

POSITIVITÀ, DESTINO, ALIENAZIONE: RILEGGERE *IL GIOVANE HEGEL* DI GYÖRGY LUKÁCS

ANNA NUTINI

All'interno del variegato panorama dei contributi provenienti dalla tradizione del marxismo occidentale la figura di Lukács appare mantenere il triste primato di una persistente rimozione. Eppure, già in un saggio apparso nel 1977 – una breve e lucida riflessione relativa alla possibilità di rintracciare spunti ancora attuali all'interno del dibattito sul modernismo e sul realismo che ha visto contrapposti Bloch e Lukács verso la fine degli anni Trenta¹ – Fredric Jameson suggeriva che, nel quadro dei più recenti sviluppi della società tardo-capitalista, poteva essere, sorprendentemente, la posizione di Lukács a offrire preziosi strumenti di comprensione critica del presente². Qui Jameson riconosceva, confermando il giudizio unanime di diversi studiosi, come la difesa indefessa del realismo avesse impedito al pensatore ungherese di cogliere l'enorme potenziale artistico e rivoluzionario delle avanguardie³. Egli segnalava altresì che una tale sentenza rischiava non solo di avvallare l'esigenza di dichiarare chiusa una *querelle* che appariva legata in modo indissolubile al contesto storico e ai relativi conflitti ideologici in cui essa era sorta; ma incorreva anche nel pericolo di sottovalutare la portata critica delle proposte teoriche affinate da Lukács in occasione di quel dibattito. Jameson, infatti, ammetteva che la particolare congiuntura in cui quella controversia era nata non poteva che condannare quest'ultima ad esiti aporetici⁴, ma proponeva anche di dare nuovo ossigeno alle premesse teoriche in essa implicate, misurandole con la situazione venuta a dispiegarsi nelle mutate condizioni storiche. Il ragionamento di Jameson si sviluppava a partire dall'individuazione della cifra caratteristica della società tardo-capitalista in una frammentazione esistenziale inesorabilmente riprodotta, che preclude sistematicamente agli individui la possibilità di stringere vincoli di solidarietà e di riconoscere i meccanismi che presiedono al loro sfruttamento come un sistema, certamente complesso, articolato e indubbiamente contraddittorio, ma, comunque, *organico*. In una simile congiuntura, allora, – avvertiva Jameson – le categorie lukácsiane, a partire dalla fondamentale coppia concettuale di *totalità* e *reificazione*, potevano rivelarsi, una volta liberate da affrettati fraintendimenti, strumenti concettuali utili a fungere da antidoto per superare, e nella teoria e nella prassi, quella frantumazione, in apparenza così

1 Cfr. F. Jameson, *Reflections in conclusion*, in Th.W. Adorno et al., *Aesthetics and politics*, London, Verso, 1980, pp. 196-213.

2 Cfr. *ivi*, pp. 211-212.

3 Cfr. *ivi*, p. 201.

4 Cfr. *ivi*, p. 208.

invalidabile, a cui sembra ineluttabilmente reinviarci l'orizzonte che Mark Fisher ha all'inizio del nostro Secolo efficacemente definito realismo capitalista⁵.

All'interno dell'opera di Lukács, *totalità e reificazione* sono – come noto – i concetti in cui confluisce la lezione hegeliana⁶. Ciò che in tale sede si intende mettere in evidenza è che tale lezione viene dal pensatore ungherese rivivificata in modo tale da generare proposte teoriche originali e, soprattutto, utili a leggere criticamente la contemporaneità e ancora capaci di stimolare il dibattito teorico⁷. La scelta di dedicare nuovamente attenzione a uno dei capolavori di Lukács maturo, *Il giovane Hegel*, un volume che non viene ripubblicato ormai da diversi anni in Italia, non dovrebbe pertanto apparire un nostalgico od ozioso esercizio intellettuale, ma potrebbe, invece, contribuire ad ampliare lo spettro degli attrezzi teorici utili per elaborare una comprensione critica dei complessi meccanismi che oggi caratterizzano la società tardo-capitalista.

Una rilettura critica di questo testo si rende necessaria anche all'interno di un'iniziativa più vasta, che miri a riconsiderare, ormai a debita distanza, la fase matura della produzione lukácsiana. Essa fu a lungo oggetto di una *damnatio memoriae* per via della natura fortemente ideologica degli assunti da cui essa muoveva e dello specifico contesto storico e politico in cui essa sorgeva⁸. *Il giovane Hegel* ha dovuto scontare una lunga pena, che ha pregiudicato sul nascere la possibilità che questo testo divenisse oggetto di una lettura critica scevra di pregiudizi e di semplificazioni⁹. Come noto, *La distruzione della ragione* ha rappresentato in tal senso il testo più discusso della produzione lukácsiana e l'intera opera matura di Lukács è stata colpita da un anatema che ne ha a lungo

5 Cfr. M. Fisher, *Realismo capitalista*, tr. it. di V. Mattioli, Roma, Nero, 2018.

6 Si noti, peraltro, che fu proprio Bloch a favorire l'avvicinamento di Lukács al pensiero di Hegel, circostanza che, vista alla luce del successivo scontro sulle avanguardie, appare per certi versi paradossale. Cfr. Th.W. Adorno *et al.*, *Aesthetics* cit., p. 9.

7 Si pensi all'opera di Axel Honneth.

8 In merito alla questione della natura ideologica delle posizioni di Lukács è estremamente interessante la riflessione da questi esposta all'interno della conversazione con Leo Kofler: «credo che Gramsci avesse proprio ragione quando osservava a questo proposito che noi usiamo in generale la parola ideologia in due significati del tutto distinti. Da un lato si tratta del dato di fatto, elementare per un marxista, che nella società ogni uomo esiste in una determinata situazione di classe, cui naturalmente appartiene l'intera cultura del suo tempo; non può esserci nessun contenuto di coscienza che non sia determinato dall'hic et nunc della situazione attuale. D'altro lato si originano da questa posizione certe deformazioni per cui ci si è abituati a intendere l'ideologia anche come una certa reazione deformata alla realtà. Credo che dobbiamo tener separate queste due cose quando usiamo il termine ideologia; e perciò [...] se ne dovrebbe dedurre che l'uomo è anzitutto, come ogni organismo, un essere che risponde al suo ambiente. [...] Una coscienza cosiddetta libera da legami sociali, che opera di per sé, puramente dall'interno, in generale non esiste e mai nessuno è riuscito a dimostrarla». Cfr. G. Lukács *et al.*, *Conversazioni con Lukács*, tr. it. di C. Pianciola, Bari, De Donato, 1968, pp. 47-48.

9 Esemplare, in tal senso, è il lavoro di George Lichtheim. L'autore dichiara esplicitamente che il testo non merita un'analisi accurata e non apporta alcun contributo innovativo. Assieme a *La distruzione della ragione*, per Lichtheim, *Il giovane Hegel* appartiene a un gruppo di opere di Lukács che possono semmai esercitare un «fascino macabro» (cfr. G. Lichtheim, *Guida a Lukács*, tr. it. di P.F. Taboni, Milano, Rizzoli, 1978, p. 147). La posizione più nota è tuttavia quella di Adorno, che elogia la produzione giovanile lukácsiana e sottopone a una profonda critica il corpus delle opere della maturità di Lukács (cfr. Th.W. Adorno, *La conciliazione forzata. Lukács e l'equivoco realista*, tr. it. di E. Zolla, «Tempo presente» 4 (1959), 3, pp. 178-192). Bedeschi constata a tale riguardo che «si rinuncia coscientemente a un'indagine teorica e storiografica sul pensiero lukácsiano successivo agli anni venti, liquidandolo sotto l'etichetta dell'opportunismo» (cfr. G. Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, Roma - Bari, Laterza, 2005, p. 126).

impedito un esame maggiormente equilibrato, volto a riconsiderare i contributi che sono stati lasciati in ombra nel corso delle passate controversie¹⁰ e ai quali si propone dunque in questa sede di riportare l'attenzione.

Il nucleo de *Il giovane Hegel* viene in genere individuato dalla critica nello sforzo profuso da Lukács per scrostare la filosofia hegeliana dalle letture conservatrici impostesi sin dall'epoca guglielmina. Questo intento conduce Lukács a ripercorrere il sentiero tortuoso della formazione filosofica hegeliana: il periodo bernese, la fase della cosiddetta crisi francofortese e, infine, la svolta avvenuta a Jena, che trova la sua massima realizzazione sul piano dell'elaborazione teorica nella composizione della *Fenomenologia dello Spirito*. Ne emerge una ricostruzione che rende giustizia non solo della ricchezza e della complessità delle posizioni del giovane Hegel, ma anche, per certi versi, della loro radicalità. Ricostruendo tale percorso, risulta impossibile, a parere di Lukács, dipingere il giovane Hegel come un pensatore assorbito da questioni di natura esclusivamente teorica e teologica¹¹; mentre, invece, appare evidente la precoce attenzione mostrata dal giovane filosofo alle profonde trasformazioni sociali ed economiche del proprio tempo e l'intimo legame che con esse intrattiene la genesi di quelli che andranno a costituire i pilastri del pensiero dello Hegel maturo.

