IV/10, 1932, pp. 5-12.

Aus der Not eine Tugend, ivi, IV, II-12, 1932, pp. 15-24.
Goethe und die Dialektik, in « Der Marxist », Bd. 2, n. 5, 1932.
Zur Frage der Satire, in « Internationale Literatur », II/4-5, 1932, pp. 136 sgg.
Kritik der Literaturtheorie Lassalles, in « Der Rote Aufbau », V/18, 19, 1932, pp. 851-7, 900.
Mein Weg zu Marx, in « Internationale Literatur », n. 2, 1933.
Zur Verfassungsentwurf der UdSSR. Die neue Verfassung der UdSSR und das Problem der Persönlichkeit, ivi, VI/9, 1936, pp. 50-3.
Essay on the Novel, ivi, n. 5, 1936, pp. 68-74.
A Great Proletarian Humanist (M. Gorki), ivi, n. 8, 1936, pp. 8-12.
Le roman et l'épopée; problème de la théorie du roman, in « La littérature internationale », n. 11, 1936, pp. 68-75.
Istoričeskij roman, in « Literaturnij Kritik », 1937, n. 7, pp. 46-109, n. 9, pp. 27-54, n. 12, pp. 118-47; 1938, n. 1, pp. 11-52, n. 3, pp. 59-90, n. 8, pp. 51-96, n. 12, pp. 40-74 [trad. ted.: *Der historische Roman*, Berlin 1955, pp. 396].
Eine klassische Darstellung des dialektischen Materialismus (Engels' Antidübring), in « Deutsche Zentral-Zeitung », 30 giugno 1937.
Ludwig Feuerbachs Erbe, ivi, 14 settembre 1937.
Zum 20. Jahrestag der Oktober-Revolution, ivi, 5 novembre 1937.
Diderot und die Probleme der Theorie des Realismus, in « Deutsche Zeitung », 5 ottobre 1938.
« *Die Jugend des Königs Henri Quatre* » (Heinrich Mann), in « Das Wort. Literarische Monatsschrift », III/8, 1938, pp. 125-32.
Heine und die ideologische Vorbereitung der 48er Revolution, in « Kommunistische Internationale », n. 3, 1941, pp. 164-81.
Der Igel, ivi, n. 7, 1943, pp. 68-9;
Adam Scharrer: der Landsknecht, *ibid.*
Deutsche Literatur während des Imperialismus. Eine Uebersicht ihrer Hauptströmungen, Berlin 1945, pp. 70.

Fortschritt und Reaktion in der deutschen Literatur, Berlin 1945, pp. 119.
Fogarasi Béla. Marxismus és logika, in « Szabad Nép », n. 267, 1946.
Az újabb német irodalom rövid története [Abbozzo di una storia della letteratura tedesca moderna], Budapest 1946.
Nietzsche és a fasizmus, Budapest 1946, pp. 79.
Die geistige Krise der modernen Gesellschaft, in « Neuer Vorwärts », 20 dicembre 1946.
L'esprit européen devant le marxisme, in « La Nef », n. 24, 1946, pp. 39-41.
Deux philosophies de l'Europe: marxisme et existentialisme, ivi, novembre 1946, pp. 87-98, 189-90.
Goethe und seine Zeit, Bern 1947, pp. 207 [Vorwort - *Die Leiden des jungen Werther* (1939) - *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1939) - *Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe* (1938) - *Schillers Theorie des modernen Literatur* (1937) - *Hölderlins Hyperion* (1935) - *Faust-Studien* (1941-46)] (ed. ungherese: *Goethe és kora*, Budapest 1946, pp. 215; 2^a ed. ted., ampliata con l'aggiunta del saggio *Unser Goethe*, Berlin 1950, pp. 364).
Irodalom és demokrácia (Letteratura e democrazia), Budapest 1947, pp. 192.
A polgári filozófia válsága (La crisi della filosofia borghese), Budapest 1947, pp. 248.
Cultura marxista e democrazia progressiva, in « Società », n. 5, 1947, pp. 581-602.
Art libre ou art dirigé?, in « Esprit », XVI/9, 1948, pp. 273-92.
Lettre aux jeunes écrivains, in « Parallèle 50 », 12 nov. 1948.
Les tâches de la philosophie marxiste dans la nouvelle démocratie, in « Studi filosofici », n. 1, 1948, pp. 3-33.
Heidegger redivivus, ivi, n. 4, 1948, pp. 177-90, e n. 1, 1949, pp. 3-16.
Religion and Nation, in « Masses and Mainstream », n. 5, 1948.
Problem of Marxist Culture, ivi, giugno 1948, pp. 6-19.
Ibsen und die bürgerliche Selbstauflösung, in « Dramaturgische Blätter », n. 6, 1948, pp. 41-6.

Die Funktionelle Problematik der sowjetischen Literatur, in « Die Fähre », 1948, pp. 563-71.

Probleme der marxistischen Kultur, in « Oesterreichisches Tagebuch », n. 17, 1948, pp. 7-10.

Der junge Hegel. Ueber die Beziehung von Dialektik und Oekonomie, Zürich und Wien 1948, pp. 720 [Einleitung - Die republikanische Periode des jungen Hegel (Bern 1793-6). - Die Krise in Hegels gesellschaftlichen Anschauungen und die ersten Anfänge seiner dialektischen Methode (Frankfurt 1797-1800) - Begründung und Verteidigung des objektiven Idealismus (Jena 1801-3) - Der Bruch mit Schelling und die Phänomenologie des Geistes (Jena 1803-7)].

Essays über Realismus, Berlin 1948, pp. 265 [Das Ideal des harmonischen Menschen in der bürgerlichen Aesthetik (1938) - Die intellektuelle Physiognomie der künstlerischen Gestalten (1936) - Der Kampf zwischen Liberalismus und Demokratie im Spiegel des historischen Romans der deutschen Antifaschisten (1938) - Es geht um den Realismus (1938) - Ein Briefwechsel zwischen Anna Seghers und Georg Lukács (1939) - Schriftsteller und Kritiker (1939)] (2^a ed. ampliata: Berlin 1955, pp. 314, col titolo: *Probleme des Realismus*. Sono aggiunti i saggi: *Kunst und objektive Wahrheit* [1954], *Erzählen oder Beschreiben?* [1936], *Grösse und Verfall des Expressionismus* [1934]).

Schicksalwende. Beiträge zu einer neuen deutschen Ideologie, Berlin 1948, pp. 356 [Der deutsche Faschismus und Nietzsche (1943) - Der deutsche Faschismus und Hegel (1943) - Ueber Preussentum (1943) - Aktualität und Flucht (1941) - Erzählen oder Beschreiben? (1936) - Grösse und Verfall des Expressionismus (1934) - Die Verbannte Poesie (1942) - Thomas Mann über das literarische Erbe (1936) - Arnold Zweigs Romanzyklus über den imperialistischen Krieg 1914 bis 1918 (1939) - Johannes R. Bechers « Abschied » (1941) - Schicksalwende (1944)] (2^a ed. ted., Berlin 1956, ampliata con i seguenti saggi: *Zwei Romane aus Hitlerdeutschland - Der Rassenwahn als Feind des menschlichen Fortschritts* [1945] - « Das innere Licht ist die trübste Beleuchtungsart » [1942] - *Wozu braucht die Bourgeoisie die Verzeilung?* [1951] -

Gesunde und kranke Kunst? [1952] - *Bechers Lyrik - Von der Verantwortung des Intellektuellen* [1955]; non sono più compresi i saggi: *Erzählen oder Beschreiben?* e *Grösse und Verfall des Expressionismus*).

Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker, Berlin 1948, pp. 248 [Die Sickingendebatte zwischen Marx, Engels und Lassalle (1933) - Friedrich Engels als Literaturhistoriker und Literaturkritiker (1936) - Marx und das Problem des ideologischen Verfalls (1938) - *Volkstribun oder Bürokrat?* (1940)].

Existencialisme ou marxisme?, Paris 1948 pp. 310.

Uj magyar kultúraért (Per una nuova cultura ungherese), Budapest 1948, pp. 243.

A marxista filozófia feladatai az új demokráciában (I compiti della filosofia marxista nella nuova democrazia), Budapest 1948, pp. 58.

Der russische Realismus in der Weltliteratur, Berlin 1949, pp. 293 [Die internationale Bedeutung der russischen demokratischen Literaturkritik (1946) - Leo Tolstoi und die Entwicklung des Realismus (1938) - Dostojewskij (1946) - Maxim Gorki: 1. Der Befreier (1936); 2. Die menschliche Komödie des vorrevolutionären Russlands (1937) - Leo Tolstoi und die westliche Literatur (1945)] (la 1^a ed. di questo libro è in ungherese, Budapest 1946; 2^a ed., ampliata, Budapest 1949; 2^a ed. ted. aumentata, Berlin 1952, pp. 541; sono stati inclusi i saggi: *Puschkins Platz in der Weltliteratur* [1952] - Boris Godunov [1947] - Tschernyschewskis Roman « Was Tun? » [1949] - Fadejew: « Die Neunzehn » [1951] - Wirta: « Einsamkeit » [1949] - Scholochow: « Der Stille Don » [1950] - Makarenko: « Der Weg ins Leben » - Platonow: « Die Unsterblichen » - Scholochow: « Neuland unterm Pflug » - Beck: « Wolokalamsker Chaussée » - Kasakewitsch: « Frühling an der Oder » [1951]; 3^a ed. ted., Berlin 1953, pp. 594; aumentata col saggio: *Gedenkrede zum hundersten Todestag Gogols* [1952]).

Thomas Mann, Berlin 1949, pp. 113 [Vorwort - *Auf der Suche nach dem Bürger* (1945) - *Die Tragödie der modernen Kunst* (1949)] (ed. ungherese: Budapest 1948, pp. 105; 5^a ed. ted., Berlin 1957, pp. 202, am-

pliaa coi seguenti saggi: *Das Spielerische und seine Hintergründe* [1955] - Anhang: Aesserungen über Thomas Mann im Werk von Georg Lukács: *Storm und Thomas Mann - Königliche Hoheit* [1909] - *Th. Mann über das literarische Erbe* [1936] - *Buddenbrooks* [1936] - *Th. Manns Novellen* [1936] - *Drama und Roman* [1955] - *Revolutionäre Demokratie und Sozialismus* [1955] - *Exzentrik oder Volkleben?* [1955] - *Abstrakter und konkreter Protest gegen den Imperialismus* [1955] - *Realistische Totalität und surrealistische Montage* [1938] - *Kunst und Leben in der imperialistischen Periode* [1940] - *Antifaschismus als Dichtung* [1942] - *Gestaltung des Preussentums* [1943] - *Die Problematik der Wilhelminischen Periode* [1945] - *Zur Literatur der Weimarer Periode* [1945] - *Der Antifaschismus von Heinrich und Thomas Mann* [1945] - *Kritik der bürgerlichen Demokratie von rechts und von links* [1954] - *Th. Mann über Schopenhauer* [1954] - *Verhältnis zum Sozialismus* [1954] - *Th. Mann im öffentlichen Leben unserer Zeit* [1955] - *Der letzte grosse Vertreter des kritischen Realismus* [1955]).
Das Zwischenspiel des klassischen Humanismus, in *Spiegelungen Göthes in unserer Zeit*, Wiesbaden 1949, pp. 147-63.
Les nouveaux problèmes de la recherche hégélienne, in « Bulletin de la Société Française de Philosophie », XLIII/2, 1949, pp. 54-80.
L'humanisme dans l'art et la décadence de l'idéologie bourgeoise, in « La nouvelle critique », febb. 1949, pp. 59-65.
Pourquoi on s'intéresse à la littérature allemande?, in « La Tribune des nations », 20 maggio 1949.
Idea and Form in Literature, in « Masses and Mainstream », dic. 1949, pp. 40-60.
Deutsche Realisten des 19. Jahrhunderts, Berlin 1951, pp. 307 [Vorwort - *Die Tragödie Heinrich von Kleists* (1937) - *Eichendorff* (1940) - *Der fascistisch verfälschte und der wirkliche Georg Büchner* (1937) - *Heinrich Heine als nationaler Dichter* (1937) - *Gottfried Keller* (1939) - *Wilhelm Raabe* (1940) - *Der alte Fontane* (1951)].

Politische Parteilichkeit und dichterische Vollendung, in « Aufbau », VII/5, 1951, pp. 396-406.
Sprachwissenschaft und Literatur. Lehren aus Stalins Arbeiten, ivi, VII/7, 1951, pp. 603-7.
Lessing als Klassenkämpfer, in « Ost-Probleme », Bd. 3, 1951, pp. 490-3.
Nietzsche mint az imperializmus filozófusa, in « A Magyar Tudományos Akadémia II. Osztály Közleményei », Bd. 3-4, 1951, pp. 81-96.
Plechanov: A Monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez, in « Társadalmi Szemle », 1951, pp. 178-80.
Gogol: Revizor, in « Szabad Nép », n. 123, 1951.
Balzac und der französische Realismus, Berlin 1952, pp. 103 [Vorwort - « *Die Bauern* » (1935) - « *Verlorene Illusionen* » (1936) - *Balzac als Kritiker Stendhals* (1936) - *Zum hundersten Geburtstag Zolas* (1940)] (ed. ungherese: *Balzac, Stendhal, Zola*, Budapest 1945, pp. 146).
Don Quijote, in « Aufbau », VIII/2, 1952, pp. 166-72.
Zum Problem des Schematismus, in « Schriftsteller », n. 7-8, 1952.
Sztálin « A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban », in « Egyetemes és Főiskolák békemozgalma », 1953, n. 4, pp. 27-32.
Die Zerstörung der Vernunft, Berlin 1954, pp. 692 [Vorwort: *Ueber den Irrationalismus als internationale Erscheinung in der imperialistischen Periode - Ueber einige Eigentümlichkeiten der geschichtlichen Entwicklung Deutschlands - Die Begründung des Irrationalismus in der Periode zwischen zwei Revolutionen (1789-1848): 1. Prinzipielle Vorbemerkungen zur Geschichte des modernen Irrationalismus; 2. Schellings intellektuelle Anschauung als erste Erscheinungsform des Irrationalismus (1953); 3. Schellings spätere Philosophie; 4. Schopenhauer; 5. Kierkegaard (1953) - Nietzsche als Begründer des Irrationalismus der imperialistischen Periode - Die Lebensphilosophie im imperialistischen Deutschland: 1. Wesen und Funktion der Lebensphilosophie; 2. Dilthey als Begründer der imperialistischen Lebensphilosophie; 3. Die Lebensphilosophie in der Vorkriegszeit (Simmel); 4. Kriegs- und Nachkriegszeit (Spengler); 5. Die Lebensphiloso-*

