

RIVOLUZIONE E TRANSIZIONE NEL PENSIERO DI LUKÁCS

SALVATORE TINÈ

1. *L'autocritica di Lukács dopo Storia e coscienza di classe*

Nella celebre ricostruzione dell'evoluzione del suo pensiero contenuta nella Prefazione autocritica a *Storia e coscienza di classe* del 1967, György Lukács individuava nel suo libro sul giovane Hegel, terminato a Mosca nell'ottobre del 1937, il momento culminante e per molti versi decisivo di un processo di radicale revisione e superamento dell'intero impianto teorico sotteso alla sua prima interpretazione del marxismo. Una revisione che era iniziata con la lettura, intrapresa a Mosca dei *Manoscritti economico-filosofici del '44* di Marx, definita dallo stesso Lukács "sconvolgente"¹. Se da un lato, la scoperta della nozione marxiana di "oggettività" come "proprietà materiale primaria di tutte le cose e di tutte le relazioni" e quindi la distinzione tra "oggettivazione" ed "estraneazione"² facevano venire meno i presupposti teorici e filosofici fondamentali del marxismo di *Storia e coscienza di classe*, del suo impianto idealista, dall'altro consentivano di superare i limiti della stessa interpretazione soggettivistica del pensiero di Hegel che aveva segnato la fase del suo approdo al comunismo e del suo primo apprendistato della dottrina di Marx ed Engels, ponendo le premesse di una diversa concezione della natura idealista e dello stesso significato storico e politico del metodo dialettico hegeliano.

In realtà, come lo stesso Lukács non mancava di rilevare, la revisione autocritica delle tesi di *Storia e coscienza di classe*, destinata a confluire nel grande libro sul giovane Hegel, forse la più grande e importante opera del pensatore ungherese, dopo *Storia e coscienza di classe*, era iniziata ben prima della cosiddetta "svolta" del 1930, e cioè già alla metà degli anni '20. Particolarmente rilevante è da considerarsi in tal senso il saggio su *Moses Hess e i problemi della dialettica idealistica* del 1926, avvio di una riflessione, in parte autocritica, sulla dialettica hegeliana, volta alla ridefinizione della sua duplice natura oggettiva e insieme pratico-rivoluzionaria. Lukács non manca di apprezzare il tentativo compiuto da Hess di superare il carattere ancora contemplativo dell'oggettivismo di Hegel e di renderne così "pratica" la dialettica, sottolineandone le differenze dalla mera "risoggettivazione dell'oggettività hegeliana" compiuta dagli altri Giovani hegeliani con la loro "filosofia dell'autocoscienza", ma è soprattutto sui suoi limiti e sulle ragioni del

1 G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Sugarco, Milano 1978, p. XL.

2 *Ibidem*.

fallimento di questo tentativo che insiste maggiormente la sua riflessione³. La fichtianizzazione di Hegel non costituisce, infatti, di per sé un effettivo superamento del carattere contemplativo della dialettica, in quanto quest'ultima è già in quanto tale "pratica", l'identità tra pensiero e azione, tra teoria e prassi, costituendo la sua stessa essenza. In realtà l'idealismo contemplativo di Hegel, la sua incapacità di volgere la prassi al futuro, potevano essere superati soltanto attraverso una determinazione storica dei suoi contenuti concreti. Ciò significava, certo, porre al centro del pensiero dialettico il problema della conoscibilità del futuro, non adeguatamente risolto dal realismo storico hegeliano e dalla sua concezione della filosofia come comprensione del presente, ma sulla base di una nozione del futuro non come mero dover-essere, ma come oggetto concreto, ovvero come tendenza immanente nel presente ma proprio perciò capace di spingere, sul terreno della prassi e del suo rovesciamento, oltre di esso. Coerentemente con la sua concezione del marxismo come teoria dell'attualità della rivoluzione, Lukács tiene fermo il primato hegeliano del presente criticandone tuttavia nello stesso tempo la cristallizzazione che definisce reazionaria, la sua riduzione a realtà immodificabile, non più suscettibile di ulteriore sviluppo. Tale arresto, infatti, dello sviluppo del reale, di quella sua processualità, in cui pure dovrebbe consistere l'essenza della dialettica in quanto tale, finisce, secondo Lukács, per ridurre a pura apparenza lo stesso processo complessivo del reale anche sul più generale piano logico del suo svolgimento, risolvendo in metafisica la dialettica, rovesciandola idealisticamente. È dunque in questo invertirsi del primato del presente nella sua cristallizzazione che Lukács individua il fondamento della stessa inversione logicistica del movimento storico reale, ovvero della riduzione di quest'ultimo a puro movimento logico, quindi solo apparente, in cui propriamente consiste il carattere essenzialmente idealistico della dialettica hegeliana:

In tal modo il risultato della dialettica hegeliana elimina tutto ciò che nel processo è suscettibile di sviluppo. Dopo aver risolto storicamente e logicamente in un divenire concreto, in un processo, ogni irrigidimento astratto, ogni cosalità, il risultato del processo, il presente, si irrigidisce a mero prodotto, a cosa. Dalla dialettica nasce ancora una volta una metafisica: un'inversione, questa, che s'incunea in maniera oltremodo profonda nella struttura della logica hegeliana, e che ivi – un'altra volta in maniera puramente logica – risolve la dialettica in un'apparenza, trasformandola in una sorta di estetica. Proprio il coronamento della sua dialettica, la dialettica del concetto nei confronti del movimento reale nella dialettica di essere e divenire, Hegel lo riduce a un movimento apparente, pur essendo convinto di elevarlo così a un puro movimento di sé.⁴

Il primato logico-filosofico del presente come conciliazione conduce così Hegel sul piano della filosofia della politica e della storia all'idea della superiore razionalità dello Stato prussiano, come superamento e conciliazione della crisi storico-epocale segnata dalla Rivoluzione francese. Una razionalità che Lukács sembra non tanto riferire alle più avanzate istituzioni dello Stato moderno, uscito dalla Rivoluzione, quanto a quelle erette sul vecchio ordinamento feudale, fondato sulla distinzione in ceti della società, accentuando così il carattere decisamente reazionario della soluzione politica di Hegel. Se in Fichte il moderno diritto razionale ingaggiava una lotta contro le strutture empiriche del potere, nei termini di una

3 Id., *Scritti politici giovanili 1919-1928*, Laterza, Bari 1972, p. 252.

4 Ivi, pp. 262-263.

contrapposizione assoluta, di una prassi rivoluzionaria, il pur superiore realismo storico-politico hegeliano finisce per sfociare nella celebrazione del tradizionale ordinamento cetuale:

Mentre la filosofia del diritto di Fichte cerca le garanzie onde attuare questo diritto razionale nei confronti della realtà empirica e contro coloro che di fatto detengono il potere, Hegel cerca di trovare nello stesso sviluppo del presente le tendenze verso lo sviluppo successivo. Ma quanto più realisticamente egli concepisce questo presente, quanto più fortemente egli si avvicina all'ordinamento per ceti dello Stato prussiano, tanto meno egli riesce a intravedere concretamente l'esistenza di tendenze di sviluppo, e tanto più si trova costretto ad accettare senza riserve questa particolare compagine statale e così, dal punto di vista della filosofia della storia, ad arrestare il processo storico del presente.⁵

