

REALISMO SENZA MATERIALISMO

GYÖRGY LUKÁCS INTERPRETE

DI NICOLAI HARTMANN

MATTEO GARGANI

1. Linea di condotta: Lukács e l'ontologia critica di Nicolai Hartmann

Di un confronto sistematico di György Lukács con il progetto dell'“ontologia critica” di Nicolai Hartmann può dirsi a partire dalla prima lettera che Wolfgang Harich, all'epoca lettore presso lo Aufbau-Verlag, indirizza al filosofo il 5 settembre 1952. L'esigenza di porre un argine al “settarismo” in ambito culturale e filosofico, già emergente nella neonata Repubblica democratica tedesca, segna per certi versi il filo conduttore di questo importante segmento epistolare 1952-1956 tra Lukács e Harich, drammaticamente interrotto dall'arresto del secondo nell'autunno 1956¹.

Nella lettera in questione, Harich muove a Lukács alcune richieste: (i) in relazione ai diritti di licenza per una prevista riedizione tedesco-orientale de *Il giovane Hegel*², (ii) materiali per il quadrimestrale “Deutsche Zeitschrift für philosophische Wissenschaft”, così presentato all'interlocutore: “La linea: marxistica nella tendenza di fondo e nella maggior parte dei contributi, ma con la collaborazione di filosofi borghesi, nella misura in cui la loro produzione mostri tendenze umanistico-progressive e razionali, in partico-

1 Una versione parziale dell'epistolario (33 lettere di Harich a Lukács e 32 di Lukács a Harich) è curata da Reinhard Pitsch, *Wolfgang Harich-Georg Lukács. Briefwechsel*, in “Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, vol. 45, n. 2, 1997, pp. 278-304. D'ora in avanti il carteggio Lukács-Harich sarà da noi citato mediante la segnatura originaria dell'Archivio Lukács di Budapest (“IGYL 18-664”), seguita, dopo il segno “/”, dal numero della singola lettera. Nel catalogo attuale del *Nachlass*, conservato presso la sezione Manoscritti e libri rari della Biblioteca e Centro Informativo dell'Accademia ungherese delle scienze (MTA KIK), le lettere di Lukács a Harich sono registrate sotto la nuova collocazione “Ms 2863/173-207”, mentre quelle di Harich a Lukács sotto “Ms 2863/208-245”. Il repertorio archivistico, intitolato *Lukács György kéziratok hagyatéka és levelezése. Végleges napló* (“Lascito manoscritto e carteggio di György Lukács. Inventario definitivo”) è consultabile all'URL: https://real-ms.mtak.hu/23939/1/lukacs_gyorgy_hagyatek_vegleges_naplo.pdf. Le copie dattiloscritte digitalizzate delle lettere di Lukács a Harich sono consultabili all'URL: https://real-ms.mtak.hu/18731/1/Lukacs_lev_18_0664_Harich_Wolfgang_2.pdf; quelle di Harich a Lukács all'URL: https://real-ms.mtak.hu/18730/1/Lukacs_lev_18_0664_Harich_Wolfgang_1.pdf. Ove non diversamente indicato, le traduzioni sono di chi scrive.

2 G. Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Europa-Verlag, Zürich-Wien 1948, e Id., *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Ausgabe für die Deutsche Demokratische Republik, mit einem neuen Vorwort, Aufbau-Verlag, Berlin 1954.

lare orientate in senso scientifico-naturalistico-materialistico”³; (iii) infine, interviene la “richiesta privata” che Harich indirizza a Lukács, per l’appunto in merito alla filosofia di Nicolai Hartmann:

In conclusione, una richiesta privata: conosce l’ontologia in quattro volumi di Nicolai Hartmann (*Per la fondazione dell’ontologia, Possibilità e realtà, La costruzione del mondo reale, Filosofia della natura*), e se si – come si pone rispetto a essa? Hartmann, che è morto nel 1950 a Gottinga, si pone come il più vicino a noi nella filosofia borghese contemporanea attraverso la tendenza fondamentalmente materialistica della sua filosofia, a condizione che non parli di questioni propriamente sociali. Notevole è la sua radicale inimicizia verso tutte le forme di aperto o camuffato idealismo soggettivo, contro gli esistenzialisti, che egli odiava, contro il mito, l’irrazionalismo e simili, come anche contro le tendenze idealistiche e positivistiche nella filosofia degli scienziati, contro il vitalismo in biologia, contro la definizione einsteiniana di simultaneità e contro la confutazione del principio di causalità attraverso la relazione di indeterminazione di Heisenberg ecc. Nel mio sviluppo Hartmann è stato – durante la guerra – un punto di passaggio al marxismo, per così dire il mio Feuerbach, al suo influsso sono debitore circa il fatto che, non appena presi casualmente in mano *Materialismo ed empiriocriticismo* di Lenin, lo studiai con grande serietà, il che mi rese a sua volta curioso verso il marxismo in generale. Dunque la situazione in Occidente è tale che Hartmann (il quale naturalmente non appartiene ai grandi alla moda) riveste oggettivamente la funzione di un ultimo punto di raccolta dell’ideologia borghese. Tutto ciò che abbia un sano orientamento razionalistico, che, ripugnato dall’idealismo, si distolga dalle chiacchiere dal significato profondo di provenienza cattolica o esistenzialistica, senza tuttavia potersi o volersi far penetrare dal marxismo (mentre si unisce la paura ordinaria di fronte alle vessazioni delle autorità con l’avversione verso i nostri settari), giura su Hartmann.⁴

La lettera di Harich offre coordinate importanti al fine di contestualizzare non solo l’origine del confronto Lukács-Hartmann, ma anche il suo significato non estrinseco, consentendoci di coglierne la genesi entro una prospettiva filosoficamente articolata. Come indica già Harich nel suo accenno polemico verso il settarismo e per molti versi perce-

3 W. Harich a G. Lukács (5 settembre 1952) [IGYL 18-664/1]. La collaborazione di Lukács alla, infine rinominata, “Deutsche Zeitschrift für Philosophie” sarà consistente. Nei soli anni 1953-1956, per la rivista edita da Arthur Baumgartner, Ernst Bloch, Wolfgang Harich e Karl Schröter, compaiono a firma di Lukács nove contributi (ma nessuno originale), tra cui alcuni capitoli de *La distruzione della ragione*. L’arresto di Harich (29 novembre 1956), legato anche ai suoi rapporti con Lukács e al clima complessivo venutosi a creare nella DDR in seguito ai fatti ungheresi del ’56, interrompono la collaborazione con la rivista. Sulla vicenda, cfr. S. Cambe, *Budapest 56 vu de Berlin-Est: le tentative de sauvetage de György Lukács*, in “Matériaux pour l’histoire de notre temps”, vol. 83, n. 3, 2006, pp. 62-66 e W. Janka, *Schwierigkeiten mit der Wahrheit*, Rowohlt, Berlin 1989. Sull’ostracismo di Lukács nel panorama culturale della DDR post-’56, cfr. G. Oldrini, *György Lukács e i problemi del marxismo del Novecento*, La Città del Sole, Napoli 2009, p. 218, nota 12.

4 W. Harich a G. Lukács (5 settembre 1952) [IGYL 18-664/1]. Seguono nella lettera quattro pagine di estratti da opere hartmanniane, cfr. N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, de Gruyter, Berlin 1964³ (1940), p. x; Id., *Die Philosophie der Natur*, de Gruyter, Berlin 1950, p. viii; Id., *Zur Grundlegung der Ontologie*, de Gruyter, Berlin 1965⁴ (1935), p. 41 e p. 182. Harich recensirà anche Hartmann, *Teleologisches Denken* (de Gruyter, Berlin 1951), in “Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, vol. 1, n. 2, 1953, pp. 416-423. Circa l’interpretazione che il tardo Harich fornirà dell’ontologia critica hartmanniana, cfr. W. Harich, *Nicolai Hartmann. Leben, Werk, Wirkung*, Königshausen&Neumann, Würzburg 2000, e Id., *Nicolai Hartmann-Größe und Grenzen. Versuch einer marxistischen Selbstverständigung*, Königshausen&Neumann, Würzburg 2000.

pisce con precisione e quasi anticipa Lukács nella sua produzione del secondo lustro degli anni Quaranta, occorre individuare dei punti di contatto possibili tra marxismo e “filosofia borghese”⁵. Ciò è necessario affinché nei Paesi dell’Europa orientale già dotati di una radicata tradizione filosofica il marxismo possa apparire filosofia non esogena o, al peggio, imposizione burocratica calata dall’alto. Un’accettazione del marxismo priva di ogni potenziale interlocuzione con le “filosofie borghesi”, perlomeno con quelle rispondenti a un certo orientamento progressivo e razionalistico, o al peggio portata avanti da intellettuali privi di un adeguato percorso di assimilazione delle premesse filosofiche del marxismo medesimo, conduce a una chiusura pregiudiziale, per l’appunto alle tendenze settarie evocate da Harich. Il settarismo rischia così di propagarsi sia verso l’esterno, quale pregiudiziale chiusura verso filosofie concorrenti, sia all’interno del campo marxista, quale cecità verso i necessari percorsi di aggiornamento da intraprendere per acquisire criticamente le novità delle scienze naturali. Al principio degli anni Cinquanta, dunque, per Lukács si pone nuovamente l’esigenza di ripensare la natura di un marxismo “ortodosso” nel senso di *Geschichte und Klassenbewusstsein*, ossia non eclettico, ma proprio in quanto radicato sotto il profilo metodologico, capace di confrontarsi criticamente con le filosofie borghesi, nonché di trarre adeguate generalizzazioni filosofiche dalle sollecitazioni provenienti dal terreno delle scienze dure⁶.