La scelta, infatti, di concentrarsi sul periodo giovanile del pensiero hegeliano risponde per Lukács al preciso intento di far risaltare la consapevolezza che il filosofo di Stoccarda aveva delle contraddizioni intrinseche alla società capitalista, laddove, invece, nel periodo berlinese, diventa sempre più evidente lo sforzo di trovare una conciliazione di queste stesse contraddizioni¹². Pur riconoscendo la direzione della svolta che caratterizza questa seconda fase del pensiero di Hegel, lo scopo di Lukács è quello di dimostrare che «la hegeliana 'civetta di Minerva' non è mai stata un corvo della reazione nel periodo della Restaurazione»¹³. Al di là di tale importante considerazione, Lukács intende mostrare come, andando a esaminare il cantiere intellettuale in cui era impegnato il giovane Hegel, emergano in maniera lampante e in una forma drammaticamente onesta quelle contraddizioni che lo Hegel maturo tenterà poi di mitigare.

10 Notevoli passi avanti in questa direzione sono stati fatti grazie al volume di G. Oldrini (a cura di), *Il marxismo della maturità di Lukács*, Napoli, Prismi, 1983. Oldrini qui rimarca come si sia imposta una «immagine trita e di maniera» per la quale «solo in *Storia e coscienza di classe* si esprimerebbe il vero marxismo di Lukács; per contro si assisterebbe nel Lukács maturo, dal punto di vista sia teoretico che storico-politico, a un'involuzione», in modo tale che «la letteratura lukácsiana, ferma alle analisi geniali ma utopistiche di *Storia e coscienza di classe*, non presta in genere alcun serio interesse allo sviluppo successivo di Lukács» (ivi, pp. 67-69).

11 È legittimo ricordare, come è stato fatto in più occasioni – sono note le critiche di Bloch su questo aspetto –, che Lukács finisce per ridimensionare in modo eccessivo il ruolo della religione nella formazione del giovane Hegel (cfr. E. Bloch, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, tr. it. di R. Bodei, Bologna, Il Mulino, 1975). Occorre, tuttavia, anche ammettere che il filosofo ungherese procede piuttosto cautamente e non giunge mai a negare l'importanza di quel ruolo. Egli si impegna, piuttosto, a mettere in evidenza come questioni religiose e questioni politiche siano profondamente intrecciate nella produzione giovanile di Hegel. Non è perciò corretto concludere in modo categorico, come fa Lichtheim, che la tesi che Lukács porta avanti in quest'opera è che «il giovane Hegel non attraversò mai una fase religiosa». (cfr. G. Lichtheim, *Guida* cit., p. 147). Per un bilancio su questo controverso elemento si veda la sintesi di N. Tertulian, *Appunti su Lukács, Adorno e la filosofia classica tedesca*, tr. it. di G. Oldrini, in G. Oldrini (a cura di), *Il marxismo* cit., pp. 192 e 197-198.

12 Cfr. G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, tr. it. di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1975, p. 641.

13 Ivi, p. 642.

De *Il giovane Hegel* è stata, pertanto, a lungo ricordata proprio la battaglia che Lukács intraprende contro le interpretazioni romantiche, mistiche e reazionarie del pensiero hegeliano, per tentare invece l'audace strada di una lettura marxista del pensiero giovanile di Hegel. In tale direzione, Bobbio affermò che il tentativo «più rigoroso sinora compiuto, ma anche il più temerario»¹⁴ di Lukács era stato, con quest'opera, quello di trovare «*germi marxisti* in Hegel», compiendo così il percorso inverso rispetto alla *lectio faciliior* che si era finora arrestata alla constatazione della possibilità di rintracciare «*residui hegeliani* in Marx»¹⁵. A seguito di una lettura attenta dell'opera di Lukács, appare tuttavia doveroso ammettere che l'operazione che la attraversa è in realtà più complessa. Occorre infatti riconoscere che il pensatore ungherese appare estremamente attento – giungendo talvolta ai limiti della pedanteria – a sottolineare tutti quegli aspetti dell'elaborazione teorica hegeliana che la separano tanto dall'impostazione metodologica, quanto dai risultati teorici rintracciabili in Marx¹⁶. Tale insistenza suggerisce allora piuttosto che il testo, più che mirare a una azzardata e ingenua opera di marxianizzazione di Hegel, abbia piuttosto come obiettivo il riconoscimento dei meriti di Marx e di Lenin, i quali hanno saputo superare i limiti idealistici del pensiero hegeliano e svilupparne le contraddizioni più feconde¹⁷.

Più in generale, un nutrito gruppo di studi critici ha messo in rilievo come il riconoscimento e la rivalutazione degli elementi progressivi del pensiero hegeliano compiuti da Lukács e la contemporanea ricognizione dei limiti intrinseci dell'idealismo hegeliano confluissero nella riproposizione dell'analisi a suo tempo già raggiunta da Engels, il quale aveva individuato in Hegel una fondamentale e insolubile contraddizione fra metodo e sistema¹⁸. Epperò, per quanto sia importante riconoscere all'interno del lavoro di Lukács le suddette linee argomentative – lo stesso Lukács si appella all'elegante sintesi di Engels¹⁹ –, vi è un'altra fondamentale operazione che sorregge, in parallelo all'intenzione apologetica dello scritto, *Il giovane Hegel* e che ha rischiato di rimanere oscurata dalle accese controversie suscitate dalla radicalità dell'interpretazione lukácsiana. In questo denso e voluminoso testo, Lukács ricostruisce infatti, con paziente meticolosità, il lavoro sotterraneo – non dissimile a quello svolto dalla talpa di Amleto a cui si ispirò il filosofo di Stoccarda per definire il travagliato percorso compiuto dalla ragione²⁰ – che condusse Hegel

14 N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, Napoli, Morano Editore, 1965, p. 207.

15 *Ibidem*. Si noti che in questo testo Bobbio, se da un lato riconosce che l'interpretazione di Lukács muove da una «analisi minutissima e filologicamente agguerrita», dall'altro ritiene che essa sia guastata da una «velenosità che schizza fuori ad ogni riga» diretta agli interpreti che riconducono il pensiero hegeliano al romanticismo e al misticismo e da un'impostazione ideologica volta a ignorare in maniera surrettizia ampi passi dell'opera hegeliana che risulterebbero scomodi per le tesi che Lukács intende promuovere. Cfr. *ivi*, pp. 192, 195 e 208-210. A tale proposito si può osservare che l'inammissibilità di una lettura in chiave reazionaria o irrevocabilmente conservatrice del pensiero hegeliano è oramai accettata (si pensi alle tesi esposte da R. Bodei in *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna, Il Mulino, 2014).

16 Per quanto riguarda tale aspetto, oltre al costante richiamo all'impostazione idealistica del pensiero hegeliano, si noti come Lukács insista nel ribadire che la critica che Hegel solleva nei confronti della società capitalistica rimane sempre ancorata a un'impostazione umanistica, che viene invece ampiamente superata da Marx. Cfr. ad esempio G. Lukács, *Il giovane* cit., p. 461.

17 Questa ricostruzione appare più convincente a chi scrive in virtù del fatto che il marxismo della maturità di Lukács poggia le sue basi sull'incontro a Mosca con i *Quaderni filosofici* di Lenin e i *Manoscritti economico-filosofici* di Marx.

18 Come ad esempio fa Bedeschi. Cfr. G. Bedeschi, *Introduzione* cit., pp. 34-35, 53-55 e 59.

19 Cfr. G. Lukács, *Il giovane* cit., p. 174.

20 Cfr. R. Bodei, *La civetta* cit., p. 63.

ad elaborare quello che rappresenta uno dei concetti cardine del suo pensiero, che sarà poi destinato a segnare in profondità la riflessione contemporanea: il concetto di alienazione.

Lukács, dunque, pur sottolineando costantemente i limiti che impediscono a Hegel di spingersi sino a una piena comprensione delle conseguenze che la definizione del concetto di alienazione potrebbe implicare sul piano economico, sociale, politico e, pertanto, delle dinamiche profonde della società capitalistica – tali limiti vengono ricondotti dall'autore, pur senza cedere alla tentazione di un bieco riduzionismo, alle condizioni storiche, sociali e culturali della stessa Germania di inizio Ottocento –, effettua una appassionata ricognizione della fecondità delle regioni concettuali cui il giovane filosofo perviene e misura il carattere profondamente innovativo che esse presentano rispetto ai risultati raggiunti dai pensatori tedeschi a lui contemporanei. Di particolare rilievo, ai fini della sopraccitata necessità di tornare a gettare nuova luce sullo studio che Lukács conduce in merito alla genesi del concetto di alienazione, è l'individuazione della triade attorno a cui si coagulano progressivamente (per poi rifluidificarsi) gli sforzi con cui Hegel giunge a elaborare tale fondamentale dottrina: *positività, destino e alienazione*. In queste tappe, guidati da Lukács, troviamo Hegel impegnato nel tentativo di risolvere il problema dell'apparente ineluttabilità dei meccanismi con cui la società borghese soverchia gli individui, ovvero nello sforzo di superare quella frammentazione, solo in apparenza fatale, che caratterizza la modernità e alla quale il giovane Hegel, perlomeno da un punto di vista teorico, non intende rassegnarsi. Vedremo, infine, come una attenta ricostruzione di questo filone rintracciato da Lukács permetta anche di comprendere meglio la coppia concettuale *totalità-reificazione* e di tornare a riconsiderare gli snodi fondamentali che segnano le fasi della produzione lukácsiana.