Dietro la questione filosofica del nesso tra logica e storia, tra utopia e realtà, emerge quella immediatamente storico-politica della natura della Rivoluzione francese. In Hegel la realizzazione storica della ragione e delle sue istanze "assolute" può compiersi soltanto gradualmente, nella forma di una transizione, all'interno quindi dell'ordinamento politico e giuridico esistente e non più quindi come una aperta e dichiarata rottura rivoluzionaria. È qui la sua differenza dall'impostazione filosofico-politica di Fichte e dal suo astratto utopismo. E tuttavia neanche la concezione hegeliana del nesso tra Stato e rivoluzione conduce a una soluzione dei problemi posti dalla crisi rivoluzionaria e dalle contraddizioni della società borghese uscita da essa, compiutamente storica e dialettica, effettivamente superiore tanto a una impostazione di tipo etico-utopistico quanto a una di tipo formalistico-giuridico, in grado di ricongiungere la teoria alla prassi, le istanze rivoluzionarie all'oggettiva processualità del reale storico, l'oggettività del presente alle tendenze al futuro in esso immanenti. Così, nella interpretazione da lui proposta della filosofia politica hegeliana e del metodo dialettico a essa sotteso, Lukács sembra cogliere sia il riflesso della continuità del processo di trasformazione innescato dalla Rivoluzione francese, sia pure nella compagine dello Stato prussiano, che un blocco di segno sostanzialmente reazionario di quel processo. La "conciliazione" di Hegel con il presente finisce per negarne il carattere processuale e la stessa immanenza in esso della tendenza al futuro, proprio nella misura in cui essa trova nello Stato prussiano il suo culmine insieme storico e filosofico. Il giudizio di Lukács sul tema della conciliazione in Hegel e perfino sulle sue implicazioni filosofico-politiche converge fin qui con quello dei Giovani hegeliani:

La "conciliazione" rappresenta pertanto, nella motivazione del suo porsi, un'espressione rassegnata dell'autocritica di Hegel, del suo realismo di fronte alla storia; mentre nelle sue conseguenze metodologiche, sistematiche e oggettive, essa è una cristallizzazione del presente come un assoluto, una soppressione della dialettica, un principio reazionario. È perciò fin troppo comprensibile che i Giovani hegeliani, radicali sul piano filosofico, prendano le mosse da questo problema.⁶

Ciò non toglie tuttavia che la soluzione dei Giovani hegeliani costituisca, secondo Lukács, un passo indietro, un sostanziale regresso rispetto ad Hegel, ovvero una riproposizione del medesimo dualismo kantiano e fichtiano tra teoria e prassi rivoluzionaria,

5 Ivi, p. 262.

6 Ivi, pp. 263-264.

tra realtà e dover-essere, tra logica e storia, che Hegel aveva preteso di superare e ricomporre nella sua teoria della conciliazione. È il legame dialettico, infatti, tra passato e presente ad andare perduto, in tale soluzione, nella misura in cui l'idea della conoscibilità del futuro viene anche dai Giovani hegeliani collocata nello schema di un movimento puramente logico-sistematico e non sul terreno concreto di una prassi effettivamente "rovesciante" e rivoluzionaria, saldamente ancorata all'oggettività dell'essere sociale del proletariato, alla sua realtà storicamente determinata e come tale in grado non soltanto di contrapporsi alle forme oggettivate dell'essere sociale ma anche di modificarle effettivamente, di scuoterne l'apparente immutabilità. Non a caso in Hess il tema del primato del futuro si lega al primato della libertà, ovvero alla sua contrapposizione alla sfera della necessità. È al fondo l'idea soggettivistica e insieme astrattamente razionalistica di una dialettica della rivoluzione fondata soltanto sulla centralità della libertà e della coscienza soggettiva e quindi fatalmente sulla loro rigida e metafisica contrapposizione alla realtà e alla necessità l'oggetto della polemica di Lukács contro il "kantismo" di Hess. Ma si tratta di una controversia già parzialmente autocritica verso alcuni momenti essenziali della sua stessa precedente interpretazione teorico-politica del marxismo, e in particolare verso la curvatura idealista che aveva caratterizzato la sua critica della reificazione e dell'alienazione capitalistiche in *Storia e coscienza di classe* e le stesse implicazioni politiche di essa sul piano della teoria della rivoluzione. Il forte richiamo da parte di Lukács alla dura critica dei "veri socialisti" tedeschi e più in generale alle varie correnti del socialismo utopistico condotta da Marx ed Engels nel *Manifesto del partito comunista* mira in questo senso a individuare nella concezione oggettiva della realtà del processo dialettico l'elemento più profondo di continuità tra Hegel e Marx e la superiorità di entrambi rispetto al soggettivismo kantiano e fichtiano di Hess e dei Giovani hegeliani. Di lì a pochi anni Lukács chiarirà le implicazioni politico-strategiche di questa nuova concezione filosofica della dialettica nelle *Tesi di Blum* del 1928 nelle quali, riprendendo la nozione di "dittatura democratica degli operai e dei contadini" definita da Lenin nel 1905, secondo una indicazione del VI Congresso dell'Internazionale Comunista, indicherà nella lotta per una piena realizzazione non più soltanto generica e formale della democrazia, incompatibile con il potere economico e politico della borghesia, attraverso la creazione di un vasto fronte unito contro la tendenza alla fascistizzazione del dominio capitalistico e degli Stati imperialisti, il terreno storico e politico fondamentale di una transizione insieme processuale e rivoluzionaria al socialismo e alla stessa dittatura del proletariato⁷.

È a questa nuova elaborazione del tema della transizione che si lega la centralità della categoria di "mediazione" nella reinterpretazione della dialettica di Hegel avviata da Lukács in questa fase del suo pensiero. Se, nonostante la critica parzialmente giusta ai limiti dell'umanesimo feuerbachiano e in particolare dell'assenza in esso di una effettiva nozione della natura sociale dell'uomo, Hess aveva finito per fondare la sua concezione del socialismo su una ancora feuerbachiana e idealistica "etica dell'amore", piuttosto che sulla concreta processualità oggettiva della lotta di classe, ciò si spiegava secondo Lukács con il rifiuto, comune a lui e allo stesso Feuerbach, della nozione hegeliana di "mediazione". Si tratta per il pensatore ungherese di una nozione fondamentale per la

7 Sull'importanza delle *Tesi di Blum* nel processo di superamento autocritico delle sue tesi teoriche e politiche dei primi anni '20 richiama, non a caso, l'attenzione lo stesso Lukács, nella prefazione autocritica a *Storia e coscienza di classe* del 1967. Cfr. Id., *Storia e coscienza di classe*, cit., pp. XXXII-XXXIII.

comprensione dialettica delle categorie storico-sociali, capace di risalire, di là dalla loro apparente rigidità e immediatezza, alla loro genesi e processualità. L'utopismo nelle sue varie forme, comprese quelle, in apparenza più radicali e rivoluzionarie, ha la sua base teorica fondamentale nel rifiuto della categoria di "mediazione". Esso si risolve, infatti, per Lukács, in definitiva nella immediata contrapposizione della realtà "mutata" a quella già data e di fatto assunta come imm modificabile, ovvero nell'incapacità di indicare anche solo sul piano della possibilità la "via", il processo di mediazione e di transizione che conduce dall'una all'altra. Manca infatti in esso "ogni tentativo di mostrare concretamente la genesi del comportamento etico-utopico", accettato "semplicemente, come in precedenza si era accettata la realtà oggettiva"⁸. Sullo sfondo della riflessione di Lukács è ancora la questione storica e politica dell'attualità della rivoluzione, che adesso però il pensatore ungherese tenta di riformulare sulla base della categoria hegeliana di "mediazione" come passaggio, come transizione.