La produzione del Lukács successivo alla seconda guerra mondiale risponde pertanto a una ben determinata linea di condotta sul terreno della “politica culturale”⁷. Il confronto con Hartmann, inizialmente sollecitato da Harich, si iscrive all’interno di tale strategia di apertura verso le filosofie borghesi a impianto realistico e razionalistico, che tuttavia, come è il caso di Hartmann, Lukács finirà nell’*Ontologia dell’essere sociale* per sottoporre anche a importanti critiche. Così Lukács replica alla lettera di Harich:

Per quanto concerne N. Hartmann, lo conosco molto poco. Ho ascoltato la sua conferenza al congresso hegeliano di Berlino e ne ho colto una certa tendenza all’oggettività della realtà. Per questo egli venne anche fortemente attaccato dai neohegeliani di primo piano. Successivamente lessi il suo libro su Hegel, ma ne rimasi molto deluso. Poiché in seguito mi sono occupato veramente a fondo soltanto degli ideologi dell’irrazionalismo, non sono giunto a studiare in modo veramente approfondito le opere di Hartmann. Le citazioni, che lei mi riporta, mostrano, che qui si tratta effettivamente di un fenomeno particolare. Io capisco anche molto bene che possa averla aiutata nel suo sviluppo giovanile. Per quanto concerne l’utilizzazione odierna di questa questione, ritengo vi siano due possibilità, entrambe perseguibili. In primo luogo, noi potremmo in tutta tranquillità – salva ogni critica e ogni riserva – sfruttare Hartmann nella propaganda tra i borghesi dell’Ovest come alleato. Metodologicamente ritengo nella forma in cui – naturalmente *mutatis mutandis* – Lenin ha utilizzato Häckel nella battaglia contro i machisti. Naturalmente consiglierei, ove si tratti di problemi della moderna scienza naturale, di consultarsi con specialisti, affinché noi non giungessimo a difendere posizioni false per ragioni gnoseologiche. In secondo luogo – e questo è il suo compito – uno studio approfondito dell’intera opera di Hartmann sarebbe molto utile. Dovrebbe venir mostrato come egli da

5 Oltre al pamphlet sull’esistenzialismo – cfr. G. Lukács, *Existentialisme ou marxisme?*, tr. fr. di E. Kelemen, Nagel, Paris 1948 –, fondamentale testimonianza di questa fase è il testo della conferenza letta da Lukács nel 1946 al primo dei “Rencontres Internationales de Genève”, cfr. Id., *Visione del mondo aristocratica e democratica*, in *Testamento politico e altri scritti contro lo stalinismo*, a cura di A. Infranca, M. Vedda, Punto Rosso, Milano 2015, pp. 21-49.

6 Cfr. Id., *Storia e coscienza di classe*, a cura di G. Piana, PGreco, Milano 2022 (1923), pp. 1-33.

7 Cfr. Id., *Il marxismo e la politica culturale*, Einaudi, Torino 1968.

un lato abbia condotto una battaglia contro l'idealismo soggettivo e l'irrazionalismo criticamente corretta in molteplici aspetti, ma che tuttavia una tale opposizione dal punto di vista idealistico non sia più possibile. Un tale saggio dovrebbe naturalmente venire scritto con tono obiettivamente deciso, ma anche molto calmo e composto, affinché esso susciti un'impressione sull'intelligenza occidentale.⁸

Le prime lettere di Harich colgono Lukács in un periodo cruciale della sua elaborazione più strettamente filosofica: uscito nel 1948 *Il Giovane Hegel*, nel settembre 1952 *La distruzione della ragione* risulta pressoché ultimato. Dell'invio del poscritto a quest'ultimo, datato gennaio 1953, Lukács offre notizia proprio in una lettera a Harich del 18 febbraio 1953⁹. Come noto, il volume vedrà la luce per lo Aufbau Verlag nell'aprile 1954, con un certo ritardo rispetto alla data preventivata, evento che aveva peraltro anche indispettito Lukács¹⁰. Il nome di Hartmann ha tuttavia ne *La distruzione della ragione* solo due occorrenze, entrambe all'interno del capitolo sul *Neohegelismo*, dove Lukács polemizza con alcune tesi hartmanniane legate alla monografia del filosofo del 1929¹¹.

Il secondo nome filosoficamente rilevante su cui Harich sollecita l'attenzione di Lukács nel segmento epistolare 1952-1956, e che, come vedremo, si intreccia non casualmente con quello di Hartmann, è Arnold Gehlen. Personalità filosofica complessa e politicamente antitetica al marxismo, Gehlen è nome rispetto al cui interesse da parte di Harich appare ragionevole ipotizzare un certo ruolo di mediazione esercitato da Hartmann. Ampiamente elogiativa è infatti la discussione hartmanniana della prima edizione de *L'uomo* del 1940 e diversi sono gli apprezzamenti, naturalmente non privi anche di esplicite riserve critiche, che l'epistolario e altro materiale hartmanniano inedito lasciano emergere su Gehlen¹².

- 8 G. Lukács a W. Harich (16 settembre 1952) [IGYL 18-664/2]. Hartmann presenta al convegno hegeliano di Berlino (18-21 ottobre 1931) la comunicazione "Denkdialektik und Realdialektik", tr. fr. di R.-L. Klee, *Hegel et le problème de la dialectique du réel*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 1931, vol. 38, n. 3, pp. 285-316.
- 9 G. Lukács a W. Harich (18 febbraio 1953) [IGYL 18-664/14]. Cfr. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling bis Hitler*, Aufbau Verlag, Berlin(-Ost) 1954.
- 10 W. Harich a G. Lukács (21 aprile 1954): "Da un paio di giorni è finalmente iniziata la distribuzione de *La distruzione della ragione*" [IGYL 18-664/42]. Sul retroterra alla base del controverso studio del 1954, cfr. M. Gargani, *Lukács 1933-1942. L'irrazionalismo nell'età del fascismo*, in "Rivista di storia della filosofia", vol. 75, n. 1, 2020, pp. 81-106.
- 11 Cfr. G. Lukács, *La distruzione della ragione*, a cura di E. Arnaud, Einaudi, Torino 1959, pp. 574 e 582. Del medesimo tenore il giudizio su Hartmann, "rappresentante di un neohegelismo con tinte di filosofie della vita", che si legge in G. Lukács, *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?*, in *Zur Kritik der faschistischen Ideologie*, Aufbau, Berlin-Weimar 1989, pp. 151-152. I giudizi hartmanniani su Hegel cui Lukács fa riferimento sono espressi in N. Hartmann, *La filosofia dell'idealismo tedesco*, a cura di V. Verra, Mursia, Milano 1972 (1923-1929).
- 12 A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Junker u. Dünnhaupt, Berlin 1950⁴ (1940), tr. it. di V. Mainoldi, Mimesis, Milano-Udine 2010. Hartmann discute il testo di Gehlen in occasione della sua prima ed.: cfr. N. Hartmann, *Neue Anthropologie in Deutschland. Betrachtungen zu Arnold Gehlens Werk "Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt"*, in "Blätter für Deutsche Philosophie", vol. 15, 1941-1942, pp. 159-177. Sul rapporto Hartmann-Gehlen, cfr. K.-S. Rehberg, *Nicolai Hartmann und Arnold Gehlen. Anmerkungen über eine Zusammenarbeit aus der Distanz*, in "Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie", vol. 1, 2008, pp. 273-276, mentre sulla relazione Gehlen-Harich, cfr. K.-S. Rehberg, *Affermare le istituzioni. Un'amicizia epistolare tra un comunista e un conservatore*, in "Discipline filosofiche", vol. 12, n. 1, 2002, pp. 197-228.

La più recente ricerca su Hartmann tende sempre più a discuterne la proposta di ontologia critica contestualizzandola, non senza fondate ragioni, all'interno di un quadro di interlocuzione con l'antropologia filosofica. È in tal senso da ricordare il periodo di docenza trascorso da Hartmann a Colonia (1925-1931), dove egli è collega e in rapporto di collaborazione con Max Scheler e Helmuth Plessner¹³. Ciò ha condotto Joachim Fischer a proporre la formula storiografica della “costellazione di Colonia”, entro cui verrebbero per l'appunto a collocarsi Plessner, Scheler e Hartmann¹⁴. Con queste parole Harich menziona il nome di Gehlen nella propria terza lettera a Lukács dell'8 ottobre 1952:

Con la stessa posta – ma non con la posta aerea perché non è così urgente – le invierò un'informativa allestita appositamente per lei di una nuova opera antropologico-filosofica: “L'uomo – la sua natura e il suo posto nel mondo” di Arnold Gehlen. A mio parere è questo libro la di gran lunga più talentuosa opera, che abbia realizzato un filosofo borghese nella nostra epoca. Sorprendentemente Gehlen (che negli ultimi tempi si è avvicinato a noi e dalla fine della guerra si comporta molto onorevolmente) era un nazista intransigente – per una avversione condotta fuori strada nei confronti della democrazia borghese e del liberalismo, non fece tuttavia nella propria filosofia alcun utilizzo del nazistume. Ritengo che, in relazione al suo libro sull'irrazionalismo, le interesserà sapere dell'opera di Gehlen: qui abbiamo un esempio del fatto che rispetto agli istinti, così portati alle stelle dagli irrazionalisti, ci si possa rapportare in modo del tutto diverso. Gehlen mostra che la nostra debolezza istintuale è risultato e presupposto di tutto quanto è propriamente umano, soprattutto dell'azione [*Handlung*], che rappresenta la categoria centrale della sua impostazione antropologica. Inoltre il libro è notevole, poiché esso in grande ampiezza e dettaglio concretizza la conoscenza che pensiero e linguaggio costituiscono una unità. Per favore legga interamente le quindici pagine dattiloscritte della mia informativa. Qualora lo si legga con occhi marxistici e ci si “appropri criticamente” dei punti di vista razionali e dei risultati di ricerca, se ne ricava una quantità di nuove informazioni, anche per problemi psicologici, etici, caratteriologici, linguistici ed estetici.¹⁵

L'iniziale replica di Lukács ha un tono alquanto distaccato: “Naturalmente leggerò con interesse il vostro rapporto circa il libro di Gehlen. Poiché adesso sono molto occupato, non penso che avrò tempo di affrontare il libro vero e proprio”¹⁶. Tuttavia l'informativa di Harich deve avere suscitato un qualche interesse in Lukács se questi giunge

13 Il periodo di effettiva coabitazione accademica dei tre filosofi è di soli tre anni: nel 1928 muore Scheler, nel 1931 Hartmann è chiamato a Berlino, nel 1933 Plessner è sospeso dall'insegnamento per motivi razziali. Sul punto, cfr. M. Gargani, *Hartmanniana*, in “Rivista di storia della filosofia”, vol. 75, n. 4, 2020, pp. 746-747.

