

IL COMPLESSO RAPPORTO DEL MARXISMO LUKÁCSIANO CON LA NATURA ALCUNE RIFLESSIONI A PARTIRE DA *CODISMO E DIALETTICA*

STEFANIA ACHELLA

Il giovane Lukács, che si nutre della storia del pensiero moderno, viene segnato fin dai suoi primi lavori dall'aspirazione unitaria che aveva contraddistinto l'*aetas kantiana*. Da attento lettore di Simmel, Lukács aveva tentato di trovare un punto di conciliazione tra la vita e le forme della conoscenza, senza tuttavia riuscirci¹. È la Rivoluzione d'Ottobre che, prefigurando la possibilità del cambiamento, sembra offrirgli un passaggio oltre i "limiti" della dimensione estetica. Mentre l'analisi estetica al centro dei primi lavori lasciava il mondo così com'era – frammentato e alienato –, con *Storia e coscienza di classe*² la "conversione" al marxismo mostra a Lukács la possibilità di trovare una "pratica" in grado di andare oltre le opposizioni binarie della tradizione, dalla scissione tra soggetto e oggetto, a quella tra fatto e valore e tra ragione e vita. Esse appaiono chiaramente, agli occhi del filosofo, come il riflesso della struttura della società; risulta perciò possibile superarle attraverso il cambiamento sociale. La svolta dalla speculazione filosofica alla prassi implica dunque il passaggio, per utilizzare l'espressione gramsciana, a uno "storicismo assoluto"³ senza il quale il cambiamento sociale non potrebbe aspirare a farsi realtà effettiva. Questo pone il problema del rapporto tra natura e storia.

Si avviluppa intorno a questo punto buona parte della discussione del marxismo di inizio Novecento. Se da un lato si afferma l'idea che la reificazione della natura – e dell'essere umano – siano un fenomeno della storia e delle trasformazioni sociali, d'altra parte una cospicua componente dei partiti comunisti di inizio secolo ritiene che non si debba affidare la soluzione a un atto soggettivo e volontario, ma oltrepassando la scissione moderna tra natura e soggetto, si debba piuttosto individuare nella dialettica naturale un processo oggettivo in grado di mettere fine alle forme di produzione alienanti e reificanti della società borghese.

- 1 Si pensi a *L'anima e le forme*, del 1911, e alla *Teoria del romanzo*, del 1916. Sul tentativo di risolvere la scissione seguendo la via estetica cfr. F. Fortini, *Il giovane Lukács*, in G. Lukács, *L'anima e le forme*, tr. it. di S. Bologna, SE, Milano 2002, pp. 271-277.
- 2 G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, tr. it. di G. Piana, Mondadori, Milano 1973 (d'ora in poi SCC), p. LXVI. Il volume esce in versione originale presso l'editore Malik Verlag, di proprietà di Felix Weil che, qualche anno dopo, sarà molto coinvolto (finanziariamente) nella fondazione dell'Institut für Sozialforschung; cfr. R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, Carl Hanser, München-Wien 1987, p. 24.
- 3 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, pp. 1826-1827, qui Q 15, § 61. Per una ricostruzione di questo concetto in Gramsci, si veda G. Cospito, *Gramsci e il marxismo come storicismo assoluto*, in "Filosofia italiana", vol. 6, 2021, pp. 31-45.

Questa contraddizione sembra venire alla luce in modo chiaro all'interno della riflessione lukácsiana. L'argomentazione di Lukács ha una complessità che in alcuni passaggi la rende forse un sistema di pensiero meno coerente di quanto abbiano voluto farne i suoi critici più o meno benevoli, ma proprio questa incoerenza le consente di superare alcuni limiti del dibattito del suo tempo. In Lukács si trova infatti da un lato l'individuazione del principio della filosofia pratica nella creazione dell'oggetto da parte del soggetto⁴ o nella sua riduzione assoluta alle relazioni umane. Lungo questa via si è sviluppata la tarda interpretazione di *Storia e coscienza di classe*, che ha avvicinato Lukács alla filosofia classica tedesca e in particolare alla prospettiva fichtiana. Dall'altro lato egli riconosce l'autonomia della natura, considerandone la valenza oggettiva e anche materialmente oppositiva rispetto all'azione soggettiva. Riassume bene questa sorta di strabismo Andrew Feenberg, che individua nel giovane Lukács “una visione propriamente hegeliana basata sul concetto di mediazione per quanto riguarda la società” che però “insiste sul fatto che la natura ha uno statuto quasi indipendente”⁵. Da un lato una forma di soggettivismo, dall'altro il riconoscimento dell'autonomia della natura. Tra *Storia e coscienza di classe* e *Codismo e dialettica* il problema del filosofo è proprio quello di venire a capo di questa contraddizione.

1. L'accusa di soggettivismo

La definizione di “natura” diventa dunque il punto di partenza. È infatti rispetto a questo concetto che occorre fare chiarezza. Tale questione è diventata fondamentale all'interno del più recente dibattito marxista in relazione all'emergenza ecologica, nell'intento di capire se nella teorizzazione della crisi ambientale sia utile preservare l'idea di un “riconoscimento dell'alterità della natura rispetto ai processi sociali”⁶ o non sia piuttosto necessario muovere dalla interconnessione che lega la dinamica soggettiva e sociale e quella materiale della natura⁷. Tale contraddittorietà non è distante da quella che si sviluppa nella riflessione di Lukács.

4 Alfred Schmidt è uno dei maggiori sostenitori della tesi secondo la quale Lukács “totally dissolved into the historical processes of its appropriation in respect of form, content, extent and objectivity”: A. Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, New Left Books, London 1971, p. 70. Sostenitore di una lettura fichtiana di Lukács è T. Rockmore, *Lukács and Marx after Marxism*, in M.J. Thompson (ed.), *Georg Lukács Reconsidered: Essays on Politics, Philosophy and Aesthetics*, Continuum, New York 2011, pp. 46-48.

5 A. Feenberg, *The Philosophy of Praxis: Marx, Lukács, and the Frankfurt School*, Verso, London-New York 2014, p. 137.

6 T. Haug, *Du constructivisme au naturalisme ontologique. L'itinéraire intellectuel de Lukács à la lumière des questionnements écologiques contemporains*, in “Actuel Marx”, vol. 69, n. 1, 2021, p. 106.