1. Berna: lotta alla positività

Lukács prende le mosse dalle riflessioni che occupavano il giovane Hegel nel periodo bernese, fortemente segnato dall'ammirazione per quella «alba stupenda»²¹ che in quegli anni aveva illuminato il mondo: la Rivoluzione francese. In questa fase il pensiero del giovane Hegel è dominato dal tema del confronto fra la «morale eroica della vita pubblica»²² delle antiche repubbliche, che vede risorgere negli stessi eventi rivoluzionari contemporanei, e la «morale cristiana e filistea dell'«uomo privato»»²³, che caratterizza invece la modernità. Come noto, lo Hegel maturo non cesserà di guardare alla Rivoluzione come a un evento fondamentale e decisamente positivo per il progresso dell'umanità. Ebbene, secondo Lukács, il processo che porta Hegel ad avviare l'elaborazione del concetto di alienazione coincide precisamente con l'abbandono della speranza nella restaurazione del modello repubblicano dell'antichità²⁴ e nella definitiva accettazione della modernità e dei suoi specifici caratteri quale orizzonte decisivo entro cui realizzare il dispiegamento delle potenzialità umane. È proprio l'urgenza di comprendere lo scarto che ha prodotto le forme specifiche dell'età moderna a portare Hegel ad avvicinarsi allo studio dell'economia²⁵ e a misurarsi con le contraddizioni della società capitalista. Se-

21 G. Lukács, *Il giovane* cit., p. 637.

22 Ivi, p. 98.

23 *Ibidem*.

24 Cfr. ivi, p. 99.

25 Cfr. ivi, p. 105.

condo Lukács, infatti, gli studiosi hanno in genere sottolineato lo stretto nesso esistente fra le istanze di rinnovamento religioso e l'aspirazione a un analogo risveglio politico all'interno del pensiero giovanile di Hegel, mentre insufficiente attenzione è stata posta all'interesse che Hegel rivolge in maniera sempre più consistente alle radicali trasformazioni prodotte dalla rivoluzione industriale²⁶. Tale interesse risulta invece decisivo, secondo Lukács, nella genesi dei capisaldi fondamentali del pensiero hegeliano e, nello specifico, del concetto di alienazione.

Possiamo dunque assistere, nella fase bernese, a una prima formulazione del concetto che diverrà poi quello di alienazione: Hegel sceglie infatti di adottare il concetto di *positività* per descrivere gli effetti dell'avvento dell'età moderna, intendendo con questo termine l'«oggettività morta» delle istituzioni che si contrappone all'«attività e libertà soggettiva»²⁷ dell'individuo. Hegel individua, in particolare, in questa opposizione il tradimento del messaggio cristiano operato dalle Chiese, che hanno dato vita a una serie di precetti, di dogmi e di istituzioni esteriori che soffocano il sentimento autentico del fedele. Più precisamente, prosegue Lukács, il concetto di positività inizialmente adottato dal giovane Hegel indica «un'istituzione o un complesso di pensieri»²⁸ che si stagliano, opponendosi, «alla soggettività dell'uomo [...] come qualcosa di estraneo, in una morta oggettività»²⁹. Il riconoscimento della positività quale cifra fondamentale della società moderna conduce Hegel, a questo stadio, a teorizzare una rigida contrapposizione, il cui opposto polo risulta essere l'«età 'non positiva' della democrazia greca»³⁰. Pertanto, in questa fase, la filosofia della storia hegeliana appare intrisa di un anelito rivoluzionario che possa riscattare i valori dell'antichità e inaugurare una nuova epoca purgata dalla positività³¹.

Lukács si sofferma, dunque, a evidenziare le ambiguità del concetto hegeliano di positività, mostrando come esso da un lato rimanga viziato dalla cornice idealistica in cui viene introdotto e, tuttavia, come dall'altro esso custodisca una seppur confusa preconcgnizione di quelle forme dell'oggettività sociale che Marx più tardi analizzerà tramite il concetto di feticismo³². D'altro canto, in tale fase, l'applicazione della categoria di positività rimane limitata alla religione, nei confronti della quale Hegel avanza, come accennato poc'anzi, profonde critiche. Un primo passo in direzione di un'estensione del concetto di positività è costituito, purtuttavia, dal fatto che Hegel comincia a riflettere sulla genesi storica e sociale di quelle formazioni che si caratterizzano come positive³³. In conclusione, nonostante le ambiguità del concetto di positività inizialmente adottato dal giovane Hegel, Lukács riconosce il merito di questa prima formulazione: tramite essa, il filosofo di Stoccarda per primo³⁴ si rende conto che dall'attività sociale scaturiscono processi e dinamiche che oltrepassano le intenzioni coscienti degli uomini e che si ergono con un proprio potere indipendente e, soprattutto, minaccioso, su di essi³⁵.

26 Cfr. *ivi*, p. 247.

27 *Ivi*, p. 121.

28 *Ivi*, p. 743.

29 *Ibidem*.

30 *Ibidem*.

31 Cfr. *ibidem*.

32 Cfr. *ivi*, p. 131.

33 Cfr. *ivi*, p. 130.

34 Lukács riconosce solo in Vico l'anticipazione di questa fondamentale intuizione hegeliana. Cfr. *ivi*, pp. 448, 711 e 754.

35 Cfr. *ivi*, p. 132.

2. Francoforte: crisi, distruzione e destino

È risaputo che il soggiorno francofortese coincide con un periodo di profonda crisi per il giovane Hegel. Si tratta di una crisi esistenziale, durante la quale il filosofo soffre di una ipocondria invalidante³⁶. La crisi francofortese è, però, anche una crisi intellettuale, il cui superamento ha come risultato un significativo avanzamento nella maturazione del pensiero hegeliano. Hegel abbandona definitivamente la propria fiducia negli ideali repubblicani e rivoluzionari e cerca nuove soluzioni alla questione della scissione prodotta dall'età moderna. La riflessione del giovane Hegel comincia dunque ad allargare i propri orizzonti oltre i confini nazionali. Il soggiorno francofortese si accompagna, infatti, ad una svolta fondamentale in direzione di una più profonda comprensione dei problemi dell'economia.

I termini in cui avviene l'avvicinamento alle problematiche fondamentali dell'economia capitalistica, osserva Lukács, sono però dappprincipio confusi. In particolare, è la stessa impostazione del problema adottata da Hegel a costringere gli sviluppi della questione entro limiti che non ne consentono un pieno discernimento: Hegel, infatti, intende interrogarsi sul modo in cui il singolo individuo possa rapportarsi alla società borghese. La premessa individualistica da cui Hegel muove la propria indagine lo condurrà poi a scontrarsi con una serie di aporie che lo spingeranno a mettere in discussione quella stessa premessa. Il tentativo di sciogliere tale nodo costituito dal rapporto fra individuo e società borghese conduce quindi il filosofo di Stoccarda a intravedere le contraddizioni che caratterizzano quest'ultima, indirizzando la riflessione hegeliana ad impegnarsi in nuove e più complesse sfide. Gli sforzi del giovane Hegel, infatti, si spostano ora verso il tentativo di individuare le leggi generali che caratterizzano la società borghese. Parallelamente, tale fatica costringe Hegel a una revisione fruttuosa del concetto di positività, che viene ora ad assumere uno spessore storico prima sconosciuto. Hegel constata, infatti, che nella società borghese l'individuo deve confrontarsi con istituzioni e rapporti reciproci che lo sovrastano e si interroga sul modo in cui egli possa trovare un *modus vivendi* all'interno di un simile contesto.

Contemporaneamente si capovolge – rileva Lukács – il ruolo della religione nella riflessione del giovane Hegel: se nel periodo bernese essa costituiva l'esempio massimo di positività (e veniva pertanto criticata), ora essa subisce, in virtù della risistemazione concettuale in corso, una torsione significativa, per mutarsi invece proprio in quello spazio dove la stessa positività viene abolita – uno spazio in cui i rapporti interumani perdono quel carattere meccanico e rigido per riacquisire una dimensione vitale, calda. Hegel trova ora nell'amore cristiano il rifugio che può ristorare l'individuo dall'oggettività morta della sfera del positivo che impera nella società borghese. In conclusione, la piattaforma concettuale, seppur provvisoria, con cui Hegel tenta a Francoforte di gestire le contraddizioni della società borghese si configura pertanto come una «tendenza a superare la filosofia nella religione»³⁷.