14 Cfr. J. Fischer, *Neue Ontologie und Philosophische Anthropologie. Die Kölner Konstellation zwischen Scheler, Hartmann und Plessner*, in G. Hartung, M. Wunsch, C. Strube (Hrsgg.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, de Gruyter, Berlin-Boston, pp. 131-151. Sul rapporto tra Hartmann e l'antropologia filosofica, cfr. M. von Kalckreuth, G. Schmiege, F. Hausen (Hrsgg.), *Nicolai Hartmanns neue Ontologie und die philosophische Anthropologie. Menschliches Leben in Natur und Geist*, de Gruyter, Berlin-Boston 2019, e G. Vaccaro, *Nicolai Hartmann. Antropologia, etica e storia*, Mimesis, Milano-Udine 2015. Studio di riferimento sull'antropologia filosofica nel XX secolo è J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Alber, Baden-Baden 2022².

15 W. Harich a G. Lukács (8 ottobre 1952) [IGYL 18-664/5]. Harich allude qui alla quarta edizione de *L'uomo*, presentandola all'interlocutore come “nuova”. Non è conservata l'informativa di Harich sul libro di Gehlen.

16 G. Lukács a W. Harich (13 ottobre 1952) [IGYL, 18-664/6].

ad affermare nella lettera successiva: “Che lei mi invii il libro di Gehlen, mi fa molto piacere; per il lavoro sull’*Estetica* lo leggerò sicuramente”¹⁷. Se effettivamente non vi è alcuna occorrenza del nome di Gehlen ne *La distruzione della ragione*, diverso sarà il peso e il ruolo che l’autore rivestirà nell’*Estetica* del 1963¹⁸.

Consegnato all’editore il manoscritto de *La distruzione della ragione*, a partire dal gennaio 1953 Lukács si profonde in un’intensissima fase di lavoro volta all’allestimento della sua prossima opera, ossia di un’estetica sistematica, già *desideratum* giovanile, che vedrà la luce solo dieci anni dopo. A partire dall’inizio del 1953, con l’interruzione legata alle drammatiche vicende dell’ottobre 1956 e delle loro conseguenze, Lukács evita il più possibile inviti a convegni esteri, partecipazione a sillogi, richieste di recensioni, come testimoniano ampiamente l’epistolario e la bibliografia delle opere. Di questo atteggiamento è precoce testimonianza il rifiuto che Lukács oppone a Harich, che lo aveva sollecitato a una recensione di *Soggetto-Oggetto* di Ernst Bloch per la “*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*”¹⁹. La replica di Lukács a tale richiesta mette in luce nella sua fermezza la tensione, l’ampio programma di lavoro e più generalmente l’aspettativa filosofica che egli ripone verso il proprio progetto dell’*Estetica*:

In riferimento all’*Estetica* non deve avere illusioni: io ho ottenuto per quest’anno serie facilitazioni nel lavoro, ma più che una panoramica sui problemi di dettaglio e – nel migliore dei casi – un abbozzo del primo volume non potrà venire alla luce. A una stesura in tempi prevedibili non è da pensare. Con questa questione è connesso anche il fatto che io non posso assumermi la recensione di Bloch. La questione più importante delle mie facilitazioni nel lavoro risiede propriamente in questo: che mi si dispensi dalla scrittura di articoli e conferenze. Anche in quest’anno voglio attenermi strettamente a questo e occuparmi esclusivamente dei lavori preparatori all’*Estetica*.²⁰

Nel decennio di preparazione all’*Estetica*, nel quale effettivamente non vede la luce nuova e consistente produzione lukácsiana, ma solo innumerevoli ristampe di saggi singoli o raccolte di lavori già editi, la riflessione sia su Hartmann sia su Gehlen viene accrescendosi. Dalle effettive occorrenze testuali verrebbe da dire che in una prima fase risulti preminente il confronto con l’“antropologia elementare” gehleniana piuttosto che con l’ontologia critica di Hartmann. Di ciò reca eloquente testimonianza una discreta trattazione dell’opera di Gehlen nell’*Estetica*, a discapito di un interesse per Hartmann

17 G. Lukács a W. Harich (18 novembre 1952) [IGYL, 18-664/8].

18 Cfr. G. Lukács, *Estetica*, a cura di A. Marietti Solmi, F. Codino, Einaudi, Torino 1970 (1963), 2 voll. A livello critico-ricostruttivo, lo studio di riferimento sul volume del 1963 è D. Göcht, *Mimesis – Subjektivität – Realismus. Eine kritisch-systematische Rekonstruktion der materialistischen Theorie der Kunst in Georg Lukács’ “Die Eigenart des Ästhetischen”*, Aisthesis, Bielefeld 2017. Utili anche le considerazioni di Göcht sulla ricezione, che opportunamente definisce una “non ricezione”, dell’opera del 1963, cfr. Id., *Zur Rezeption von Lukács’ Eigenart des Ästhetischen. Ein kurzer Bericht zum Forschungsstand*, in “Lukács-Jahrbuch”, vol. 18, 2019-2020, pp. 153-166.

19 Cfr. W. Harich a G. Lukács (13 dicembre 1952) [IGYL 18-664/9]. Cfr. E. Bloch, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, a cura di R. Bodei, il Mulino, Bologna 1982 (1949). Sul rapporto Lukács-Bloch, cfr. M. Mesterházi, G. Mezei (Hrsgg.), *Ernst Bloch und Georg Lukács. Dokumente zum 100. Geburtstag*, MTA-Lukács Archivum, Budapest 1984.

20 G. Lukács a W. Harich (2 gennaio 1953) [IGYL 18-664/10]. Ancora il 13 gennaio 1953, Lukács comunica a Harich di aver ottenuto un anno sabbatico dal governo, che lo ha dispensato dall’insegnamento universitario, “per gettare le fondamenta della mia estetica e sistematizzarle” [IGYL 18-664/11].

destinato a divenire prevalente solo nell'*Ontologia dell'essere sociale*. Lukács pare nella sua ricerca degli anni Cinquanta e Sessanta interessato a interagire con la filosofia contemporanea soprattutto alla luce dell'esigenza di una sua assimilazione critica; anche le novità scaturenti dai terreni antropologico, etnografico e scientifico lo sollecitano ampiamente. È all'interno di questo articolato panorama di ricerca e di strategia politico-culturale che va dunque interpretato l'interesse di Lukács verso l'antropologia gehleniana e l'ontologia hartmanniana.

Nel modello del lavoro come "posizione teleologica" accolto da Lukács nell'*Ontologia*, ricalcato sulla descrizione marxiana del "processo lavorativo" naturale per come essa appare delineata nella prima parte del V capitolo del I libro de *Il capitale*, taluni hanno persino colto la traccia tacita del confronto di Lukács con la nozione gehleniana di "*Handlung*"²¹. Un'immagine del lavoro più come categoria logica che come effettualità storica è ciò a cui il Lukács maturo parrebbe prevalentemente legato: il lavoro come "forma originaria [*Urform*] della praxis"²². Si tratta di un modello nitido ma estremamente rarefatto, distante dalle metamorfosi percorse storicamente dal "processo di valorizzazione"²³. Il processo lavorativo è quindi ricondotto da Lukács a una dimensione essenzialmente logica: la "posizione teleologica" è fondamento del processo della "produzione", ossia della forma universale di "appropriazione della natura da parte di un individuo entro e per mezzo di una determinata forma sociale"²⁴. Tale forma universale, tuttavia, proprio nella sua onnicomprensività, giunge a occultare la determinatezza storico-specifica delle forme storicamente determinate della valorizzazione. Si tratta di un punto che parrebbe lambito anche dalle non sempre perspicue obiezioni degli ex-allievi all'*Ontologia*:

-
- 21 Cfr. K. Marx, *Il capitale. Per la critica dell'economia politica*, a cura di D. Cantimori, Edizioni Rinascente, Roma 1956, vol. I/1, pp. 195-204. Si tratta di una intuizione che trovo confermata da K.-S. Rehberg, *Nachwort der Herausgeber*, in A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Textkritische Edition* (= Gesamtausgabe, Bd. 3.2), hrsg. von K.-S. Rehberg, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993, pp. 774-775: "Il lato strumentale del concetto gehleniano di azione non è distante dal concetto marxiano di lavoro, a cui rimanda ad es. Leo Kofler; anche la ricezione di Gehlen da parte del tardo Lukács è stata facilitata da ciò". Cfr. L. Kofler, *Das Prinzip der Arbeit in der Marx'schen und in der Gehlenschen Anthropologie*, in "Schmollers Jahrbuch", vol. 78, n. 1, 1958, pp. 71-86. Come noto, Kofler sarà uno degli interlocutori del libro intervista con Lukács del 1967: cfr. W. Abendroth, H.H. Holz, L. Kofler, *Conversazioni con Lukács*, a cura di C. Pianciola, De Donato, Bari 1968. Per il lavoro come "posizione teleologica" nell'*Ontologia*, cfr. M. Gargani, *Produzione e filosofia*, cit., pp. 11-19 e gli ulteriori riferimenti ivi contenuti. Per un parallelismo tra Engels e Gehlen, cfr. ad es. G. Lukács, *Eстетica*, cit., vol. I, pp. 51-52. I testi gehleniani ampiamente citati da Lukács nell'*Eстетica*, generalmente con approvazione, sono A. Gehlen, *Der Mensch*, Athenäum, Bonn 1950⁴ (l'edizione inviagli da Harich) e Id., *Urmensch und Spätkultur*, Athenäum, Bonn 1956. Nell'inventario della biblioteca personale di Lukács (cfr. A. Gyuricza, P. Budai, K. Ónodiné Szabó (a cura di), *Lukács György hagyatéki könyvtárának katalógusa. Kézirat*, MTA Könyvtár, Budapest 2019) sono elencati ulteriori testi gehleniani con annotazioni: A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, Rowohlt, Hamburg 1961, e Id., *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Luchterhand, Neuwied am Rhein 1963.
- 22 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, a cura di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1976-1981, vol. II, p. 36.
- 23 Sulla tensione tra "punto di vista del lavoro" e "lavoro astratto" nel Marx critico dell'economia politica, mi riferisco qui alla discussione rinnovata da M. Postone, *Time, Labour and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003 (1993).
- 24 K. Marx, *Introduzione del '57*, in *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, a cura di E. Grillo, La Nuova Italia, Firenze, 1997, vol. I, p. 10.