7 In un suo recente lavoro, *Making Sense of Nature: Representation, Politics and Democracy*, riassumendo decenni di ricerca, il geografo Noel Castree si è interrogato sulla definizione attribuita alla natura dal senso comune, come di ciò che precede l'azione umana e che permane, anche se in forma alterata, dopo che gli agenti umani hanno lavorato su di essa. Rispetto a questa idea ipostatizzata, nella sua argomentazione Castree cerca di dimostrare come la natura sia invece il riflesso dei diversi modi di pensarla, dei diversi significati che le sono stati attribuiti, per cui essa non esisterebbe al di fuori o dentro di noi, in attesa di essere compresa. La natura sarebbe quindi un prodotto piuttosto che un dato (N. Castree, *Making Sense of Nature: Representation, Politics and Democracy*, Routledge, Abingdon-New York 2014, p. 10). Sebbene su posizioni differenti, la struttura finzionale della natura è presente anche in pensatrici, come Donna Haraway, secondo la quale l'idea di natura è un tropo, una potente costruzione discorsiva. Cfr. D.J. Haraway, *The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others*, in L. Grossberg, C. Nelson, P.A. Treichler (eds.), *Cultural Studies*, Routledge, New York 1992, pp. 295-298. Su

Il filosofo ungherese si confronta innanzitutto con le diverse sfumature con cui il pensiero scientifico a cavallo tra Otto e Novecento individua e interpreta il concetto di “natura”. Quello che emerge con chiarezza agli occhi del filosofo è che la società capitalistica borghese, partendo dal principio generativo della modernità, per cui è il soggetto a creare la natura, ha finito col trasformare proprio l’idea di natura in una realtà oggettiva, autonoma: “la realtà che l’uomo stesso [...] ha ‘fatto’ gli si presenta dinanzi come una natura che gli è nella sua essenza estranea”⁸: la natura diventa un prodotto che si presenta come fatto. Questo processo determina una frattura definitiva, nessun rapporto di scambio è più considerato possibile tra il mondo naturale così formato e gli esseri umani⁹. La distanza che la modernità ha posto tra il soggetto e la natura ha reso inoltre impossibile qualsiasi potere trasformativo (e qualsiasi rivoluzione). La reificazione¹⁰ della natura prodotta dalla società moderna andrebbe quindi nel senso di una “costruzione” dell’idea di natura.

In risposta a questa forma di rapporto sviluppata dalla scienza moderna e dalla borghesia capitalistica, il filosofo tenta una mediazione tra un’interpretazione che potremmo ricondurre al “costruttivismo sociale” e l’affermazione di una posizione “naturalista”, problematizzando e forse esasperando la contraddittorietà che il concetto di “natura” presenta nella tradizione del marxismo. Mediazione che appare necessaria per riconoscere un’autonomia di reazione alla natura, senza però affidare a essa l’intero senso del processo. Questo tentativo di mediazione apre tuttavia a non poche difficoltà.

La posizione del giovane Lukács, considerata da una parte della critica come una forma di costruttivismo sfumato¹¹, avrebbe infatti esposto il filosofo alla nota accusa di soggettivismo che lo colpì all’indomani della pubblicazione di *Storia e coscienza di classe*¹². Negando la presenza di un movimento dialettico nella natura, questa in breve la critica mossagli da Rudas e Deborin su alcuni articoli apparsi sull’*Arbeiterliteratur*, Lukács

questa linea, Paul Wapner afferma che la natura “non è un’entità autosussistente”, ma “un’entità contestualizzata”: P. Wapner, *Living Through the End of Nature: The Future of American Environmentalism*, MIT Press, Cambridge 2013, p. 126.

8 SCC, p. 24.

9 “Le relazioni di dominio sociale vengono ontologizzate in precetti di scienza naturale, fissate in epistemologie del ruolo e infine collocate in quelle concezioni cosmologiche che poi determinano le pratiche scientifiche e tecnologiche e le strategie per l’innovazione nelle forze di produzione” (J. Ely, *Lukács’ Construction of Nature*, in “Capitalism Nature Socialism”, vol. 1, n. 1, 1988, p. 111).

10 La reificazione (*Verdinglichung*) nel capitalismo è data dal prevalere della formalizzazione, cioè dal predominio della razionalità astratta nel mondo vitale dei soggetti (burocrazia, direzione tayloristica del lavoro, formalismo giuridico, trasformazione del qualitativo nel quantitativo, ecc.).

11 Per una ricca ricostruzione del dibattito intorno al costruttivismo nella tradizione marxista, cfr. A. Feenberg, *The Philosophy of Praxis*, cit.

12 Torna utile a questo proposito la sottile riflessione di Antonio Gramsci: “L’obiettività del reale e il Prof. Lukacz. È da studiare la posizione del prof. Lukacz verso il materialismo storico. Il Lukacz (conosco le sue teorie molto vagamente) credo affermi che si può parlare di dialettica solo per la storia degli uomini e non per la natura. Può aver torto e può aver ragione. Se la sua affermazione presuppone un dualismo tra l’uomo e la natura egli ha torto perché cade in una concezione della natura propria della religione e anche propria dell’idealismo, che realmente non riesce a unificare e mettere in rapporto l’uomo e la natura altro che verbalmente. Ma se la storia umana è anche storia della natura, attraverso la storia della scienza, come la dialettica può essere staccata dalla natura? Penso che il Lukacz, scontento delle teorie del *Saggio popolare*, sia caduto nell’errore opposto: ogni conversione e identificazione del materialismo storico nel materialismo volgare non può che determinare l’errore opposto, la conversione del materialismo storico nell’idealismo o addirittura nella religione” (A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., Q 4, p. 469).

sarebbe ricaduto nel dualismo della tradizione filosofica moderna¹³. Considerando i fenomeni naturali come non dialettici, egli sarebbe approdato a una nuova concezione del metodo dialettico contraddicendo l'approccio marxista¹⁴. La sua posizione sarebbe stata cioè quella di un idealista che “vede nella categoria della conoscenza, in un certo senso, la sostanza o la verità della realtà”¹⁵, assumendo, come scrive Deborin, una prospettiva in cui “l'oggetto è inghiottito dal soggetto”¹⁶.