Anticipando quanto sosterrà nel libro sul giovane Hegel, Lukács individua nel metodo della deduzione logico-storica delle categorie come "figure della coscienza", da Hegel elaborato nella *Fenomenologia dello spirito*, il tentativo di stabilire, per la prima volta nella storia della filosofia, un rapporto effettivo, ovvero di concreta mediazione tra logica e storia, tra teoria e prassi:

Infatti, la caratteristica meravigliosa, affascinante e al tempo stesso sviante della *Fenomenologia dello spirito* sta nel fatto che in essa i cosiddetti problemi ultimi della filosofia, i problemi relativi al soggetto e all'oggetto, all'io e al mondo, alla coscienza e all'essere, per la prima volta nella storia della filosofia sono trattati come problemi storici. E non già nel senso che alla storia, intesa come materiale empirico, venga "applicata" l'enunciazione aprioristica (quindi concepita atemporalmente) di un problema, di una tipologia ecc. (come in Kant o in Fichte), ma nel senso che questi problemi, in quanto problemi filosofici, ossia nella loro apriorità e nel loro carattere puramente filosofico, sono al tempo stesso trattati come figure dello sviluppo storico della coscienza umana.⁹

Perciò Hegel concepisce le figure della coscienza, ovvero le forme della prassi, come altrettante forme oggettive e necessarie, proprio nella loro transitorietà storica, dell'essere. Allo scopo di mostrare il radicarsi delle categorie come figure della coscienza nell'oggettività storica, processuale, dell'essere sociale, Lukács non manca di ricorrere alla categoria del "rispecchiamento": "La coordinazione di gradi di coscienza ed epoche storiche [...], nonostante la terminologia puramente speculativa, si presenta come mero rispecchiamento, come semplice espressione speculativa della materia storica che le sta alla base, dell'epoca storica che deve servire da illustrazione a questa fase aprioristica"¹⁰. Il passaggio, la "via" dalla teoria alla prassi, la loro concreta mediazione storica sono già per Lukács anche ed essenzialmente un rapporto oggettivo di rispecchiamento. Lungi dal contrapporsi, le categorie di "rispecchiamento" e di "mediazione dialettica" appaiono in Lukács legate da un nesso organico e indissolubile. Le figure della coscienza sono infatti "apparenza fenomenica" e rispecchiamento di forme oggettive e necessarie dell'essere sociale.

8 Ivi, p. 287.

9 Ivi, pp. 291-292.

10 Ivi, pp. 292-293.

2. La riscoperta del giovane Hegel

Sulla scorta di Hegel e in particolare di una geniale rilettura della fase giovanile del suo pensiero destinata a culminare nella *Fenomenologia dello spirito*, Lukács viene così via via approfondendo in un senso più coerentemente e compiutamente materialistico la sua stessa interpretazione del marxismo come teoria della rivoluzione e insieme critica dell'economia politica. Se in *Storia e coscienza di classe* egli aveva insistito sul carattere di totalità della società capitalistica e sulla reificazione delle sue forme, contrappo- nendo a esse la capacità della coscienza di classe proletaria, in quanto tale, di risalire al processo sociale della loro genesi liberandosi così dal loro dominio, adesso la sua riflessione mira piuttosto a rivelare il carattere anche oggettivo di quelle forme reificate, ovvero la relativa ma persistente indipendenza delle leggi economiche della formazione sociale borghese, generata, nella forma della sua alienazione e della sua estraneazione, dalla stessa prassi sociale. È questo duplice carattere delle forme, insieme oggettivo ed estraniato, astratto e sociale, che sfuggiva, in virtù della loro nozione immediatamente soggettivistica e coscienzialistica di "alienazione", ai Giovani hegeliani, come in generale a tutte le varianti del socialismo utopistico. Il superamento dell'alienazione è sul piano oggettivo possibile solo quando lo stesso processo di estraneazione giunto al suo culmine, al punto estremo del suo svolgimento storico reale, determina le condizioni del suo rovesciamento pratico e rivoluzionario:

Hegel ha concepito le forme dell'oggettività della società borghese nella loro duplicità, nella loro contraddizione, cioè come momenti di un processo in cui l'uomo (in Hegel, sotto il profilo mitologico, lo Spirito) nell'alienazione torna a sé, al punto in cui le contraddizioni della sua esistenza sono acute al massimo e arrivano a produrre la possibilità oggettiva del rovesciamento, del superamento delle contraddizioni stesse. L'alienazione, l'astrazione da se stessa è dunque sì una pura parvenza che si rivela tale nell'atto in cui lo "Spirito" realizza se stesso; ma *in quanto* parvenza, essa è nello stesso tempo una realtà oggettiva [...], per Hegel l'"alienazione", le forme "astratte" della vita non sono né immagini speculative né una realtà "da rifiutare", bensì forme d'esistenza del presente date immediatamente come forme transitorie per il superamento di se stesse nel processo storico.¹¹

L'immediatezza delle forme, il loro presentarsi come categorie eterne e soprastoriche è, dunque, certo un'apparenza e tuttavia ciò non toglie che quest'ultima sia in Hegel "una forma – necessaria e oggettiva dell'essere", proprio in quanto sua mediazione, "necessaria apparenza dell'essenza", non solo "prodotto" ma anche "momento del processo", in quanto risultato delle categorie mediatrici¹². In altri termini, il carattere estraniato delle categorie è esso stesso prodotto della mediazione delle categorie sociali: ciò che determina, insieme alla loro estraneazione, la loro natura sociale e pratica, la loro oggettività e necessità storicamente determinate. Siamo di fronte a una già complessa articolazione del nesso tra oggettivazione ed estraneazione, in parte diversa dalla loro identità immediata stabilita in *Storia e coscienza di classe* e più vicina alla distinzione tra i due termini, cui Lukács perverrà, com'è noto, solo dopo la lettura dei *Manoscritti economico-filosofici* di Marx.

11 Ivi, p. 296.

12 Ivi, p. 297.

La superiorità della dialettica oggettiva di Hegel e in particolare della sua concezione più concretamente e profondamente storica e realistica dei processi di alienazione ed estraneazione caratteristici della società uscita dalla Rivoluzione francese si rivela in modo particolarmente evidente, secondo Lukács, nel nesso fondamentale che Hegel stabilisce tra la dialettica e le dinamiche oggettive dei processi economici. La stessa estraneazione politica destinata a culminare nel Terrore giacobino trova già nella *Fenomenologia dello spirito* le sue premesse fondamentali nell'estraneazione economica. La trattazione della Rivoluzione francese è non a caso, in essa, preceduta, da quella della categoria dell'utile, con la quale Hegel anticipa alcuni momenti della dialettica marxiana della merce, come unità contraddittoria tra valore d'uso e valore di scambio, mostrando, "l'apparenza di cosalità nell'intimo carattere relazionale in sé" e così conferendo alla coscienza quella realtà che a essa era mancata nelle sue precedenti figure¹³. Il dominio dell'"utile", ovvero, dell'economico, rivela dunque anche sul piano dell'oggettività storica e non solo su quello ideologico la conciliazione tra "il mondo del cielo" e "il mondo della terra", il definitivo "trapianto" del primo sul secondo, di cui parla la *Fenomenologia*, ovvero secondo l'espressione di Hegel, quel "carattere terreno della realtà sociale" che troverà il suo culmine nella Rivoluzione francese¹⁴. Possiamo dire allora che nonostante la forte accentuazione del carattere oggettivo della dialettica hegeliana, come riflesso delle leggi reificate dell'economia capitalistica e in generale delle contraddizioni economiche e politiche della società uscita dalla Rivoluzione francese, Lukács tiene ferma la centralità della categoria, cara ai Giovani hegeliani, di "alienazione" ma evidenziandone il carattere duplice e contraddittorio, insieme oggettivo e soggettivo, ovvero il suo nesso profondo con i processi reali della moderna società capitalistica, come "affermazione del carattere terreno della realtà sociale". Così al carattere contraddittorio della conciliazione con il presente dato si lega indissolubilmente ma contraddittoriamente in Hegel anche il carattere duplice della "soggettività". In continuità con l'interpretazione di Hegel proposta in *Storia e coscienza di classe*, Lukács tiene fermo il primato della soggettività come principio motore fondamentale del processo dialettico, del divenire storico, ma evidenziandone adesso, in modo molto più chiaro e consapevole che nel libro del 1923, il suo radicamento nel piano oggettivo dell'essere sociale, nel carattere compiutamente "terreno" assunto da quest'ultimo nella moderna società borghese. Di qui il suo sforzo di leggere l'intero svolgimento del pensiero di Hegel a partire dal culmine della sua fase giovanile, ovvero dalla *Fenomenologia dello spirito*, definita dal pensatore ungherese "uno dei suoi tentativi di definire unitariamente la sua immagine del mondo"¹⁵. Se tale tentativo, già molto più avanzato della contrapposizione di stampo "etico-giusnaturalistico" di Fichte alla miseria della realtà tedesca, non si era totalmente compiuto, ciò era stato appunto dovuto all'arretratezza economica e politica della Germania. Ciò non toglieva tuttavia che, nonostante la forma ancora logicistica e idealistica delle sue categorie, Hegel avesse individuato nella sua più profonda essenza dialettica la natura del mondo moderno, cogliendo proprio nell'oggettività dell'economico, dell'"utile", il mondo stesso della coscienza. "Questo mondo, il mondo della società borghese, concepito in pensieri, è – scrive Lukács – il mondo hegeliano dell'alienazione, dell'estraneazione". Alla coscienza si contrappone un mondo oggettivo, conforme a