Il lavoro appare esclusivamente come posizione e realizzazione del fine, né viene assolutamente menzionato il fatto che si tratta di un atto creatore di un'oggettualità sociale, trascurando quindi il lato del lavoro che in conformità alla concezione di Marx produce la storicità dell'essere sociale. Perciò non emerge praticamente mai il problema della genesi delle singole posizioni finalistiche. Ne consegue che lo scopo del singolo prestatore di lavoro è il rispecchiamento dei suoi bisogni biologici – trasformati nella coscienza – escludendo lo sviluppo di bisogni umani in generale, oppure è il prodotto autonomo della coscienza e allora è la coscienza che crea la socialità.²⁵

Attraverso il lavoro inteso come “posizione teleologica”, l'uomo conosce e trasforma la realtà circostante, educandosi indirettamente a sperimentarne la inedità e la “durezza”, per utilizzare un lemma hartmanniano. Proprio tale aspetto fa sì che l'impostazione realistica di Hartmann, benché non unilateralmente accolta da Lukács, ben si presti invece alla descrizione del lavoro quale teleologia posta dall'uomo, presente sullo sfondo nell'*Estetica* e tematicamente affrontata nell'*Ontologia*.

2. Il confronto con Hartmann dall'Estetica all'Ontologia. Una traccia di approssimazione

Anche negli studi preparatori all'*Estetica*, Lukács non si sottrae al consueto metodo di lavoro, compiendo un'amplissima redazione di: (i) estratti, (ii) appunti e (iii) abbozzi. Tali materiali sono redatti su fogli, di formato anche molto piccolo, non rilegati e generalmente numerati dall'autore²⁶. Lukács raccoglie i gruppi di appunti così ricavati in buste da lettera, apponendovi succinti titoli per argomenti. Ciò fa sì che le buste si predispongano anche a un eventuale riutilizzo in vista di opere successive. Ne discende che la suddivisione archivistica di specifici gruppi di buste entro raccoglitori con titoli redazionali individuati dai ricercatori dell'ex Archivio Lukács di Budapest e collegati a specifici progetti editoriali (*Estetica*, *Etica*, *Ontologia dell'essere sociale*) sono da accogliere *cum grano salis*. È appurato infatti come Lukács abbia riutilizzato gruppi di estratti anche in vista della stesura di opere diverse e questo spiega anche il frequente ripetersi delle medesime citazioni.

Tale mosaico di fonti testuali è ulteriormente complicato in ragione del fatto che, già a partire dal 1952, Lukács inizia a enunciare ai propri corrispondenti di attendere alla redazione sia di una *Estetica* sia di una *Etica*, sostanzialmente in parallelo²⁷. Considerando che l'*Ontologia dell'essere sociale* nasce inizialmente come progetto al principio

25 F. Feher et al., *Annotazioni all'ontologia per il compagno Lukács*, in “aut aut”, n. 157-158, 1977, pp. 25-26.

26 Le migliaia di pagine di estratti costituiscono un materiale raramente sfruttato dalla ricerca – fa eccezione in tal senso A. Infranca, *Individuo, lavoro, storia. Il concetto di lavoro in Lukács*, Mimesis, Milano-Udine 2011 – e quasi integralmente inedito: cfr. G. Lukács, *Versuche zu einer Ethik*, hrsg. von G.I. Mezei, Akadémiai Kiadó, Budapest 1994 e Id., *Heidelberger Notizen (1910-1913). Eine Textauswahl*, hrsg. von B. Bacsó, Akadémiai Kiadó, Budapest 1997.

27 W. Harich a G. Lukács (5 settembre 1952), cit., p. 3: “Il compagno [Erich] Wendt mi ha riferito che lei lavora su Estetica ed Etica. Potrebbe forse da ciò rendere qualcosa già accessibile per la pubblicazione?”. Così la risposta di Lukács (16 settembre 1952), cit., p. 2: “Quanto riguarda le considerazioni del compagno Wendt sulle mie Estetica ed Etica, si tratta qui – per il momento – di sogni. In tempi prevedibili non posso pensare di portare su carta nulla di questo complesso”. Si tratta di affermazioni rilevanti, perché consentono di retrodatare di diversi anni l'inizio del progetto lukácsiano all'Etica rispetto alla data di inizio consuetamente individuata (ca. 1960), cfr., ad

degli anni Sessanta quale breve testo introduttivo all'*Etica*, per poi progressivamente trasformarsi nell'opera a sé stante che conosciamo, se ne ricava un quadro di ricerche dove distinguere con assoluta precisione il materiale preparatorio tra i tre testi risulta impresa estremamente difficile. Gli appunti redatti da Lukács per l'*Estetica* superano le mille facciate, mentre quelli per l'*Ontologia dell'essere sociale* coprono all'incirca quattrocentodieci facciate²⁸. Le prime ottantatré pagine di questi ultimi recano il titolo *Ontológia N. Hartmann*, ma appunti e estratti su Hartmann sono anche all'interno di buste tematiche o dedicate a gruppi di autori²⁹.

Fulcro dell'*Estetica* è la tesi secondo cui le tre sfere dell'arte, della scienza e della vita quotidiana condividono il medesimo referente ontico e categoriale: "la vita quotidiana, scienza e l'arte rispecchiano la stessa realtà oggettiva; hanno perciò in comune non solo la materia vitale (ciascuna secondo le proprie esigenze, secondo la direzione e il grado della loro capacità ricettiva), ma anche le categorie che la formano"³⁰. Tali tre sfere colgono tuttavia la realtà ciascuna attraverso specifiche strutture riflessive, denominate "media omogenei": "tutte le scienze, anche quelle sociali, si creano sempre un *medium* omogeneo per meglio cogliere e chiarire le proprietà, i rapporti, le leggi di quella parte delle realtà in sé che esse indagano in funzione d'un determinato fine conoscitivo"³¹. L'*Estetica* è rivolta quindi ad approfondire la "particolarità [*Eigenart*]" attraverso cui l'arte conosce quella medesima realtà con cui interagisce da vicino il soggetto della vita quotidiana, e che la scienza invece acquisisce in termini il più possibile distanti da ogni misura umana. Di qui va compreso anche il significato del sottotitolo della prima parte – l'unica pubblicata – dell'*Estetica*: *La particolarità dell'estetico*.

Mentre il "medium omogeneo" dell'arte è antropomorfizzante, quello della scienza non lo è. Se la categoria chiave del rispecchiamento artistico è quella della "particolarità [*Besonderheit*]" e conseguentemente del "tipico" – "Il tipico, dunque, non può sostituire la particolarità, perché è semplicemente un'importante forma di manifestazione sociale della particolarità"³² –, quella della scienza è l'universalità³³. Arte e scienza conoscono dunque la medesima realtà, che tuttavia traducono e di cui si appropriano ciascuna attraverso un proprio apparato categoriale-riflessivo: "il rispecchiamento nella vita quotidiana, scienza e arte è della *medesima* realtà oggettiva. Ciò comporta necessariamente che

es., N. Tertulian, Lukács: *il grande progetto dell'etica*, in *L'etica e le forme. Studi per Giuseppe Prestipino*, a cura di B. Muscatello, Bibliotheca, Gaeta 1997, pp. 11-12.

28 Cfr. G. Lukács, *Über die Eigenart des Ästhetischen: Zettelnotizen*, [Ms 2790/6-7], URL: <http://real-ms.mtak.hu/id/eprint/21461>, e Id., *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Zettelnotizen*, [Ms 2804/20], <http://real-ms.mtak.hu/id/eprint/21487>.

29 Cfr. ad es. le diverse buste da cui provengono gli appunti "N. Hartmann" raggruppati redazionalmente in Id., *Versuche zu einer Ethik*, cit., pp. 128-130. Nella fattispecie qui si tratta di tre buste: la "587-2" intitolata *Zusammenstellungsversuche von Problemkomplexen*, la "587-3" intitolata *I.3 Ethik/Hartmann, Scheler, Jodl, Adorno*, infine la "588-10" intitolata *Kleine Notizen zur Ethik (auch Religion)*.

30 G. Lukács, *Estetica*, cit., p. 646.

31 Ivi, p. 144. Sul complesso nesso tra *Widerspiegelung* e "media omogenei", cfr. M. Gargani, *Produzione e filosofia*, cit., pp. 233-246.

32 Lettera di Lukács a W. Hofmann (6 gennaio 1968), in W. Hofmann, G. Lukács, *Lettere sullo stalinismo*, a cura di A. Scarponi, Bibliotheca, Gaeta 1993, p. 77.

33 Cfr. G. Lukács, *Estetica*, p. xxvii.

devono essere dovunque gli stessi non soltanto gli oggetti del rispecchiamento, ma anche le categorie che li configurano”³⁴.

La vita quotidiana costituisce quell’ambito di confronto con la realtà entro cui gli uomini sono costantemente immersi, che può contribuire a correggere le distorsioni in cui l’isolamento metodologico degli altri “*media omogenei*” può potenzialmente incorrere. Ciò non implica tuttavia che la vita quotidiana si collochi per Lukács in una posizione unilateralmente positiva, essa può invece sempre costituire un fertile terreno di distorsioni e irrigidimenti concettuali. Il rapporto tra le tre sfere è dialettico: “l’ininterrotto confluire della vita quotidiana nella scienza e nell’arte e rifluire di queste in quella è qualcosa di necessario, è una condizione del funzionamento e del progresso di tutte e tre le sfere di vita”³⁵.