Tale accusa gli sarebbe costata la scomunica ufficiale al V Congresso del Comintern suggellata dal sarcasmo di Zinov'ev:

Ho ricevuto una lettera dal compagno Rudas [...] dice che intendeva opporsi a Lukács ma la frazione gli ha impedito di farlo; perciò ha lasciato la frazione perché non sopportava di veder annacquato il marxismo. Ben fatto, Rudas! Abbiamo una tendenza simile nel partito tedesco. Il compagno Oraziani è un professore. Korsch è un professore. (Interruzione dalla platea: anche Lukács è un professore!). Se qualcun altro di questi professori comincia a far circolare le sue teorie marxiste saremo perduti. Non possiamo tollerare tale revisionismo teorico nella nostra Internazionale comunista.¹⁷

Prendendo posizione contro una forma di “soggettivismo antropocentrico” che mostrava una troppo forte contaminazione dell'idealismo classico tedesco dei “professori”, il marxismo sovietico rifiutava l'idea che la dialettica potesse essere ricondotta al solo soggetto perché questo avrebbe introdotto un volontarismo soggettivistico dannoso nel processo di diffusione della rivoluzione¹⁸. Nel definire il soggetto lukácsiano come gno-seologico, Deborin faceva rientrare quindi la posizione di Lukács in un quadro idealistico tradizionale, al quale il filosofo intendeva invece sfuggire.

È in questo contesto che è interessante rileggere l'opera del '23 alla luce di *Codismo e dialettica*¹⁹.

13 In realtà, per Lukács non c'è dialettica della natura perché manca in essa il soggetto, il suo intervento cosciente che intenzionando la totalità trasforma la realtà. In questo atteggiamento sembra agire il senso di sconfitta maturato durante la Rivoluzione d'Ottobre che costringe il filosofo a spostarsi dal piano dell'oggettività, legato alla classe, a quello etico-politico, connesso al partito comunista, e che lo spinge a ripensare criticamente l'imminenza della rivoluzione. Ringrazio Salvatore Tinè per aver portato alla mia attenzione questo punto.

14 A. Deborin, *Lukács und seine Kritik des Marxismus*, in A. Deborin, N. Bucharin, *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt 1968, p. 192.

15 *Ibidem*.

16 Ivi, p. 218.

17 Cit. in J. Rees, *Introduction*, in G. Lukács, *A Defence of History and Class Consciousness: Tailism and the Dialectic*, Verso, London-New York 2000, p. 25.

18 Come scrive Ely: “La perdita di questa componente naturale o la riduzione della natura a un'appendice utilitaristica della soggettività umana, che caratterizzano la maggior parte degli studiosi marxisti, conducono in molti casi a una ‘feticizzazione’ del concetto di ‘società’” (J. Ely, *Lukács' Construction of Nature*, cit., p. 115).

19 Si tratta di un lungo articolo dato per distrutto dallo stesso Lukács e ritrovato da un gruppo di ricercatori a metà degli anni Novanta del secolo scorso in seguito all'apertura degli archivi del PCUS a Mosca. Lukács lavora a questo articolo tra il '24 e il '25, quindi subito dopo l'uscita di *Storia e coscienza di classe*, e come risposta alle violente accuse avanzate alle sue tesi dal Comintern. Cfr. G. Lukács, *Coscienza di classe e storia. Codismo e dialettica*, con postfazione di S. Žižek, tr. it. di M. Maurizi, Edizioni Alegre, Roma 2007 (d'ora in poi CD).

2. L'autodifesa di Lukács

Codismo e dialettica viene scritto tra il '24 e il '25 con l'obiettivo di rispondere alle critiche mosse a *Storia e coscienza di classe*. In queste pagine, Lukács non nega l'esistenza di una dialettica della natura, ma vuol contrapporsi a quella forma dominante del marxismo che intendeva ricondurre i fenomeni sociali a una processualità affine a quella delle scienze naturali.

La critica lukácsiana di *Storia e coscienza di classe* aveva di mira, come noto, quello che il filosofo descrive come "marxismo volgare" e che si fonda sul presupposto di una omologia tra le leggi della natura e quelle della storia. In particolare, Eduard Bernstein e Karl Kautsky avevano finito per eliminare qualsiasi possibilità del soggetto di deviare dal corso necessario della storia, riducendo al minimo la componente soggettiva all'interno del processo rivoluzionario. A partire dalle tesi engelsiane presentate nell'*Anti-Dühring* in base alle quali l'espansione dei mezzi di produzione avrebbe prodotto il crollo del sistema di produzione capitalista, la possibilità della rivoluzione veniva quindi proiettata sul progresso tecnico. L'assimilazione tra quest'ultimo e l'evoluzione naturale appariva una conseguenza diretta.

A incoraggiare questa interpretazione era intervenuta anche la diffusione dell'evoluzionismo sociale di matrice darwiniana, che aveva individuato in una catena necessitante lo sviluppo dell'essere umano in forme sempre più evolute, il cui esito sarebbe stato la realizzazione di tecnologie sociali sempre più emancipate. La rivoluzione veniva quindi intesa come un'evoluzione naturale.

Lukács contesta queste posizioni esplicitamente criticando il materialismo di Bucharin: "La teoria di Bucharin", si legge nella sua recensione alla *Theorie des historischen Materialismus. Gemeinverständliches Lehrbuch der marxistischen Soziologie* del 1925,

che s'approssima in misura considerevole al materialismo borghese delle scienze naturali, acquista in tal modo l'impronta di una *science* (secondo l'uso francese del termine) e nella sua concreta applicazione alla società e alla storia finisce non di rado col cancellare l'elemento decisivo del metodo marxista: quello di ricondurre tutti i fenomeni dell'economia e della "sociologia" alle relazioni sociali tra gli uomini. La teoria acquista l'accento di una falsa "oggettività": diventa feticistica.²⁰

La critica è rivolta all'idea buchariniana delle società umane costruite a partire dalla dimensione naturale perché questo renderebbe i fenomeni sociali e storici come dei fatti o processi oggettivi slegandoli da ogni rapporto dialettico e quindi reciproco con la dimensione soggettiva e la sua azione.

