

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Ideologia come funzione. Lukács e l'Ontologia dell'essere sociale

Ideology as a Function.
Lukács and the Ontology of the Social Being

Valeria Gualdi

Università di Bologna

valeria.gualdi@studio.unibo.it

ABSTRACT

A partire dagli anni '60, György Lukács intraprende una ricerca volta a recuperare e sviluppare l'ontologia sociale racchiusa negli scritti di Marx nel tentativo di rinnovare la riflessione marxista dopo l'effetto inibitorio provocato dallo Stalinismo. Lo scopo di questo articolo è di indagare la concezione lukácsiana dell'ideologia come funzione sociale, mettendola in relazione con il regime di complessità descritto da Lukács nella sua ultima opera, *Ontologia dell'essere sociale*. Recuperando il riferimento goethiano implicito nell'idea di lavoro come "fenomeno originario" dell'azione sociale, tenteremo di riconcettualizzare la teoria del rispecchiamento adottata nell'*Ontologia* al fine di mostrare il ruolo che viene ad assumere l'ideologia all'interno di una società volta alla produzione del futuro.

PAROLE CHIAVE: György Lukács; Ontologia dell'essere sociale; Azione; Ideologia; Complessità sociale.

In the early Sixties Georg Lukács started a research in order to recover and develop the social ontological dimension of Marx's works, with the intent of renovating Marxist reflection after the inhibitory effect of Stalinism. The aim of this paper is to describe and analyze Lukács's conception of "ideology" as "social function", linking it with the "social complexity" system described in Lukács's last work, the *Ontology of social being*. Taking in high consideration the goethean idea of "original phenomena" associated by Lukács with the one of "labour", I propose a new regard on the Reflection theory proposed in the *Ontology*. In particular, I will show the role ideology must logically assume in a society whose main task is the production of the future.

KEYWORDS: Georg Lukács; Ontology of Social Being; Ideology; Action; Social complexity.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXVI, no. 51, 2014, pp. 165-185

DOI: 10.6092/issn.1825-9618/4633

ISSN: 1825-9618



Nel 1962, proprio quando ne sembra ormai annunciata la fine¹, Niklas Luhmann recupera il riferimento all'ideologia riconcettualizzandolo alla luce di un orizzonte di comprensione più vasto. Quello di *Verità e ideologia*², il saggio a cui Luhmann affida questo recupero, è un titolo programmatico, che pone immediatamente le coordinate dell'allargamento di prospettiva da lui proposto. È recuperando il riferimento alla "verità" che Luhmann rintraccia lo scarto che separa la storia del pensiero ideologico da quella del concetto di ideologia, rilevando così l'ipoteca ontologica di cui è gravata la loro apparente identificazione. Verità, per la metafisica occidentale, è il nome di un dispositivo di esclusione e distanziamento, la linea di confine posta tra ciò che è e ciò che non è, tra ciò che sta e ciò che diviene; la neutralizzazione della contingenza di cui è foriera la "possibilità". La scaturigine del pensiero ideologico viene perciò interpretata da Luhmann come una tappa all'interno di un itinerario più vasto (la storia del pensiero della verità), segnato dal restringimento progressivo della sfera della verità possibile; o, per dirla altrimenti, dal passaggio dalla verità come evidenza (immediatezza) alla verità come osservazione (mediazione) - al problema cioè della veridicità garantita dalle tecniche e dai criteri di osservazione di volta in volta in uso. L'effetto di questo slittamento è di non poco conto: basta infatti che il sistema di riferimento muti, che causa e effetto manchino la convergenza, si facciano cioè instabili, interscambiabili, provocando così la deontologizzazione del riferimento alla verità e la nascita dell'ideologia quale risposta all'incapacità crescente delle idee di rapportarsi agli effetti imprevedibili dell'azione umana³. Non c'è da stupirsi, perciò, che in questa sua ricognizione Luhmann si imbatta presto nel marxismo - né che, con altrettanta rapidità, egli ne dichiari esaurita la fecondità ermeneutica, affermando che da esso «non c'è presumibilmente da aspettarsi alcun nuovo contributo»⁴. Il suo rinnovato funzionalismo, infatti, destituisce di fondamento il concetto marxiano di ideologia come distorsione e contraffazione della realtà, poiché rende, di fatto, l'idea stessa di un'"ontologia sociale" animata da un'istanza veritativa, una vera e propria contraddizione in termini⁵.

¹ Cfr. R. ARON, *L'oppio degli intellettuali* (1955), Torino, Lindau, 2008.

² Cfr. N. LUHMANN, *Verità e ideologia. Proposte per una ripresa del dibattito* (1962), in N. LUHMANN, *Illuminismo sociologico*, Milano, Il Saggiatore, 1983, pp. 57-71.

³ *Ivi*, p. 58.

⁴ *Ivi*, p. 57.

⁵ La scelta di aprire un saggio dedicato al concetto di ideologia in Lukács facendo riferimento al contributo di un altro autore attualmente assai più frequentato, risponde essenzialmente all'esigenza di provocare una tensione concettuale tra due punti di vista che, per quanto distanti, rivelano tuttavia interessanti assonanze. L'interpretazione della relazione tra ontologia e ideologia offerta da Luhmann può infatti rappresentare un insieme di coordinate utili a indagare la struttura di un'opera, quella lukácsiana, faticosamente concepita e scarsamente interrogata. Sebbene l'oggetto di questo articolo non sia una comparazione rigorosa dei due autori, ci preme segnalare almeno due tra gli snodi concettuali che riteniamo più interessanti (e problematici). Innanzitutto, il diverso statuto epistemologico che assume il "fine" (e dunque il "senso"): se in Lukács "finalità" e "senso", come vedremo, vengono ricondotti in capo all'uomo e alle sue azioni, in Luhmann essi migrano altrove,



All'inizio degli anni Sessanta, infatti, György Lukács si appresta a lavorare a quella che ancora immagina come la sua ultima fatica teorica, vale a dire un'*Etica* che integri e approfondisca i risultati dell'opera appena ultimata (*Estetica*, 1963). Il progetto tuttavia non vedrà mai la luce, letteralmente adombrato da quello che diventerà invece il suo effettivo testamento filosofico, l'*Ontologia dell'essere sociale* (1964-1968). Dal titolo quanto mai provocatorio poiché apparentemente intempestivo – se letto alla luce tanto del discorso luhmanniano, quanto del clima filosofico allora corrente – l'*Ontologia* dichiara il suo obiettivo: rintracciare la dimensione ontologica dispersa negli scritti marxiani di cui in gioventù s'era fatto interprete e rielaborarla in vista di un rinnovamento radicale del marxismo. All'interno di questa ricerca grande spazio è dedicato all'analisi dell'ideologia, non più intesa come falsa coscienza, ma come funzione necessaria alla riproduzione di una società pensata in termini di complessità («complesso di complessi»). Questo saggio si propone perciò di analizzare il compito che Lukács assegna all'ideologia all'altezza del 1968, facendo di essa la lente attraverso cui gettare lo sguardo all'impianto più generale dell'ultimo progetto del filosofo ungherese, il cui itinerario teorico è stato per lo più misconosciuto nei suoi sviluppi⁶.

1. Un «nuovo inizio»

La radicalità analitica, per un pensatore di fede marxista, non è un semplice espediente retorico, ma una precisa indicazione di contenuto - il segno cioè che in gioco c'è niente meno che l'uomo stesso: «Dobbiamo renderci conto che abbiamo a che fare con un nuovo inizio, [...] che siamo all'inizio di un periodo nuovo e che il nostro compito di teorici è di chiarire le possibilità dell'uomo in

sono cioè sempre finalità e senso “del” sistema, ovvero desoggettivizzati. È sulla base di questa differenza che il problema weberiano della dominazione può trovare spazio in Lukács, a differenza di quanto accade in Luhmann. In secondo luogo, si consideri l'atteggiamento teorico (diffidente) con cui entrambi fanno riferimento all'ontologia: sebbene non la liquidi, come fa Luhmann riducendola a categoria storica da abbandonare, accostandole l'attributo “sociale”, Lukács ne ridefinisce certamente il profilo, fornendo inoltre una possibile chiave di accesso alla dimensione ontologica legata alla filosofia implicita della riflessione luhmanniana. Cfr. a questo proposito W. RASCH, *Luhmann's Ontology*, «Revue Internationale de Philosophie», 259, 1/2012, pp. 85-104.