L'attenzione rivolta ai rivolgimenti della propria epoca – nella fattispecie, lo sguardo ai differenti sviluppi della situazione tedesca, in cui la resistenza dei principi feudali

36 Cfr. R. Bodei, *La civetta* cit., p. 50, ma anche G. Lukács, *Il giovane* cit., p. 156.

37 Ivi, p. 186. Si ritiene opportuno segnalare, a seguito di queste citazioni, la necessità di sottoporre a critica le forzature operate da quelle interpretazioni de *Il giovane Hegel* che hanno sostenuto che Lukács vi avrebbe sottovalutato, se non negato, l'importanza della religione nel pensiero del giovane Hegel.

ostacola la creazione di una forma statale³⁸, e di quella francese, in cui l'opera di Napoleone permette, al contrario, di salvaguardare le conquiste della Rivoluzione – spingono Hegel verso nuove conquiste teoriche. Hegel comincia a vedere le istituzioni sociali e politiche sotto una nuova luce, a valutarle non più in modo rigido, a-temporale, ma nel loro sorgere e svilupparsi all'interno del flusso storico. La stessa questione della positività viene dunque riformulata: «Hegel comincia a non chiedere più che cosa è e cosa non è positivo; e comincia a dirigere la sua attenzione sul *modo* in cui una istituzione *diventa* positiva»³⁹. Tale nuova impostazione, osserva Lukács, costituisce la premessa per l'elaborazione della futura metodologia tramite cui Hegel imposterà la propria filosofia della storia. Sebbene, quindi, Lukács sottolinei le criticità implicite nelle nuove piste battute dal giovane Hegel – su tutte: l'illusione di poter trovare nella religione la soluzione delle contraddizioni che l'individuo subisce all'interno della società borghese – egli loda parimenti l'onestà con cui il filosofo evita di insabbiare la profondità e la drammaticità di quelle stesse contraddizioni.

La crisi francofortese ha come effetto positivo, pertanto, la storicizzazione e la dialettizzazione del concetto di positività. Hegel cessa di concepire le forme della prassi sociale e le istituzioni in modo rigido; non si limita più a denunciarne la positività, ma si interroga sulla genesi storica di quelle forme che caratterizzano la società borghese di fronte a cui l'individuo si sente impotente⁴⁰. In parallelo, sulla scia della nuova attenzione tributata da Hegel alla teoria economica, si verifica una trasformazione sia in termini quantitativi che qualitativi dell'impiego del termine di positività, che viene utilizzato ora da Hegel meno frequentemente e non più *lato sensu*, come appunto cifra della società moderna in generale, ma, *stricto sensu*, «sempre più nel senso specifico in cui giurisprudenza e teologia usano parlare di diritto positivo o di religione positiva»⁴¹. Nonostante tali significative revisioni semantiche e concettuali, è purtuttavia importante notare, sottolinea Lukács, come il termine, laddove impiegato, conservi una connotazione negativa⁴². A riprova della persistenza degli esiti di tale riformulazione, è degno di nota – segnala Lukács – il fatto che lo Hegel maturo ricorra ancora a questo termine per indicare quelle istituzioni che resistono irrazionalmente allo sviluppo storico e che, pertanto, meritano di essere distrutte⁴³.

Il travagliato periodo francofortese – osserva attentamente Lukács – coincide anche con il confronto decisivo con la morale kantiana. Tale resa dei conti si intreccia con le sperimentazioni concettuali portate avanti da Hegel e produce un'ulteriore spinta in direzione di una significativa evoluzione del concetto di positività e, infine, al suo abbandono. Hegel riconosce nelle stesse premesse dell'impostazione kantiana i tratti tipici degli effetti della società capitalistica, in particolare quelli prodotti dalla divisione del lavoro, che prosciuga le possibilità di realizzazione spirituale dell'uomo e che lo costringe a frammentare la sua vita. Kant fa riferimento, infatti, a un uomo astratto, sradicato da ogni dimensione storica e sociale, che si trova a dovere adeguare la propria volontà a precetti estranei, in cui il giovane Hegel riconosce, ancora una volta, i tipici tratti della positività morta. Hegel si rende pertanto conto del fatto che la stessa impostazione individualistica

38 Cfr. *ivi*, p. 209.

39 *Ivi*, p. 198.

40 Cfr. *ivi*, p. 744.

41 *Ibidem*.

42 Cfr. *ibidem*.

43 Cfr. *ibidem*.

con cui si era inizialmente avvicinato al problema del rapporto fra individuo e società moderna è viziato all'origine dagli stessi preconcetti che condannano la morale kantiana a dei vicoli ciechi, risolti in maniera assai discutibile da Kant tramite gli spiragli aperti *ad hoc* dalla dialettica trascendentale. Il dilemma che attanaglia la morale kantiana, lo scarto fra essere e dover essere – è ora in grado di comprendere Hegel – non è altro che il riflesso della lacerazione che vive l'uomo nella società moderna. Inoltre, non solo il soggetto morale a cui fa riferimento Kant è strappato dal contesto sociale e storico, ma anche la validità degli stessi precetti della morale kantiana risulta pregiudicata dal loro carattere metastorico e metasociale. Il solo conflitto che emerge nella concezione kantiana della morale è quello, tutto astratto, che sorge fra l'elemento sensibile e la forma razionale, laddove invece Hegel si rende presto conto di come sia impossibile un'analisi del campo della morale che espunga quelle tensioni e quei conflitti che sono generati dalla concorrenza e dalla collisione di valori e principi che hanno origine all'interno di specifici contesti storico-sociali che definiscono in modo strutturale quello stesso campo⁴⁴. In tal modo, laddove Kant rimane inconsapevolmente intrappolato nel dualismo «di soggettività e oggettività, di interno ed esterno, di moralità e legalità», Hegel riuscirà, ricollocando l'uomo e i valori nella totalità del flusso del divenire storico e sociale, a ricomporre «l'uomo reale, intero, indiviso, socializzato, nella totalità concreta della sua attività sociale»⁴⁵.

Sebbene Lukács evidenzia come Hegel, pur smascherando l'astrattezza dell'unità che Kant attribuisce alla sfera morale, finisca per elaborare una controproposta – quella dello Spirito oggettivo – che rimane a sua volta intrappolata nei limiti dell'idealismo, egli rimarca altresì il fatto che essa rappresenta indubitabilmente un balzo enorme in avanti rispetto alle speculazioni kantiane. Tale scarto, in particolare, viene ricondotto da Lukács all'attenzione che Hegel rivolge alle contraddizioni della vita concreta – in altre parole, grazie all'adozione di un'impostazione che acquista sempre più distintamente i tratti del metodo dialettico⁴⁶. Nella misura in cui, al fine di comprendere queste contraddizioni, Hegel studia con crescente profondità le dinamiche della società borghese, egli giungerà sempre più vicino alla consapevolezza della loro genesi economica e sociale⁴⁷. Al tempo stesso, tuttavia, quella stessa esigenza di guarire la scissione dell'uomo moderno lo risospingerà verso posizioni idealistiche e lo costringerà a disciplinare, incorrendo in inevitabili incongruenze, gli esiti di quello stesso metodo dialettico che costituisce il più originale avanzamento teoretico compiuto da Hegel. Il filosofo di Stoccarda, ribadisce Lukács, continuerà a riconoscere in ultima istanza nella forma borghese il massimo sviluppo della società moderna, pur non riuscendo a celare le molteplici crepe che tale accomodamento implica⁴⁸. È l'esibizione onesta della lotta fra queste opposte tendenze, tuttavia, secondo Lukács, a rendere così fecondo il pensiero del giovane Hegel.

Lukács, si è detto, ritiene fondamentale per l'elaborazione di nuove prospettive critiche sulla società borghese lo spostamento dell'attenzione di Hegel dalle vicende nazionali verso orizzonti più ampi. Fu, infatti, l'arretratezza delle condizioni sociali della Germania a spingere il grande filosofo a volgere la propria attenzione all'Inghilterra⁴⁹. Sebbene solo più tardi, negli scritti jenesi, compaiano prove dell'avvenuto esame delle

44 Cfr. *ivi*, p. 233.

45 *Ivi*, p. 451.

46 Cfr. *ivi*, p. 236.

47 Cfr. *ivi*, p. 244.

48 Cfr. *ivi*, p. 245.

49 Cfr. *ivi*, p. 249.

teorie di Adam Smith, Lukács ritiene possibile retrodatare proprio al soggiorno francofortese l'approfondimento delle questioni di economia da parte del giovane Hegel⁵⁰. Al di là, tuttavia, della possibilità di determinare con precisione il momento in cui questi si è imbattuto nel pensiero di Smith, Lukács non ha dubbi nel ritenere che tale confronto abbia costituito una svolta decisiva nel pensiero del filosofo di Stoccarda⁵¹. Tale svolta ha avuto un effetto determinante nella rielaborazione del concetto di positività ed essa consiste, più precisamente, nella scoperta dell'importanza del lavoro. Il lavoro viene ora concepito da Hegel non solo come attività centrale della prassi umana – si ricorderà, a tale proposito, il famoso aneddoto che narra come durante il soggiorno svizzero i maestosi paesaggi montani lasciassero indifferente Hegel, che invece riservava tutto il suo interesse alla fabbricazione del genepi –, ma anche come attività capace di scongelare e riplasmare «quel che vi è di morto nell'oggettività»⁵², di frantumare e fluidificare la positività. Tramite il lavoro la positività morta è scomposta e reimpastata dall'attività umana. Lukács ha qui il merito di fare riemergere la particolare definizione, spesso trascurata, che Hegel dà dell'attività lavorativa, definita precisamente «distruzione conforme allo scopo»⁵³. Diventerà allora chiaro, dunque, che solo in virtù di un'illusione naturalizzante la positività appariva dotata di un carattere di estraneità e di fissità. Non solo, quindi, la prassi umana può cristallizzare in forme morte i propri prodotti sociali; essa può anche investire quest'ultime e riconfigurarle nuovamente.