L'applicazione, a suo avviso erronea, dei metodi delle scienze naturali all'oggettività sociale, induce Lukács a un atteggiamento cautamente costruttivista, vale a dire il riconoscimento del ruolo delle soggettività nella costruzione delle relazioni sociali²¹. Infatti,

20 G. Lukács, *N. Bucharin: Teoria del materialismo storico*, in *Scritti politici giovanili 1919-1928*, Laterza, Bari 1972, p. 191.

21 Secondo Cesarale anche nella sua fase giovanil-marxista Lukács individua nel proletariato, dunque in un soggetto *materialiter* costituito, il responsabile dell'esserci naturale-sociale per come esso è, quindi il costruttivismo per Lukács sarebbe assegnabile alla teoria borghese. Questa analisi è senz'altro condivisibile, ma mi sembra che qui emerga uno dei punti critici della teoria lukácsiana. Infatti, se è vero che nei suoi lavori giovanili la critica all'epistemologismo moderno si traduce per il filosofo in una critica al costruttivismo, quando tuttavia si confronta con la "conoscenza" dialettica egli introduce elementi di soggettivismo che presumibilmente residuano dalla sua formazione alla filosofia classica tedesca.

la naturalizzazione delle leggi sociali si basava sulla presupposizione “di una natura extrasociale come oggetto delle scienze naturali, la cui pratica non è mai veramente trasformativa, ma solo contemplativa”²².

La “naturalizzazione” delle leggi sociali mostrava quindi il reiterarsi di un atteggiamento riduzionista che aveva perso, agli occhi di Lukács, la capacità dialettica e critica della filosofia marxiana²³. I fenomeni storici vengono intesi in questo caso come espressione di una “seconda natura” che priva i soggetti della capacità di agire collettivamente²⁴. Sebbene la seconda natura sia essenziale nella costituzione della vita pubblica in quanto rappresenta il tessuto di abitudini in gran parte inconscie della vita comunitaria (un sistema di cultura, religione e leggi al quale l’individuo si assimila e che fornisce la base dinamica per l’autorealizzazione individuale e comunitaria), tuttavia, Lukács sembra mantenere un atteggiamento critico verso di essa. L’autorealizzazione dello spirito nella vita etica comporta un rischio di cui già Hegel era ben consapevole, ovvero quello della reificazione inconscia e della replica di forme universali preesistenti o della “caduta” della vita etica in una sorta di meccanismo spirituale²⁵.

Se è vero che la società è sorta dalla natura, perché è ovvio che la natura esiste prima della società e dunque dell’essere umano, è altrettanto ovvio che se possiamo spiegare il funzionamento della società attraverso la dialettica, tale legge deve funzionare già come principio di sviluppo della natura prima della società.

Ma da ciò non segue né che lo sviluppo storico non possa produrre nuove e, a loro volta, oggettive forme di movimento, ovvero dei momenti dialettici, né che i momenti dialettici dello sviluppo della natura sarebbero conoscibili senza la mediazione di queste nuove forme dialettiche storiche.²⁶

22 T. Haug, *op. cit.*, p. 111. Haug cita a tal proposito le tesi di Steven Vogel, che definisce questa trasposizione erranea come la “misapplication thesis”. Cfr. S. Vogel, *Against Nature: The Concept of Nature in Critical Theory*, SUNY Press, Albany 1996.

23 Questo nesso è tutt’altro che assente nei teorici della II Internazionale, nella sua lettura però Lukács finisce talvolta per smarrirlo nella misura in cui identifica *tout court*, soprattutto nell’opera del ’23, il materialismo storico con la teoria dell’attualità ovvero dell’imminenza della rivoluzione proletaria. Una teoria che egli contrappone non solo alla concezione kautskiana della rivoluzione giudicata da lui economicistica ed evolucionistica ma anche alla ben diversa concezione revisionistica del socialismo di Bernstein come ideale etico, prospettiva finale del movimento storico con cui quest’ultimo non si identifica mai del tutto.

24 Come spiega bene Žižek, “il raggiungimento dell’autocoscienza di un soggetto rivoluzionario non è la comprensione del modo in cui la sua stessa posizione è relativizzata, condizionata da specifiche circostanze storiche, ma un atto pratico di intervento in queste ‘circostanze’” (S. Žižek, *Georg Lukács filosofo del leninismo*, in CD, p. 151).

25 Ch. Menke, *Hegel’s Theory of Second Nature: The “Lapse” of Spirit*, in “Symposium” vol. 17, n. 1, 2013, p. 41. Va tuttavia aggiunto che recenti studi soprattutto nella letteratura hegeliana hanno richiamato l’attenzione sul concetto di “seconda natura” non soltanto come limite e irrigidimento ma anche come potenzialità. In questo contesto particolarmente rilevante la lettura di Italo Testa secondo il quale è necessario rivalutare il concetto di “seconda natura” come elemento mediatore tra soggettività e oggettività; natura e cultura; spontaneità pre-riflessiva e razionalità etica. Testa critica come parziali sia la posizione di McDowell che reintroduce il concetto aristotelico di “seconda natura” ma lo limita alla soggettività, trascurando la dimensione sociale e il riconoscimento; sia quella di Brandom che, al contrario, valorizza la struttura sociale del riconoscimento, ma senza radicarla nelle capacità naturali e pre-riflessive degli individui. Cfr. I. Testa, *Second Nature and Recognition: Hegel and the Social Space*, in “Critical Horizons”, vol. 10, n. 3, 2009, pp. 341-370.

26 CD, p. 80.

Così, chiarisce Lukács,

in *Storia e coscienza di classe* intendevo dire che è esistita ed esiste una dialettica oggettiva nella realtà indipendentemente dall'uomo e prima della comparsa dell'uomo; ma che per pensare la dialettica, che per la dialettica come conoscenza (di questo e solo di questo si parlava in quella nota) siano necessari degli uomini pensanti, lo metterà in dubbio forse soltanto il compagno Rudas, nel cui pensiero eclettico affiorano reminiscenze bolzano-husserliane a proposito della "proposizione in sé" e di una verità che è indipendente dall'essere pensata e che trasforma l'oggettività dialettica del pensiero in un oggettivismo borghese e logicista.²⁷

Per Lukács, se la dialettica non è un processo generato dal soggetto, la conoscenza della dialettica, quella si appartiene all'essere umano e al processo sociale²⁸.