13 Ivi, p. 294.

14 *Ibidem*.

15 Ivi, p. 293.

leggi, che nonostante la sua estraneità e autarchia, anzi proprio in esse e per virtù di esse, è il suo proprio prodotto”¹⁶. La dura realtà del mondo è certo “opera dell’autocoscienza” e tuttavia esso acquista la sua esistenza attraverso “la *propria* alienazione e distruzione dell’autocoscienza”¹⁷.

Non possono sfuggire le implicazioni teoriche e pratico-politiche di una tale impostazione: la rivoluzione, il suo stesso carattere di processo in atto, come superamento delle forme reificate della società borghese, non può essere concepita semplicemente come la loro immediata riconduzione alla prassi politica del soggetto rivoluzionario né al suo riflesso ideale nella coscienza di classe del proletariato, “attribuita di diritto”, ma si dispiega e si concretizza storicamente nel corso di un duro e complicato confronto, di una complicata mediazione, con la realtà oggettiva di quelle forme lungo un’intera epoca di transizione. Di qui una più approfondita concezione del concreto carattere sociale, quindi popolare e di massa della rivoluzione proletaria, radicalmente distante dall’impostazione settaria ed estremista dei primissimi anni ’20, tesa ad articolare in termini dialettici, secondo le più valide indicazioni analitiche e strategiche dell’Internazionale Comunista, la stessa continuità tra lotta per la democrazia, per una sua effettiva realizzazione sul terreno sociale ed economico grazie alla più ampia organizzazione e partecipazione delle masse proletarie e popolari da un lato e alla lotta per il socialismo e per la dittatura del proletariato dall’altro.

Già nel saggio su Lassalle del 1925, Lukács sottoponeva a una critica radicale la concezione che quell’autore aveva della transizione tra democrazia e socialismo, in quanto sostanzialmente ispirata ai motivi fondamentali del giusnaturalismo rivoluzionario di Fichte, discendente, dunque, da una “filosofia universale del diritto” molto più che da una hegeliana “filosofia della storia”, e non in grado di cogliere, insieme alla continuità tra rivoluzione democratica e rivoluzione socialista, la specificità di quest’ultima, fissata materialisticamente a partire dalla natura concreta dei contenuti economici e sociali, e non certo dalle forme del diritto in quanto tali, naturali o positive che fossero: alla centralità della tematica del diritto naturale rivendicata da Lassalle e alla sua razionalità solo astratta e formale, Lukács contrappone la sostanza storica della concreta lotta tra le classi, le dinamiche determinate della loro lotta per il potere, rivendicando non a caso il superiore realismo storico e dialettico di Hegel. L’interpretazione hegeliana della Rivoluzione francese aveva infatti stabilito un rapporto strettissimo tra la distruzione dell’*ancien régime* sul piano strettamente giuridico e politico e il più ampio e profondo processo di transizione alla società capitalistica che proprio da essa aveva subito una potente accelerazione. In tale interpretazione era contenuta una lezione di metodo dialettico, per Lukács di fondamentale importanza per la comprensione del carattere storicamente determinato, del “condizionamento economico-classista di *ogni* diritto”. La stessa teoria leninista della dittatura del proletariato come superamento di ogni visione puramente giuridica della continuità tra lotta per la democrazia e lotta per il socialismo presupponeva dunque storicamente e logicamente il superamento del diritto naturale da parte di Hegel:

L’inveramento del diritto nelle forme della “società” (lo Stato di Hegel è per sua natura più sociale che giuridico) può avere in Hegel un carattere conservatore quanto si voglia, o addirittura reazionario. Eppure, le forme giuridiche, sia nel loro carattere astratto-

16 Ivi, pp. 294-295.

17 Ivi, p. 295.

formale, puramente legale, sia nella ribellione giusnaturalistica contro questo carattere, vengono sempre superate nei gradi superiori del processo dialettico [...].¹⁸

All'iscrizione revisionista della rivoluzione nella continuità del diritto e alla sostanziale confusione tra Stato e società, caratteristiche della concezione lassalliana della rivoluzione e del socialismo, Lukács contrappone l'"importantissima distinzione" fissata da Hegel tra i due termini, definita dal pensatore ungherese "una delle leve con cui il giovane Marx ha operato il rovesciamento rivoluzionario della dialettica hegeliana"¹⁹.

3. Soggettività e rivoluzione nella crisi degli anni '30

È questo complesso di temi hegeliani che, dopo la svolta del '30, nel corso del suo periodo moscovita, Lukács riprenderà nel quadro di un vasto programma di ricerca di tipo insieme storiografico e teorico-sistematico sul nesso tra dialettica ed economia come fondamentale momento genetico del metodo dialettico. Se la lettura dei *Manoscritti* marxiani del '44 lo spinge a un maggiore approfondimento del carattere oggettivo della dialettica, lo studio dei *Quaderni filosofici* di Lenin e della interpretazione materialistica della logica di Hegel, in essi proposta, lo conduce a una più matura definizione anche del "lato soggettivo" della concezione hegeliana del divenire storico. Il tentativo lukácsiano di ricostruire la genesi della dialettica del filosofo di Stoccarda muovendo dai limiti e dalle contraddizioni dell'idealismo trascendentale kantiano e fichtiano non manca infatti di rilevarne gli essenziali elementi di continuità con esso.

Ma questo lavoro di ricostruzione storica e teorica viene acquistando un nuovo significato nel corso dell'evoluzione interna del pensiero di Lukács anche in relazione alla decisiva influenza su di essa della crisi storico-mondiale degli anni '30. La drammatica battuta d'arresto subita dal processo rivoluzionario in Europa a seguito dell'avanzata del fascismo, proprio mentre avanza il processo di costruzione del socialismo in URSS e si consolida definitivamente in essa la direzione staliniana dello Stato e del partito, pone il movimento comunista di fronte a nuove questioni e problemi non solo sul piano strategico ma anche teorico. Lo stesso esplodere del Terrore di massa nello Stato uscito dalla Rivoluzione d'Ottobre è l'espressione delle drammatiche contraddizioni oggettive, economiche e politiche del processo di transizione a una nuova società, nonostante le grandi conquiste del socialismo e il consolidarsi del potere sovietico²⁰. Il Terrore staliniano rivelava come la contraddizione tra Stato e società che aveva già scandito la dialettica della Rivoluzione francese e che proprio nel pensiero di Hegel aveva trovato il suo più alto rispecchiamento teoretico non cessa di condizionare sia a livello delle sue basi economiche che nelle sue forme politiche anche un processo di trasformazione rivoluzionaria a guida proletaria e comunista. In questo quadro storico drammatico, certo molto lontano dalle prospettive di immediato sviluppo della rivoluzione mondiale che