Più in generale, Lukács si premura di sottolineare come uno dei maggiori meriti di Hegel sia stato non tanto quello di avere fornito originali contributi all'interno della scienza economica, quanto piuttosto quello di avere compreso che quella stessa scienza è indispensabile per una comprensione adeguata delle questioni sociali⁵⁴ e di avere per primo cominciato a elaborare categorie filosofiche capaci di spiegare questa complessa e fondamentale connessione. Ma lo studio di Smith determina un'ulteriore riformulazione nel cantiere concettuale in cui si muove il giovane Hegel. Questi, infatti, comincia a identificare sempre più nella sfera economica e nei rapporti che si instaurano al suo interno fra gli uomini e fra gli uomini e le cose durante il processo produttivo proprio quel destino insuperabile che sembra caratterizzare la modernità⁵⁵.

Il fatto che Hegel continui a intravedere per tutto il periodo francofortese nella religione la soluzione delle lacerazioni prodotte dalla società moderna è un sintomo, per Lukács, delle difficoltà prodotte dall'impossibilità di giungere alla radice dei problemi man mano svelati. Il percorso inaugurato, tuttavia, porterà Hegel ad individuare con cre-

50 Cfr. *ivi*, p. 253.

51 Anche Remo Bodei si è impegnato a riportare in luce l'importanza dello studio dell'economia nel pensiero hegeliano. Cfr. a tale proposito R. Bodei, *La civetta* cit., pp. 363-375. Bodei fa notare come Hegel addirittura nelle *Lezioni sulla filosofia del diritto* noti «il fatto nuovo che il denaro, in veste di potenza astratta e 'indipendente', limitava nella sua assolutezza persino la sovranità di quel dio terreno, di quel 'geroglifico della ragione' che è lo Stato». Bodei ne ricava la seguente acuta osservazione che dà ragione alla lettura lukácsiana: «è l'abitudine consolidata a vedere Hegel come filosofo 'puro' che fa guardare ancora a questa sua tematica con l'occhio rivolto a semplici 'precursori' di Marx, mentre in realtà si tratta di problemi ampiamente dibattuti (in quell'epoca 'prosaica' seguita alla caduta del mito eroico napoleonico), che Hegel ha comunque saputo cogliere 'nel pensiero'».

52 G. Lukács, *Il giovane* cit., p. 252.

53 *Ivi*, p. 255.

54 Cfr. *ivi*, p. 447.

55 Cfr. *ivi*, p. 259.

scente nitore l'origine sociale di quelle forme positive, morte, che sovrastano gli uomini. Uno dei frutti di questo travaglio intellettuale è l'introduzione di un nuovo concetto che possa contribuire a sciogliere i dilemmi sollevati: quello di *destino*, definito da Lukács una delle più importanti «costruzioni ausiliarie»⁵⁶ approntate da questo giovane architetto in procinto di edificare il proprio sistema. Il destino è, a Francoforte, la «forma specifica della necessità storica» con cui l'uomo si misura⁵⁷. Tuttavia, poiché Hegel ha già intuito che proprio lo scontro fra individuo e destino è la molla capace di rigenerare la vita stessa e che, ancor prima, lo stesso destino è un prodotto della vita stessa, non bisogna credere che, adottando tale concetto, Hegel intenda far riferimento a un orizzonte trascendente e rigido, come il termine (del resto presto abbandonato) potrebbe suggerire. L'impiego che Hegel fa di esso serve viceversa proprio a mettere in evidenza la natura dialettica e tutta mondana dei processi della produzione e della riproduzione sociali. Lukács, infatti, conclude che «il nocciolo fecondo di questa concezione del destino di Francoforte consiste proprio in questi avvii all'elaborazione del metodo dialettico»⁵⁸. Cionondimeno, i limiti di tale costruzione ausiliaria diventano allo stesso Hegel sempre più evidenti. In particolare, il concetto di destino rimanda a riferimenti che sono in profondo contrasto con gli sviluppi ormai aperti dalla riflessione hegeliana: esso costringe infatti a contrapporre rigidamente i complessi fenomeni della società moderna a individui che si trovano schierati esternamente, al cospetto di essi⁵⁹.

Per Lukács, quindi, dietro le note righe in cui Hegel ironizza sulle indicazioni fornite da Platone alle balie e sulle derive maniacali della filosofia fichtiana del diritto⁶⁰, va individuato un importantissimo traguardo teoretico raggiunto da Hegel: la comprensione che «la vera forza motrice della società è la sua ininterrotta autoriproduzione organica, che quindi la società, nel corso del suo sviluppo, produce essa stessa le determinazioni per essa necessarie, che esse non possono e non debbono esserle assegnate da nessuna istanza, nemmeno da una filosofia che le deduca a priori»⁶¹. Così, l'intero duello concettuale ingaggiato da Hegel con Fichte può essere letto, per Lukács, come il tentativo di strappare al soggetto questa illusoria esterioresità rispetto al mondo che invece, secondo il filosofo di Stoccarda, lo attraversa costantemente, producendolo e riproducendolo.

3. Jena: luci e ombre dell'alienazione

Il superamento della crisi di Francoforte consiste quindi, per il giovane Hegel, in una sofferta operazione al termine della quale egli abbandona l'idea di un rifiuto categorico della positività e giunge a una prima formulazione del metodo dialettico. Tutti quegli aspetti della società che apparivano indipendenti e minacciosi di fronte all'attività umana, si fluidificano, rivelando la loro genesi umana e la loro transitorietà. Perciò, tale evoluzione nel pensiero del giovane Hegel – nota Lukács – procede di pari passo con una storicizzazione del concetto di positività e, quindi, conduce alla sempre più evidente ne-

56 Ivi, p. 283.

57 *Ibidem*.

58 Ivi, p. 290.

59 Cfr. ivi, p. 292.

60 Cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. di V. Cicero, Firenze - Milano, Bompiani, 2000, p. 61.

61 G. Lukács, *Il giovane Hegel* cit., p. 413.

cessità di abbandonare la categoria del destino, che evoca una dimensione immodificabile e separata dall'attività umana⁶². Questo importante processo giunge al suo culmine a Jena, dove Hegel abbandonerà anche lo stesso concetto di positività e lo sostituirà con un nuovo concetto che lascerà a tutto l'Ottocento e il Novecento un'enorme eredità: quello di alienazione o estraniamento⁶³. Se fino alle lezioni del 1805-1806 – rileva Lukács – i due termini sono impiegati simultaneamente dal giovane Hegel, il concetto di positività lascia poi gradualmente il passo a quello di alienazione⁶⁴.

Di particolare interesse risulta una acuta osservazione sulle implicazioni che un simile passaggio comporta. Se il concetto di positività, infatti, – nota Lukács – rinvia ai caratteri delle formazioni sociali, quindi fa riferimento a cose, a oggetti; il concetto di alienazione rimanda, invece, all'attività umana calata nel contesto storico-sociale, dalla quale emergono specifiche formazioni sociali⁶⁵. Si tratta di un avanzamento di notevole importanza. Più in generale, secondo Lukács, nel periodo jenesi si afferma in modo sempre più deciso il riconoscimento da parte di Hegel della necessità di abbandonare l'idea di un ritorno all'immediatezza dei rapporti sociali e di assecondare, invece, le tendenze intrinseche che caratterizzano la società moderna, in cui all'immediatezza si sostituiscono una molteplicità di mediazioni attive all'interno della prassi sociale e che hanno il loro fulcro nell'attività del lavoro. Tale attività, infatti, genera prodotti sociali e, al tempo stesso, «trasforma anche il soggetto umano, togliendo [...] l'immediatezza originaria ed estraniando il soggetto a se stesso»⁶⁶. Dunque, la constatazione del fatto che l'attività umana può generare processi il cui meccanismo finisce per riprodursi autonomamente – «vita sé in sé movente del morto, che nel suo moto si muove ciecamente ed elementarmente»⁶⁷ – per poi tornare a plasmare l'attività umana è frutto, secondo Lukács, dello studio dell'economia e costituisce un contributo decisivo alla maturazione del concetto di alienazione nel pensiero di Hegel⁶⁸.

Un ulteriore livello che risulta esposto a una profonda rielaborazione durante questo cruciale momento della formazione del pensiero hegeliano – evidenzia Lukács – è, di conseguenza, il mutamento di prospettiva nei confronti della società antica. Se, infatti, a Berna Hegel continuava a nutrire ammirazione verso quella fusione fra individuo e società che caratterizza le repubbliche antiche, e vedeva peraltro in esse non tanto un modello da rimpiangere, ma un punto prospettico per riformare la società a venire, dopo Francoforte egli abbandona definitivamente l'illusione di un improbabile regresso nel corso della storia e giunge non solo a comprendere, ma anche ad apprezzare la complessità delle mediazioni che caratterizzano le relazioni che gli individui intrattengono all'interno della società moderna. Hegel riconosce ed accetta, infatti, che proprio queste mediazioni possono costituire le condizioni per il dispiegamento pieno e multilaterale delle potenzialità degli individui e che questa realizzazione richieda una dose inevitabile di oggettivazione e alienazione⁶⁹. Hegel comprende, quindi, che la proliferazione delle possibilità che la società moderna offre all'uomo ha un costo. Più precisamente egli ha,

62 Cfr. *ivi*, p. 441.

63 Cfr. *ibidem*.

64 Cfr. *ivi*, p. 442.

65 Cfr. *ibidem*.

66 *Ivi*, p. 745.