Lukács intende quindi superare la distinzione tra soggetto e oggetto alla luce della stessa interpretazione marxiana. Distinzione che a suo avviso resterebbe nell'ortodossia marxista di Rudas e Deborin, la quale "concepisce rigidamente e non dialetticamente l'opposizione Soggetto/Oggetto; che per entrambi – come per Kant e tutti i kantiani – il soggetto sta da una parte e l'oggetto dall'altra e ci può essere oggettività solo in ciò che è puro da ogni contatto con il soggetto"²⁹. In questo modo, conclude ironicamente Lukács, se ciò che è opera dell'uomo è soggettivo, allora "la storia diventa il regno del soggettivismo. Naturalmente tutto ciò è una sciocchezza"³⁰.

Sarebbe proprio l'ortodossia marxista, chiarisce il filosofo, a rappresentare l'altro lato della medaglia del soggettivismo kantiano, approdando a un oggettivismo assoluto che continuerebbe a ignorare il rapporto essenziale, organico. E invece l'appello a una filosofia dialettica ha come obiettivo il recupero di questa relazione organica. Le scienze possono al più descrivere i fenomeni, ma la loro riconduzione a una visione sistematica è compito della dialettica³¹. Non si tratta, come nota Žižek, di "un'ulteriore versione della famosa opposizione ermeneutica tra *Erklären* (il procedimento di spiegazione delle scienze naturali) e *Verstehen* (la modalità di comprensione propria delle scienze umane)", infatti "il suo argomento non cerca di stabilire una distinzione epistemologica tra due diverse procedure metodologiche, bensì [...] di affermare che la conoscenza stessa è parte della realtà sociale"³².

27 CD, p. 85.

28 Questa posizione è stata oggetto di una forte critica da parte di Vogel, per il quale se in natura c'è qualcosa che non è prodotto socialmente, allora la storia non è "realtà", non è il dominio ontologico fondamentale. Quindi la filosofia della prassi di Lukács è destinata a crollare in una limitata metodologia preliminare alla ricerca storica, limitandosi ai problemi di natura epistemologica e non a quelli ontologici.

29 CD, p. 78.

30 Ivi, p. 79.

31 L'impostazione delle scienze e della filosofia borghese nasce quindi da una premessa che le rende, fin da principio, incapaci di una radicale critica perché esse sono immerse nella prospettiva che le ha prodotte. Occorre dunque smascherare l'origine ideologica di questa pretesa oggettività del processo di razionalizzazione imposto dal capitalismo ai sistemi politici e sociali, mostrando come essa non fosse l'esito di un errore del pensiero, ma di un'operazione ideologica, tesa a occultare la sostanza irrazionale del dominio borghese. Per questa ragione, nel saggio più significativo di *Storia e coscienza di classe*, *La reificazione e la coscienza del proletariato*, Lukács si sofferma su come i processi di produzione del capitalismo operano una oggettivazione razionale delle cose.

32 E, continua Žižek, "tutta la conoscenza, della natura, così come della società, è un processo sociale, mediato dalla società, una parte 'attuale' della struttura sociale; in conseguenza di questa inclu-

In gioco non è la contrapposizione tra un pensiero filosofico e uno scientifico, e quindi tra una forma perdurante di idealismo soggettivistico (quello in cui cadrebbe Lukács) e il marxismo scientifico. Per Lukács il problema riguarda piuttosto la gestione dei “fatti” isolati e frammentati della scienza convenzionale che devono essere riportati all'interno di una totalità di significato, operazione possibile solo a una filosofia dialettica. In questione non è la promozione di una visione antiscientista, ma la necessità di mettere insieme scienza e azione, teoria e pratica, oggettività e soggettività. L'atteggiamento di *Codismo e dialettica* non contribuisce quindi solo a difendere le posizioni espresse in *Storia e coscienza di classe*, ma mette in evidenza un'ulteriore complessità. Non solo in *Codismo e dialettica* il filosofo si difende dalle accuse di soggettivismo, ma chiarisce ulteriormente la necessità di interpretare la dialettica come un processo fluido nel quale i due lati, quello soggettivo e quello oggettivo, si condizionano reciprocamente ma la cui conoscenza resta appannaggio della filosofia (sebbene pratica) e non delle scienze tradizionali.

Emerge chiaramente cioè come il processo trasformativo rimanga prerogativa della comprensione, da parte dei soggetti – classe o partito – e non di un processo “naturale” e impersonale.

3. La natura come categoria sociale?

Cerchiamo di capire meglio. Le accuse di soggettivismo mosse al filosofo prendevano il loro abbrivio da un'affermazione contenuta in *Storia e coscienza di classe* per cui “la natura è una categoria sociale”³³. Ma per capire questa affermazione è utile leggere l'intero passaggio, dove l'autore chiarisce che ciò che

vale come natura a un determinato grado dello sviluppo sociale, la struttura del rapporto tra uomo e natura e il modo in cui l'uomo si misura con essa, quindi il senso (*Bedeutung*) che la natura deve avere in rapporto alla sua forma e al suo contenuto, alla sua estensione (*Umfang*) e alla sua oggettualità, è sempre socialmente condizionato.³⁴

Egli qui non si sta riferendo alla natura ma alla *conoscenza* della natura e al modo di intenderla, e sembra voler sottolineare che non si tratta di indagare la dimensione ontologica della natura, ma la sua versione gnoseologica per capire in che modo essa possa essere modificata dall'azione del proletariato. In ballo non è un'analisi della differenza ontologica tra natura e società (il che ricondurrebbe il discorso inevitabilmente a un esito dualista tanto sul piano ontologico quanto su quello gnoseologico), ma l'esigenza di comprendere la loro relazione per determinare una prassi in grado di trasformarla³⁵.

sione autoreferenziale di tutta la conoscenza nel suo oggetto proprio, una teoria rivoluzionaria è, in definitiva, (anche) la propria meta-teoria” (S. Žižek, *op. cit.*, pp. 149-150).

33 SCC, p. 292.

34 *Ibidem*.