⁶ Come sottolineato da Elio Matassi, l'espressione «giovane Lukács» si è col tempo imposta come categoria ermeneutica egemone all'interno degli studi riguardanti Lukács, al punto da compromettere la ricezione delle opere successive a *Storia e coscienza di classe*: «il giovane Lukács è divenuto arbitrariamente per ragioni estrinseche, il parametro ideale cui commisurare tutto l'arco delle “evoluzioni” intellettuali di Lukács [...]. Il giovane Lukács, ipostatizzato a ‘pensiero unico’, e avulso da tutti i suoi svolgimenti è diventato, con fasi di alterna ‘fortuna’, il modello di un pensiero ricco di spunti, dallo stile scintillante», contrapposto al vecchio intellettuale che la lunga militanza ha prosciugato delle proprie risorse intellettuali, E. MATASSI, *Il Giovane Lukács. Saggio e sistema* (1979), Milano, Mimesis, p. 9. Sulle origini della mitizzazione di *Storia e coscienza di classe* si veda inoltre H.G. SHUE, *Lukács: Notes on his Originality*, «Journal of the History of Ideas», 34, 4/1973, pp. 645-650.

questo periodo»⁷. Quella che Lukács conduce a partire dalla metà degli anni '60 è una ricerca critica, che mira cioè a definire le condizioni di possibilità per l'uomo all'interno di un'organizzazione sociale che lo spoglia sempre più della capacità di produrre senso, di elaborare finalità e relazioni che non siano in forma coatta⁸. Un criticismo dunque, ma niente affatto gnoseologico. Il punto di partenza coincide infatti con un'immediata inversione di rotta: la ricerca di una discontinuità rispetto alla linea filosofica allora prevalente, a quell'atteggiamento che, assieme a Nicolai Hartmann, Lukács definisce «correlativista» poiché pensa l'oggetto esclusivamente nel suo rimando alla soggettività che lo intenziona per mezzo di un atto cognitivo. La polemica è aperta, estesa e senza mezzi termini - ma proprio per questo più avveduta di quanto non fosse un tempo. Non si tratta più, come in *Storia e coscienza di classe*, della riduzione di tutta la tradizione del razionalismo moderno a "pensiero borghese". Il sistema s'è fatto nel frattempo più complesso, gli ingranaggi si sono moltiplicati, così come i punti di vista in esso dispersi. Il tempo ha mostrato come l'entusiasmo rivoluzionario avesse preteso troppo dai nessi su cui aveva puntato nella ricerca della rottura decisiva. Si tratta ora di fare i conti con la continuità dei processi, con «l'inerzia delle infrastrutture», con «lo sprofondamento dei 'rapporti personali' nelle 'cose'»⁹, con nuove possibilità di resistenza. Nel 1968, pensare un nuovo fronte di resistenza al fenomeno della "manipolazione sociale" significa per Lukács pensare innanzitutto a, e in prossimità di, una resistenza preliminare: quella della realtà quale eterogeneità irriducibile a qualsiasi apprensione cognitiva. Da quando durante il suo primo soggiorno moscovita (1930) Lukács ha potuto conoscere per intero i *Manoscritti* marxiani, il suo pensiero è andato via via riorientandosi alla luce della differenza per lui decisiva tra oggettivazione, alienazione e oggettività¹⁰. È dentro questa prospettiva incentrata alla problematizzazione della dimensione oggettiva del reale che matura il suo interesse per l'ontologia critica di Nicolai Hartmann. In quest'ultimo Lukács riconosce un pensatore anticonformista, un risoluto pensatore dell'immanenza ostile a

⁷ W. ABENDROTH - H. H. HOLZ - L. KOLFER, *Conversazioni con Lukács* (1967), Bari, De Donato, 1968, pp. 72-73.

⁸ «La manipolazione del consumo non consiste, come si afferma ufficialmente, nel fatto che si vogliono informare i consumatori su quale è il miglior frigorifero o la migliore lametta da barba, piuttosto è in gioco la questione del controllo della coscienza. Facciamo un solo esempio, il "tipo Gauloises": si rappresenta un uomo dall'aspetto attivo e gagliardo che si distingue perché fuma le sigarette Gauloises. Oppure vedo su una pubblicità, non so se per un sapone o per una crema, un giovane assediato da due belle ragazze a causa dell'attrazione erotica che il profumo di questo sapone esercita su di loro. [...] A causa di questa manipolazione, l'operaio, l'uomo che lavora, è allontanato dal problema di come trasformare il suo tempo libero in *otium* perché il consumo gli è istillato sotto forma di una pienezza di vita fine a se stessa, così come nella giornata lavorativa di dodici ore la vita era stata dittatorialmente dominata dal lavoro. La difficoltà ora sta nel fatto che deve essere organizzata una nuova forma di resistenza», *ivi*, p. 64.

⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Le avventure della dialettica* (1955), Milano, Mimesis, 2008, p. 76.

¹⁰ G. LUKÁCS, *Prefazione* (1967), in G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, Milano, SugarCo, 1991, pp. XL- XLIII.



forme teologiche di trascendenza, nonché la decisa affermazione dell'irriducibilità dell'essere al pensiero¹¹. Il materialismo gnoseologico di Hartmann rappresenta per Lukács un'arma strategica nella battaglia contro il fronte del pensiero cosiddetto "manipolativo" a cui egli riconduce tanto l'ontologia fenomenologica di Martin Heidegger quanto il pragmatismo e il neopositivismo. È quindi attraverso la mediazione di Hartmann che va ricostruita e interrogata l'analisi lukácsiana dell'ideologia del 1968. Mettere a tema l'in-sé della realtà equivale infatti a porre la questione del punto di vista a partire dal quale si guarda ad essa: l'affermazione dell'irriducibilità del reale vale come depotenziamento della pretesa fatta valere dall'unilateralità gnoseologica della relazione soggetto-oggetto di esaurire per intero l'accesso al reale – preparando in questo modo il terreno per l'individuazione e l'analisi di quello che potrebbe essere definito il processo di creazione del regime di visibilità a cui è riconducibile il fenomeno-ideologia. Tra i principali meriti che Lukács attribuisce all'indagine ontologica di Hartmann c'è infatti quello di prendere sul serio l'atteggiamento "ingenuo" per mezzo del quale gli uomini si orientano quotidianamente nel mondo di cui fanno parte e di cui porta traccia la formula hartmanniana dell'*intentio recta*¹². Tale «integrità del mondo reale di fronte al soggetto»¹³ ha un portato per così dire spazio-temporale. "Spaziale" perché segnala la presenza di una dimensione extra-soggettiva potenzialmente illimitata (trascendente rispetto al limitato angolo di visuale del singolo soggetto) che per questo Lukács tenta di analizzare in termini di organizzazione transindividuale (i «complessi»); "temporale" perché essa implica al contempo la futurizzazione della problematica ontologica, ovvero la sua declinazione in termini di ontogenesi.

¹¹ Agli occhi di Lukács, uno dei pregi della proposta ontologica di Hartmann sta nel fatto di porsi in netto contrasto con l'ontologia fenomenologica di Martin Heidegger. Lo stesso Heidegger non perse occasione di polemizzare con i risultati della ricerca di Nicolai Hartmann, criticandola aspramente durante corsi e conferenze. Per una ricostruzione della dimensione teorica di questa ostilità, rimando ai contributi di N. TERTULLIAN, *Nicolai Hartmann et Georg Lukács: une alliance féconde*, «Archives de Philosophie», 66, 3/2003, pp. 663-698 (in particolare pp. 685-686); G. D'ANNA, *Nicolai Hartmann. Dal conoscere all'essere*, Brescia, Morcelliana, 2009; G. VIDAL, *Connaissance a priori et connaissance a posteriori selon Nicolai Hartmann*, «Revue Philosophique de Louvain», 58, 59/1960, pp. 394-429.

¹² Con le espressioni "intentio recta" e "intentio obliqua" Hartmann allude a due differenti modi di concepire l'atto conoscitivo: mentre la prima interpreta la conoscenza come un movimento che dal soggetto si dirige verso la realtà percepita come qualcosa a lui esterno, trascendente la sua soggettività, la seconda la pensa come un ripiegamento della conoscenza su sé stessa, il suo stesso farsi oggetto di conoscenza.

¹³ Cfr. G. LUKÁCS, *Ontologia*, Roma, Editori Riuniti, 1976, I, p. 119.