La presenza di Hartmann nell’*Estetica* è significativa, ma non tale da sorreggere la struttura dell’opera³⁶. Lukács fa certamente riferimento e in più luoghi a tesi hartmanniane espresse nelle postume *Estetica* e *Pensiero teleologico*, nonché nell’antecedente *Il problema dell’essere spirituale*, ma Hartmann rimane sin qui un interlocutore periferico, tutt’al più da richiamare in specifici luoghi per suffragare particolari argomentazioni³⁷.

3. Il confronto con Nicolai Hartmann nell’Ontologia dell’essere sociale

3.1 Il condiviso realismo e il discrimine materialistico

Nei termini di una “feconda alleanza” tra l’ontologia critica hartmanniana e il progetto lukácsiano di un’ontologia dell’essere sociale argomenta Nicolas Tertulian³⁸. Cerchere-

34 G. Lukács, *Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik* (1956), tr. it. di F. Codino, M. Montinari, Editori Riuniti, Roma 1957, p. 9.

35 Id., *Estetica*, cit., p. 47.

36 Cfr. ivi, pp. 90, 642-644, 674, 907, 958, 1131, 1133, 1220, 1349-1351, 1374-1376, 1407, 1520-1523, 1531, 1554.

37 Cfr. N. Hartmann, *Ästhetik*, de Gruyter, Berlin 1953; Id., *Teleologisches Denken*, cit., e Id., *Il problema dell’essere spirituale*, a cura di A. Marini, La Nuova Italia, Firenze 1971 (1933). Sulla postuma estetica hartmanniana, cfr. A. Angelucci, *L’oggetto poetico. Conrad, Ingarden, Hartmann*, Carocci, Roma 2004, pp. 125-186.

38 Cfr. N. Tertulian, *Nicolai Hartmann et Georg Lukács. Une alliance féconde*, in “Archives de Philosophie”, vol. 66, n. 3, 2003, pp. 663-698. Del medesimo studioso, che è da considerarsi probabilmente l’iniziatore, parallelamente a Guido Oldrini in Italia, di ricerche storiche-critiche sul Lukács maturo, cfr. – tra gli altri – N. Tertulian, *Lukács. La rinascita dell’ontologia*, Editori Riuniti, Roma 1986 (che raccoglie due saggi del 1977 e del 1984) e G. Oldrini, *Le basi teoretiche del Lukács della maturità*, in Id. (a cura di), *Il marxismo della maturità di Lukács*, Prismi, Napoli 1983, pp. 63-90. In particolare sul confronto Lukács-Hartmann, cfr. anche G. D’Anna, *Ontologie della resistenza: note sul concetto di materia in N. Hartmann e G. Lukács*, in “Laboratorio dell’I-SPF”, vol. 7, nn. 1-2, 2010, pp. 56-81, mentre per alcuni accenni al rapporto tra i due autori, cfr. W. Jung, *Prozesse und Tendenzen. Hartmann – Lukács – Bloch*, in *Von der Utopie zur Ontologie. Zehn Studien zu Georg Lukács*, Aisthesis, Bielefeld 2001, pp. 130-157. Estranee rispetto a un’effettiva messa a fuoco del rapporto Lukács-Hartmann sono le considerazioni di E. Kiss, *Lukács and the Reshaping of Marxism: from Hartmann to Lukács’ Ontology*, in M.J. Thompson (ed.), *Georg Lukács and the Possibility of Critical Social Ontology*, Brill, Leiden 2019, pp. 28-40. Ho offerto un’ampia raccolta bibliografica di studi sull’ontologia lukácsiana e su temi a essa connessi in M. Gargani, *Produzione e filosofia*, cit., pp. 274-289, per alcune indicazioni sulla ricezione

mo di valutare la plausibilità di tale assunto interpretativo, che riteniamo solo parzialmente persuasivo, attraverso la disamina critica di alcuni snodi chiave dell'interpretazione di Hartmann consegnata all'*Ontologia dell'essere sociale*.

Il comune denominatore tra Lukács e Hartmann è il realismo, che nel primo poggia su basi materialistiche, mentre nel secondo no; si tratta di un discrimine decisivo, da cui derivano essenziali incompatibilità. A rigore Hartmann rifiuta di qualificare come realistica la propria ontologia critica, che intende ambire a una prospettiva irriducibile a ogni “-ismo”:

È vero che l'ontologia può mantenere solo nel momento iniziale la sua neutralità rigorosa nei confronti dell'idealismo e del realismo; allorché si presenta il problema della datità la posizione idealistica diventa insostenibile. Ma non perciò l'ontologia viene ancorata unilateralmente al realismo.³⁹

È dunque solo nella prospettiva di interpreti che decidiamo di qui in avanti di qualificare come “realistica” l'ontologia critica di Hartmann. Lukács, almeno nelle prime battute del capitolo dedicato a “L'impulso di N. Hartmann in direzione di una vera ontologia”, parrebbe voler gettare un ponte verso l'ontologia hartmanniana, minimizzandone la reciproca distanza teorica quasi a mera *nuance* lessicale:

Hartmann vuole preservare la propria ontologia da tutte le scelte filosofiche sbagliate, anche dalla opposizione fra idealismo e realismo (da autentico professore tedesco, egli chiama realismo il materialismo). Ma è proprio il tipo di neutralità che non è mai traducibile in pratica sul piano gnoseologico. Egli non si accorge che la sua critica alla impostazione gnoseologica, che la subordinazione critica, assoluta, della teoria della conoscenza all'ontologia non potrà mai andare d'accordo con un qualsiasi tipo di idealismo.⁴⁰

Al di qua di idealismo e realismo è il titolo di un importante saggio di Hartmann su Kant⁴¹. Hartmann vi illustra la possibilità di interpretare il nucleo della filosofia kantiana “*al di qua*” di limiti “*standpunktlich*” intesi, non solo interni alla filosofia dello stesso Kant, ma anche ai differenti “-ismi” – in questo caso “idealismo” e “realismo” – che di quel filosofo si sono contesi l'eredità. L'ambito gnoseologico non esaurisce per Hartmann l'intero dominio di applicazione del realismo, anche perché il “realismo naturale” non corrisponde per lui a una opzione filosofica tra altre, bensì è condizione di pensabilità della nozione stessa di conoscenza: “Il realismo naturale non è astratto

dell'ontologia lukácsiana, cfr. ivi, pp. xv-xxi. Cfr. anche G. Oldrini, N. Tertulian, E. Vaisman (a cura di), *Lukács: in cammino verso l'ontologia*, in “Quaderni Materialisti”, vol. 9, 2010.

39 N. Hartmann, *La fondazione dell'ontologia*, a cura di F. Barone, Fabbri, Milano 1963, p. 252. Sulla polemica hartmanniana verso gli “-ismi” filosofici cfr., tra gli altri luoghi, N. Hartmann, *Il pensiero filosofico e la sua storia* (1936), in *Introduzione all'ontologia critica*, Guida, Napoli 1972, pp. 55-56. Sollecitato proprio da questo aspetto del discorso di Hartmann, cfr. G. D'Anna, *Realismi. Nicolai Hartmann “al di là” di realismo e idealismo*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 65-82. Su Hartmann storico della filosofia, cfr. G. Hartung, “*The Gold of Knowledge*”. Nicolai Hartmann and Historiography of Philosophy, in “British Journal for the History of Philosophy”, vol. 29, n. 4, 2021, pp. 718-737.

40 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, cit., vol. I, p. 118.

41 Cfr. N. Hartmann, *Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie*, in “Kant-Studien”, vol. 29, 1924, pp. 160-206.

dall'esperienza, la sua tesi non è affatto *a posteriori*, bensì già eminentemente *a priori*, già poggiante nell'esperienza dell'oggetto⁴². A patto di non volersi ridurre a mera tautologia, la conoscenza deve consistere nell'afferramento di un in sé essente, sussistente indipendentemente da noi. Per Hartmann è dunque fuorviante perimetrare il realismo entro il solo ambito di discussioni specialistiche tra filosofi; si tratta al contrario di un tema che investe la vita nella sua totalità.

A partire dai primi anni Trenta, ma sotto questo aspetto il quadro risulta già sostanzialmente compiuto nei *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* del decennio precedente, Hartmann edifica e perfeziona la propria ontologia critica senza congedarsi da presupposti realistici. Questi ultimi si impongono inizialmente soprattutto *ex negativo*, alla luce cioè della citata esigenza di svincolare la proposta ontologica da ogni prossimità teorica con “-ismi” a matrice differente: trascendentale, fenomenologica o materialistica: “L'inizio dell'ontologia si può mantenere in una certa posizione neutrale, al di qua [*Diesseitsstellung*] dalle teorie formulanti un'immagine del mondo e anche di qua dall'idealismo e dal realismo”⁴³. L'universalizzabilità del “metodo trascendentale” inteso quale fulcro di una nuova sistematica filosofica, per come essa è ad esempio abbozzata nel 1912 dall'ex maestro marburghese Paul Natorp, è per Hartmann un percorso non più perseguibile⁴⁴. Parimenti critico, e altrettanto precocemente, si mostra Hartmann nei confronti della posizione della fenomenologia husserliana, distanza che diviene frattura dopo la svolta “idealistica” di *Idee I*⁴⁵. Tuttavia secondo Lukács, dell'una come dell'altra impostazione Hartmann manterrebbe impliciti sedimenti teorici⁴⁶.