35 Discutendo questo articolo, Salvatore Tinè ha richiamato l'attenzione sulla possibilità di inscrivere la posizione di Lukács all'interno di un anticapitalismo “romantico”. In questa direzione, del processo di socializzazione capitalistica conseguente all'universalizzazione della forma di merce, Lukács coglierebbe ed esalterebbe perfino il carattere di continuo arretramento delle barriere naturali sebbene nella forma della reificazione, della creazione cioè di una seconda natura. Ed è su questo processo “oggettivo” molto più che sulla contraddizione tra società e natura in quanto tale

Lukács intende quindi affermare che la natura come oggetto della conoscenza sia il frutto di una elaborazione concettuale, ma non sostiene affatto che il referente di queste concezioni sia anch'esso un prodotto non auto-sussistente³⁶. Il problema del rapporto tra sociale e naturale in Lukács non si gioca quindi sul piano ontologico, ma su quello epistemologico, sulla conoscenza di una relazione dialettica e di co-implicazione, e sulle possibilità aperte praticamente da questa conoscenza³⁷.

La tensione tra una visione epistemologica più vicina al soggettivismo e una ontologica unitaria volta al riconoscimento dell'autonomia della natura ha come conseguenza che il rapporto tra soggetto e oggetto, anche sul piano speculativo, non si mostra come statico, ma diventa anch'esso suscettibile di cambiamento. Questa versione dell'identità soggetto-oggetto, com'è stato giustamente notato, "abolisce la cosa-in-sé non riducendola al soggetto, ma mediando l'oggettività in un processo senza fine"³⁸. Si legge ancora in *Codismo e dialettica*:

Che sia ancora possibile per la *ricerca specifica* nelle scienze della natura offrire risultati imparziali e perciò oggettivi, giusti, ha il suo fondamento in quel rapporto tra ricambio organico di società e natura e il processo di trasformazione della società nel nostro periodo di transizione [...]. Solo il materialismo storico [...] rende possibile la chiarezza necessaria. Solo il materialismo storico permette di scoprire l'origine reale e perciò le modalità concrete delle categorie del nostro essere e della nostra coscienza, di fare chiarezza sul fatto che le forme di pensiero che vengono colte nella loro immediatezza come naturali ed eterne, sono in realtà prodotti del processo di sviluppo sociale e storico. È una questione che attiene alla ricerca specialistica chiarire quanto profondamente il processo *capitalistico* di ricambio organico con la natura – processo che si modifica storicamente e che è, dunque, storicamente transitorio – determini l'attuale conoscenza della natura e dove iniziano invece quelle categorie che definiscono il ricambio organico con la natura *di ogni società*; tale ricerca dovrà scrupolosamente mostrare come storiche alcune categorie che oggi appaiono "eterne", immediatamente derivate dalla natura (ad es. il lavoro nella fisica), mostrare cioè come tali categorie siano determinate dallo specifico ricambio organico con la natura della società capitalistica.³⁹

L'insistenza sul tema del ricambio organico tra società e natura mira a sottolineare il lato soggettivo della dialettica, e cioè il condizionamento storico-sociale della scienza, quindi il suo immediato carattere di classe piuttosto che la sua oggettività, intesa come rispecchiamento della oggettività naturale come di quella sociale.

In questa lunga citazione Lukács sottolinea infatti che la forma di oggettività della natura è storicamente vincolata, che "il quadro concettuale in cui identifichiamo la natura

come crisi del loro metabolismo, che si innesterebbe in Lukács l'intervento soggettivo, la soggettività storico-politica della classe e del partito.

36 In *What Is Nature? Culture, Politics and the Non-Human*, Soper risponde che la natura è "those material structures and processes that are independent of human activity (in the sense that they are not a humanly created product), and whose forces and causal powers are the necessary conditions of every human practice, and determine the possible forms it can take" (K. Soper, *What is Nature? Culture, Politics and the Non-Human*, Blackwell, Oxford 1995, pp. 132-133).

37 Come mi ha fatto notare Paolo Murrone, da questo presupposto si può riconoscere la parziale non-neutralità della scienza, il suo essere anche (ma non solo) materializzazione di orientamenti sociali, politici, economici, culturali, di genere ecc.

38 A. Feenberg, *op. cit.*, p. 153.

39 CD, p. 111.

è socialmente contingente, ma la conoscenza della natura fa riferimento a oggetti indipendenti da noi, cioè a presupposti e non a risultati delle nostre pratiche”⁴⁰.

Ma com'è possibile pensare a una conoscenza prodotta dalla società che al tempo stesso preservi l'indipendenza della realtà? L'originalità di Lukács sta proprio in questa contraddizione. Sta qui la necessità del filosofo di introdurre una concezione che guardi alla totalità⁴¹ per consentirci di cogliere la natura di questa relazione. Tale nuova concezione è quella dello scambio metabolico.

4. La funzione metabolica

Come è stato dimostrato negli ultimi decenni, l'interpretazione del rapporto soggetto-oggetto, essere umano-natura pensato da Lukács sarebbe già presente in Marx e trova la sua formulazione nelle pagine marxiane dedicate allo scambio metabolico. A sottolineare questo aspetto nel pensiero marxiano è stato l'ormai famoso articolo del 1999 del sociologo John Foster⁴², che ha evidenziato come l'idea di rapporto metabolico sia il riflesso di una lettura dialettica del rapporto uomo-natura: una relazione altamente dinamica che riflette i cambiamenti dei modi in cui gli esseri umani mediano tra natura e società attraverso la produzione.

Come Forster ricorda, il termine “metabolismo” (*Stoffwechsel*) era stato introdotto già nel 1815 nella letteratura scientifica ed era stato adottato dai fisiologi tedeschi tra il 1830 e 1840 per riferirsi agli scambi materiali all'interno del corpo, dovuti alla respirazione. Successivamente nel 1842, nella *Chimica animale*⁴³, la grande opera in cui il chimico Justus Liebig introduce la nozione di “processo metabolico” (nel contesto della degradazione dei tessuti), tale termine assume uno spettro di significati più ampio ed esso diventa un concetto-chiave applicabile a livello cellulare, nell'analisi di interi organismi, nello sviluppo della biochimica, e, non ultimo, nel complesso scambio tra gli organismi e il loro ambiente⁴⁴.