67 *Ivi*, pp. 465-466.

68 Cfr. *ivi*, p. 465.

69 Cfr. *ivi*, p. 443.

secondo Lukács, il merito di riconoscere che l'entità di tale sacrificio non può essere ignorata: «l'individuo, nella moderna società borghese, esiste solo in quanto alienato»⁷⁰. Proprio sulla scia di tali nuove e, in una certa misura, drammatiche conquiste è possibile giungere a individuare, per Lukács, il «contrasto fondamentale su cui riposa tutta la concezione storica di Hegel»⁷¹: il fatto cioè che egli riconosca nell'alienazione tanto la premessa indispensabile che permette il pieno dispiegamento delle potenzialità umane e il raggiungimento di una sempre maggiore autonomia da parte dell'individualità umana, quanto il prezzo che l'uomo deve pagare all'interno della società borghese moderna, ovvero la sua costante esposizione a una rete di rapporti oggettivi, reificati – in sintesi, la tensione insolubile fra processo di soggettivazione e quello di oggettivazione che caratterizza la società moderna⁷².

Per quanto riguarda il disvelamento del lato negativo dell'alienazione operato da Hegel, Lukács sottolinea come esso rimanga ben lontano dalla critica filosofica e scientifica messa in atto da Marx. La riflessione hegeliana rimane sempre nei limiti di una denuncia di stampo umanista «agli effetti distruttivi che la divisione del lavoro capitalistico, lo sviluppo del macchinario, producono necessariamente sul lavoro umano, sulla vita umana»⁷³. Ancor più precisamente, Hegel ravvisa la presenza di un nesso inscindibile fra, da un lato, il generale sviluppo delle forze produttive che caratterizza il sistema capitalista e, dall'altro, la disumanizzazione degli operai. Proprio tale prospettiva umanistica, peraltro, priva di ripercussioni che possano coinvolgere una radicale messa in discussione del sistema di produzione capitalista, mette in luce, secondo Lukács, la forte affinità fra le tensioni che attraversano il pensiero hegeliano e i temi della produzione letteraria di Goethe⁷⁴.

Sebbene Lukács rilevi l'ingenuità che conduce Hegel a illudersi che lo Stato possa in qualche modo contenere le contraddizioni generate da queste trasformazioni, egli ritiene comunque importante il fatto che il filosofo di Stoccarda avverta che l'imponente e minaccioso meccanismo tramite cui la società borghese si riproduce «necessita, come un animale selvatico, di un rigido e costante dominio e raffrenamento»⁷⁵. La comprensione della natura drammaticamente ambivalente dell'alienazione, ossia del fatto che l'uomo è soggetto e oggetto al tempo stesso di quei meccanismi di natura economica che lo schiacciano, costituisce pertanto, per Lukács, il vero vertice raggiunto dal pensiero del giovane Hegel⁷⁶. Lukács si sofferma quindi a precisare che il concetto di alienazione così concepito rappresenta una precomprensione, come già anticipato, di quel fenomeno decisivo che Marx più avanti definirà feticismo, nella misura in cui tale concetto, almeno ad un certo grado, riconosce e svela la falsa indipendenza del minaccioso mondo delle cose che sovrasta l'individuo. Il concetto di alienazione si rivela cioè cruciale in virtù della sua capacità di ricondurre le categorie rigide ed astratte con cui viene tendenziosamente ricostruita la storia al flusso dialettico dell'attività umana⁷⁷. Certo Lukács non manca di sottolineare, ancora una volta, come i limiti costitutivi dell'idealismo hegeliano

70 Ivi, p. 444.

71 Ivi, p. 446.

72 Cfr. *ibidem*.

73 Ivi, p. 461.

74 Cfr. *ivi*, pp. 784-785.

75 Ivi, p. 466.

76 Cfr. *ibidem*.

77 Cfr. *ivi*, p. 508

costringano questi pur brillanti risultati a un'ironica sorte, ossia quella di un capovolgimento mistificatorio della scala di gradi in cui il fenomeno stesso del feticismo si dispiega. Hegel finisce, infatti, per ravvisare, paradossalmente, proprio nelle forme più astratte che si elevano dalla produzione e dalla riproduzione sociale (lo Stato, lo Spirito), il luogo in cui l'alienazione può essere recuperata, laddove tale riconciliazione è resa possibile, nell'ottica hegeliana, proprio in virtù del carattere spirituale che si è venuto a creare a tale livello⁷⁸.

L'incapacità o, meglio, l'impossibilità per Hegel di pervenire a una coerente soluzione dei contrasti emersi a seguito dello studio della società capitalista si manifesta nel carattere tragico della coesistenza di opposte tendenze che innervano il pensiero del giovane Hegel: l'ineluttabilità del carattere progressivo della società moderna, da un alto, e l'inevitabile degradazione dell'umano da essa prodotta, dall'altro. Nell'*Oresteia* di Eschilo il giovane Hegel crede di ravvisare il profilo dinamico di questo conflitto, scorgendo ora nelle forze luminose rappresentate da Apollo in lotta con l'oscura e sotterranea potenza delle Eumenidi vendicatrici la sintesi perfetta di questa grande tragedia del moderno, di fronte alla quale lo sguardo del filosofo non riesce a trovare una possibile conciliazione, proprio come nella tragedia di Eschilo nessuna delle due parti riesce a prendere il sopravvento⁷⁹. Ebbene, queste forze sotterranee, la cui esistenza il giovane Hegel non ha meritoriamente voluto negare – ricorda Lukács –, non sono altro che la totalità della vita economica della società⁸⁰. Come noto, lo Hegel maturo giungerà ad assegnare al «dio luminoso della civiltà statale» il compito di soggiogare la «potenza sotterranea» del sistema economico⁸¹ e, sebbene a Marx sia spettato poi il compito di svelare l'inganno che ha condotto Hegel ad aggrapparsi a questa speranza illusoria, rimane il fatto, per Lukács, che il giovane Hegel è di fatto stato «il primo pensatore in Germania a riconoscere la legalità propria della vita economica»⁸². È così che lo Hegel maturo impiegherà tutte le sue energie nella ricerca di una conciliazione di queste spinte⁸³.

4. La Fenomenologia: interiorizzazione e riconciliazione

L'attenta ricognizione di Lukács si conclude con la *Fenomenologia dello Spirito*. L'analisi del pensatore ungherese permette di mettere in luce in quale misura la grandezza di quest'opera sia debitrice del sofferto processo di riflessione che la ha preparata. Ciò risulta ancor più importante – osserva Lukács – nella misura in cui si riconosce come il contenuto della *Fenomenologia* coincida a dire il vero proprio con la ricostruzione del percorso che l'individuo compie per comprendere come quelle forme sociali che dapprima egli

78 Cfr. *ivi*, p. 673.

79 Cfr. *ivi*, p. 574.

80 Cfr. *ivi*, p. 576.

81 *Ivi*, p. 577.

82 *Ibidem*.

83 Cfr. *ivi*, p. 585. È possibile notare come in questa insistenza sulla impossibilità di risolvere le contraddizioni in una conciliazione definitiva risuoni ancora il tributo di Lukács alla critica kierkegaardiana a Hegel, che tanto aveva colpito il pensatore ungherese e che continua a spingerlo in direzione del rifiuto, nonostante la grande ammirazione per Hegel, di ogni soluzione idealistica della crisi. Per quanto riguarda l'influenza della critica kierkegaardiana a Hegel sul pensiero lukácsiano cfr. N. Tertulian, *L'evoluzione del pensiero di György Lukács*, tr. it. di G. Oldrini, in G. Oldrini (a cura di), *Lukács*, Milano, Isedi, 1979, p. 48.

concepiva come realtà autonome e indipendenti, siano in realtà un prodotto umano. Il risultato più alto raggiunto da Hegel – la comprensione del fatto che la storia non vada pensata come morto destino, bensì come risultato della prassi umana⁸⁴ – viene in questa opera compiutamente dispiegato. Le figure attraversate dallo Spirito scandiscono, sotto questa luce, un processo di graduale assorbimento della sostanza morta da parte del soggetto, che la rielabora e rivivifica⁸⁵. Altrimenti detto, il percorso compiuto dallo Spirito è una terapia tramite cui la falsa coscienza diventa coscienza giusta⁸⁶: la razionalità umana corrode l'apparente ineluttabilità delle strutture sociali, rivelandone la genesi umana e la transitorietà; lo scarto che appariva incolmabile si rivela frutto di una colossale distorsione.