18 Ivi, p. 227.

19 Ivi, p. 235.

20 Sulla genesi de *Il giovane Hegel* di Lukács nel quadro dello scontro ideologico degli anni '30, segnato dalle contraddizioni del processo di costruzione del socialismo in solo Paese e non solo da quelle dell'imperialismo cfr. L. Sziklai, *Lukács e l'età del socialismo. Contributo alla storia della genesi di "Der junge Hegel"*, in M. Valente (a cura di), *Lukács e il suo tempo. La costanza della ragione sistematica*, Tullio Pironti Editore, Napoli 1984, pp. 53-62.

l'Ottobre del 1917 sembrava avere aperto in Europa e in Asia, Lukács non manca di ritornare sul tema dell'attualità della rivoluzione come rottura storico-epocale e insieme processo dialettico di transizione, scandito dalle contraddizioni del presente e tuttavia o proprio per questo proiettato nella prospettiva del futuro. La sua ricerca e riflessione storiografiche sul rapporto tra il giovane Hegel e la Rivoluzione francese prima e dopo la svolta del Termidoro mirano in realtà a una ridefinizione teorica delle categorie storiche e dialettiche del marxismo adeguata a una comprensione delle tendenze storiche più profonde del suo presente e non solo di quello di Hegel. Lukács rifiuta l'applicazione della categoria del "Termidoro" alla realtà politica dell'Urss staliniana ma non v'è dubbio che nella riflessione di Hegel sulla Rivoluzione francese e sul suo "fallimento" egli viene individuando categorie ed elementi di analisi essenziali, fondamentali sul piano filosofico e metodologico, anche per una comprensione delle dinamiche e delle contraddizioni oggettive del processo rivoluzionario a scala mondiale innescato dall'Ottobre sovietico.

Non a caso, al centro della sua ricostruzione della genesi del pensiero di Hegel è di nuovo il rapporto tra soggettività rivoluzionaria e conciliazione con il presente. Ma adesso la definizione e la riflessione critica su tale rapporto sono in grado di ricostruirne i momenti genetici, risalendo all'intera evoluzione del pensiero del giovane Hegel, dall'iniziale ed entusiastica adesione politica alla Rivoluzione francese, utopisticamente intesa come rinnovamento democratico-rivoluzionario della *polis* greca, alla realistica accettazione della moderna società capitalistica come esito inevitabile della stessa rottura rivoluzionaria, conclusione ma anche compimento della Rivoluzione francese. La ricostruzione storico-evolutiva del pensiero del giovane Hegel riflette, in alcuni suoi passaggi, soprattutto in quelli più drammatici e cruciali, alcuni momenti della stessa evoluzione del pensiero di Lukács, anch'essa scandita dalla crisi del soggettivismo di *Storia e coscienza e di classe* e da un drammatico sforzo di conoscenza e di approfondimento della dialettica oggettiva di Hegel e della sua persistente, tenace continuità con il tema "rivoluzionario" della soggettività come principio motore del processo storico.

In particolare, la ricostruzione di Lukács mostra come la peculiarità dello stesso kantismo e fichtismo del primo Hegel democratico-rivoluzionario si evidenzia nel carattere pubblico e collettivo della soggettività, nel suo incarnarsi nella realtà politica del "popolo" e dello Stato dentro cui esso prende forma e vita concreta. Lo sforzo di enucleare la genesi del sistema e del suo metodo dialettico già all'interno della riflessione sui temi storici e politici dello Hegel di Berna mira a illuminare la fondamentale centralità della questione della prassi e della soggettività rivoluzionaria nella totalità dell'intero svolgimento del suo pensiero. Certo, si tratta ancora di una soggettività che attraverso la sua libera attività "crea solo oggetti per così dire revocabili", ovvero tali da poter essere riassorbiti nel "soggetto attivo del popolo"²¹ e tuttavia è in tale idea che ha la sua origine la stessa concezione della sostanza come soggetto in cui l'esaltazione hegeliana della Rivoluzione francese troverà la sua più alta e coerente espressione teoretica. Lo stesso sistema dunque ha, secondo Lukács, come sua fonte e perfino parte integrante, questa idea della soggettività politica del popolo nella forma, destinata ad assurgere a modello ideale e utopico della democrazia greca nel corso della Rivoluzione francese, soprattutto nella fase del Terrore robespierrista:

21 G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Einaudi, Torino 1975, p. 136.

Questa concezione della soggettività è destinata a svolgere una parte importante nel sistema hegeliano. Una delle questioni dialettiche fondamentali della *Fenomenologia dello spirito* è proprio la trasformazione della sostanza in soggetto. La concezione giovanile della grecità contiene il primo germe di questo pensiero: e lo contiene proprio, in particolare, nella sua applicazione rivoluzionaria al presente, nel sogno del rinnovamento della grecità, della libera attività del popolo, della non-oggettività del mondo oggettivo, nel periodo che inizia con la Rivoluzione francese.²²

Ma Lukács mostra come già la riflessione iniziata a Francoforte, e destinata a sfociare poi negli studi economici di Jena, sulla soggettività individuale e privata, sull'imporre dei diritti della "particolarità" del "singolo" lungo il tormentato processo storico di nascita e sviluppo della moderna società borghese, spinga Hegel a un drammatico sforzo di concreta storicizzazione della nozione di "soggettività", che tende via via a superare ogni atteggiamento di pura condanna etica o moralistica della modernità borghese non per accettarne in modo volgarmente apologetico e reazionario le strutture e le forme di dominio ma per comprendere dall'interno, insieme alle sue leggi oggettive, i suoi problemi e le sue contraddizioni. Negli stessi concetti di "vita" e di "amore" del periodo francofortese, che accompagnano il radicale mutamento di giudizio del giovane Hegel sul cristianesimo e l'apparente ripudio della prospettiva democratico-rivoluzionaria da cui egli aveva preso le mosse nel periodo di Berna, Lukács acutamente coglie il tentativo di "pensare" la contraddizione, pure immediatamente vissuta, in una prospettiva che muove adesso dall'individuo e non più immediatamente dalla soggettività politica collettiva. E tuttavia ciò non toglie che, in questo guadagno di consapevolezza storica e dialettica dell'oggettività dei processi reali e della conseguente contraddizione tra individuo e società, qualcosa della iniziale progressività dell'utopia rivoluzionaria dello Hegel di Berna inevitabilmente e perfino tragicamente si perda, anche per il riflesso, nella stessa evoluzione del suo pensiero, dell'arretratezza economica e politica della Germania, dell'inattualità e sostanziale impossibilità in essa della rivoluzione democratica:

Sarebbe inesatto interpretare la maturazione di Hegel unicamente come progresso delle sue idee. Non c'è dubbio che nella sua evoluzione sia contenuto un enorme progresso, e proprio nella concezione della storia. Proprio perché si è allontanato dagli ideali rivoluzionari della sua giovinezza, Hegel è diventato la figura filosofica culminante dell'idealismo tedesco, ha inteso la necessità dell'evoluzione storica, e la metodologia della sua comprensione, nel modo più vero e più profondo in cui possano essere intese sul terreno dell'idealismo. Ma che questa evoluzione, questa maturità non potessero essere raggiunte che sulla base di una rinuncia agli obbiettivi della rivoluzione democratica, è dove si manifesta, in Hegel, il carattere tragico dell'arretratezza economica e sociale della Germania.²³

Così, il tragico dissidio tra *citoyen* e *bourgeois*, tra il particolarismo della sfera economica della società e l'astratta universalità della sfera politica, che durante la Rivoluzione francese ha assunto la forma insieme grandiosa e terribile della dittatura giacobina e del Terrore rivoluzionario, in Germania si configura anche come un riflesso della pura nullità politica della borghesia tedesca e della conseguente impossibilità della rivoluzione. Lukács sottolinea come Hegel in realtà anticipi qui un carattere della borghesia del tardo Ottocento, ovvero l'incapacità di far coincidere il suo potere economico anche con quello politico-

22 *Ibidem*.