Sul concetto di *Stoffwechsel* materiale tra uomo e natura, Marx aveva lavorato nella sua ultima opera economica, le *Glosse marginali al “Manuale di economia politica” di Adolph Wagner* del 1881-82⁴⁵, ma già nel 1857-58 nei *Grundrisse* questo concetto era stato usato, sebbene nel più ampio senso di un sistema di metabolismo sociale generale. Inoltre, in tutte le sue opere economiche, Marx impiega il concetto per riferirsi

40 A. Feenberg, *op. cit.*, p. 157.

41 Scrive Lukács nel saggio dedicato a Rosa Luxemburg: “La categoria della totalità, il dominio determinante e 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” (SCC, p. 35). La categoria della “totalità”, propria della dialettica, consente di rivoluzionare la scienza e di approdare a una *praxis del rovesciamento*.

42 J.B. Foster, *Marx's Theory of Metabolic Rift: Classical Foundations for Environmental Sociology*, in “American Journal of Sociology”, vol. 105, n. 2, 1999, pp. 366-405.

43 J. Liebig, *Die Tierchemie, oder die organische Chemie in ihrer Anwendung auf Physiologie und Pathologie*, F. Vieweg und Sohn, Braunschweig 1842.

44 Cfr. J.B. Foster, *op. cit.*, p. 373.

45 Le *Glosse marginali al “Manuale di economia politica” di Adolph Wagner* si trovano in un quaderno di estratti degli anni 1881-82. La traduzione si trova in K. Marx, *Scritti inediti di economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1963, pp. 165-186. Probabilmente è l'ultimo scritto marxiano di carattere economico. Cfr. J.B. Forster, *op. cit.*, p. 382.

all'effettiva interazione metabolica tra natura e società attraverso il lavoro umano e, in un senso più ampio per descrivere il rapporto complesso, dinamico, interdipendente di bisogni e relazioni messe in atto e costantemente riprodotte in forma alienata sotto il capitalismo. Come nota ancora Foster, Marx ha dato al concetto di "metabolismo" sia un significato ecologico specifico, sia un significato sociale più ampio. È importante quindi non perdere di vista la natura "socio-ecologica" di questo concetto marxiano⁴⁶, perché proprio su questa base, il ricorso a Marx ci può aiutare a comprendere meglio la direzione nella quale Lukács spinge la sua interpretazione. Egli cerca cioè di allontanare la posizione marxiana dalla "trappola" in cui sarebbe caduto il successivo "materialismo dialettico" di Engels, che avrebbe sovrapposto "astrattamente una dialettica hegeliana despiritualizzata (cioè concepita in termini puramente logici, separata dallo spirito auto-mediatore di Hegel) a una visione meccanicistica dell'universo"⁴⁷. Lukács sembra cogliere bene questo aspetto del pensiero marxiano e, pienamente in sintonia con il materialismo pragmatico, enfatizza il ruolo della prassi umana, pur non trascurando le condizioni naturali, il cambiamento evolutivo e l'interazione metabolica tra essere umano e pianeta.

L'alienazione della natura nelle forme esistenti di riproduzione e il carattere contraddittorio e non sostenibile del rapporto tra natura e società che il capitalismo ha generato sono alla base di una frattura che sarebbe intrinseca al rapporto che la modernità stabilisce prima sul piano pratico e poi sul piano teorico con la realtà, rendendo la natura un luogo di assoggettamento alle categorie del pensiero e, sul piano pratico, oggetto di dominio da parte dell'essere umano. Quest'ultimo punto ci permette però un ulteriore passaggio e un ulteriore chiarimento circa le posizioni lukácsiane.

Il costruttivismo istituito dal capitalismo tra natura e cultura non è unicamente epistemologico, ma esso si traduce di fatto, per riprendere l'espressione di Andreas Malm, in una forma di "costruzionismo" ontologico⁴⁸, intendendo con ciò una costruzione materiale della natura. Questo aspetto sembra ritornato di attualità negli ultimi anni alla luce del discorso sull'"antropocene", che rimanda all'intervento trasformativo radicale operato dall'essere umano e segnatamente dal sistema di produzione capitalista sulla natura.

Tale trasformazione, per riprendere le coordinate della teoria metabolica, avrebbe infranto il rapporto tra essere umano e ambiente naturale "in modo da danneggiare non solo le persone svantaggiate da questo cambiamento, ma anche, allo stesso tempo, di disturbare i processi e i cicli della natura"⁴⁹. Tuttavia, come ha notato Jason W. Moore, in particolare in *Capitalism and the Web of Life*, la tesi della frattura metabolica ripete il peccato originale del dualismo cartesiano distinguendo tra natura e società e parlando di interazione tra le sfere. Occorrerebbe invece, fa notare Moore, sostituire la "e" con un "in": si dovrebbe cioè parlare di capitale nella natura, di natura nella società e di società

46 Ivi, p. 381.

47 Ivi, p. 399.

48 Cfr. T. Haug, *op. cit.*, p. 112, ma anche A. Malm, *The Progress of this Storm: Nature and Society in a Warming World*, Verso, London-New York 2018, cap. 1, *On the Building of Nature. Against Constructionism*, pp. 21-43, in cui l'autore fa riferimento a una forma di costruzione materiale e non solo simbolica della natura.

49 Cfr. A. Malm, *op. cit.*, cap. 6: *On the use of opposites*.

nella natura⁵⁰. La congiunzione “e” costruirebbe al contrario solo un “falso ponte che tradisce una visione di natura/società come due emisferi divisi da un abisso”⁵¹.

L’impianto dialettico che sottende l’interpretazione metabolica di Lukács anticipa a mio avviso queste considerazioni e prende atto di quel fenomeno che fino a tutta la modernità ha segnato la nostra idea di natura: e cioè la separazione tra natura e società umana, l’esistenza di un’idea pura, separata dall’essere umano, una condizione perfetta e non influenzata dalle società umane⁵². La proposta lukácsiana quindi non riprende un costruttivismo di tipo idealistico che o separa o distrugge l’oggetto. Quello che intende affermare Lukács è che l’autonomia del mondo naturale, quando entra in contatto con gli esseri umani, perde la sua separazione e l’effetto di quella relazione produce uno scambio metabolico, proprio come accade tra organico e inorganico, dove a partire da quell’incontro appare impossibile separare l’uno dall’altro. Si pensi all’idea di “paesaggio”, che non è soltanto una rielaborazione ideale del soggetto rispetto alla natura, ma una sua effettiva modificazione⁵³.