phie der « Relativen Stabilisierung » (Scheler); 6. *Der Aschermittwoch des parasitären Subjektivismus* (Heidegger, Jaspers); 7. *Präfaschistische und faschistische Lebensphilosophie* (Klages, Jünger, Bäumler, Böhm, Krieck, Rosenberg) - *Der Neue Hegelianismus - Die deutsche Soziologie der imperialistischen Periode* (1946): 1. *Die Entstehung der Soziologie*; 2. *Die Anfänge der deutschen Soziologie* (Schmoller, Wagner u. a.); 3. *Ferdinand Tönnies und die Begründung der neuen Schule der deutschen Soziologie*; 4. *Die deutsche Soziologie der wilhelminischen Zeit* (Max Weber); 5. *Die Wehrlosigkeit der liberalen Soziologie* (Alfred Weber, Mannheim) - *Präfaschistische und faschistische Soziologie* (Spann, Freyer, C. Schmitt); *Sozialer Darwinismus, Rassentheorie und Faschismus*: 1. *Anfänge der Rassentheorie im 18. Jahrhundert*; 2. *Go-bineaus Begründung der Rassentheorie*; 3. *Der soziale Darwinismus* (Gumplowitz, Ratzenhofer, Woltmann); 4. *H. St. Chamberlain als Begründer der modernen Rassentheorie*; 5. *Die « nationalsozialistische Weltanschauung » als demagogische Synthese der Philosophie des deutschen Imperialismus*].
Beiträge zur Geschichte der Aesthetik, Berlin 1954, pp. 438 [Vorwort - *Zur Aesthetik Schillers* (1935) - *Hegels Aesthetik* (1953) - *Einführung in die Aesthetik Tscherniyschewskijs* (1953) - *Einführung in die ästhetischen Schriften von Marx und Engels* (1953) - *Karl Marx und Friedrich Theodor Vischer* (1953) - *Nietzsche als Vorläufer der faschistischen Aesthetik* (1935) - *Franz Mehring* (1934) - *Literatur und Kunst als Ueberbau* (1952)] (1^a ed. ungherese: Budapest 1953).
Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx (1840-4), in « *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* », Bd. 2, 1954, pp. 288-343.
Die Frage der Besonderheit in der klassischen Philosophie, ivi, Bd. 2, 1954, pp. 764-807.
Das ästhetische Problem des Besonderen in der Aufklärung und bei Goethe, in *Ernst Bloch zum siebenzigsten Geburtstag. Festschrift*, Berlin 1955, pp. 201-27.
Das Besondere im Lichte des dialektischen Materialismus, in « *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* », III/2, 1955, pp. 157-89.

Der Verfall des historischen Bewusstseins, ivi, 1955, pp. 451-64.
Das Besondere als zentrale Kategorie der Aesthetik, ivi, n. 2, 1956, pp. 133-47.
Zur Konkretisierung der Besonderheit als Kategorie der Aesthetik, ivi, n. 4, 1956, pp. 407-34.
Das Problem der Perspektive, in « *Beiträge zur Gegenwartsliteratur* », I, 1956, pp. 75-82.
Der Kampf des Fortschritts und der Reaktion in der heutigen Kultur, in « *Aufbau* », XII/9, 1956, pp. 761-769.
A különöség mint esztétikai kategória, Budapest 1957, pp. 255.
Wider den missverstandenen Realismus, Hamburg 1958, p. 156.
Sui problemi estetici del cinematografo, in « *Cinema Nuovo* », 1958, n. 135.
Diavolo azzurro o diavolo giallo?, ivi, 1961, n. 154.
Lettera al signor Carocci [Sul problema di Stalin], in « *Nuovi Argomenti* », 1962, n. 57-58, pp. 114 sgg.
Die Eigenart des Aesthetischen. Aesthetik Teil, I; I, Neuwied 1963, pp. 852; II, Neuwied 1963, pp. 888.
Zur Debatte zwischen China und der Sowjetunion. Theoretische Bemerkungen, in « *Forum* », X, nn. 119-120, 1963, pp. 519-22, 582-5.
Probleme der kulturellen Koexistenz, in « *Forum* », XI, 1964, nn. 124 e 125, pp. 181-4 e 241-4.
Introd. a: G. Aristarco, Il dissolvimento della ragione. Discorso sul cinema, Milano 1965, pp. 7-11.
Gespräche mit Georg Lukács, a cura di Th. Pinkus, Reinbeck 1967.

L'editore Luchterhand di Neuwied ha iniziato la pubblicazione delle opere complete di Lukács. Sono usciti finora i seguenti volumi (nei quali i lavori del pensatore ungherese sono variamente raccolti): i primi due tomi della prima parte dell'estetica (*Die Eigenart des Aesthetischen*) già citati, corrispondenti rispettivamente ai voll. XI e XII delle opere complete; e inoltre: *Frühschriften II. Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1968, pp. 733 (*Werke*, Bd. II); *Probleme des Realismus, II. Der russische Realismus in der Weltliteratur*, 1964, pp. 572 (*Werke*, Bd. V); *Proble-*

me des Realismus, III. *Der historische Roman*, 1965, pp. 642 (*Werke*, Bd. VI); *Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten*, 1964, pp. 626 (*Werke*, Bd. VII); *Der junge Hegel. Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie*, 1967, pp. 703 (*Werke*, Bd. VIII); *Die Zerstörung der Vernunft*, 1962, pp. 758 (*Werke*, Bd. IX); *Probleme der Aesthetik*, 1968, pp. 814 (*Werke*, Bd. X).

Inoltre, presso lo stesso editore, sono usciti due volumi, a cura di P. Ludz, che raccolgono scritti — scelti in tutto l'arco della produzione lukácsiana — di sociologia della letteratura, e ideologico-politici: *Schriften zur Literatursoziologie*, Neuwied 1961, pp. 658; *Schriften zur Ideologie und Politik*, ivi 1967, pp. 851.

Cultura marxista e democrazia progressiva, in « Società », 1947, n. 5, pp. 581 sgg.

II. TRADUZIONI DELLE OPERE IN LINGUA ITALIANA

La crisi della filosofia borghese e le filosofie della crisi, in « Il Politecnico », 1947, n. 39.