Ambizione di Hartmann è dunque non voler astrarre l'ambito gnoseologico dal nesso delle plurali forme di interazione dell'uomo con la realtà; ed è proprio tale aspetto che legittimamente attira l'attenzione di Lukács. L'ambito conoscitivo costituisce difatti per Hartmann solamente una tra le molteplici forme attraverso cui l'uomo interagisce con il mondo. L'errore “idealistico” risiede per Hartmann, e anche su questo punto Lukács può motivatamente sottoscrivere il discorso, nell'illegittimo isolamento e nella conseguente astrazione della relazione conoscitiva con l'ente a univoca prospettiva alla luce della quale giudicare l'effettiva capacità umana di dominare la realtà esterna: “la conoscenza si presenta nella vita come l'elevazione successiva, o anche correntemente conseguente, di ciò che è esperito e sentito immediatamente in modo emozionale, sul piano dell'oggettività”⁴⁷. Illuminante è sul punto l'analisi degli “atti emozionali-trascententi”

42 Id., *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, de Gruyter, Berlin, 1925² (1921), p. 135. Sul punto, cfr. G. D'Anna, *Ontologie della resistenza*, cit., pp. 62-63.

43 N. Hartmann, *La fondazione dell'ontologia*, cit., p. 168.

44 “Il punto fermo da cui muoviamo, il motivo che guida stabilmente tutto il nostro filosofare è, come detto, il ‘metodo trascendentale’” (P. Natorp, *Kant e la scuola di Marburgo*, in *Tra Kant e Husserl. Scritti 1887-1914*, a cura di G. Gigliotti, M. Ferrari, Le Lettere, Firenze 2011, p. 116).

45 Cfr. – tra gli altri – N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, cit., pp. 117-119, 247-250, 478-481 e *passim*. Sul rifiuto della “svolta” husserliana di *Idee I* (E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002 [1913]), cfr. la lettera di N. Hartmann ad A. Meinong (28 settembre 1915), in A. Meinong, *Philosophenbriefe. Aus der Wissenschaftlichen Korrespondenz von Alexius Meinong mit Franz Brentano [...] u.a.m. 1876-1920*, hrsg. von R. Kindinger, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1965, pp. 213-214.

46 Cfr. G. Lukács, *Per l'ontologia*, cit., vol. I, pp. 134-135 e 146.

47 N. Hartmann, *La fondazione dell'ontologia*, cit., p. 325 e *passim*.

condotta da Hartmann nella conferenza di apertura della Kant-Gesellschaft di Halle del 1931, ossia già quattro anni prima della pubblicazione de *La fondazione dell'ontologia*, dove il punto è ampiamente discusso⁴⁸.

Nella conferenza del 1931, Hartmann illustra la natura di un realismo che si dice in molti modi, introducendo così *in primis* gli “atti emozionali trascendenti”, ossia – tra gli altri – il soffrire, la fiducia, la situazione, l'essere colpiti di rimando⁴⁹. La “datità del reale [*Realitätsgegebenheit*]” si presenta quindi a noi prevalentemente in termini pre-concettuali, antecedenti a ogni forma di afferramento conoscitivo dell'ente: “gli ‘oggetti’ appunto non sono, in primo luogo qualcosa che noi conosciamo, bensì qualcosa che ci ‘riguarda’ praticamente, con cui noi nella vita ci dobbiamo ‘porre’ e ‘confrontare’ di cui dobbiamo ‘venire a capo’, ciò che dobbiamo usare, vincere o sopportare”⁵⁰. Di qui discende la tesi hartmanniana secondo cui l’“ente” sarebbe qualcosa di più estensivo rispetto all’“oggetto”, ossia l'ente già tradotto entro una relazione conoscitiva; l'ente è invece “sovraogettuale”:

Per un ente è evidentemente del tutto indifferente se e in che misura esso diventerà oggetto di conoscenza. Esso sussiste così com'è, in sé; e se, col progresso della conoscenza, diventa possibile trasformarlo, in tutto o in parte, in oggetto della conoscenza – cioè “obiettarlo” – , esso non cambia nulla in sé. Detto in breve: l'ente è indifferente alla obiettazione, indifferente dunque al fatto che diviene, e in che misura, oggetto di conoscenza. Questo e nient'altro significa la sovraogettualità dell'oggetto della conoscenza – o, più esattamente, di quell'ente che può essere fatto oggetto di conoscenza.⁵¹

Pur non citando la conferenza del 1931, ma potendone ritrovare i punti chiave nella *Fondazione dell'ontologia* che invece richiama ampiamente, Lukács valorizza la specificità del punto di partenza realistico dell'ontologia hartmanniana. Proprio un realismo non ridotto a sola questione gnoseologica è per Lukács sintomo del sano cominciare “dal basso” dell'ontologia critica: “Se vuole avere una funzione filosoficamente fondativa nell'odierno ambito della conoscenza, l'ontologia deve salire dalla vita, dalla vita quotidiana degli uomini, senza perdere mai questo collegamento con i modi elementari di esistenza”⁵². Lukács individua in questo particolare cominciamento dalla vita il fondamentale presupposto per un compiuto rinnovamento dell'ontologia, che non sarà più da intendersi quale “*philosophia ultima*”, bensì come in Hartmann “*philosophia prima*”:

Siccome però costruisce la sua ontologia per l'appunto dal ‘basso’, siccome questa vuol essere non una *philosophia ultima*, bensì, come afferma Hartmann, *philosophia pri-*

48 Cfr. *ivi*, pp. 273-308.

49 Hartmann individua tre gruppi di “atti emozionali trascendenti”: (i) “atti emozionali trascendenti ricettivi” (esperire, esperienza vissuta, soffrire, sopportare, soggiacere), (ii) “atti emozionali trascendenti prospettivi o anticipatori” (paura, rifiuto, fiducia, aspettativa, presentimento, rassegnazione, preoccupazione, speranza, vigilanza, curiosità), (iii) “atti emozionali trascendenti teleologici” (resistenza del reale all'attività, retroagire o essere colpiti di rimando, situazione): cfr. N. Hartmann, *Ontologia e realtà*, a cura di G. D'Anna, R. Pettoello, Morcelliana, Brescia 2021 (1931), pp. 80-102. Tale testo non è citato nelle opere di Lukács, ma è presente nella biblioteca personale del filosofo, corredato da *marginalia* e sottolineature.

50 N. Hartmann, *Ontologia e realtà*, cit., p. 79.

51 *Ivi*, pp. 71-72. Cfr. anche *Id.*, *Il problema dell'essere spirituale*, cit., p. 159: “L'essere delle cose è sovraogettuale e rimane, anche nel loro star-di-fronte, indifferente all'obiettazione”.

52 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, cit., vol. I, p. 115.

ma, egli [Hartmann] fa nascere così una disciplina filosofica autentica e – entro i limiti che indicheremo – feconda, spregiudicata e nuova.⁵³

Lukács ritiene che solo mediante il recupero di una prospettiva ontologica nei confronti della realtà e di una ridefinizione delle molteplici forme attraverso cui gli uomini strutturano la propria relazione con essa sia effettivamente possibile attingere ad adeguate strumenti teorici per contrastare la fisionomia della odierna “estraneazione”:

Sul piano filosofico l'unica cosa visibile è che – e non è poco – ogni autentico ripudio della manipolazione, ogni autentico avvio a superarla, contiene in sé, come sua essenza, un indirizzarsi spirituale oppure pratico alla realtà stessa, – all'essere sociale in quanto base di ogni pensare e fare, – che sono in grado di condurre nella teoria e nella pratica a posizioni teleologiche.⁵⁴

Anche l'ontologia realistica di Hartmann agisce indirettamente come antidoto al “pensiero teleologico”, che rappresenta per certi versi una forma di “estraneazione”, benché il termine non compaia mai in tale accezione nel filosofo⁵⁵. Il pensiero teleologico coincide per Hartmann con uno specifico vizio antropocentrico che, per vie complesse, getta le proprie radici nel condiviso presupposto gnoseologico di molte filosofie, ossia nella tendenza a ridurre il perimetro del senso degli enti al perimetro della nostra conoscibilità di essi. *Pendant* teoretico di questo atteggiamento anti-teleologico di Hartmann è la “consapevolezza del problema”, ossia la coscienza circa la costitutiva parzialità del conosciuto. Si tratta di un aspetto direttamente legato alla dimensione essenzialmente “aporetica” del nostro rapporto con la realtà⁵⁶. Difatti sono i presupposti realistici dell'ontologia a far sì che nella relazione conoscitiva residui un *quid* irrazionale, inteso nel suo più stretto significato etimologico: “Per irrazionale gnoseologico non si intende qualcosa di alogico, ma di transintelligibile, non qualcosa di impensabile, ma di inconoscibile. La comparsa dell'irrazionale è il fenomeno del limite della conoscenza”⁵⁷. Si tratta di un irrazionale che Hartmann non esalta, tantomeno eleva a punto di ispirazione filosofica, bensì corrisponde a qualcosa che egli è interessato a perimetrare e qualificare nella sua irriducibilità al conosciuto. Se ne guadagna così, per l'appunto, solo una “consapevolezza del problema”⁵⁸.

Un interesse critico verso il tema dell'irrazionale è un ulteriore punto di convergenza tra Hartmann e Lukács. Per Lukács l'irrazionalismo corrisponde a un bagaglio di stilemi

53 Ivi, p. 116. Sull'ontologia come “*philosophia prima*”, cfr. N. Hartmann, *La fondazione dell'ontologia*, cit., pp. 107-110.

54 G. Lukács, *Per l'ontologia*, cit., vol. II, p. 807.

55 Sulla critica hartmanniana al pensiero teleologico, cfr. – almeno – A. Gamba, *In principio era il fine. Ontologia e teleologia in Nicolai Hartmann*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 113-157.

56 Sulla “aporetica” come momento costitutivo dell'indagine filosofica, cfr. N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, cit., pp. 36-40 e *passim*, e Id., *Filosofia sistematica* (1931), in *Introduzione all'ontologia critica*, cit., pp. 104-110.