2. Un'eccedenza di possibilità

Il fenomeno dell'ideologia, così come Lukács lo analizza nell'ultimo dei tre volumi dell'*Ontologia*, fa parte dunque di uno sforzo più generale: quello di descrivere, analizzare, saggiare la consistenza del reale. È questo il punto teorico in gioco nella polemica che Lukács ingaggia contro alcune correnti filosofiche ree a suo giudizio di fare uso di un'idea di realtà che concreta, o lo è troppo (come quella del materialismo meccanicista – o «stolido», per riprendere la citazione di Lenin che Lukács pone proprio in esergo al capitolo dedicato a Hartmann e al suo «idealismo intelligente»), o troppo poco (come quella lasciata in sospenso nella messa in parentesi del trascendentalismo fenomenologico husserliano e heideggeriano). Nel '68, in Lukács l'ideologia ha a che fare col regno dell'effettuale, quella zona spuria del piano cartesiano che corre lungo gli assi della necessità e della libertà e che elegge a propria dimora la dimensione della «vita quotidiana». Essa riguarda la ricchezza di una categoria dell'essere, la «possibilità», a lungo bistrattata dalla filosofia – persino da Hegel che è sempre stato per Lukács un punto di riferimento irrinunciabile. Infatti, se sul finire degli anni '60 l'ideologia non è più l'espressione di un puro soggetto di classe a sua volta assunto come l'essenza dell'intera organizzazione sociale, è perché è venuta meno la pretesa di possedere la possibilità trasformativa con la stessa presa salda, ma soffocante, con cui negli anni '20 si sarebbe imbracciata un'arma in battaglia. Essa viene ora liberata dalla cattività in cui era tenuta dai ritmi necessariamente serrati imposti dalla pretesa conciliazione rivoluzionaria del soggetto-oggetto identico¹⁴. Della possibilità viene ora rispettata la natura di virtualità, di latenza perennemente affacciata ad una contingenza la cui struttura, come vedremo, assume gli esiti delle azioni umane come qualcosa di labile, imprevedibile, instabile, mai del tutto controllabile – e che per questo è necessario organizzare attraverso dispositivi di stabilizzazione. È entro questo orizzonte di imprevedibilità, laddove le conseguenze delle azioni sfuggono all'angolo di visuale del singolo fino a tenerne sotto scacco l'intenzionalità, che si colloca l'analisi dell'ideologia come funzione sociale. Disperso in essa è possibile intravedere il tentativo di conferire un nuovo statuto alla «contraddizione», da sempre vero e proprio cuore pulsante del marxismo: il tentativo cioè di rintracciarla all'interno del regime di complessità assunto da società a capitalismo avanzato, in cui il possibile disperso nella rete di relazioni sociali viene aggredito, conso-

¹⁴ Per quanto riguarda l'analisi del ruolo giocato dall'ideologia in *Storia e coscienza di classe*, rimandiamo a T. EAGLETON, *Ideologia. Storia e critica di un'idea pericolosa* (1991), Roma, Fazi, 2007, pp. 117-152. Per un confronto più generale, anche se tuttavia superficiale, delle posizioni assunte da Lukács in merito all'ideologia tra il 1920 e il 1971, si segnala l'articolo di E. HAHN, *Il problema dell'ideologia nell'«Ontologia dell'essere sociale»*, «Quaderni Materialisti», 9/2010, pp. 77-87, unico contributo a nostra conoscenza interamente dedicato alla teoria dell'ideologia sviluppata nell'opera del 1971.



lidato normativamente, coagulato nella miriadi di alternative prescritte da strutture (strutturanti) che Lukács indica col nome di «complessi» (il sistema del diritto, dell'economia, dell'educazione, ecc.). È di questa eccedenza di possibilità di cui la complessità sociale è il segno che si occupa l'*Ontologia dell'essere sociale*. È per pensare a essa infatti che Lukács intraprende, attraverso la ricezione critica di Hartmann, un'analisi delle categorie dell'essere che come ambizione abbia quella di rispondere alla seguente domanda: com'è possibile quella cosa che chiamiamo società? Un tale interrogativo se da una parte per essere soddisfatto richiede la presenza di una teoria della conoscenza (implicita in qualsiasi filosofia del soggetto, come è appunto anche quella lukácsiana¹⁵), dall'altra è come se prescrivesse al contempo di elaborarne una in grado di sottrarsi alla tendenza, tipica in ambito gnoseologico, di andare a cercare i criteri della conoscenza "vera" imboccando il sentiero stretto di un processo cognitivo concepito del tutto internamente ad una igienizzata soggettività epistemica. È per questo motivo che il lettore si imbatte nell'ideologia nell'ultima parte dell'*Ontologia*: è solo a questa altezza, infatti, che sono disponibili le basi teoriche per quella fenomenologia dell'azione che l'analisi dell'ideologia quale funzione sociale va a integrare e che si organizza, per lo più nel secondo volume, a partire dal concetto di lavoro ("posizione teleologica") inteso come *Urphänomen* dell'azione sociale. Come cercheremo di mostrare, nella trattazione del lavoro si trovano a coabitare tanto il livello gnoseologico quanto quello più schiettamente ontologico, quello che attiene cioè al problema della produzione e effettualità della novità a livello sociale. Su tale compresenza vale la pena insistere, così come sul gusto goethiano che contraddistingue il concetto di lavoro quale "fenomeno originario" dell'azione. L'*Ontologia* è stata infatti oggetto di critiche e letture caricaturali che l'hanno presentata, per lo più, come una sorta di obsolescenza ottocentesca incastonata nel cuore pulsante del Novecento¹⁶.

¹⁵ Secondo Tertulian, ad esempio, gli «atti di oggettivazione, di exteriorizzazione, di reificazione e di alienazione o disalienazione del soggetto» di cui si occupa Lukács nell'*Ontologia* sono interpretabili come veri e propri «livelli fenomenologici della soggettività». Sulla base di questa considerazione il filosofo francese recupera e approfondisce il parallelo Heidegger-Lukács già proposto da Lucien Goldmann nel 1973 (L. GOLDMANN, *Lukács e Heidegger. Frammenti postumi* (1973), Verona, Bertani, 1976). Mentre quest'ultimo circoscrive però il confronto tra i due filosofi a *Storia e coscienza di classe* ed *Essere e tempo* (facendo perno sul concetto di «reificazione»), Tertulian allarga lo spettro d'analisi fino a includere l'*Ontologia*, interpretandola come un vero e proprio tentativo di «elaborare una "analitica esistenziale" (in cui il *Dasein* heideggeriano viene concepito questa volta nello spirito di Marx, come un essere per definizione sociale)», N. TERTULIAN, *Lukács. La rinascita dell'ontologia*, Roma, Editori Riuniti, 1986, p. 50.

¹⁶ Il fronte dei detrattori dell'*Ontologia* è vasto: va dalla più generale e nota avversione di Adorno a quella, ben più decisiva per il destino dell'opera, degli stessi allievi di Lukács. Il giudizio che ne dà Lucio Colletti («una metafisica tardo ottocentesca», L. COLLETTI, *Tra marxismo e no*, Roma, Laterza, 1978, p. 82) può considerarsi rappresentativo di un atteggiamento generale volto a squalificare sbrigativamente un progetto filosofico durato anni e che il suo autore considerava come una specie di lascito filosofico. Per una ricognizione delle diverse reazioni critiche all'opera del '71, si vedano, tra gli altri, A. INFRANCA, *Il concetto di lavoro in Lukács*, Milano, Mimesis, 2011; N. TERTULIAN,

Sotto accusa sono finiti tra gli altri, l'idea del «rispecchiamento della realtà nel pensiero» e la più generale astrattezza di un'indagine ontologica di stampo marxista in cui a venir meno è persino l'immediata politicità del lavoro. Può esistere peccato più grande per un marxista? Entrambi questi rilievi critici dicono però qualcosa che va al di là del loro significato palese: essi parlano cioè dell'esorbitante peso specifico assunto da *Storia e coscienza di classe* nella ricezione della produzione complessiva di Lukács. Basta infatti ricordare la centralità che possedeva la teoria del rispecchiamento nella polemica tra Lukács, Rudas e Debora che seguì l'uscita del testo del '23¹⁷; o ancora, come fosse il potenziale disumanizzante e bestiale del lavoro *sub specie capitalis* a suscitare il mandato politico che il proletariato era chiamato a incarnare. Di tutto questo non c'è traccia nell'*Ontologia*, tanto che il lettore potrebbe trovarsi spaesato, intento probabilmente a chiedersi dove sia finita la politica, quella dei corpi intermedi e dei soggetti storici che scandivano invece il ritmo appassionato di *Storia e coscienza di classe*. Se è vero che l'*Ontologia* non affaccia immediatamente al problema politico (tant'è che non sono presenti particolari riferimenti né al partito e né allo Stato – i soggetti canonici della scena politica del Novecento e della stessa vicenda biografica di Lukács), ciò non significa tuttavia che in essa non si trovi alcun grado di politicità. Anzi. L'indagine delle categorie dell'essere è infatti funzionale ad una liberazione della contingenza del tutto estranea al messianismo di *Storia e coscienza di classe* e a cui fa seguito uno spostamento d'interesse non trascurabile: il passaggio dal livello istituzionale della politica (Stato-Partito), a quello per così dire più “relazionale”¹⁸ – in linea con la centralità attribuita, come vedremo, all'azione («posizione teleologica») quale scelta tra sempre possibili alternative.