5. Aporie

Ritornando sulle sue analisi giovanili, nella *Prefazione* all’edizione del 1967 di *Storia e coscienza di classe*, il filosofo si mostra consapevole del mutato scenario, che richiede un riposizionamento teorico e un’ulteriore chiarificazione del suo “idealismo”. Egli riconosce che nel libro del 1923 ci fosse “qualcosa di eccessivo”, ma lo considera come un effetto dell’

utopismo messianico del comunismo di sinistra di allora [...]. In modo comprensibile dal punto di vista del periodo storico, nella lotta contro le concezioni borghesi e opportunisti che all’interno del movimento operaio che esaltava una conoscenza isolata dalla praxis, presuntivamente oggettiva, ma che era effettivamente separata da qualsiasi praxis, la mia polemica – giustificata in modo relativamente ampio – si rivolgeva contro l’esaltazione e la sopravvalutazione della contemplazione. La critica marxiana di Feuerbach rafforzò ancora questo mio atteggiamento. Solo che io non notai che senza una base nella praxis reale, nel lavoro come sua forma originaria e suo modello, l’esaltazione del concetto di praxis si converte necessariamente in quella di una contemplazione idealistica.⁵⁴

50 Cfr. J.W. Moore, *Transcending the Metabolic Rift: A Theory of Crisis in the Capitalist World-Ecology*, in “The Journal of Peasant Studies”, vol. 38, n. 1, 2011, pp. 1-46; Id., *Toward a Singular Metabolism: Epistemic Rifts and Environment-Making in the Capitalist World-Ecology*, in “New Geographies”, vol. 6, 2014, pp. 10-19; e naturalmente Id., *Capitalism in the Web of Life*, Verso, London-New York 2015.

51 A. Malm, *op. cit.*, cap. 6.

52 Sulla definizione purista del concetto di “natura” cfr. K. Lee, *Is Nature Autonomous?*, in Th. Heyd (ed.), *Recognizing the Autonomy of Nature*, Columbia University Press, New York 2005, pp. 54-55; V. Plumwood, *Towards a Progressive Naturalism*, ivi, pp. 41-43. Sulle diverse opzioni di una natura autonoma vs una natura costruita e di cui ci siamo serviti per questa breve ricostruzione cfr. B. McKibben, *The End of Nature*, Viking, London 1990.

53 Cfr. V. Plumwood, *The Concept of a Cultural Landscape: Nature, Culture and Agency in the Land*, in “Ethics and the Environment”, vol. 11, n. 2, 2006, p. 137.

54 SCC, pp. XXXVI-XXXVII.

Tale rivalutazione non introduce però una divaricazione ontologica, per cui ci sarebbe uno stato originale della natura come genesi dell'umano e del sociale, o una categoria di oggetti separati. Si tratta piuttosto di riconoscere la natura come una serie di nessi causali di tipo fisico, chimico e organico attraverso i quali e nei quali si realizza la prassi umana. Utilizzando il concetto di "lavoro", di matrice hegeliana⁵⁵, Lukács coglie in questa dimensione il nesso inscindibile tra natura e processi di socializzazione. È qui che alla dimensione teleologica che segna l'approccio umano alla natura, generando un processo di assoggettamento e socializzazione/storicizzazione della natura, il filosofo oppone la forza dell'eterogeneità della natura che non può essere mai definitivamente assoggettata, producendo anzi delle reazioni opposte a quelle previste dal teleologismo.

Nell'ultimo Lukács diventa del resto sempre più forte l'idea dell'"autonomia della natura rispetto alla sua appropriazione sociale, intesa come l'irriducibile eterogeneità della causalità materiale sulla produzione"⁵⁶. Di contro a un atteggiamento che individuava nel lavoro del soggetto sulla natura una possibilità trasformativa che, passata sotto il controllo dei governi socialisti, avrebbe provveduto a riequilibrare il rapporto metabolico e restituito la libertà tanto all'uomo quanto alla natura, il filosofo avverte negli ultimi anni della sua vita i limiti della capacità di mediazione del lavoro e l'autonomia anche nella reazione della "natura" all'azione umana. Il lavoro, come oggi è davanti ai nostri occhi, può produrre cioè effetti non gestibili dallo stesso operare⁵⁷.

Tuttavia anche nel tardo Lukács, in cui la consapevolezza di un'autonomia ontologica della natura acquista una maggiore valenza, resta l'idea che la reazione metabolica prodotta nella tensione tra teleologia umana e ontologia naturale non debba condurre a un ripensamento della forma di produzione. In ultima istanza si conserva nella sua posizione una relazione alla natura ancora di tipo risorsista.

Proprio queste tensioni interne al suo pensiero ci aiutano però a comprendere le ragioni della consapevolezza tardiva, da parte della tradizione marxista, che il passaggio dal produttivismo capitalista a quello socialista non avrebbe posto fine all'urgenza ecologica.

55 Lukács mette ben in evidenza gli elementi materialisti presenti in Hegel, in particolare nella *Fenomenologia*, dove attorno al concetto di "lavoro" si sviluppa un'analisi accurata della durezza del reale sulla quale il soggetto agisce proprio attraverso il lavoro, il quale acquista perciò un ruolo fecondo e duraturo. Sull'ambiguità del concetto di "lavoro" in Hegel, che se da un lato produce l'autodeterminazione del soggetto al tempo stesso nelle moderne forme di produzione rappresenta uno strumento di oppressione, cfr. tra gli altri: E. Renault, *Hegel et le paradigme du travail*, in "Revue internationale de philosophie", vol. 4, n. 278, 2016, pp. 469-90; G. Garelli, *Cultura e negazione nella "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, in A. Arienzo, F. Pisano, S. Testa (a cura di), *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel. Problemi e interpretazioni*, Federico II University Press, Napoli 2018, pp. 19-31.

56 T. Haug, *op. cit.*, p. 116.

57 Come è stato ben messo in rilievo (cfr. A. Infranca, *Il lavoro in Lukács*, in G. Mari, F. Ammannati et al., *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, Firenze University Press, Firenze 2024, pp. 851-856), anche in Lukács il lavoro conserva una dimensione ambigua e subisce un costante ripensamento passando da una visione idealista a una prospettiva segnata dal marxismo, volta ad analizzare le conseguenze del lavoro, come la reificazione, l'oggettivazione, l'estraniamento; per poi tradurla negli anni della maturità in una riflessione di taglio ontologico.