57 Id., *La fondazione dell'ontologia*, cit., p. 266 e *passim*.

58 “Il soggetto può conoscere quindi soltanto circa la parte obiettata dell'oggetto; il suo sapere circa una determinatezza dell'oggetto coincide propriamente già con quello della sua obiettazione [*Objektion*]. Qui, dunque, il soggetto deve sapere di ciò che non per lui non è obbiettato, e di ciò che propriamente non sa. Questo fenomeno è quanto si condensa nell'antica parola d'ordine del ‘sapere di non sapere’. In ciò consiste la consapevolezza del problema [*Problembewußtsein*]” (Id., *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, cit., p. 445).

filosofici scaturenti dall'accettazione indiretta o dalla diretta apologia di uno specifico assetto politico-sociale emergente nella società europea successiva alla Rivoluzione di luglio. Il limite fondamentale delle filosofie dell'irrazionalismo discende quindi per Lukács dal rifiuto di riconoscere il carattere "reale" della storia come processualità irreversibile. Di qui consegue l'incapacità per tali filosofie di cogliere nel corso del XIX secolo l'emergere di un nuovo soggetto politico, il proletariato, rivendicante un riconoscimento politico-sociale e materiale solo parzialmente conseguibile entro il quadro istituzionale democratico-borghese sorto dalla Rivoluzione francese⁵⁹. Nonostante le grandi differenze tematiche e di impostazione, sia in Hartmann sia in Lukács l'irrazionale compare con un rilevante ruolo teorico, benché negativo. Condivisa condizione di possibilità affinché di irrazionale possa parlarsi è, per entrambi, il darsi di una realtà a noi trascendente, nell'un caso storica e nell'altro ontologica. Tale realtà, tuttavia, non risulta dominabile integralmente né attraverso una piena prevedibilità-razionalizzabilità del futuro decorso storico (Lukács), né mediante una riduzione integrale dell'esistente al conoscibile o razionale (Hartmann).

Abbiamo sin qui illustrato alcuni aspetti connessi al comune denominatore realistico delle filosofie di Lukács e Hartmann. Veniamo ora a illuminare il problema del materialismo, ossia il loro fondamentale discrimine. Lukács è realista e materialista, Hartmann è realista ma non materialista. Il secondo riconosce l'inseità di realtà ideali come i valori e gli enti matematici, senza che questo implichi per lui alcun cedimento sul versante materialistico⁶⁰. I valori sussistono in sé e la "personalità" può in determinati momenti farsene "portatrice", ossia può cogliere parzialmente ma mai integralmente frammenti di tale cosmo valoriale⁶¹. Il retroterra platonico del neokantismo marburghese, cui Hartmann è biograficamente e intellettualmente legato, così come il conclamato debito teorico da lui contratto verso la scheleriana "etica materiale dei valori", consentono, non da soli, di cogliere la complessiva fisionomia del discorso hartmanniano sul punto⁶². Gli enti matematici sussistono per Hartmann in sé, indipendentemente da ogni forma di rispecchiamento della realtà naturale. Lukács si mostra pienamente consapevole della propria distanza da Hartmann su questi temi e cerca dunque di dimostrare come il proprio realismo su basi materialistiche offra effettive soluzioni rispetto a problemi che invece il realismo di Hartmann non può, in ragione dei suoi stessi presupposti, dominare⁶³.

59 "Le diverse fasi dell'irrazionalismo sono nate come risposte reazionarie ai problemi della lotta di classe. Il contenuto, la forma, il metodo, il tono della sua reazione al progresso della società vengono quindi determinati non da una dialettica di tal genere a esso intrinseca e peculiare, bensì invece dall'avversario, dalle condizioni di lotta che vengono imposte alla borghesia reazionaria" (G. Lukács, *La distruzione della ragione*, cit., p. 10).

60 Cfr. N. Hartmann, *Etica*, a cura di V. Filippone-Thaulero, Guida, Napoli, 1969-1972, vol. I, pp. 203-206 e *passim*.

61 Cfr. *ivi*, pp. 244-248 e *passim*.

62 "I valori sono in quanto al modo di essere, idee platoniche" (*ivi*, p. 166) e M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di R. Guccinelli, Bompiani, Milano 1916).

63 Cfr. almeno A. Da Re, *Tra antico e moderno. Nicolai Hartmann e l'etica materiale dei valori*, Guerini, Milano 1996; C. Scognamiglio, *La persona. Etica e ontologia in Nicolai Hartmann*, Pens, Lecce 2010; E. Kelly, *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, Springer, Dordrecht 2011 e F. Tremblay, *Ontological Axiology in Nikolai Lossky, Max Scheler, and Nicolai Hartmann*, in M.v. Kalckreuth, G. Schmieg, F. Hausen (Hrsgg.), *Nicolai Hartmanns neue Ontologie und die philosophische Anthropologie*, cit., pp. 193-232.

Le radicali divergenze teoriche tra il realismo materialistico di Lukács e il realismo non-materialistico di Hartmann emergono nitidamente proprio rispetto al problema del “rispecchiamento”, che il primo difende con persuasione, ma anche alla luce di una certa consonanza con la linea filosofico-politica della “*Widerspiegelungstheorie*”. Della tesi secondo cui la conoscenza verrebbe configurandosi come “rispecchiamento” di una realtà oggettiva in Hartmann non vi è traccia, egli argomenta addirittura nei termini di una duplicazione tra categorie ontiche e categorie della conoscenza⁶⁴. La distanza da ogni ipotesi di “*Widerspiegelung*” si manifesta macroscopicamente in Hartmann attraverso la tesi dell’apriorità valoriale. Se i valori sono realtà ideali, parimenti alle entità matematiche, l’afferramento dei primi, così come la conoscenza delle seconde, non possono in alcun modo passare attraverso forme di rispecchiamento.

3.2 *Realtà dello spirito e materialità della natura*

I presupposti non materialistici dell’ontologia hartmanniana giungono per Lukács a ripercuotersi negativamente anche su quello che inizialmente è individuato quale approccio sano dell’ontologia critica: il cominciamento “dal basso”, ossia dall’essere della quotidianità. Scontando la riflessione hartmanniana sulla “cecità nei confronti del carattere reale della storia”⁶⁵, ne discende inevitabilmente per Lukács un decisivo *deficit* nella trattazione ontologica della quotidianità. Poiché manca in Hartmann un discorso critico sull’economia politica e sui suoi presupposti, ne discende che le tre categorie chiave dell’“essere spirituale” (“spirito personale, obbiettivo, obbiettivato”) collochino entro una forma relazionale astratta il rapporto tra stato e società civile. Ma la critica di Lukács non si appunta nell’*Ontologia* su tale macroscopica divergenza, bensì su quanto di essa costituisce la premessa filosofica.

Hartmann distingue quattro livelli ontici reali: “essere inorganico, organico, psicologico, spirituale”. Lo iato tra il terzo e il quarto livello ontico dipende da specifiche ragioni anti-psicologistiche a base dell’ontologia critica:

dal superamento dello psicologismo in poi, è un fatto ben noto che il regno dell’essere spirituale non si dissolve, a sua volta, in quello della psiche e delle sue leggi. Né le leggi logiche, né il carattere proprio della conoscenza e del sapere sono esauribili nella dimensione psicologica.⁶⁶

Lukács contesta tale distinzione hartmanniana tra psichico e spirituale, ma, a questo punto, diremmo senza coglierne adeguatamente le ragioni di fondo: “soltanto dopo che l’uomo ha vissuto per millenni una vita sociale, è possibile isolare in lui artificiosamente e in ultima istanza solo apparentemente – di fatto la cosa è estremamente problematica – la sua vita psichica dal suo essere sociale”⁶⁷.

Hartmann nega inoltre cittadinanza alla categoria di spazio entro l’essere spirituale, riconoscendovi la presenza solamente di quella del tempo: “I processi materiali e organici

64 “Anche l’essere ha i suoi principi (categorie ontiche), e tra essi ve ne sono alcuni non commisurati alle categorie gnoseologiche” (N. Hartmann, *La fondazione dell’ontologia*, cit., p. 269).

65 G. Lukács, *Per l’ontologia*, cit., vol. I, p. 137.

66 N. Hartmann, *Il problema dell’essere spirituale*, p. 25 e *passim*.

67 G. Lukács, *Per l’ontologia*, cit., vol. I, p. 142.

sono spazio-temporali; quelli psichici e spirituali, soltanto temporali”⁶⁸. La critica lukácsiana di quest’ultima tesi è ancora una volta costruita a partire dal ruolo del lavoro quale fondamento dell’essere sociale. La “posizione teleologica” lavorativa è infatti chiamata a interagire con una realtà immanente e spazialmente determinata: “il marxiano ‘ricambio organico’ con la natura è, in verità, una relazione reciproca, ma ogni volta concreta, fra società e natura, dove quest’ultima figura nella sua intera, intatta totalità categoriale, incluso naturalmente lo spazio”⁶⁹. Anche in questo caso, tuttavia, la critica di Lukács appare fuori fuoco rispetto al discorso che sul punto sviluppa Hartmann: “Se lo spazio non è una categoria reale dello spirito, ne è però una categoria d’intuizione: lo spirito non può vivere se non è cosciente della spazialità e non sa muoversi in essa”⁷⁰.