Lukács. *La rinascita dell'ontologia*, Roma, Editori Riuniti, 1986. Per quanto riguarda invece le critiche provenienti dai membri della Scuola di Budapest, si segnala *L'ultimo Lukács e la scuola di Budapest*, «Aut Aut», 157-158/1978, fascicolo speciale in cui sono raccolti, tra gli altri, gli interventi di F. FEHER - A. HELLER - GY. MARKUS - M. VAJDA (pp. 3-37).

¹⁷ Cfr. E. BLOCH - A. DEBORIN - J. RÉVAI - L. RUDAS, *Intellettuali e coscienza di classe. Il dibattito su Lukács 1923-24*, Milano, Feltrinelli, 1977; L. BOELLA, *Il giovane Lukács*, Bari, De Donato, 1977; G. Lukács, *Coscienza di classe e storia. Codismo e dialettica*, Roma, Alegre, 2007.

¹⁸ Nell'ultima parte dell'*Ontologia* (cioè a seguito dell'analisi del carattere complesso della società), Lukács nota ad esempio come «uomini che lottano con passione e anche con successo contro la propria estraniamento di lavoratori, [...] nella vita familiare estraniamento tirannicamente le loro donne, finendo così per approdare a una nuova estraniamento di se stessi», G. LUKÁCS, *Ontologia*, II, p. 589. La struttura della società che emerge dall'*Ontologia* non sembra prevedere posizioni fisse di subalternità e dominio: ogni soggetto, anche quello che, come l'operaio, ha vestito e veste i panni del subalterno, può ricoprire a sua volta un ruolo di dominazione rispetto a qualcun altro. L'implicito che resta disperso in considerazioni come quella sopra presa ad esempio, rivela l'esistenza di una insopprimibile quota di potere che deriva dalla struttura stessa dell'azione quale scelta e selezione di differenti possibilità, e che permea inevitabilmente la società che, in Lukács, dall'azione promana e sull'azione si regge.



3. Il fenomeno originario, tra ontologia e gnoseologia

È cercando di definire meglio la questione visuale che si annida tanto nella curvatura gnoseologica assunta dal lavoro, quanto nella teoria del rispecchiamento che la supporta, che possiamo approssimarci forse più agevolmente al portato politico dell'operazione svolta da Lukács. Come accennato, è da Goethe che Lukács riprende il concetto di “fenomeno originario” a cui viene associato il lavoro¹⁹. Questa scelta s'inscrive in un orizzonte che è innanzitutto ontologico: alludendo probabilmente all'idea di “pianta originaria” (vale a dire una forma d'essere a partire dalla quale si producono ulteriori forme d'essere), Lukács se ne serve per ovviare al problema che l'ontologia di Hartmann lasciava invece insoluto, vale a dire quello del “passaggio” da una forma d'essere ad un'altra e, nello specifico, quello dalla sfera organica alla sfera sociale. Il perno della proposta ontologica di Hartmann è infatti l'idea della stratificazione dell'essere: si tratta di un'ontologia «a gradi», organizzata cioè su diversi livelli (nell'ordine: natura inorganica, organica, sfera psichica e sfera spirituale), in cui ogni strato conserva in sé elementi e qualità di quello inferiore, senza per questo disperdere però il proprio specifico grado di novità²⁰. In questo modo Hartmann riesce a fare salvo il principio dell'irriducibilità dell'essere al pensiero (l'incommensurabilità tra la pura causalità della natura e la causalità invece “posta”, suscitata cioè dall'attività finalistica degli uomini) e a mettere, contemporaneamente, al centro della sua analisi l'elemento della relazione tra uno strato e l'altro. Per Lukács, tuttavia, questo modello conserva un limite che va necessariamente emendato: quello di sottrarre questa dimensione relazionale (e dunque la specificità di ciascun singolo strato) al tempo storico²¹. L'idea di fare del lavoro il

¹⁹ A. INFRANCA, *Individuo, lavoro, storia. Il concetto di lavoro in Lukács*, Milano, Mimesis, 2011, p. 27; A. INFRANCA – M. VEDDA, *Ontologia e Lavoro nel pensiero dell'ultimo Lukács*, «Quaderni Materialisti», 9/2010, pp. 111-124.

²⁰ Cfr. G. LUKÁCS, *Ontologia*, I, p. 139.

²¹ È con queste parole che Lukács descrive il limite dell'operazione condotta da Hartmann: «In sintesi possiamo dire che Hartmann, il quale pure conduce altrove una critica acuta e corretta del metodo fenomenologico, qui invece va alla sua scuola “mettendo in parentesi” il carattere storico sociale dell'essere della quotidianità e cercando di ottenere una *Wesensschau* del fenomeno artificialmente isolato dalla realtà concreta» (G. LUKÁCS, *Ontologia*, I, p. 134). Secondo Lukács, Hartmann dimostra una fatale «cecità nei confronti del carattere reale della storia»; cecità che emerge dal fatto che egli «non prende in considerazione la genesi in quanto categoria ontologica determinante», che pur è la sola in grado di fare «luce su quelle legalità in seguito alle quali la dinamica di un complesso dell'essere assume un carattere qualitativamente nuovo» (*Ivi*, p. 138). È alla luce di questa mancanza che si giustifica, per Lukács, l'assenza in Hartmann di un'effettiva ontologia sociale: «che egli ignori sul piano ontologico la genesi e che perciò sul piano del metodo debba sopportare le conseguenze di questa cecità rispetto a un problema centrale, appare immediatamente dal fatto che nella sua ontologia non c'è lo strato dell'essere sociale. Al di sopra della natura inorganica e organica egli mette invece un essere psichico e un essere spirituale. Questa concezione, secondo cui l'essere psichico dell'uomo formerebbe una sfera dell'essere autonoma come quello organico o quello inorganico, deriva direttamente dal non riconoscimento della genesi. [...] Hartmann muove dal fatto di questa separazione del psichico dal sociale, che oggi sembra un dato immediato e indubbio, per ipostatizzare il primo in una sfera a sé dell'essere, sulla quale dovrebbe poi edificarsi la sfera

“fenomeno originario” della dimensione sociale rappresenta dunque il tentativo di portare il modello hartmanniano alla prova di una concreta temporalizzazione: il lavoro è infatti l'elemento che *fonda e struttura* la sfera sociale, la matrice di cui resta traccia in tutte le diverse azioni sociali²². Ecco perché esso viene presentato da Lukács come l'elemento che realizza il «salto» (più che il «passaggio») dalla sfera organica a quella sociale. Infatti, anche ammesso che sia possibile rintracciare il momento preciso in cui si verifica quella novità ontologica che è l'essere sociale (e Lukács ritiene che non lo sia), ciò non direbbe ancora nulla circa la struttura e la dinamica ad essa peculiare. L'idea di «salto» si pone dunque in rapporto diretto con la categoria della «genesi» e non all'idea - inadeguata per affrontare le questioni in gioco nell'*Ontologia* - della “conseguenzialità cronologica” a cui rimanda invece una nozione come quella di «passaggio»²³.

Se abbiamo così chiarito meglio l'esigenza ontologica che orienta il recupero dell'idea goethiana del fenomeno originario, non va però trascurato il fatto che quest'ultima è anche uno degli elementi più interessanti dell'epistemologia che supporta *La teoria dei colori*. Per Goethe, infatti, comprendere è innanzitutto vedere: rintracciare il mutare di una forma nell'altra, assistere alla trasformazione incessante degli organismi viventi per gettarsi alla ricerca della relazione, del filo rosso che tiene assieme particolare e universale in uno schema che si fa legge vivente. Il fenomeno è ciò che appare, una struttura fragile perennemente sospesa, sempre sull'orlo della rottura, del trapasso in qualcosa d'altro; qualcosa che invece la sussunzione alla legge dell'ottica di Newton viola e disperde. I fenomeni originari sono dunque manifestazioni che offrono all'intelletto le leggi,

dello spirito» (ivi, pp. 141-142). In questa sede non ci è possibile affrontare nel dettaglio la relazione teorica tra Hartmann e Lukács. Ci limitiamo quindi solo a menzionare quanto dell'analisi lukácsiana di Hartmann ci è utile ai fini della trattazione del fenomeno dell'ideologia. Per un'analisi più accurata del portato teorico dell'interesse di Lukács per Hartmann (debiti e critiche), rimandiamo a N. TERTULIAN, *Niccolai Hartmann et Georg Lukács*; G. D'ANNA, *Ontologie della resistenza: note sul concetto di materia in N. Hartmann e G. Lukács*, «Laboratorio dell'ISPF», VII, 1/2/2010, pp. 56-81.