Goethe e il suo tempo, a cura di E. Burich, Milano 1949.

Saggi sul realismo, Torino 1950.

Il marxismo e la critica letteraria, a cura di C. Cases (con una *Premessa* dell'A. all'ed. it.), Torino 1953.

La lotta fra progresso e reazione nella cultura d'oggi, a cura di G. Dolfini, Milano 1954.

Sciolokhov e la tradizione epica, in « Il Contemporaneo », a. II, 1955, n. 9, p. 3.

Il sonno della ragione, ivi, a. II, 1955, n. 4.

Breve storia della letteratura tedesca dal Settecento ad oggi, a cura di C. Cases (con una *Premessa* dell'A. all'ed. it.), Torino 1956.

La letteratura sovietica (con una *Premessa* dell'A. all'ed. it.), Roma 1956.

Thomas Mann e la tragedia dell'arte moderna, a cura di G. Dolfini, Milano 1956.

Heine e la preparazione ideologica della rivoluzione del Quarantotto, in « Società », 1956, n. 2, pp. 225 sgg.

Contributi alla storia dell'estetica, a cura di E. Picco (con una *Premessa* dell'A. all'ed. it.), Milano 1957.

Prolegomeni a un'estetica marxista. Sulla categoria della

particolarità, a cura di F. Codino e M. Montinari, Roma 1957.

Il significato attuale del realismo critico, a cura di R. Solmi, Torino 1957.

La mia via al marxismo (1933), a cura di U. Gimmelli, in « Nuovi Argomenti », 1958, n. 33, pp. 1 sgg.

La distruzione della ragione, a cura di E. Arnaud (con una *Nota* dell'A. all'ed. it.), Torino 1959.

Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica, a cura di R. Solmi, Torino 1960.

Teoria del romanzo. Saggio storico-filosofico sulle forme della grande epica, a cura di F. Saba Sardi, intr. di L. Goldmann, Milano 1962.

Lenin (1924), a cura di G.D. Neri, in « Il Filo rosso », 1962-63, nn. 5, 6, 7, 8.

L'anima e le forme, a cura di S. Bologna, intr. di F. Fortini, Milano 1963.

L'ideale dell'uomo armonico nell'estetica borghese, in « De Homine », 1963, nn. 5-6, pp. 448-62.

Realisti tedeschi del XIX secolo, a cura di F. Codino, Milano 1963.

Sul dibattito fra Cina e Unione Sovietica, a cura di F. Codino, in « Nuovi Argomenti », 1963-64, pp. 116-140.

Problemi della coesistenza culturale, a cura di G. Panzieri, in « Nuovi Argomenti », 1964, pp. 1-24.

Solženitsyn: « Una giornata di Ivan Denisovič », a cura di F. Codino, in « Belfagor », 1964, n. 3, pp. 257-74.

Scritti di sociologia della letteratura, con una *Premessa* e una *Introduzione* di P. Ludz, a cura di G. Piana, Milano 1964.

Il romanzo storico, con una *Introduzione* di C. Cases, a cura di E. Arnaud, Torino 1965.

Storia e coscienza di classe, a cura di G. Piana (con una *Prefazione* [1967] dell'A., pp. VII-XLIII), Milano 1967 (di quest'opera di Lukács era uscita nel 1960 una trad. francese a cura di K. Axelos).

Conversazioni con Lukács, di W. Abendroth, H.H. Holz, L. Kofler, a cura di C. Pianciola, Bari 1968.

Il marxismo nella coesistenza, con una *Prefazione* di B. Schacherl, Roma 1968.

Marxismo e politica culturale, Torino 1968 (oltre a vari saggi già citati nelle rispettive trad. it., raccoglie an-

che: *Attualità ed evasione; Poesia di Partito; Sulla responsabilità degli intellettuali; Discorso al dibattito filosofico del Circolo Petöfi*).

Il problema dell'organizzazione degli intellettuali e La questione del parlamentarismo, a cura di P. Manganaro, in « Giovane Critica », 1968/69, pp. 98-107.

Di Lukács sono state pubblicate numerose interviste su riviste e giornali italiani. Ne indichiamo alcune delle più significative: « Il Contemporaneo », 1964, n. 69; « Rinascita », 27 febb. 1965; « l'Unità », 28 ag. 1966; « Cinema Nuovo », ag.-sett. 1967; « L'Espresso », 8 genn. 1967; « Rinascita », 27 ott. 1967; « Rinascita », 31 maggio 1968; « Carte segrete », genn.-marzo 1968.

III. STUDI CRITICI

1. Studi generali.

Bense M., *Der Fall G. Lukács*, in « Aufklärung », 1951, n. 6.

Laszlo B., *G. Lukács ou le destin du dernier philosophe marxiste*, in « Preuves », 1951, n. 5.

Bense M., *G. Lukács zum 70. Geburtstag*, in « Augenblick », I/3, 1955, pp. 24 sgg.

AA. VV., *Georg Lukács zum siebzigsten Geburtstag*, Berlin 1955.

Cases C., *Lo scojattolo e l'elefante*, in « Il Contemporaneo », 21 aprile 1956 (ora in C. Cases, *Saggi e note di letteratura tedesca*, Torino 1963, pp. 358-69).

Amodio L., *Der alte Lukács*, in « Ragionamenti », 1956, nn. 5-6.

Borkenau F., *Der Fall G. Lukács*, in « Rheinischer Merkur », 26 aprile 1957.

Mészáros I., *G. Lukács*, in *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, vol. II, Paris 1964, pp. 937-64.

Fischer E., *Der Lehrer und die Schüler*, in *Festschrift zum 80. Geburtstag von G. Lukács*, Neuwied 1965, pp. 27-30.

Benseler F., *Ein Lokalpatriot der Kultur*, ivi pp. 13-26.

Perlini T., *Utopia e prospettiva in G. Lukács*, Bari 1968, pp. 470.

Vacatello M., *Lukács. Da « Storia e coscienza di classe » al giudizio sulla cultura borghese*, Firenze 1968, pp. 157.

Parkinson G.H.R., Introd. a: *G. Lukács. The Man, his Work and his Ideas*, London 1970, pp. 1-33.

2. Ideologia e politica.

Kautsky K., rec. di: *Geschichte und Klassenbewusstsein*, in « Die Gesellschaft », giugno 1924.

Révai J., rec. di: *Geschichte und Klassenbewusstsein*, in « Archiv », XI, 1925, pp. 227-36.

Schwarz Th., *Georg Lukács*, in « Sozialismus-Politik-Wirtschaft-Kultur », I/1, 1945, pp. 26 sgg.

G. Lukács et l'autocritique, in « Les Temps Modernes », 1949, pp. 1109-19.

Révai J., *La littérature et la démocratie populaire. À propos de G. Lukács*, Paris 1950.

Di Rosa A., rec. di: G. L., *La lotta fra progresso e reazione nella cultura d'oggi*, in « Il Ponte », 1957, pp. 1604 sgg.

Koch M., *Politik, Literaturwissenschaft und die Position von G. Lukács*, in « Einheit », 1957, n. 7.