La filosofia della natura è per Lukács il terreno su cui l’ontologia critica di Hartmann consegue i propri più importanti risultati. Considerando i presupposti interpretativi sin qui evidenziati, ciò non può sorprendere, poiché è rispetto ai primi due livelli ontici reali dell’inorganico e organico, ossia quelli con cui la *Philosophie der Natur* prevalentemente interagisce, che il presupposto realistico hartmanniano si dispiega effettivamente con poco scarto rispetto a un’impostazione materialistica *stricto sensu*. Il merito fondamentale della filosofia della natura hartmanniana sta per Lukács nella rivendicazione, che lambisce un aspetto teorico estremamente delicato, della non preminenza assoluta dell’immagine del mondo della fisica rispetto alla determinazione del quadro categoriale dell’ontologia: “Non si tratta affatto, per l’ontologia, di intervenire sui problemi della fisica. È in discussione solo l’intervento della fisica sui problemi della dottrina delle categorie”⁷¹. Hartmann ritiene che l’ontologia, rispetto ai problemi categoriali che inevitabilmente entrano in causa nell’atto di dover restituire un *Weltbild* oggettivo, sia decaduta a ruolo “ancillare” nei confronti delle scienze naturali:

la scienza si è certo liberata dalla sua condizione di *ancilla philosophiae*, ma la filosofia è divenuta *ancilla scientiae*, si è limitata a commentare e giustificare nel linguaggio della logica, della teoria della conoscenza, della psicologia i rispettivi risultati ultimi – spesso estremamente problematici – delle scienze. Il metodo di Hartmann indica quale sia in tale infeconda antinomia la via d’uscita, dice che *tertium datur*. L’aggancio alla quotidianità permette, infatti, da un lato una critica della scienza, e anzitutto del metodo scientifico, dall’angolatura di una ontologia fondata nella realtà, dall’altro lato esso, anche in complessi di fatti che non sono ancora stati chiariti dalla scienza, indica a tale ontologia la nuova strada che, sulla base di un sano senso ontologico dei problemi proveniente dalla vita, la conduce a un’interpretazione filosofica la quale, senza pretendere di anticipare la futura soluzione scientifica, tuttavia, quando sia corretta, è in grado di fornire nuovi lumi nel buio delle cose non ancora rischiarate dalla ricerca scientifica e quindi anche, in certe circostanze, di facilitare il cammino di quest’ultima.⁷²

Lukács è consapevole del difficile percorso teorico, aperto da Hartmann, volto a delineare uno specifico ambito di connessione tra ontologia-scienza-vita quotidiana. Tuttavia, Lukács è anche fermo rispetto alla necessità di sapere fissare tali tre sfere

68 N. Hartmann, *Il problema dell’essere spirituale*, cit., p. 127.

69 G. Lukács, *Per l’ontologia*, cit., vol. I, p. 144.

70 N. Hartmann, *Il problema dell’essere spirituale*, cit., p. 123.

71 G. Lukács, *Per l’ontologia*, cit., vol. I, p. 123. La citazione interna proviene da N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, cit., p. 235.

72 G. Lukács, *Per l’ontologia*, cit., vol. I, p. 123.

sempre anche nella loro reciproca autonomia; sapere far ciò è il presupposto per impedire una onnilaterale e immediata generalizzazione dei risultati fisici anche in ambito ontologico: “La linea quotidianità-scienza-ontologia non vuol dire infatti che la filosofia è ormai costretta ad appropriarsi e semplicemente a interpretare quanto la scienza ha già chiarito in modo soddisfacente”⁷³. Sono in tal senso menzionati da Lukács ad esempio i presupposti della “teoria della relatività” che non devono di per sé linearmente condurre a una negazione della irreversibilità del tempo reale: reversibilità dello spazio e irreversibilità del tempo rimangono tali nell’esperienza quotidiana e nella specificazione delle modalità di decorso dell’essere spirituale⁷⁴.

Ma vi sono anche casi di retroazioni in positivo della scienza sull’ontologia e sulla vita quotidiana. Lukács menziona qui il caso dell’affermarsi in fisica, sulla scorta delle ricerche di Ludwig Boltzmann, di un oscillante confine tra nesso causal-efficiente e causalità statistica, tale da far sì che “risulta una pura assurdità l’idea, che ha dominato per lungo tempo, ma oggi per fortuna sostenuta solo da qualche isolato neopositivista feticista della matematica, secondo cui la legalità statistica o tendenzialità starebbe in antitesi assoluta con la causalità”⁷⁵. Parimenti il discorso vale per un certo recupero delle teorie darwiniane illustrate da Hartmann: la negazione del teleologismo naturale non deve portare con sé il disconoscimento di un’effettiva “finalità non posta” presente in natura ed effettivamente presiedente ai processi di allevamento⁷⁶. Un discorso analogo è sviluppato da Hartmann, e Lukács lo segue su questo, rispetto allo “spazio curvo” o “spazio espanso”:

“Per il tempo relativizzato le cose stanno come per lo spazio ellittico. Che le dimensioni spaziali siano curve è in sé onticamente possibile, ma allora devono esistere altre dimensioni ‘in’ cui quelle sono curve, e queste non possono a loro volta avere la medesima curvatura; non ci si libera cioè dallo spazio categoriale, vale a dire di quello le cui dimensioni non possono essere né curve né rettilinee perché sono invece le condizioni di un possibile essere-curvo e essere-rettilineo”. Circa la seconda questione egli rileva che il restringersi e il dilatarsi sono eventi che si svolgono necessariamente nello spazio, ma, aggiunge, “la espansione e il restringimento possono valere anche per lo spazio stesso? In tal caso lo spazio stesso dovrebbe essere alcunché di espanso. E siccome qui si tratta soltanto di espansione spaziale, bisogna aggiungere: esso dovrebbe essere alcunché di espanso ‘nello’ spazio. Il che sul piano categoriale è un controsenso [...]”. Queste osservazioni critiche di Hartmann illustrano e spiegano il metodo della sua ontologia e il rapporto di questa verso la vita, la scienza e la tradizione filosofica.⁷⁷

L’attitudine disantropomorfizzante che l’ontologia è chiamata a perseguire viene per Lukács fatta coincidere con l’impostazione anti-correlativistica, ossia anti-gnoseologi-

73 Ivi, p. 120.

74 Cfr. ivi, pp. 122-124 e 126-127.

75 Ivi, pp. 337-338. Su questo aspetto, cfr. M. Gargani, *Produzione e filosofia*, cit., pp. 168-170. Colgo l’occasione per segnalare come l’ampio confronto di Lukács con aspetti importanti della “Seconda rivoluzione scientifica”, in più luoghi emergente nelle postume opere ontologiche e da ampi estratti nel *Nachlass*, manchi ancora di un’adeguata disamina critica.

76 Cfr. G. Lukács, *Per l’ontologia*, cit., vol. I, pp. 121-123.

77 Ivi, pp. 124-125. Citazione interna da N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, cit., pp. 237 e 241. Per la ricostruzione di alcune tematiche interne alla trattazione complessiva della filosofia della natura hartmanniana, cfr. C. Brentari, *Il cerchio del possibile. Identità, organismo e persona nella Philosophie der Natur di Nicolai Hartmann*, Orthotes, Napoli-Salerno 2019, pp. 246-253.

stica, dell'ontologia hartmanniana: "Una delle più importanti questioni metodologiche dell'ontologia è di tener lontane le proprie categorie da tutte le determinazioni derivanti dai tentativi umani di dominare il mondo con il proprio pensiero"⁷⁸. Lukács individua una stretta connessione, punto che meriterebbe una ben più ampia problematizzazione, tra attitudine antropomorfizzante e torsione gnoseologista in filosofia: "la questione centrale dell'ontologia consiste per l'appunto nell'estromettere dal patrimonio categoriale, dalla struttura categoriale, ecc., tutto quanto sia collegato, anche se in maniera blanda, alle prese di posizioni gnoseologiche verso gli oggetti"⁷⁹.

Rimane conclusivamente da osservare come la tensione tra vita quotidiana, ontologia e scienza appare effettivamente non del tutto risolta nel discorso ontologico lukácsiano. Se è vero, infatti, che la vita quotidiana può e deve in certi frangenti agire quale elemento correttivo per le estremizzazioni dell'ontologia, parimenti non disponiamo di criteri inequivocabili attraverso cui dirimerne i potenziali casi di conflitto. Basti pensare in tal senso al carattere prevalentemente disantropomorfizzante della metodologia scientifica, che allo stesso tempo non si dimostra incompatibile con gli approcci gnoseologici del neopositivismo. Quest'ultimo appare per Lukács caratterizzato dal fatto che "esso in parte sopravvaluta e in parte deforma la partecipazione attiva del soggetto conoscente alle elaborazioni del rispecchiamento corretto"⁸⁰. Parimenti, alla disantropomorfizzazione scientifica non sempre segue la estromissione di una priorità della gnoseologia sull'ontologia rispetto alla restituzione di un *Weltbild* oggettivo. Ciò si evince proprio nei casi citati da Hartmann: relatività, causalità statistica, spazio espanso. Si tratta in tutte e tre i casi di prodotti di una visione fisico-matematica disantropomorfizzata, ma non per questo incompatibile con le esigenze di una filosofia a matrice gnoseologicistica e cor-relativistica. Quelli appena illustrati costituiscono nodi filosofici estremamente delicati e complessi che Lukács, entro l'ambizioso progetto di un'ontologia dell'essere sociale, appare più attento a mettere sul campo che a risolvere in termini definitivi. In tal senso conserva, ad esempio, molti aspetti aporetici l'effettiva definizione della funzione "correttiva" che la vita quotidiana è chiamata a esercitare rispetto all'ontologia⁸¹.

Lukács sente che la "rinascita del marxismo"⁸², vero obiettivo che muove la sua straordinaria operosità degli anni Cinquanta e Sessanta, avrebbe dovuto necessariamente passare anche attraverso un aggiornato confronto con le scienze naturali. Un autentico *Weltbild* può infatti cogliersi solo nel costante dialogo tra i risultati di queste ultime e l'immagine del mondo propria della vita quotidiana. All'ontologia resta così un essenziale ruolo di coordinamento delle acquisizioni scaturenti dalle altre due sfere, senza con ciò negare la possibilità di reciproche retroazioni dialettiche tra le tre.

78 G. Lukács, *Per l'ontologia*, cit., vol. I, p. 125.

79 *Ibidem*.

80 Ivi, p. 39.

81 Non è stato qui possibile accennare al complesso tema della critica lukácsiana alle categorie modali di Hartmann (cfr. G. Lukács, *Per l'ontologia*, cit., pp. 150-162), a cui, come è noto, Hartmann dedica nel 1938 un'intera opera (cfr. N. Hartmann, *Possibilità ed effettività*, a cura di S. Pinna, Mimesis, Milano 2018). Parimenti non ci è stato possibile mettere a confronto l'interpretazione hartmanniana di Hegel con quella di Lukács. Su Hartmann interprete di Hegel, cfr. F.P. Hanse, *Vom wissenschaftlichen Erkennen. Aristoteles-Hegel-N. Hartmann*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005.

82 G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale. Questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile*, a cura di A. Scarponi, Guerini, Milano 1990, p. 289.