²² G. LUKÁCS, *Ontologia*, II, p. 55; o, ancora, nel volume dedicato all'ideologia: ivi, p. 335.

²³ Nella misura in cui rompe l'ordine della causalità naturale aprendo la faglia da cui scaturisce la dimensione sociale (riconosciuta perciò al contempo come nuovo oggetto di ricerca), l'idea di lavoro come “salto” viene a ricoprire una funzione di discontinuità gravida di teoria, al punto da rendere possibile avvicinarla all'idea di “rottura epistemologica” teorizzata da Bachelard e ripresa poi, in maniera senz'altro originale, da Althusser. Come ha fatto notare Étienne Balibar, infatti, il concetto di “rottura epistemologica” si sviluppa entro un ventaglio semantico il cui nucleo stabile è l'idea di discontinuità - una discontinuità dalla dimensione storica che tuttavia non si trova immediatamente inscritta in alcuna cronologia, ma che istituisce piuttosto un rapporto perturbante con l'idea stessa di oggettività, riuscendo così a scartare tanto l'empirismo che la metafisica sostanzialista. Quello che interessa Bachelard infatti non è la semplice individuazione di un elemento in grado di scandire un prima e un dopo, ma il meccanismo complesso della differenza che tale discontinuità afferma. Ci limitiamo perciò a segnalare la presenza in Lukács di questa comune intonazione, indicando come possibile traccia di ricerca futura quella che vede nell'impianto teorico dell'*Ontologia* lukácsiana una possibilità alternativa interna al percorso teorico che da Bachelard conduce ad Althusser - soprattutto in merito a quello che Balibar considera uno dei meriti dell'elaborazione condotta da Althusser a partire dal concetto di “rottura epistemologica” di Bachelard: l'aver cioè rinforzato l'elemento materialista di quest'ultimo, conducendolo oltre il solo campo della fisica matematica. Cfr. É. BALIBAR, *Écrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1991, p. 24.



le regole di un universo in perenne trasformazione. Essi sembrano suggerire che le ragioni della continuità non si celano poi così nel profondo; che esse, piuttosto, emergono all'occhio che vi si mette in cerca. Non c'è nulla sopra i fenomeni originari, nulla che li oltrepassi: essi «permettono, anzi, dopo essere saliti fino ad essi, di discendere fino al caso più comune dell'esperienza quotidiana»²⁴. Il fenomeno originario scardina l'ordine cronologico che della causalità è stato a lungo l'anticamera, consentendo perciò anche al concetto di lavoro che ad esso viene associato di deragliare dai binari fissi della filosofia della storia. Da modo di produzione assunto dal marxismo a criterio di intelligibilità storica, esso si fa nondimeno prototipo, modello di relazione tra il soggetto agente e il mondo in cui è immerso. Esso viene a rivestire cioè il ruolo, contemporaneamente, di elemento generativo della dimensione sociale (sistema) e di codice antropopietico (storia).

Mezzo e scopo, causalità e teleologia rientrano così nuovamente in gioco - ma non in una esibizione archeologica, come preziosi manufatti del pensiero. Lukács è chiarissimo a questo proposito: «proprio qui [nel processo lavorativo] si rivela l'inscindibile legame di quelle categorie, causalità e teleologia, che in sé sono opposte e che, se guardate in astratto, sembrano escludersi a vicenda»²⁵. A differenza di quello che ne pensavano Aristotele e Hegel, la finalità non appartiene alla vastità né della Natura né della Storia. Anzi, entro la loro cornice cosmica essa è destinata a disperdere la propria intensità trasformativa, a mutare in qualcosa d'altro: in un meccanismo regolatore, in una totalità eterodiretta²⁶. L'importanza strategica del concetto di lavoro nell'*Ontologia* sta nell'affermare la prossimità pratica tra mezzo e fine, nel ricondurre (secondo la lezione di Marx, primo ad averlo compreso) la dimensione teleologica alle sole esigenze trasformative degli uomini, alle loro azioni. La finalità (e l'attività di attribuzione di senso che essa implica) non è dunque né innata negli esseri come destino, né deducibile dal significato di una narrazione generale entro cui cercare una collocazione: essa sorge piuttosto nella relazione, nel rapporto pratico tra gli individui e il loro ambiente e si rinnova continuamente. È per questa ragione, a causa della natura partecipativa tanto del soggetto quanto dell'ambiente a cui appartiene, che l'istanza pratica si traduce nondimeno in istanza

²⁴ J. W. GOETHE, *La teoria dei colori* (1808), Milano, Il Saggiatore, 2013, § 175, p. 61.

²⁵ G. LUKÁCS, *Ontologia*, II, p. 26.

²⁶ La critica che Lukács muove alla manipolazione sociale, la denuncia della perdita della capacità di produrre senso, di elaborare finalità autentiche, presuppone una critica che è innanzitutto interna alla stessa tradizione marxista, a cominciare da Engels - tra i primi a «subire il fascino della logizzazione hegeliana della storia», a ridurre cioè la contingenza a un «elemento "perturbatore"» (G. LUKÁCS, *Ontologia*, I, p. 354). Dello stesso avviso è anche Tertulian, che ha sottolineato l'importanza delle analisi di Lukács rispetto al dibattito sulla relazione teorica tra Marx e Engels, N. TERTULIAN, *La rinascita dell'ontologia*, Roma, Editori Riuniti, 1986.

visiva: per trasformare la realtà è cioè necessario possederne un'immagine. Nella storia della filosofia di questo rapporto tra creazione, trasformazione e immagine è stata data l'interpretazione forse più potente da Platone col suo demiurgo che, gettando lo sguardo nella perfezione immobile delle idee e manipolando un materiale inerme sulla base di quelle, ne traeva fuori un intero mondo. L'ipotesi con cui ci misuriamo qui è chiaramente opposta, e non è poi così estranea a quella che si trova anche nella *Teoria dei colori*: si tratta della motilità incarnata dell'occhio umano, quella di uno sguardo che non contempla ma si concretizza nella particolarità di un contesto che osserva in quanto agente, con propri bisogni e capacità, e che perciò non gli è mai totalmente disponibile. Il riflesso «non fotografico» della realtà nel pensiero di cui parla Lukács è allora la relazione tra proporzione e prospettiva, dinamizzata tuttavia dalla dimensione motivazionale:

«Nello stesso bosco il cacciatore, il taglialegna, il cercatore di funghi, ecc. del tutto spontaneamente (ma resi edotti dalla pratica) percepiranno oggetti qualitativamente assai diversi, quantunque l'essere-in-sé del bosco non subisca alcun cambiamento. Cambia soltanto l'ottica secondo cui ha luogo la selezione contenutiva e formale della riproduzione dell'immagine nella coscienza. Ma anche in questo caso non dobbiamo evitare il meccanicismo per vie meccanicistiche: non è che momenti isolati vengono staccati dal complesso totale, poniamo il bosco, e poi meccanicisticamente accostati l'uno all'altro in una serie. Già nella percezione si ha una riproduzione dell'immagine del bosco come totalità complessa, ma sub specie della posizione teleologica ogni volta desiderata e dell'atteggiamento da essa dettato. Non si ha quindi un'abolizione del rispecchiamento ma semplicemente al suo interno si verifica uno spostamento d'accento a seconda dell'importanza: i momenti che sono importanti per la posizione teleologica vengono percepiti con precisione, finitezza, sottigliezza, ecc. sempre crescenti, mentre quelli che si trovano fuori di questo campo finiscono per allontanarsi in un vago orizzonte»²⁷.

Il «rispecchiamento non fotografico» della realtà appartiene dunque alla dinamica della posizione teleologica: esso è parte del processo per mezzo del quale scopi, motivazioni e capacità umane vengono oggettivate (estrinsecate, cioè espresse e consolidate) e l'uomo, al contempo, alienato dell'interesse del mondo (che come tale continua tuttavia a sussistere, anche quando cade fuori dal suo campo visivo). A differenza di quanto teorizzato da Lukács negli anni '20, nel '68 «alienazione» e «oggettivazione» sono momenti di un medesimo (doppio) movimento: due effetti del processo per mezzo del quale l'uomo diviene tale. Ciò fa di esse qualcosa di inassimilabile alla condizione di inautenticità originaria che caratterizza invece il *Dasein* heideggeriano contro cui Lukács non perse mai occasione di polemizzare, accostandola piuttosto (nel tentativo di storicizzarla) al concetto di «estraneazione»²⁸. A differenza della «nuda esi-

²⁷ G. LUKÁCS, *Ontologia*, II, p. 394.