Koch M., *Theorie und Politik bei G. Lukács*, ivi, 1957, n. 8.

Nuccio O., rec. di: G. L., *La lotta fra progresso e reazione nella cultura d'oggi*, in « L'Italia che scrive », 1957, p. 97.

Sch. I., *Ein ungarischer Beitrag zur Kulturkonferenz*, in « Neue Deutsche Literatur », V/12, 1957, pp. 151 sgg.

Elsberg J., *Zu den falschen Anschauungen von G. Lukács*, in « Die Presse der Sowjetunion », 1958, n. 99, pp. 2019 sgg.

Heise W., *Zur ideologisch-theoretischen Konzeption von G. Lukács*, in « Weimarer Beiträge. Zt. f. dt. Lit.-gesch. », 1958, pp. 26 sgg.

Pannonicus, *Une nouvelle affaire Lukács*, in « Les Temps Modernes », 1958, pp. 1429-35, 1715-17.

Scherbengericht über Georg Lukács, in « Ost-Probleme », X/22, 1958, pp. 748 sgg.

Szigeti J., *Lukács scheiterte an der Praxis des Klassen-*

kampfes, in « Die Presse der Sowjetunion », 1958, n. 113, pp. 2300 sgg.; n. 115, pp. 2333 sgg.

Groos A., *Scherbengericht über G. Lukács*, in « Wort und Wahrheit », XIV/1, 1959, pp. 47 sgg.

AA. VV., *G. Lukács und der Revisionismus. Eine Sammlung von Aufsätzen*, Berlin 1960 (con scritti di E. Balogh, B. Fogarasi, J. Révai, Szigéti, ecc.).

Fejtő F., *Momenti e aspetti del revisionismo: Lukács*, in « Comunità », XIV, 1960, n. 80, pp. 65-9.

Fejtő F., *G. Lukács entre le dogmatisme et le révisionnisme*, in « Esprit », 1961, pp. 249-60.

Runciman W.G., *Social Science and Political Theory*, Cambridge 1963 (su Lukács cfr. pp. 156-75).

Finale C., *Lukács tra ideologia e utopia*, in « Tempo presente », IX, 1964, n. 6, pp. 9-16.

Specovius G., *G. Lukács. Besuch bei einem Revisionisten*, in « Deutschlandfunk », 9 genn. 1964.

Brohm J.M., pref. a: G.L., *Lénine*, Paris 1965.

Ludz P., *Der Begriff der « demokratischen Diktatur » in der politischen Philosophie von G. Lukács*, in *Festschrift zum 80. Geburtstag von G. Lukács*, Neuwied 1965, pp. 39-66.

Mészáros I., *Philosophie des « tertium datur » und des Koexistenzdialogs*, ivi, pp. 188-207.

Rühle J., *Partei und Parteilichkeit*, ivi, pp. 67-83.

Bango E., *La conscience de classe chez G. Lukács*, in « Documentation sur l'Europe centrale », 1966, n. 4, pp. 262-6.

Bettiza E., *L'altra Europa. Fisiologia del revisionismo nei paesi dell'Est*, Firenze 1966 (su Lukács cfr. pp. 184-9).

Cases C., *Le idee politiche di Havemann e di Lukács*, in « Quaderni Piacentini », V, 1966, n. 27, pp. 15-28.

E.L., *Lukács rehabilitated?*, in « Studies in Soviet Thought », 1966, pp. 42-3.

Amodio L., *Tra Lenin e Luxemburg. Commentario al periodo « estremistico » di G. Lukács. 1919-21*, in « Il Corpo », II, 1967, n. 5.

Ketler D., *Marxismus und Kultur. Mannheim und Lukács in den ungarischen Revolutionen 1918-19*, Neuwied 1967.

Ludz P., introd. a: G.L., *Schriften zur Ideologie und Politik*, Neuwied 1967.

Aczel G., *Socialismo e cultura in Ungheria*, in « Rinascita », 1968, n. 22.

Amodio L., *Il passaggio di Lukács al leninismo*, in « Nuova Corrente », 1968, n. 48.

Cialfi M., *Filosofia e terrore*, in « L'Osservatore politico-letterario », XIV, 1968, n. 8.

Finetti U., *Lukács, coscienza di classe e contro-autocritica*, in « Cinema Nuovo », 1968, n. 191.

Schacherl B., pref. a: G.L., *Il marxismo nella coesistenza*, Roma 1968.

3. Filosofia.

Weber A., *Lukács. « Zum Wesen und zur Methode der Kultursoziologie »*, in « Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik », XXXIX, 1915, pp. 223 sgg.

Marck S., *Neukritizistische und neuhegelsche Auffassung der marxistischen Dialektik*, in « Archiv », 1924, pp. 537-8.

Bonnel P., *Lukács contre Sartre*, in « Critique », 1948, n. 27, pp. 698-807.

Sainati V., rec. di: G.L., *Existentialisme ou marxisme?*, in « Giornale di Metafisica », 1950, pp. 311 sgg.

Hyppolite J., *Aliénation et objectivation: à propos du livre de G. Lukács sur la jeunesse de Hegel*, in « Études Germaniques », 1951, pp. 117-24 (trad. it. in J. Hy., *Saggi su Hegel e Marx*, Milano 1963, pp. 79-106).

Lübbe H., *Zur marxistischen Auslegung Hegels*, in « Philosophische Rundschau », II, 1953-4, pp. 38-60.

Orfei R., rec. di: G.L., *Existentialisme ou marxisme?*, in « Rivista di Filosofia neoscolastica », 1954, pp. 395 sgg.

Gisselbrecht A., *La grande aberration de la pensée occidentale*, in « La Pensée », 1955, n. 61, pp. 87-102;

Gisselbrecht A., *Les aventures du « marxisme occidental »*, in « La Nouvelle Critique », 1955, nn. 6-7, pp. 69-73.

Merleau-Ponty M., *Les aventures de la dialectique*, Paris 1955 (trad. it., *Umanesimo e terrore. Le avventure della dialettica*, Milano 1965: su Lukács cfr. pp. 232-243).