Lukács riconosce, parallelamente, come anche all'interno del capolavoro hegeliano i picchi tragici in cui si imbatte la coscienza lungo il percorso rinviino sempre in ultima analisi alle catene dell'idealismo, che smorzano la spinta del metodo dialettico; ma insiste altresì nel sottolineare come il superamento dell'alienazione in Hegel sia (e rimanga in seguito) possibile solo entro l'orizzonte sociale e, più precisamente, economico, ossia in quella attività umana che costituisce il fenomeno originario della disalienazione: il lavoro⁸⁷. Hegel raggiunge perciò – prosegue Lukács – la consapevolezza che nella società capitalista viene a realizzarsi «dal punto di vista sociale oggettivo, il massimo di 'alienazione' rispetto a tutte le altre società precedenti»⁸⁸. Il concetto di alienazione, pertanto, assurge ora nella *Fenomenologia* a fulcro fondamentale dell'intero processo dialettico. Tale traguardo teoretico implica una ulteriore rimodulazione concettuale. Lukács si sofferma a specificare che l'aspetto innovativo del salto compiuto da Hegel a questo livello non consista tanto nell'adozione delle due note espressioni, *Entäußerung* e *Entfremdung* (rispettivamente: alienazione ed estraniamento), dal momento che esse non sono che la traduzione in tedesco del termine *alienation*, già centrale all'interno della tradizione giusnaturalistica e contrattualistica del pensiero politico moderno, recuperato poi anche dagli economisti inglesi. In un ambito del tutto differente e ben più astratto, anche Fichte – ricorda Lukács – utilizza questo termine per indagare e tentare di risolvere uno dei problemi classici della filosofia, ossia quello del rapporto fra soggetto e oggetto, problematica con la quale si misura anche Schelling, sebbene questi non adoperi il termine di alienazione, ma quello di condizionamento⁸⁹.

L'originalità che viene ad assumere questo concetto nel pensiero hegeliano risiede semmai nella posizione centrale che esso viene ad assumere e nelle radici storiche e sociali a partire dalle quali esso viene elaborato. Significativo è, soprattutto – secondo Lukács –, l'insieme degli slittamenti di significato che il concetto di alienazione subisce per superare le contraddizioni in cui il giovane Hegel si è via via imbattuto. Tale progressiva rielaborazione va letta – per il pensatore ungherese – nei termini di una progressiva astrazione, che nella *Fenomenologia* raggiunge un grado estremamente avanzato. Se, infatti, tale concetto è stato inizialmente desunto dall'analisi dell'economia e della società, esso viene progressivamente sganciato idealisticamente da questo terreno⁹⁰. Lukács individua, in particolare, tre successivi gradi che si possono rintracciare nel concetto

84 Cfr. G. Lukács, *Il giovane* cit., p. 653.

85 Cfr. *ivi*, p. 656.

86 Cfr. *ivi*, p. 658.

87 Cfr. *ivi*, pp. 666-667.

88 *Ivi*, p. 661.

89 Cfr. *ivi*, pp. 745-746.

90 Cfr. *ivi*, p. 747.

hegeliano di alienazione. Dapprincipio il concetto di alienazione fa riferimento al «complesso rapporto soggetto-oggetto connesso ad ogni lavoro, ad ogni attività economica e sociale dell'uomo»⁹¹. In uno stadio successivo, il concetto di alienazione si dilata e giunge a designare la forma feticizzata che i rapporti economico-sociali assumono nel capitalismo⁹². Ad un terzo livello, assai più astratto, il concetto di alienazione viene a coincidere con quelli di «'cosalità' o oggettività»⁹³ e, quindi, il concetto di alienazione finisce per identificarsi con quel passaggio fondamentale del processo dialettico in cui il soggetto si estrania, per poi tornare a se stesso⁹⁴.

Lukács tiene a questo punto a sottolineare (proseguendo ostinatamente l'opera di revisione delle teorie esposte in *Storia e coscienza di classe*) che l'identificazione fra alienazione e cosalità consiste in un frutto guasto dell'idealismo. Il merito di Marx è consistito, in tal senso, proprio nel colpire il cuore dell'elaborazione hegeliana del concetto di alienazione, ossia la formulazione che tale concetto raggiunge nella *Fenomenologia*, riportando il concetto di alienazione dalle regioni rarefatte a cui Hegel lo aveva condotto alla sua matrice economica, svelando la fondamentale differenza fra alienazione e oggettività – concetti che, invece, in Hegel venivano infine a confondersi tra i vapori del misticismo. Ecco quindi che, grazie a Marx, l'oggettività viene definita come la forma universale del lavoro e, ancor più in generale, di ogni rapporto che l'uomo intrattiene col mondo esterno, laddove invece l'alienazione viene identificata come la forma specifica che il lavoro assume all'interno del modo di produzione capitalista⁹⁵.

Diviene pertanto palese la contraddizione insuperabile cui perviene l'idealismo hegeliano – contraddizione che può essere riassunta nel passo in cui il filosofo di Stoccarda conclude che «l'essere-per-sé è piuttosto la perdita di se stesso, e l'estraneazione di sé è piuttosto la conservazione di sé»⁹⁶. Una simile conclusione, che ha il sapore della resa, non può altro che significare che nella società capitalistica l'autocoscienza può raggiungere la coscienza di sé in quanto parte e prodotto delle forme sociali oggettive solo attraverso l'estraneazione. Ne deriva, pertanto, l'identificazione della cifra caratteristica della società capitalistica nel continuo trapasso fra individui e oggetti, fra cosalità e pensiero⁹⁷. All'interno di questo orizzonte la posizione reciproca degli uomini, proprio perché è più alienata, appare ad Hegel, a causa delle illusioni ottiche prodotte dall'impostazione idealistica, più vicina allo Spirito e, pertanto, più avanzata all'interno dell'evoluzione dell'umanità⁹⁸. Secondo Lukács Hegel quindi coglie, nello stesso momento in cui rinuncia a sottoporle a critica radicale, le contraddizioni generate dalla forma peculiare che il processo dell'oggettivazione sociale assume nel quadro della società capitalistica. Altrimenti detto, le contraddizioni in cui si dibatte il giovane Hegel finiscono per delineare il profilo in controluce di quello che può essere definito il precipitato sociale dell'alienazione prodotta dal sistema capitalista: la reificazione.

I limiti che Lukács ha ripetutamente sottolineato nella sua analisi dell'evoluzione del pensiero hegeliano conducono dunque a un esito paradossale: proprio il filosofo che ha

91 *Ibidem*.

92 Cfr. *ivi*, p. 748.

93 *Ivi*, p. 749.

94 Cfr. *ibidem*.

95 Cfr. *ivi*, p. 760-761.

96 *Ivi*, p. 689.

97 Cfr. *ivi*, pp. 692-693. È il realismo capitalista.

98 Cfr. *ibidem*.



distinto *Realität* e *Wirklichkeit*, il discepolo di Machiavelli⁹⁹, nella formulazione matura del suo pensiero perviene a concepire la possibilità di una conciliazione con la società capitalistica moderna che presenta una coloritura nettamente utopistica¹⁰⁰, in cui la resistenza del concreto, della realtà effettuale, viene totalmente trasfigurata. In tal senso, aggiunge Lukács, vale la pena notare come un importante concetto cui Hegel ricorre per descrivere la tanto anelata riconciliazione raggiunta dal soggetto, sia quello di *Er-Innerung* (interiorizzazione memoriale). Hegel separa le componenti della parola per sottolineare quel processo per cui ciò che era esteriore viene riassorbito nell'interiorità. *Er-Innerung* è, precisamente, il «movimento per cui l'*Entäußerung* viene recuperata dal soggetto»¹⁰¹. Si tratta, secondo Lukács, di un concetto creato *ad hoc* da Hegel per trovare una soluzione alle aporie verso cui era stato costantemente risospinto dalle tendenze idealistiche della propria impostazione filosofica¹⁰².

5. Conclusioni

Al termine della ricostruzione lukácsiana del tormentato percorso di maturazione del concetto di alienazione, apparirà pertanto evidente come all'interno delle oltre settecento pagine de *Il giovane Hegel* siano contenuti contributi di grande rilievo per lo studio del pensiero hegeliano e del pensiero politico contemporaneo in generale. L'indifferenza e il sospetto nei confronti delle opere della maturità di Lukács hanno costituito un ostacolo che ha pregiudicato troppo a lungo la possibilità uno studio critico di questi testi. Il volume che si è tentato in questa sede di riconsiderare, in particolare, è stato oggetto della variante più nociva di tale tendenza, che è culminata nella riduzione de *Il giovane Hegel* a bieco esercizio apologetico del regime staliniano¹⁰³.