23 Ivi, p. 119.

statuale, che lo stesso Engels non avrebbe mancato di rilevare²⁴. Ne discende secondo il pensatore ungherese l'eternizzazione in Hegel di quel dissidio nella forma di una "tragedia nell'etico" che trova solo nel primato della politica e dello Stato come suprema espressione dell'eticità, rigida subordinazione della sfera economica alle istanze dell'uomo pubblico e sociale, ancora sul modello della *polis* classica, una solo apparente conciliazione. Qualcosa del pessimismo tragico del primo Lukács pre-marxista ritorna in questa rilettura del giovane Hegel, volta a rilevarne la superiore consapevolezza della contraddittorietà del reale e della sua sostanziale insuperabilità come momento fondamentale della sua dialettica oggettiva²⁵. Perciò su un piano storico-universale, particolarmente nell'interpretazione proposta dal filosofo di Stoccarda dell'*Oresteia* di Eschilo nel saggio sul diritto naturale, la tragedia nell'etico riflette anche la consapevolezza hegeliana del carattere contraddittorio del nesso e della transizione dalla società allo Stato. Lukács non manca di richiamare a questo proposito le grandi pagine di Engels sul passaggio dalla società gentilizia a quella statale, tese a rilevarne non solo la natura progressiva ma anche il carattere tragicamente contraddittorio²⁶. Il conflitto e la contraddizione dello Stato con la società e l'economia come sua base "naturale" e "sotterranea" è in tal senso non solo un carattere del processo di genesi della civiltà statale, ma anche un elemento permanente del suo sviluppo storico. Come abbiamo già visto, nella sua critica del socialismo di Lassalle, Lukács aveva già rilevato il carattere più sociale che giuridico dello Stato in Hegel. Nella concezione hegeliana della tragedia dell'etico Lukács vede in tal senso riflesso il sostanziale umanesimo di Hegel e insieme la sua radicale distanza da ogni culto puramente reazionario dello Stato così come da ogni concezione di quest'ultimo come pura "macchina":

Ma d'altro lato, secondo la concezione hegeliana, la civiltà non può e non deve riportare sulla natura una vittoria realmente completa e senza residui. L'umanesimo di Hegel richiede l'uomo totale e indiviso. L'estremo dell'"alienazione" è infatti per Hegel il punto di conversione dove essa è tolta e ripresa nel soggetto. Onde senza questa lotta continuamente rinnovata con le potenze del mondo, l'uomo, secondo Hegel, perderebbe ogni comunione con la natura, con le potenze elementari della realtà, e diventerebbe uno schema astratto, una macchina.²⁷

È fondo in virtù di questa idea della permanenza e insieme del continuo rinnovamento della lotta che Hegel supera l'eternizzazione mistificata e mitologica del conflitto

24 Sul tema dell'idealismo hegeliano come riflesso dell'arretratezza tedesca nel *Giovane Hegel* di Lukács cfr. G. Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 50-57. Non ci pare tuttavia che Lukács identifichi nel carattere idealistico della dialettica *soltanto* un riflesso dell'arretratezza economica e politica della Germania come sostiene Bedeschi, attribuendo questa interpretazione allo stesso Engels. Come si è visto, in vari passaggi del *Giovane Hegel*, Lukács mostra come la stessa concezione idealistica dello Stato scaturisca proprio da una acutissima e a tratti perfino pessimistica visione delle contraddizioni dello sviluppo capitalistico più avanzato e non certo dalla sola arretratezza tedesca.

25 Sull'interpretazione lukácsiana della "tragedia nell'etico" di Hegel cfr. T. Perlini, *Utopia e prospettiva in György Lukács*, Dedalo, Bari 1968, pp. 139-152. Perlini definisce il paragrafo de *Il giovane Hegel* dedicato alla "tragedia nell'etico" "un saggio di autobiografia lukácsiana" sostenendo che in esso Lukács non parla solo di Hegel ma "anche di se stesso, traccia un profilo della propria biografia intellettuale, della propria odissea di transfuga della borghesia nutrito fino al midollo di quel romanticismo pessimista di cui vuole a ogni costo liberarsi" (ivi, p. 151).

26 G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, cit., pp. 575-576.

27 Ivi, p. 578.

e della contraddizione in quanto tali per volgersi verso “una conoscenza approfondita della vita reale della società umana”, tesa “a scorgere le contraddizioni del progresso nel loro vero campo di battaglia, nella vita economica degli uomini”²⁸. Il massimo dispiegarsi dell’antitesi, dell’asprezza della lotta, nell’oggettività della contraddizione, è il presupposto stesso del suo superamento: “il pensiero hegeliano preme anzi sempre più decisamente nel senso di pervenire al superamento dei contrasti proprio attraverso la messa in luce della loro asprezza e apparente insolubilità”²⁹. Appare evidente in queste pagine di Lukács un’allusione alla persistenza del ruolo e del dominio dello Stato che caratterizzarono lo stesso processo di transizione e di costruzione delle basi economiche del socialismo in un solo Paese in URSS nei suoi momenti più difficili e tragici.

4. *Estraneazione economica ed estraneazione politica*

Di qui il configurarsi del tragico, nella trattazione di Lukács, come un passaggio, un drammatico momento di transizione dialettica a una superiore e più profonda comprensione della duplice natura, soggettiva e oggettiva, dei “problemi della società capitalistica”, ovvero del nesso indissolubile che connette i processi di unificazione e socializzazione economica della società, innescati dalla sempre maggiore crescita dei bisogni e dalla conseguente divisione e “astrazione” del lavoro meccanizzato da un lato e di quelli di “alienazione” e di “estraneazione” dell’attività umana come prassi sociale dall’altro. Nella riflessione dello Hegel di Jena sul carattere sempre più sociale e astratto del lavoro, Lukács coglie un decisivo approfondimento della categoria di “alienazione”, concepita sia, in negativo, come estraneazione dell’uomo dal prodotto della sua prassi economica e sociale, che, in positivo, come superamento dell’“immediatezza naturale” e attingimento da parte dell’attività sociale umana di nuovi e sempre più alti livelli di socializzazione e di universalizzazione:

Nell’alienazione si esprime il convincimento di Hegel che questo mondo dell’economia, che domina l’uomo, e a cui il singolo è consegnato impotente, è insieme e insuperabilmente, nella sua essenza il prodotto stesso dell’uomo. In questa ambivalenza consiste l’idea profonda e feconda dell’“alienazione”. Grazie a questa ambivalenza questa concezione ha potuto diventare la base il centro della forma suprema della dialettica nell’evoluzione del pensiero borghese.³⁰

Il “mondo dell’economia” domina dunque l’uomo e lo stesso individuo “singolo” che a esso si consegna “impotente” ma non perciò questo mondo oggettivo ed estraniato si configura come una weberiana “gabbia d’acciaio”. Esso è infatti pur sempre, anche nella sua, in apparenza, solo feticistica oggettività, “il prodotto stesso dell’uomo”. L’oggettività storico-sociale cessa allora di configurarsi solo come una morta positività o come “destino”, dominio di una razionalità economica e quindi politica, soltanto formale, costituendo essa stessa un risultato e un momento necessari della dialettica della prassi sociale. Lukács sembra in fondo trovare già nello stesso Hegel le premesse per quella distinzione tra “oggettivazione” e “reificazione” intorno a cui ruota la sua autocritica

28 Ivi, p. 587.

29 Ivi, p. 221.

30 Ivi, p. 406.

alle tesi di *Storia e coscienza di classe*, dopo la svolta del 1930. E tuttavia, nello stesso tempo, la riflessione di Hegel continua ad apparire a Lukács di fondamentale importanza per comprendere, pur nella distinzione materialistica tra i due termini, il nesso indissolubile che lega tra loro “oggettivazione” ed “estraneazione”. La grandezza di Hegel come pensatore dialettico consiste nell’aver compreso come il dominio del lavoro astratto ed estraniato sia pur sempre l’altra faccia, il rovescio dialettico, dei processi di universalizzazione e di socializzazione economica e quindi politica della società capitalistica, non certo solo un lato negativo da essi separabile o immediatamente superabile. Su questo nesso Lukács non cesserà di ritornare a interrogarsi ancora, sia in relazione alla dialettica storica dello sviluppo della società capitalistica che a quella, non meno complessa e contraddittoria, dello stesso processo di transizione rivoluzionaria al socialismo, fino a farne uno dei grandi temi dell’ultimo sforzo di sistematizzazione del suo pensiero nell’opera della vecchiaia, *Ontologia dell’essere sociale*.