- Rossi P., *Storicismo e materialismo storico*, in « Giornale degli economisti e Annali di economia », XV, 1956, pp. 325-55, 413-48.
- Rossi P., *La distruzione della ragione e la crisi della filosofia tedesca*, in « Rivista di Filosofia », 1956, pp. 337-352.
- Guérin D., *Sartre, Lukács et... la Gironde*, in « Les Temps Modernes », 1957, pp. 1132-7.
- Münzer Th., *Il giovane Lukács*, in « Ragionamenti », 1957, n. 9, pp. 167-72.
- Balogh E., *Zur Kritik des Irrationalismus. Eine Auseinandersetzung mit G. Lukács*, in « Deutsche Zeitschrift für Philosophie », 1958, pp. 58-76, 253-72, 622-33.
- Rieser M., *Lukács' Critique of German Philosophy*, in « The Journal of Philosophy », 1958, pp. 177-96.
- Watnik M., *G. Lukács: an Intellectual Biography*, in « Soviet Survey », 1958, n. 24, pp. 51-7, n. 25, pp. 61-68; 1959, n. 27, pp. 75-81.
- Cantimori D., *Studi di storia*, Torino 1959 (su Lukács cfr. pp. 210-27).
- Axelos K., pref. a: G. L., *Histoire et conscience de classe*, Paris 1960, pp. 1-8.
- Breton S., *L'irrationalisme selon G. Lukács*, in *La crise de la raison dans la pensée contemporaine*, Paris-Bruges 1960.
- Ferngani F., *La « destructio destructionis » di G. Lukács*, in « Il Pensiero critico », 1960, n. 2, pp. 24-56.
- Garin E., nota sulla versione francese di *Geschichte und Klassenbewusstsein* (*Histoire et conscience de classe*, Paris 1960), in « Giornale critico della Filosofia italiana », 1960, pp. 570-1.
- Negri Antimo, rec. di: G. L., *La distruzione della ragione*, in « Giornale critico della Filosofia italiana », 1960, pp. 442-54.
- Amodio L., rec. di: G. L., *Il giovane Hegel*, in « Il Pensiero critico », 1961, pp. 127-32.
- Bianca D. O., rec. di: G. L., *La distruzione della ragione*, in « Annali della Pubblica Istruzione », 1961, pp. 257-258.
- Bozzi R., rec. di: G. L., *La distruzione della ragione*, in « Civiltà cattolica », 1961, pp. 291-2.
- Bruno A., rec. di: G. L., *La distruzione della ragione*, in « Letterature moderne », 1961, pp. 521-3.

- Merker N., *Le origini della logica hegeliana*, Milano 1961 (su Lukács cfr. pp. 73 sgg.).
- Ungarns Philosophie von 1949 bis heute, in « Ost-Probleme », XIII/11, 1961, pp. 347 sgg.
- Goldmann L., *Introduction aux premiers écrits de G. Lukács*, in « Les Temps Modernes », 1962, pp. 254-80.
- Watnik M., *Relativism and Class Consciousness*, in AA. VV., *Revisionism. Essays on the History of Marxist Ideas*, London 1962, pp. 142-65.
- Paci E., *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano 1963 (su Lukács cfr. pp. 303-406).
- Salvucci P., *Lukács e l'interpretazione irrazionalistica di Schelling*, in P. S., *Saggi*, Urbino 1963, pp. 101-13.
- Pianciola C., rec. di: G. L., *L'anima e le forme e Teoria del romanzo*, in « Rivista di Filosofia », 1964, n. 1, pp. 86-96.
- Zitta V., *G. Lukács' Marxism. Alienation, Dialectics, Revolution. A Study in Utopia and Ideology*, Introduction by H. Lasswell, The Hague 1964, pp. xvi-305.
- Fröschner G., *Die Herausbildung und Entwicklung der geschichtsphilosophischen Anschauungen von G. Lukács*, Berlin 1965.
- Panaccione A., *Marxismo e dialettica. Appunti su alcune interpretazioni di Marx*, in « Rivista storica del Socialismo », VIII, 1965, nn. 25-26 (su Lukács cfr. pp. 14-27).
- Vasoli C., *Lukács und Gramsci über Croce*, in *Festschrift zum 80. Geburtstag von G. Lukács*, Neuwied 1965, pp. 303-16.
- Neri G. D., *Prassi e conoscenza*, Milano 1966 (su Lukács cfr. pp. 84 sgg., 91 sgg., 108 sgg., 128 sgg., 165 sgg.).
- Rusconi G. E., *La problematica del giovane Lukács*, in « Rivista di Filosofia neoscolastica », 1966, pp. 63-90.
- Cerutti F., *Lukács, Croce e la sociologia*, in « Il Corpo », II, 1967, n. 5, pp. 440-5.
- Semeraro A., *Validità di « Storia e coscienza di classe »*, in « Problemi del Socialismo », 1967, n. 23, pp. 1244-1253.
- Bedeschi G., *Critica della società e critica della scienza in « Storia e coscienza di classe » di G. Lukács*, in « Angelus Novus », 1968, nn. 12-13, pp. 102-29.

- Perlini T., *Sul concetto di prospettiva in Lukács*, in « Nuova Corrente », 1968, n. 48.
- Rusconi G.E., *La teoria critica della società*, Bologna 1968 (su Lukács cfr. cap. I, pp. 47-98).
- Amodio L., *Ancora su Lukács (Risposta a T. Perlini)*, in « Nuova Corrente », 1969, n. 48, pp. 81-5.
- Cassano F., « Reificazione » e « disalienazione » in G. Lukács, in « Rinascita », 1969, n. 39.
- Colletti L., *Il marxismo e Hegel*, Bari 1969 (su Lukács cfr. pp. 317-56 e *passim*).
- Vacca G., *Lukács o Korsch?*, Bari 1969.
- Vasoli C., *Lukács tra il 1923 e il 1967*, in « Il Ponte », XXV, 1969, pp. 48-70, 224-50.
- Hodges H.A., *Lukács on Irrationalism*, in AA.VV., *Georg Lukács. The Man, his Work and his Ideas*, London 1970, pp. 86-108.
- Mészáros I., *Lukács' Concept of Dialectic*, ivi, pp. 34-85.
- Pascal R., *G. Lukács: the Concept of Totality*, ivi, pp. 147-71.

4. Letteratura e arte.

- Croce B., rec. di: G. L., *Goethe und seine Zeit*, in « Quaderni della Critica », luglio 1949, pp. 110-2.
- Di Giammatteo F., *Le contraddizioni di Lukács*, in « La Fiera letteraria », 1949, n. 43, p. 2.
- Anonimo, *The Mirror of Reality*, in « Times Literary Supplement », 22 sett. 1950, pp. 589-91.
- Carocci G., rec. di: G. L., *Saggi sul realismo*, in « Belfagor », sett. 1950, p. 597.
- Goldmann L., *G. Lukács: l'essayiste*, in « Revue d'Esthétique », 1950, pp. 82-95.
- Pascal R., introd. a: G. L., *Studies in European Realism*, London 1950.
- Giambrocono A., rec. di: G. L., *Saggi sul realismo*, in « Il Pensiero critico », 1951, pp. 290 sgg.
- Antkowiak A., rec. di: G. L., *Deutsche Realisten des 19. Jahrhunderts*, in « Der Bibliothekar », VI, 1952, n. 1, pp. 52 sgg.
- Caretti L., rec. di: G. L., *Il marxismo e la critica letteraria*, in « Itinerari », 1953, n. 5-6, pp. 73-5.