²⁸ Della polemica contro Heidegger si possono trovare tracce oltre che nel III capitolo del primo libro dell'*Ontologia* dedicato all'esistenzialismo (pp. 61-108), anche in quello contenuto in G. LUKÁCS, *La distruzione della ragione* (1954), Milano, Mimesis, 2011, dal titolo *Il mercoledì delle ceneri del soggettivismo parassitario* (*Ivi*, pp. 495-532), nonché nel saggio G. LUKÁCS, *Heidegger redivivus*,



stenza di fatto che non conosce né donde, né dove»²⁹ della *Geworfenheit* heideggeriana, il mondo si dà agli uomini sì davanti agli occhi, come accade anche in Heidegger³⁰, ma in quanto orizzonte di aspettativa³¹, come ambiente che, a partire da uno specifico retroterra, gli si fa innanzi come problema e domanda. Per dirla con Günther Anders che in questi stessi anni intrattiene peraltro con il filosofo ungherese un intenso rapporto epistolare³², ciò che della concretezza heideggeriana non convince Lukács è il fatto che essa «cresca alle spalle della fame e finisca prima dell'economia e della macchina»³³; che essa cioè ignori la peculiare storicità dell'essere sociale. Per Lukács l'originario non è ineffabile come è invece per Heidegger³⁴. Il suo metodo ontologico-genetico ne dà chiaramente conto: come abbiamo accennato trattando del lavoro, anche qualora si tentasse di risalire la corrente della continua trasformazione di una forma nell'altra non si arriverebbe mai al cospetto di un agire puro, presimbolico, spoglio di contenuto. Ciò vale tanto per il passato quanto per il futuro. Sul piano del metodo questa impossibilità rappresenta un'ennesima evoluzione rispetto a *Storia e coscienza di classe*: allora, infatti, l'auto-soppressione del proletariato, proprio perché veniva a coincidere con l'alba di un nuovo assetto sociale in cui sarebbe venuta meno ogni differenziazione di classe, si trasformava in una specie di atto assoluto, puro, che lasciava di fatto plausibilmente intravedere un orizzonte radicalmente impolitico, per l'appunto desimbolizzato.

«Europe», 27, 39/1949, pp. 33-52. Altri spunti critici affiorano inoltre nell'*Estetica*, soprattutto in merito al trattamento che Heidegger riserva alla sfera della "vita quotidiana", di cui ci interesseremo nell'ultima parte di questo saggio.

²⁹ G. LUKÁCS, *Ontologia*, I, p. 76.

³⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, pp. 71-101.

³¹ Scegliamo di fare riferimento al concetto koselleckiano di "orizzonte di aspettativa" poiché, sebbene Lukács non lo conoscesse, crediamo possa essere appropriatamente accostato alla struttura della posizione teleologica (all'interazione cioè tra i suoi diversi momenti: "determinazione del fine", "ricerca dei mezzi", "realizzazione") a partire dalla quale emerge anche in Lukács la concretezza – come vedremo, non garantita da alcun principio deterministico o unificante – del tempo storico. Cfr. R. KOSELLECK, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (1979), Bologna, CLUEB, 2007, pp. 300-322.

³² Cfr. F. BENSELER – W. JUNG (eds), *Briefwechsel zwischen Günther Anders und Georg Lukács 1964-1971*, «Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft», Bern, Peter Lang, 1997, pp. 47-73.

³³ G. ANDERS, *Heidegger esteta dell'inazione*, in F. VOLPI (ed), *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Roma, Donzelli, 1998, p. 35.

³⁴ «L'élément "plus originel" se présente donc ici [in Heidegger] comme un incognito moral et philosophique – et en cet endroit, la nouvelle philosophie heideggerienne rappelle Kierkegaard aussi bien que sa pensée antérieure – un incognito derrière lequel peut s'abriter n'importe quoi et qui érige, entre les actes perceptibles de l'homme et son existence seule véritable, seule authentique, une barrière d'inconnaissable. Une telle barrière est infranchissable par principe, car Dostoïevski déjà avait vu que plus un principe éthique (ici le principe de l'existence) est sublime et général, moins il est capable de déterminer les actes concrets de l'homme, son comportement réel face à la vie véritable», G. LUKÁCS, *Heidegger redivivus*, p. 34.

4. La totalità complessa del 1971

Come Lukács precisa nei *Prolegomeni all'Ontologia dell'essere sociale*³⁵, è solo per ragioni analitiche che i diversi strati di essere (sfera inorganica, organica e sociale) vengono presi in considerazione separatamente³⁶. Nell'effettualità della vita quotidiana essi si trovano inscindibilmente uniti, in un legame che riafferma nuovamente l'eterogeneità teorica di "originario" e "primitivo" già emersa nell'analisi dell'*Urphänomen*. Questa simultaneità è destinata a complicare non poco lo statuto epistemologico dello scarto incolmabile che separa l'infinita estensione della rete causale che imbastisce la sfera della natura, dalla limitata attività finalistica degli esseri umani su cui si fonda l'idea dell'irriducibilità dell'essere al pensiero. Se in un primo momento lo scarto tra pura causalità naturale e causalità posta (attività teleologica) era per lo più funzionale ad arginare la deriva manipolativa in atto in ambito filosofico e scientifico, successivamente – con l'affermazione del ruolo fondante dell'attività teleologica per mezzo della quale vengono suscitati nessi causali altrimenti destinati a restare nella loro muta latenza – tale scarto si riconfigura entro il regime sociale descritto da Lukács attraverso la nozione di «complesso». Se per principio gli uomini non possono mai del tutto controllare le conseguenze delle loro azioni (posta l'irriducibilità dell'essere al pensiero), tale incongruenza è destinata ad assumere una configurazione peculiare nella sfera sociale, laddove cioè l'attività finalistica di ciascun individuo agisce assieme a quella di tutti gli altri, entrando con essi in un rapporto di reciprocità intensiva. A questo punto è necessaria una precisazione: in linea con lo svolgimento dell'*Ontologia*, abbiamo sin qui parlato di azione in modo semplificato (unicamente a livello del «ricambio organico tra uomo e natura»), facendo cioè riferimento alle sole posizioni teleologiche rivolte a oggetti e materiali inerti. Tuttavia, la dimensione dell'azione non si riduce in Lukács al solo produrre. Esiste, infatti, un altro tipo di posizione teleologica, decisivo tanto per il funzionamento dei complessi quanto per l'analisi dell'ideologia: quello che cioè mira a suscitare negli altri uomini il per-

³⁵ Nonostante il titolo, *Prolegomeni all'Ontologia dell'essere sociale* è stato scritto solo dopo la stesura del testo del '68. Se da una parte la struttura dell'*Ontologia* non soddisfaceva Lukács, dall'altra l'esigenza di scrivere un'introduzione all'opera si acui a seguito delle critiche che alcuni dei suoi allievi gli mossero dopo aver letto alcune parti del manoscritto del '68 da lui affidatogli per un'analisi critica e migliorativa. Confrontando i due testi, tuttavia, emerge quanto poco Lukács prese in considerazione gli appunti critici dei suoi allievi: si può dire infatti che il testo del '71 sia un miglioramento essenzialmente stilistico della versione, in vero assai ridondante, del '68. Le tesi di fondo restano infatti immutate mentre alcuni nodi teorici vengono analizzati in modo più accurato, come ad esempio la relazione tra individuo e genere. Sulla base di queste ultime considerazioni c'è chi ha conferito ai *Prolegomeni* un valore teorico peculiare, interpretandoli come una vera e propria conclusione dell'*Ontologia* (cfr. N. TERTULIAN, *Introduzione*, in G. LUKÁCS, *Prolegomeni all'Ontologia dell'essere sociale*, Milano, Guerini e associati, 1990, pp. XII).