Si comprende così come nell’interpretazione lukácsiana del giovane Hegel e della sua filosofia della storia lo sviluppo economico del capitalismo in Inghilterra destinato a sfociare nella Rivoluzione industriale e la lunga e tormentata evoluzione politica della Francia moderna dall’*ancien régime* alla Rivoluzione appaiano come due momenti indissolubilmente intrecciati di un medesimo processo storico di transizione. Una transizione insieme economica e politica che nella *Fenomenologia dello spirito* assume la forma ideologica della “lotta dell’illuminismo contro la religione”:

Per intendere appieno la concezione storica di Hegel, dobbiamo premettere che l’illuminismo sorge, in lui, dalle contraddizioni interne della monarchia assoluta in corso d’imborghesimento, e che il compimento della lotta che esso conduce ideologicamente contro la religione è rappresentato da Hegel economicamente nella società capitalistica sviluppata e nella sua ideologia, e politicamente nella Rivoluzione francese.³¹

Del resto la stessa Rivoluzione francese nella *Fenomenologia dello spirito* appare come lo sbocco finale di un processo di crisi dell’assolutismo scandito dalla dialettica tra potere dello Stato e potere della ricchezza in cui è quest’ultima “l’esponente dell’estraneazione che è davvero progressiva”, la “via del soggetto all’essere-per sé, all’effettiva trasformazione della sostanza nel soggetto”³². Proprio la riflessione sulla “tragedia nell’etico” e sulle prospettive possibili del suo superamento e della sua conciliazione avevano finito per condurre Hegel a una netta affermazione del primato dell’economia sul diritto, di contro al formalismo giuridico caratteristico dell’idealismo soggettivo di Kant e di Fichte, base teorica della loro ideologia “rivoluzionaria”. Solo dopo la conquista da parte della coscienza di una propria “positività” nella realtà dell’“utile” ovvero nelle forme sociali estraniato dello scambio e della circolazione mercantili, nella sfera economica della società civile, il suo divenire storico-fenomenologico può spingersi fino al culmine dell’estraneazione nella figura della libertà assoluta, volgersi all’utopia rivoluzionaria e rousseauiana di una totale coincidenza dell’autocoscienza particolare e di quella universale, della volontà dei singoli e di quella generale, nella sfera della politica e dello Stato. Ma il ripristino, successivo alla fine del Terrore, della divisione dei poteri nella politica e di quella sociale delle “masse differenziate” dei ceti e delle classi nell’economia, nel quadro di una più complessa articolazione e organizzazione interna

31 Ivi, p. 684.

32 Ivi, p. 683.

della totalità statuale, non apre a un reale superamento in avanti né dell'estraneazione economica né di quella politica. Nessuna effettiva processualità dialettica, in grado di produrre nuovi contenuti economici e sociali, nuovi valori storici si dà oltre la dialettica puramente negativa dell'illuminismo e il suo culmine nella rivoluzione:

Alla profonda ed essenziale esposizione del movimento in contraddizioni che si riproducono come tali, all'esposizione dell'illuminismo, dell'economia della società capitalistica e della Rivoluzione francese, Hegel non è in grado di far seguire, nell'ambito del mondo sociale, la "conciliazione" in una figura sociale positiva.³³

La rivoluzione è in tal senso ancora estraneazione, sebbene essa sia e si presenti anche come quel suo punto estremo che dovrebbe spingerla oltre di sé, più passaggio dunque che compimento, rinvio a un orizzonte di cui non sono ancora pienamente mature né pienamente prevedibili e conoscibili le condizioni della sua oggettiva realizzazione, in ogni caso transizione e non solo rottura della continuità storica. Appare evidente nella ricostruzione e riflessione di Lukács su questo duplice e problematico carattere della rivoluzione in Hegel la sua allusione alle contraddizioni del processo rivoluzionario che l'Ottobre sovietico aveva innescato e alla complicata dialettica oggettiva che ne segnava nel cuore degli anni '30 il suo tragico rallentamento. Complicate infatti ne apparivano le ulteriori prospettive di ripresa e di sviluppo, pure tutt'altro che esauritesi come le connesse possibilità di recupero e di rilancio della soggettività rivoluzionaria del proletariato mondiale, tragicamente bloccate dall'avanzata del fascismo in Europa e dall'accerchiamento capitalistico dello Stato uscito dalla Rivoluzione d'Ottobre. È questo quadro storico che si riflette nell'interna, tragica problematicità della riflessione lukácsiana e in particolare nel suo tentativo, compiuto proprio attraverso una ripresa di Hegel, di pensare l'oggettività storica del processo rivoluzionario, anche nelle sue forme economiche e politiche più estraniare e reificate, e insieme la possibilità della sua "ripresa", del suo "toglimento" nel soggetto, in una forma tuttavia diversa da quella della sostanziale soppressione della stessa oggettività in quanto tale, ovvero della sua mera "interiorizzazione" o totale assorbimento nella soggettività dello spirito assoluto o del soggetto-oggetto identico della storia. Si direbbe che sia proprio questa difficile e problematica ripresa del soggetto dal suo necessario rovesciarsi nell'oggetto ciò che struttura nella riflessione di Lukács la dialettica della storia e in particolare di quella che lui definisce la "contraddittorietà del progresso". Una contraddittorietà che, sia pure in una prospettiva antitetica a quella puramente regressiva e reazionaria dell'anticapitalismo romantico, il grande umanesimo borghese, di cui l'idealismo oggettivo di Hegel è stato la più alta espressione, aveva colto con estrema chiarezza e lucidità.

5. Umanesimo borghese e umanesimo proletario

Il tema della ripresa del soggetto sia dall'estraneazione economica come da quella politica subisce così in Lukács una decisa torsione in senso umanistico. La critica del capitalismo e della modernità borghese, della sua insuperabile contraddittorietà, consistente nella "distruzione dell'uomo a opera dello sviluppo delle forze produttive umane", è in

33 Ivi, p. 703.

fondo in Lukács il fondamentale elemento di continuità storica e filosofica tra l'umanesimo idealistico borghese di Hegel e quello proletario e materialistico di Marx ed Engels. L'affermazione di Lenin secondo cui Marx si rifà direttamente a Hegel allude secondo Lukács proprio a questa continuità: l'umanesimo proletario è sorto dalla crisi del pensiero borghese e perciò, sia pure a un livello dello sviluppo storico più alto e avanzato, ne fa propri i problemi e le contraddizioni, che in esso si sono già espressi a un altissimo livello di consapevolezza storica e filosofica. La riflessione di Lukács definisce così la base teorica e storico-filosofica della politica unitaria e antifascista dei Fronti popolari varata dal VII Congresso dell'Internazionale Comunista nell'estate del 1935. Appare evidente il nesso tra l'affermazione lukácsiana della filiazione storica dell'umanesimo proletario da quello borghese e la rivendicazione da parte del movimento comunista degli anni '30 della continuità che unisce la lotta contro il fascismo e per la difesa delle stesse libertà democratico-borghesi alla lotta per la rivoluzione proletaria e per il socialismo. Si trattava per Lukács di una ripresa di alcuni temi teorici e politico-strategici già abbozzati da lui, come s'è visto, nelle *Tesi di Blum*:

Da una prospettiva storica della genesi del materialismo dialettico questa affermazione significa che l'umanesimo proletario sorge anch'esso dall'ultima grande crisi ideologica del pensiero borghese, come la lotta di classe del proletariato è sorta dalle lotte di liberazione degli oppressi e degli sfruttati, come, secondo il detto di Lenin, non esiste una muraglia cinese tra rivoluzione democratico-borghese e proletaria, come la rivoluzione proletaria si è sviluppata – in un processo molto lento e graduale e pieno di contraddizioni – dalle lotte di liberazione di tutti i ceti oppressi di tutte le lotte di classe. Il carattere specifico dello sviluppo ideologico della società borghese (1789-1848) è quindi, sotto ogni rispetto, il punto di partenza ideologico, il punto di riferimento immediato della nuova concezione nascente del proletariato rivoluzionario.³⁴

Il sostanziale rifiuto da parte di Hegel di quella che Lukács definisce la “tragica teleologia” del suo periodo storico, ovvero del fatto che lo “scatenamento delle forze produttive” non abbia prodotto “una nuova ascesa culturale dell'umanità”, e la sua conseguente soluzione idealistico-utopica di questa contraddizione reale, contengono tuttavia, secondo il pensatore ungherese, “una profonda verità umanistica, una critica profonda, per quanto contraddittoria, del capitalismo”³⁵. Lo sviluppo delle forze produttive innescato dalla generalizzazione e dalla socializzazione del rapporto di merce è certo la condizione oggettiva fondamentale dello sviluppo dell'unità del genere umano e della sua cultura e tuttavia non coincide immediatamente con esso. Lukács fa proprio a tal riguardo il duro giudizio sulla “cultura del capitalismo” espresso da Maksim Gor'kij al Congresso degli scrittori di Mosca del 1934, secondo cui “la funzione della borghesia nel processo creativo della cultura è stata fortemente sopravvalutata”, la borghesia non avendo mai avuto “alcuna tendenza alla creazione nella cultura”³⁶. In tal modo egli porta alle sue estreme conseguenze, al contempo generalizzandola e attualizzandola nel contesto della crisi degli anni '30 e dell'avanzata del fascismo in Europa, il tema sviluppato dal giovane Hegel nel suo scritto sul diritto naturale dell'impotenza e della nullità politica e quindi ideologica e culturale della borghesia. È ancora in fondo il tema del contrasto

34 Ivi, pp. 555-556.

35 Ivi, pp. 559-560.

36 Ivi, p. 571.

tra *Kultur* e *Zivilisation*, già al centro della riflessione del primo Lukács, a ritornare con forza in questa interpretazione della filosofia della storia hegeliana, tesa a una fortissima accentuazione dei suoi elementi di critica e perfino di rifiuto della modernità capitalistica³⁷. La stessa interpretazione del marxismo come teoria dell'attualità della rivoluzione proletaria si iscrive adesso dentro questo più vasto e problematico orizzonte umanistico della riflessione di Lukács³⁸. Il termine ultimo del processo di transizione si configura come un orizzonte oltre il capitalismo, in cui i modi della realizzazione dell'essenza umana non sono ancora come tali del tutto prevedibili e conoscibili:

Se Hegel non può ammettere che tutta l'evoluzione dell'umanità, con tutte le sue lotte e i suoi sacrifici, sia esistita soltanto per instaurare definitivamente il dominio sull'u-

37 Sulla continuità del tema del contrasto tra *Kultur* e *Zivilisation* nella evoluzione del pensiero di Lukács, cfr. G.M. Cazzaniga, *Kultur e Zivilisation nel giovane Lukács*, in D. Losurdo, P. Salvucci, L. Sichirillo (a cura di), *György Lukács nel centenario della nascita 1885-1985*, Quattroventi, Urbino 1986, pp. 271-280. La concezione di tale contrasto si lega secondo Cazzaniga strettamente all'interpretazione lukácsiana dell'idealismo tedesco, "privilegiato in quanto proprio la distorsione idealistica, peraltro motivata in rapporto all'arretratezza economico-sociale tedesca, produce ed esalta una tensione critica verso la realtà che in qualche modo si proietta verso un modello di comunità futura riconciliata". "Il mondo della *Zivilisation* – scrive Cazzaniga – si pone come risultato di un processo di oggettivazione, che tuttavia mantiene ed esaspera un rapporto di alienazione con la realtà, 'preistoria' della vita dello spirito che ancora non perviene a riappropriarsi di ciò che è stato posto come altro-da sé". Di qui, secondo lo studioso, l'interpretazione lukácsiana dello "smithianesimo giovanile di Hegel" come "scoperta della divisione capitalistica del lavoro in chiave di alienazione e disumanizzazione" (ivi, p. 278). Con un eccesso, a nostro avviso, di forzatura e semplificazione, Cazzaniga ritiene che, particolarmente nel *Giovane Hegel*, il mondo dell'economia sia prevalentemente concepito come un mero "disvalore", finendo così per identificare la prospettiva critica della modernità capitalistica assunta da Lukács con quella propria dell'anticapitalismo romantico. In realtà ben altrimenti complessa è, come abbiamo visto, la concezione lukácsiana dell'economico come nesso certo indissolubile e tuttavia pur sempre contraddittorio tra la socializzazione dei rapporti sociali indotta dall'unificazione economica della società e la loro forma capitalistica reificata.

38 Si può dire in tal senso che nel delinearsi di questo orizzonte si riflette la sconfitta della rivoluzione in Occidente. In realtà l'orizzonte umanistico e la connessa proiezione in un futuro "inconoscibile" dello stesso processo di transizione rivoluzionaria al socialismo come compiuta realizzazione dell'essenza umana, dell'"uomo totale" erano già impliciti in *Storia e coscienza di classe*, come non mancava di osservare József Révai nella sua splendida recensione del 1923 al grande libro del 1923 di Lukács. In questa radicale distanza dell'umanesimo proletario di Lukács, nucleo della sua stessa concezione della "storia globale" e non solo di quella della formazione sociale capitalistica, dal "razionalismo borghese" e dal suo rifiuto del principio della totalità in quanto tale, Révai individuava l'elemento di maggiore "affinità" tra Hegel e Marx. "L'«uomo» – scriveva –, non quello feuerbachiano, ma quello da realizzare attraverso il proletariato, è parimenti una mitologia concettuale, sebbene inevitabile. Essa è necessaria per il punto di vista del proletariato, poiché è alla svolta di due epoche del mondo, e pertanto può scorgere sia il futuro che il passato. Ma il futuro è ancora necessariamente vuoto e il passato reca in sé, proprio in quanto totalità, un'impenetrabile traccia di irrazionalità. E la mitologia concettuale genera appunto l'espressione 'dell'incapacità di penetrare nell'oggetto'. Ma questa mitologia concettuale è già per principio diversa dal razionalismo borghese. In esso infatti si trattava dell'espressione teorica dell'incomprensibilità della propria realtà storica, mentre quella nasce solo sulla base della conoscenza e del suo rovesciamento. La riproduzione delle antinomie della dialettica hegeliana porta avanti, non indietro. L'affinità tra Hegel e Marx è ancora maggiore di quanto non appaia nella posizione di Lukács". J. Révai, *Recensione di "Storia e coscienza di classe" di József Révai*, in E. Bloch, A. Deborin, J. Révai, L. Rudas, *Intelletuali e coscienza di classe. Il dibattito su Lukács 1923-24*, a cura di L. Boella, Feltrinelli, Milano 1977, p. 178.