- Gerratana V., *Lukács e i problemi del realismo*, in « Società », 1953, pp. 546 sgg.
- Guiducci R., rec. di: G. L., *Il marxismo e la critica letteraria*, in « Il Pensiero critico », 1953, pp. 85 sgg.
- Salinari C., *Marxismo e critica letteraria in un libro di G. Lukács*, in « Rinascita », 1953, n. 11, pp. 620 sgg.
- Contessi P.L., *Questioni di estetica e materialismo dialettico*, in « Il Mulino », 1954, n. 32, pp. 408-22.
- Pedroli G., rec. di: G. L., *Il marxismo e la critica letteraria*, in « Rivista di Filosofia », 1954, pp. 334 sgg.
- Cases C., rec. di: G. L., *Beiträge zur Geschichte der Aesthetik*, in « Società », 1955, pp. 1103 sgg.
- Chiarini P., rec. di: G. L., *Der historische Roman*, in « Società », 1956, pp. 954-8.
- Conti F., *Lettera a proposito del tipico*, in « Lo Spettatore italiano », 1956, n. 3.
- Dolfini G., rec. di: G. L., *Th. Mann e la tragedia dell'arte moderna*, in « Belfagor », 1956, n. 6, pp. 714 sgg.
- Fortini F., *G. Lukács, Th. Mann e la tragedia dell'arte moderna*, in « Il Ponte », 1956, n. 5, pp. 866-8.
- Horst K.A., *Literaturkritik von links. Anmerkungen zu W. Benjamin und G. Lukács*, in « Wort und Wahrheit », 1956, n. 7.
- Realismus im Kampf gegen das Irrationale. Schriftsteller-Kongresse und die Lehren von Prof. G. Lukács*, in « Der Schriftsteller », IX, 1956, pp. 65 sgg.
- Révai J., *Literarische Studien*, Berlin 1956.
- Utz E., rec. di: G. L., *Beiträge zur Geschichte der Aesthetik*, in « Deutsche Literatur-Zeitung », LXXVIII, 1956, n. 7-8, pp. 550 sgg.
- Baldacci L., rec. di: G. L., *Il significato attuale del realismo critico*, in « Letteratura », 1957, pp. 105 sgg.
- Caramaschi E., rec. di: G. L., *Breve storia della letteratura tedesca dal Settecento ad oggi*, in « Humanitas », 1957, pp. 995 sgg.
- Citati P., *Lukács e l'avanguardia*, in « Il Punto », 1957, n. 46.
- Koch H., *Zur Parteilichkeit der marxistischen Literaturkritik*, in « Einheit », XII, 1957, n. 11, pp. 1405 sgg.
- Papi F., rec. di: G. L., *Il significato attuale del realismo critico*, in « Avanti! », 23 nov. 1957, p. 3.
- Adorno Th.W., *Erpresste Versöhnung (Zu G. Lukács*

« Wider den missverstandenen Realismus »), in « Der Monat », nov. 1958, pp. 37-49 (trad. it. in « Tempo presente », IV, 1959, n. 3, pp. 178-92).

Amoruso V., *Lukács e i problemi del realismo*, in « Aut-Aut », 1958, n. 47, pp. 263-5.

Bär H., *Was ist Realismus? Was ist sozialistischer Realismus?*, in « Börsenblatt für den deutschen Buchhandel », CXXV, 1958, n. 37, pp. 608 sgg.

Barberi Squarotti G., *Arte e società*, in « Questioni », VI, 1958, n. 1-2.

Barilli R., *Lukács e gli scrittori dell'avanguardia*, in « Il Mulino », 1958, n. 79, pp. 354-60.

Cantoni R., *G. Lukács e l'estetica marxistica*, in R. C., *Umano e disumano*, Milano 1958, pp. 257-62.

Demetz P., *Zwischen Klassik und Bolschewismus. G. Lukács als Theoretiker der Dichtung*, in « Merkur », 1958, n. 6, pp. 501 sgg.

Diersen I., *Zu G. Lukács' Konzeption der deutschen Literatur im Zeitalter des Imperialismus*, in « Weimarer Beiträge. Zt. f. dt. Liter.gesch. », IV, 1958, pp. 18 sgg.

Heise W., *Zu einigen Problemen der literaturtheoretischen Konzeption von G. Lukács*, in « Junge Kunst », II, 1958, n. 7, pp. 1 sgg.

Holthusen H. E., *G. Lukács und die moderne Literatur*, in « Neue Zürcher Zeitung », 1958, n. 300, pp. 11 sgg.

Marko K., *Lukács und die Kategorie der Besonderheit*, in « Deutsche Universitäts-Zeitung », 1958, n. 11.

Pross H., *G. Lukács und der Realismus*, in « Deutsche Rundschau », LXXXIV, 1958, n. 8, pp. 735 sgg.

Read H., *G. Lukács*, in « The Tenth Muse », 1958, pp. 156-62.

Watnik M., *G. Lukács: or Aesthetics and Communism*, in « Soviet Survey », 1958, n. 23, pp. 60-6.

Thalheim H.-G., *Kritische Bemerkungen zu den Literaturauffassungen G. Lukács' und H. Mayers'*, in « Weimarer Beiträge Zt. f. dt. Lit.gesch. », IV, 1958, pp. 138-71.

Colletti L., *Intervento sui problemi del realismo*, in « Il Contemporaneo », 1959, n. 11, pp. 18-9.

Demetz P., *Marx, Engels und die Dichter. Zur Grundlagenforschung des Marxismus*, Stuttgart 1959 (cfr. cap. VIII: *G. Lukács come teorico della letteratura*).

Kaufmann H., *Wider den sozialistischen Realismus. Lu-*

kács' Konzeption eines « dritten » Weges, in « Neue Deutsche Literatur », 1959, n. 9-10, pp. 209 sgg.

Kofler L., *Wider den missverstandenen Realismus*, in « Die Andere Zeitung », 12 febb. 1959.

Vivarelli R., *A proposito di alcuni scritti di G. Lukács*, in « Il Ponte », 1959, pp. 798-819.

Reimann P., *Goethe als Vorkämpfer einer Aesthetik des Realismus*, in « Weimarer Beiträge. Zt. f. dt. Lit.gesch. », 1960, pp. 1040 sgg.

Steiner G., *Georg Lukács and his Devil's Pact*, in « The Kenion Review », XXII, 1960, n. 1, pp. 1-18.

Vecchi G., rec. di: G. L., *Contributi alla storia dell'estetica*, in « Rivista di Estetica », 1960, pp. 134-9.

Carbonara C., *L'estetica del particolare di G. Lukács e G. Della Volpe*, Messina 1961.

Chiarini P., *Brecht e Lukács. A proposito del concetto di realismo*, in « Società », XVII, 1961, n. 1, pp. 38-55.

Goldmann L., *L'esthétique du jeune Lukács*, in « Médiations », 1961, pp. 9-21.

Goldmann L., *Marx, Lukács, Girard et la sociologie du roman*, ivi, 1961, pp. 143-53.

Illès L., *Vecchie polemiche sull'avanguardia*, in « Il Filo rosso », I, 1962, nn. 5 e 6.

Ludz P., *Marxismus und Literatur. Eine kritische Einführung in das Werk von G. Lukács*, in G. L., *Schriften zur Literatursoziologie*, Neuwied 1961, pp. 19-68 (trad. it. *Scritti di sociologia della letteratura*, Milano 1964, pp. 7-72).

Prestipino G., *L'arte e la dialettica in Lukács e Della Volpe*, Messina-Firenze 1961.