³⁶ G. LUKÁCS, *Prolegomeni all'Ontologia dell'essere sociale*, p. 9.



seguimento di determinati fini³⁷. Questa seconda specie di posizione teleologica fa emergere un tipo di motilità che è come una sorta di terzo principio della dinamica declinato socialmente: essa mostra che ad ogni azione corrisponde una reazione eguale e contraria, che l'effetto suscitato da ciascuna di esse agisce cioè in modo biunivoco - sia esternamente (sugli altri agenti della scena sociale), che internamente (in modo retroattivo sull'individuo stesso, sotto forma di un ambiente sempre più significativo, che cioè tende a cristallizzare e autonomizzare capacità e disposizioni sviluppatasi attraverso il gioco di domanda e risposta tra il soggetto e il suo ambiente³⁸). Per Lukács, l'essere sociale si organizza infatti attorno alla «polarizzazione di due complessi dinamici, che si pongono e si tolgono di continuo nel processo riproduttivo: l'individuo e la società stessa»³⁹. Entro questi due poli si sviluppa un campo di tensione potenzialmente entropico che solleva di fatto il problema della sua stabilizzazione, della strategia di regolamentazione della conflittualità generata dall'inevitabile divergere delle infinite e differenti finalità poste dalle azioni di tutti gli attori sociali. È a questo punto che entrano in gioco i complessi. La dimensione dell'essere sociale di cui la posizione teleologica rappresenta la «pietra angolare»⁴⁰ è infatti segnata da una tendenza crescente alla socializzazione - e dunque alla complessità. Marx la chiamava «l'arretramento della barriera naturale». Per Lukács questo significa che la dialettica tra domanda e risposta che intercorre tra l'uomo (da lui definito come «un essere che risponde») e il suo ambiente tende a farsi indipendente⁴¹. Un «complesso» è allora il segno di questa avvenuta indipendenza: esso indica un campo di azione regolamentato, una struttura che offre agli individui un ventaglio di opzioni comportamentali funzionali al controllo del tasso di conflittualità complessivo. Si prenda, ad esempio, il complesso del diritto che, regolato secondo le alternative di legale e illegale, pre-

³⁷ Quest'ultima tipologia di azione entra in scena in due punti particolari del testo: nell'analisi dei meccanismi che regolano il processo di riproduzione sociale e in quella del concetto-fenomeno dell'ideologia. Il fatto che questi due argomenti (la riproduzione sociale e l'ideologia) vengano affrontati in due sezioni distinte, è il segno dell'ineliminabile ambiguità che contraddistingue da sempre il concetto di ideologia, perennemente in bilico tra la sua funzione integrativa (di strumento di assimilazione ad un determinato contesto sociale) e quella di variazione (di dispositivo grazie al quale attualizzare nuove possibilità).

³⁸ Ci serviamo qui del termine "ambiente" proprio per marcare lo scarto concettuale tra la relazione uomo-natura e quella uomo-società la quale, in Lukács, sebbene si appoggi alla prima, come vedremo a breve, sviluppa tuttavia una propria differente struttura (sintetizzabile nella considerazione secondo cui «una posizione teleologica mette in moto, in definitiva, non una catena causale, ma una nuova posizione teleologica», G. LUKÁCS, *Ontologia*, II, p. 465).

³⁹ G. LUKÁCS, *Ontologia*, II, p. 178.

⁴⁰ L'espressione «pietra angolare» (*pietre angulaire*) si trova nella traduzione francese dell'*Ontologia* (*Ontologie de l'être social - L'ideologie, l'alienation*, trad. fr. di Jean-Pierre Morbois, Paris, Éditions Delga, 2012) e a nostro giudizio riesce a rendere meglio l'idea del ruolo strutturante che attribuisce Lukács alla posizione teleologica rispetto all'espressione utilizzata invece nella traduzione italiana in cui viene descritta come "fatto più fondamentale, più materiale" (G. LUKÁCS, *Ontologia*, II, p. 335).

⁴¹ Cfr. G. LUKÁCS, *Ontologia*, II, p. 282.

scrive a ciascun individuo di evitare comportamenti come la truffa o il furto che, se universalizzati, comprometterebbero la tenuta stessa della società⁴². Individuo e società, ancora una volta - due forme di un unico movimento. Tra i complessi si trovano inoltre quello economico e, forse più interessante poiché meno canonico, quello educativo che Lukács intende sia «in senso stretto», come sistema scolastico, sia «in senso lato», come buona educazione - quella «massa di conoscenze, abilità, modi di comportamento» che «ogni società pretende dai suoi membri»⁴³. Senza addentrarci nell'analisi di ogni singolo complesso, ci limitiamo a farne emergere il ruolo generale di agenti di semplificazione, di strutture di riduzione della complessità funzionali al controllo di quanto di nuovo emerge a livello sociale. Grazie alla loro azione di selezione dei comportamenti essi garantiscono inoltre la possibilità di prevedere e meglio governare quanto risulta dall'interazione societaria.

È sulla base di questa articolazione che va compreso il particolare carattere di trascendenza di cui è dotato l'essere sociale. Esso infatti non ha a che fare né con la verticalità teologica di uno sguardo dall'alto (aereo e cartografico, come lo sguardo del Leviatano), né con la dilagante orizzontalità dell'infinita massa di connessioni causali. Se nel primo caso ci troveremmo risospinti entro uno schema a teleologia cosmica (come abbiamo già mostrato, rifiutato da Lukács), nel secondo ci incaglieremmo invece nella piatta infinità dello schema causale, il quale, nonostante sia indubbiamente complesso, è tuttavia troppo semplice, privo di una propria struttura. Alla spiegazione causale bastano particelle elementari e interazioni reciproche. Per spiegare e rappresentare l'essere sociale è necessaria una diversa epistemologia. Il mondo sociale è dotato di una propria fenomenicità: «oggetti», «processi», «formazioni», «movimenti», «eventi», «costellazioni». L'oggettività dell'essere sociale che prende forma nell'ultima opera di Lukács sembra indicare piuttosto una paradossale trascendenza - che emerge cioè a partire da un'immanenza intensiva. I complessi esercitano infatti nei confronti dell'individuo un potere che, con Max Weber, potremmo definire disciplinare⁴⁴: col tempo (con la prassi) quest'ultimo impara quali prestazioni

⁴² *Ivi*, p. 481.

⁴³ *Ivi*, p. 153.

⁴⁴ Sebbene di provenienza hartmanniana, il concetto di "complesso" a cui ricorre Lukács raccoglie un nucleo teorico già presente in quello weberiano di "disciplina". Come ha messo in luce Pierangelo Schiera, la disciplina infatti assume in Weber il ruolo di struttura sociopolitica decisiva, vale a dire di elemento di mediazione tra l'uomo e il mondo in grado di portare la dialettica comando - obbedienza oltre la sola dimensione individuale (P. SCHIERA, *La conception weberienne de la discipline et le thème de la "Lebensführung"*, «Scienza&Politica», 5, 8/1993, p. 87: <http://scienze.politica.unibo.it/article/view/3019/2416>). La "disciplina" in Weber, così come i "complessi" nell'*Ontologia* lukácsiana, esibisce il fatto socialmente determinante secondo cui «la regolarità dell'agire conta molto di più della regola che impone di obbedire» (M. RICCIARDI, *La società come ordine*, Macerata, Eum, 2010, p. 252), fissando per questo, come punto teorico cruciale, l'analisi della produzione della continuità che, in Weber come in Lukács, ha nella "qualità" del soggetto del disciplinamento un suo fondamentale punto d'ancoraggio. Potremmo dire allora, sulla scorta della fortunata espressione coniata da Merleau-Ponty ("marxismo weberiano" o "occidentale"), che l'impegno teorico di cui si



può e non può esigere, a quali standard comportamentali attenersi, sia che li voglia rispettare sia che li voglia violare.

5. L'ideologia come funzione sociale

Il funzionamento e l'efficacia dei complessi svelano così qualcosa in grado di condurci al cuore dell'analisi dell'ideologia: l'idea che la società e il capitalismo in quanto sua espressione massimamente socializzata, siano formazioni essenzialmente rivolte alla produzione di futuro⁴⁵. Assumere la posizione teleologica come fonte della sfera sociale comporta infatti una riorganizzazione delle coordinate spazio-temporali dell'individuo e del suo universo psichico. La centralità del "fine", che in Lukács racchiude in sé anche la dimensione etica del dover-essere, comporta infatti il primato del futuro nel processo di elaborazione del presente:

«Nella normale determinazione biologica, causale [...] si ha un decorso causale in cui ineluttabilmente è sempre il passato che determina il presente. [...] La posizione del fine rovescia, come abbiamo visto, questo andamento: il fine è (nella coscienza) prima della sua realizzazione e nel processo che vi conduce ogni passo, ogni movimento viene guidato dalla posizione del fine (dal futuro)»⁴⁶.