99 Proprio a Jena Hegel aveva letto *Il principe*. Cfr. R. Bodei, *La civetta* cit., p. 70.

100 Cfr. G. Lukács, *Il giovane* cit., p. 701.

101 Ivi, p. 716.

102 Cfr. ivi, p. 717.

103 Lucien Goldmann, in particolare, sostenne che Lukács ne *Il giovane Hegel* avesse giustificato la propria adesione allo stalinismo equiparandola all'accettazione hegeliana del regime napoleonico. Una tale interpretazione, che pure ha conosciuto una notevole fortuna e diffusione, risulta discutibile a partire da una accurata lettura de *Il giovane Hegel*. È vero che Lukács aveva affermato, come testimonia Cesare Cases, che nella parabola del pensiero hegeliano intravedeva una analogia con il proprio percorso da *Storia e coscienza di classe* alle posizioni della maturità; ma questa affermazione è ben lungi da poter costituire una prova capace di sorreggere l'ipotesi di Goldmann. Cfr. C. Cases, *Su Lukács. Vicende di un'interpretazione*, Einaudi, Torino, 1985, p. 86. Lo stesso Cases ha affermato che oggi «l'immagine di Lukács come eminenza grigia della politica culturale staliniana, pronto ad aggiustare il tiro al minimo cenno del partito, se ha qualche plausibilità ai tempi della *Linkskurve*, quando godeva di un po' d'autorità effettiva, in complesso è filologicamente insostenibile» (cfr. ivi, p. 97-98). Nel già citato volume collettaneo *Il marxismo della maturità di Lukács*, István Hermann, ricostruendo il contesto in cui vide la luce *Il giovane Hegel*, nota addirittura come esso costituisse piuttosto una sfida all'«ostilità, presente anche nell'Unione sovietica, nei riguardi di Hegel, schierandosi così contro la posizione di Stalin». Cfr. I. Hermann, *L'itinerario intellettuale di Lukács dopo «Storia e coscienza di classe»*, in G. Oldrini (a cura di), *Il marxismo* cit., p. 59. Si noti, infine, come il rilievo fortemente critico che Lukács solleva nei confronti degli esiti utopistici raggiunti da Hegel nella maturità implichi che sia riduttivo appiattare i contenuti de *Il giovane Hegel* sul parallelo fra la parabola del pensiero hegeliano e quella del percorso lukácsiano. Se si assume l'impostazione di questa interpretazione, si giunge alla paradossale conclusione che Lukács accuserebbe se stesso di avere peccato in senso utopistico, laddove invece



Occorre, dunque, che si proceda a rinnovare l'attenzione nei confronti delle molteplici linee argomentative che sorreggono questo testo e l'impostazione con cui ulteriori ricerche su di esso potranno procedere. *Il giovane Hegel* di Lukács costituisce uno studio imprescindibile per l'analisi dei motivi, del contesto e delle tappe che hanno condotto Hegel a coniare di uno dei concetti fondamentali del pensiero contemporaneo, quello di alienazione. Purtroppo, è bene ribadire a tale proposito che, anche riconoscendo tale contributo, non si pretende in tale sede di identificare *Il giovane Hegel* come uno studio neutrale della storia del pensiero classico tedesco. Esso va sempre letto criticamente, prendendo in considerazione il preciso contesto storico e le condizioni in cui Lukács compose tale scritto¹⁰⁴. Poste tali premesse, va riconosciuto che la particolare lettura che Lukács dà di Hegel in questo testo ci offre sicuramente una interpretazione innovativa dell'opera di Hegel, che finalmente ha posto «in rilievo la ricchezza e la complessità dei rapporti di Hegel con la realtà economica e sociale del suo tempo»¹⁰⁵ e ricostruito i passaggi tramite cui Hegel perviene all'elaborazione del metodo dialettico e alla definizione del concetto di alienazione. L'analisi di questo volume, inoltre, ci istruisce soprattutto sull'evoluzione del pensiero di Lukács, che in queste dense pagine realizza la vera «resa dei conti»¹⁰⁶ con le questioni lasciate irrisolte in *Storia e coscienza di classe* e al tempo stesso affina la propria teoria della reificazione – teoria che rappresenta probabilmente il massimo contributo che egli ha offerto all'interno del marxismo occidentale.

In tale quadro, è possibile apprezzare l'entità dell'influenza che il processo di gestazione del concetto di alienazione nel giovane Hegel ha esercitato sulla formulazione dei concetti lukácsiani di reificazione e totalità: laddove la reificazione viene a configurarsi quale spinta che tende a irrigidire i processi di produzione e riproduzione sociali, naturalizzando lo *status quo* e occultando le relazioni vive su cui si regge; il concetto di totalità diventa strumento privilegiato dell'insieme delle pratiche che ogni volta mirano a svelare e corrodere l'apparente fatalità del sistema capitalista, a riallacciare i nessi che permettono di comprenderlo e metterlo in discussione. Pertanto, risulta oggi auspicabile liberare il concetto lukácsiano di totalità dalla più o meno istintiva reazione di sospetto che ha così frequentemente innescato. Tale diffidenza, generata in gran parte da una

gli studiosi che adottano questa stessa interpretazione ritengono di poter individuare alla base del testo una spregiudicata operazione apologetica imbevuta di un rude realismo in virtù della quale il pensatore ungherese avrebbe accettato la necessità della dittatura staliniana. Come si spera sia emerso, al contrario Lukács dimostra perlomeno una scarsa indulgenza verso l'ansia di riconciliazione che Hegel presenta nei confronti delle trasformazioni in atto nel proprio tempo. Anzi, proprio in questa resa Lukács intravede il più grande limite del pensiero hegeliano. In merito a tale questione, Oldrini ha a sua volta messo in discussione la «presunta retrocessione dall'«utopia» al «realismo»» che è stata attribuita a Lukács. Cfr. G. Oldrini, *Le basi teoriche del Lukács della maturità*, in G. Oldrini (a cura di), *Il marxismo* cit., pp. 88-89. Per quanto riguarda le implicazioni di tale questione in ambito estetico, anche Jameson ha a suo tempo specificato che «l'accusa [a Lukács] di essere complice nei confronti dell'apparato burocratico e di avere esercitato una forma di terrorismo letterario è smentita dalla sua resistenza, nella Mosca degli anni Trenta e Quaranta a quello che più tardi sarebbe divenuto conosciuto come zdanovismo». Cfr. F. Jameson, *Reflections* cit., p. 202. La traduzione è mia.

104 Per un approfondimento del clima in cui sorse *Il giovane Hegel* si prenda in considerazione I. Hermann, *L'itinerario* cit., pp. 58-60. È bene anche ricordare ancora una volta che il testo non poté essere pubblicato nell'URSS a causa dell'«aberrante ostracismo dell'opera hegeliana introno alla seconda guerra mondiale» (cfr. N. Tertulian, *L'evoluzione* cit., p. 58).

105 N. Tertulian, *Appunti* cit., p. 192.

106 I. Hermann, *L'itinerario* cit. p. 60.

sbrigativa associazione alla categoria di totalitarismo, che ha comprensibilmente conosciuto notevole fortuna e diffusione a partire dal Secolo scorso ad oggi, rischia anzitutto di proiettare indebitamente su Hegel i fantasmi del Novecento e, in secondo luogo, di misconoscere il senso profondo della riformulazione originale del concetto hegeliano di totalità che propone Lukács. Quest'ultimo, lungi dal poter essere ricondotto a forme di oppressione od omologazione – si ricordi a tale proposito il deciso rifiuto che Hegel contrappone alla notte schellinghiana in cui tutte le vacche diventano nere¹⁰⁷ –, richiama, al contrario, l'impegno alla comprensione critica della complessità, la necessità di restaurare legami sociali di fronte alla frammentazione pervasiva e, infine, la denuncia delle contraddizioni di un orizzonte di fronte al quale l'uomo non deve rassegnarsi¹⁰⁸. L'invito hegeliano a «rendere fluidi i pensieri solidificati»¹⁰⁹ diventa pertanto, nel momento in cui venga tradotto in prassi, un antidoto che, nel quadro delle trasformazioni del sistema capitalista all'interno dell'attuale scenario globale, appare più che mai necessario.

107 Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. di V. Cicero, Firenze - Milano, Bompiani, 2000, p. 67.

108 A tale proposito risulta interessante l'interrogativo sollevato da Tertulian in merito ai sospetti che Adorno nutre nei confronti della categoria di totalità: «la sua legittima angoscia nei confronti di una organizzazione sociale concepita come totalità repressiva giustifica il processo all'idea hegeliana di totalità, ritenuta responsabile di 'quella reale struttura di connessione illusoria nella quale il semplice singolo rimane incapsulato', sino a scagliare verso Hegel la contro-proposizione provocatrice: 'L'Intero è il non-vero'? L'idea hegeliana del 'Tutto' (*das Ganze*) non ci sembra affatto escludere il carattere *aperto* della totalità, che si arricchisce in continuazione attraverso le determinazioni singole (il che, beninteso, non diminuisce la legittimità delle critiche nei riguardi dell'idealismo assoluto hegeliano e della sua ambizione di costruire un sistema onnicomprensivo). Eppure il processo a Hegel di Adorno si dirige non soltanto contro la *chiusura* del sistema hegeliano, ma contro l'idea stessa di *totalità*. Ci sembra dunque che Lukács abbia ragione di difendere [...] il principio della totalità, respingendo la contro-proposizione di Adorno 'L'Intero è il non-vero', giacché questo principio della totalità, ben compreso (come totalità *aperta*), mantiene intatto il suo valore ontologico e epistemologico» (cfr. N. Tertulian, *Appunti cit.*, pp. 213-214).

109 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia cit.*, p. 89.