Spatola A., *Inutilità di Lukács*, in « Il Verri », 1961, n. 6, pp. 157-68.

Teyssèdre B., *Lukács et les fondements d'une esthétique marxiste*, in « Les Lettres Nouvelles », 1961, n. 11, pp. 84-114.

Teyssèdre B., *Réalisme critique et avanguardie*, ivi, 16 luglio 1961.

Raffa P., *Brecht e Lukács*, in « Nuova Corrente », 1961, n. 22, pp. 1-36; 1962, n. 26, pp. 9-43.

Althaus H., *G. Lukács oder Bürgerlichkeit als Vorschule einer marxistischen Aesthetik*, Bern-München 1962.

Goldmann L., intr. a: G. L., *Teoria del romanzo*, Milano 1962, pp. 7-50.

- Fortini F., intr. a: G.L., *L'anima e le forme*, Milano 1963, pp. 7-11.
- Lichtheim G., *An Intellectual Disaster*, in « Encounter », XX, 1963, pp. 74-80.
- Mitchell S., *G. Lukács and the Historical Novel*, in « Marxism Today », 1963, pp. 374-82.
- Barilli R., *La barriera del naturalismo*, Milano 1964 (su Lukács cfr. pp. 131-42).
- Citati P., *Tre libri di Lukács*, in « Lo Spettatore italiano », 1964, n. 1.
- Kazin A., intr. a: G.L., *Studies in European Realism*, New York 1964.
- Maslow V., *G. Lukács and the Unconscious*, in « The Journal of Aesthetics and Art Criticism », XXII, 1964, pp. 465-70.
- Morawski S., *Le peripezie della teoria del realismo socialista*, in « Nuova Corrente », XI, 1964, n. 34.
- Steiner G., pref. a: G.L., *Realism in our Time. Literature and the Class Struggle*, New York 1964.
- Stroppa C., rec. di: G.L., *Schriften zur Literatursoziologie*, in « Studi di Sociologia », 1964, pp. 415-7.
- Talenti C., rec. di: G.L., *L'anima e le forme*, in « Rivista di Estetica », 1964, pp. 299-300.
- Trione A., *Alcuni temi e spunti sul realismo nella metodologia di Lukács*, in « Problemi della Pedagogia », 1964, pp. 978-83.
- Demetz P., *The Uses of Lukács*, in « The Yale Review », LIV, 1964-5, pp. 435-40.
- Aristarco G., *Lukács' Beiträge zu Film und Filmkritik*, in *Festschrift zum 80. Geburtstag von G. Lukács*, Neuwied 1965, pp. 588-604.
- Bense M., *Exkursus über die Aesthetik Lukács'*, in AA.VV., *Aesthëtica. Einführung in die neue Aesthetik*, Baden-Baden 1965, pp. 204-7.
- Cases C., intr. a: G.L., *Il romanzo storico*, Torino 1965, pp. VII-XVI.
- Folliero S., *Dialogo sui Prolegomeni di Lukács*, in « Il Protagora », 1965, pp. 19-38.
- Franchini R., *La « monumentale estetica » di G. Lukács*, in « Rivista di studi crociani », II, 1965, n. 3, pp. 263-281.
- Piovene G., *Marxismo e romanzo storico*, in « La Stampa », 1965, n. 153.

- Salinari C., *Lukács e il romanzo storico*, in « l'Unità », 26 sett. 1965.
- Vogt J., *The Harmony of Passions and Reason*, in *Festschrift zum 80. Geburtstag von G. Lukács*, Neuwied 1965, pp. 32-8.
- Brecht B., *Schriften zur Literatur und Kunst*, t. II, Berlin und Weimar 1966.
- Deutscher I., *G. Lukács and « Critical Realism »*, in « The Listener », 3 nov. 1966, pp. 659-62.
- Völker K., *Brecht und Lukács. Analyse einer Meinungsverschiedenheit*, in « Kursbuch », 1966, n. 7, pp. 80-101.
- Fauci D., *Intorno all'estetica di Lukács*, in « Rivista di Estetica », 1967, pp. 289-303.
- Guiducci A., *Dallo zdanovismo allo strutturalismo*, Milano 1967 (su Lukács cfr. pp. 47-106: *Eterodossia e ortodossia: Lukács*).
- Maslow V., *Lukács' Man-centred Aesthetics*, in « Philosophy and Phenomenological Research », XXVII, 1967, pp. 542-52.
- Mittenzwei W., *Die Brecht-Lukács-Debatte*, in « Sinn und Form », XIX, 1967, n. 1, pp. 235-6.
- Saltini V., *Ripensando l'estetica di Lukács*, in « L'Espresso », XIII, 1967, n. 27.
- Arvon H., *G. Lukács ou le Front populaire en littérature*, Paris 1968, pp. 7-103.
- Asor Rosa A., *Il giovane Lukács teorico dell'arte borghese*, in « Contropiano », 1968, n. 1, pp. 59-104.
- Finetti U., *Lukács e Della Volpe e i problemi critici del film*, in « Cinema Nuovo », 1968, n. 185.
- Gallas H., *Ausarbeitung einer marxistischen Literaturtheorie in BPRS und die Rolle von G. Lukács*, in « Alternative », 1969, Heft 67/68, pp. 148-73.
- Strada V., *Dalla metafisica fichtiana di Lukács all'empiria deformante di Stalin*, in « Rinascita », 1969, n. 51, pp. 19-21.
- Craig D., *Lukács Views on how History Moulds Literature*, in AA.VV., *Georg Lukács. The Man, his Work and his Ideas*, London 1970, pp. 191-218.
- Lehmann A.C., *The Marxist as a Literary Critic*, ivi, pp. 172-90.
- Mitchell S., *Lukács' Concept of the Beautiful*, ivi, pp. 219-236.

Parkinson G.H.R., *Lukács on the Central Category of Aesthetics*, ivi, pp. 109-46.

5. *Studi sulla fortuna.*

Anonimo, *Lukács e la Germania*, in « Il Contemporaneo », II, 1955, n. 21.

Furter P., *La pensée de G. Lukács en France*, in « Revue de Théologie et de Philosophie », 1961, pp. 353-361.

Fortini F., *Lukács in Italia*, in F. F., *Verifica dei poteri*, Milano 1965, pp. 194-222 (e cfr. anche pp. 223-8: *Lukács giovane*).

Laszlo E., *Works of G. Lukács in non-ungarian languages*, in « Studies in Soviet Thought », 1966, pp. 157-61, 228-38.

Pianciola C., *Lukács in Italia*, in *Conversazioni con Lukács*, Bari 1968, pp. 195-205.

INDICE

GYORGY LUKÁCS

I. Il primo Lukács	7
II. Materialismo dialettico e ontologia dell'essere sociale	46
III. La teoria lukácsiana dell'arte e della letteratura	80
Nota bio-bibliografica	117
Storia della critica	123

BIBLIOGRAFIA

I. Opere di Gyorgy Lukács	131
II. Traduzioni delle opere in lingua italiana	144
III. Studi critici	146