Se letto alla luce della crescente e parallela centralità delle posizioni teleologiche rivolte all'«agire futuro, desiderato, di altri uomini»⁴⁷, questo cortocircuito temporale fissa al contempo il ruolo determinante che viene ad assumere l'immaginario umano, inteso come le diverse e sempre rinnovate rappresentazioni che (come abbiamo già avuto modo di vedere analizzando il concetto di rispecchiamento) sono necessariamente implicate in qualsiasi azione - sia di singoli individui che di collettivi e gruppi sociali. L'ideologia infatti, in quanto «forma di elaborazione ideale della realtà che serve a rendere consapevole e capace di agire la prassi sociale degli uomini»⁴⁸, sorge e si sviluppa a partire «dall'*hic et nunc* sociale degli uomini che agiscono socialmente», vale a dire a partire da quel condensato di giudizi, valutazioni e atti di soggettivazione tra loro in perenne, reciproca collisione che Lukács chiama sfera della «vita quotidiana»⁴⁹. Quest'ultima è per Lukács «l'inizio e il punto di arrivo di ogni attività

fa carico l'*Ontologia dell'essere sociale* permette forse di arricchire quell'originaria suggestione (che trovava in *Storia e coscienza di classe* la sua incarnazione), riuscendo ad approssimarsi meglio a quella che, ad esempio, Micheal Löwy ha indicato invece come la sua unica declinazione veramente produttiva, vale a dire «l'utilisation, au service d'une démarche fondamentalement inspirée de Marx, de certains thèmes et catégories de Weber», (M. LÖWY, *La cage d'acier: Max Weber et le marxisme wébérien*, Paris, Éditions Stock, 2013, p. 152).

⁴⁵ G. LUKÁCS, *Ontologia*, II, p. 497.

⁴⁶ *Ivi*, p. 71.

⁴⁷ *Ivi*, p. 492.

⁴⁸ *Ivi*, p. 446.

⁴⁹ Al concetto di "vita quotidiana" e al rapporto che questa sfera intrattiene col fenomeno del rispecchiamento Lukács ha dedicato gran parte dell'*Estetica*, opera di cui l'*Ontologia* rappresenta in

umana»⁵⁰, descrizione che la connota al contempo come lo spazio di effettualità del movimento oggettivazione-alienazione da cui prende avvio il processo di umanizzazione dell'uomo. Per rappresentarla Lukács si serve infatti della metafora della «grande corrente»: un campo di azione attraversato da «ininterrotte correnti, in arrivo e in partenza, di opinioni, prese di posizione, ecc.» - quello spazio entropico a cui ci siamo riferiti nel paragrafo precedente parlando della tensione produttiva tra individuo e società. A partire dalla vita quotidiana, le forme più alte di «ricezione e riproduzione della realtà» (ad esempio, scienza, arte e filosofia) «si dipartono, si differenziano e si sviluppano, [...] per sfociare poi nuovamente, attraverso i loro effetti, nella corrente della vita quotidiana», la quale va così ad arricchirsi «delle più alte conquiste dello spirito umano, le assimila ai suoi bisogni pratici e quotidiani, donde scaturiscono poi nuovamente, come problemi ed esigenze, ulteriori ramificazioni delle forme più alte di oggettivazione»⁵¹. La vita quotidiana perciò per Lukács «non è affatto semplicemente la scena di attività pratiche immediate». Essa è piuttosto il luogo in cui si realizza la «connessione immediata di teoria e prassi» a cui sottende l'ideologia, qualora si prenda sul serio il fatto che venga posta da Lukács sul terreno magmatico della vita quotidiana. A questo livello infatti qualsiasi tipo di conoscenza (persino quella scientifica, per Lukács fautrice di una visione del mondo non antropocentrica) è ricondotta all'«io individuale», declinata cioè secondo quel «bisogno elementare e umano di sentire e concepire la propria persona individuale come punto centrale degli avvenimenti reali del mondo»⁵². Questo costante auto-centramento del soggetto è reso possibile dalla dialettica tra «decisioni fondate su motivi di natura momentanea e fuggevole» e altre (pseudo)decisioni che poggiano invece «su basi rigide, anche se raramente fissate in forma intellettuale (come tradizioni e abitudini)»⁵³. L'abitudine, nella misura in cui dispensa dalla scelta deliberata di ogni gesto, costituisce infatti per Lukács un fattore fondamentale della prassi sociale: essa consente di liberare nuove possibilità d'azione e, dunque, di aprire nuovi spazi di decisione⁵⁴. È a questa dialettica tra «routine» e «decisione» che risponde «l'agire motivato ideologicamente» a cui corrisponde il concetto di «ideologia come funzione sociale». Affermare infatti che l'ideologia «presuppone strutture sociali in cui operino

larga misura l'approfondimento. È per questo motivo che scegliamo perciò di integrare con citazioni tratte dall'opera del '63 il riferimento alla vita quotidiana che nell'*Ontologia* tende invece a rimanere per lo più implicito. La teoria della soggettività estetica esibita nel testo del 1963 rinvia infatti a una più generale teoria della genesi delle forme spirituali, al punto da renderla, secondo l'indicazione di Tertulian, una possibile pietra di paragone per apprezzare il grado di raffinatezza della teoria lukácsiana dell'ideologia. N. TERTULIAN, *Georges Lukács*, Paris, Le Sycomore, 1980, p. 183.

⁵⁰ G. LUKÁCS, *Estetica*, Torino, Einaudi, 1970, p. XV

⁵¹ *Ivi*, p. xv.

⁵² *Ivi*, p. 1523.

⁵³ *Ivi*, p. 13.

⁵⁴ *Ivi*, p. 55.



gruppi diversi e interessi contrapposti che tendono a imporsi come interesse generale dell'intera società»⁵⁵, significa riconoscere qualcosa che va al di là del carattere polemico che le viene per lo più attribuito. Significa cioè collocare una parte determinante del suo senso nell'universo delle abitudini, dei costumi, dell'educazione, dei comportamenti inconsci. Ovunque si manifesti il potere affermativo della negazione, intesa come rinuncia a parte della propria possibilità d'azione in favore di un ordine, là è possibile rintracciare i «germi di una formazione ideologica». È per questo che nell'*Ontologia* Lukács sostiene che:

«il senso concreto dell'ideologia è quindi più ampio del suo concetto rigoroso. Esso viene a dire semplicemente – in modo in apparenza tautologico – che nell'essere sociale non può aversi nulla la cui nascita non sia determinata in maniera decisiva anche da quest'ultima. [...] Così a partire dalla nutrizione e dalla sessualità fino alle più astratte espressioni del pensiero, non c'è alcuna componente dell'essere sociale il cui concreto essere proprio così non sia determinato nella sua essenza anche dalle circostanze sociali della sua genesi. Questo e niente di più ci dice la caratterizzazione più generale dell'ideologia. Ed è in apparenza davvero molto poco, giacché pare restare troppo sulle generali, troppo sull'ovvio che non dice nulla. In realtà vi si cela la massima concretezza possibile per l'uomo in quanto ente sociale»⁵⁶.

6. Conclusioni

Si può perciò affermare che nell'*Ontologia* l'ideologia risponda all'esigenza di organizzare un orizzonte entro cui ascrivere le proprie azioni a partire da quell'eccesso di possibilità sotteso all'articolazione complessa della società. Essa permette infatti di distinguere amici e nemici, di accantonare cioè certi punti di vista e prediligere altri, di selezionare e gerarchizzare le diverse possibilità d'azione offerte dall'organizzazione sociale storicamente determinata. È per questa ragione che, per valutare la natura e il funzionamento dell'ideologia, Lukács invita a dismettere le lenti della gnoseologia e accantonare il problema della verità o falsità dei suoi contenuti:

«la correttezza o l'erroneità non bastano a fare di una veduta un'ideologia. Né una veduta individuale corretta o erronea, né un'ipotesi, una teoria, ecc. scientifica corretta o erronea sono in sé e per sé una ideologia: possono soltanto, come abbiamo visto, diventarlo. Soltanto dopo esser divenute veicolo teorico o pratico per combattere conflitti sociali, quali che siano, grandi o piccoli, episodici o decisivi per il destino della società, esse sono ideologia»⁵⁷.

L'ideologia perciò non è un puro riflesso (fotografico, per l'appunto), ma una visione sviluppata a partire da un'ineliminabile opacità: l'impossibilità cioè di conoscere tutte le circostanze e le conseguenze dell'agire, quella «zona di inconoscibilità» che resta «l'insopprimibile situazione fondamentale della prassi

⁵⁵ G. LUKÁCS, *Ontologia*, II, p. 453.

⁵⁶ *Ivi*, p. 450.

⁵⁷ *Ivi*, pp. 448-449.

umana»⁵⁸. È a questo punto che è possibile registrare la massima lontananza dell'ortodosso Lukács dall'originaria idea marxiana di ideologia.

Sebbene infatti il concetto di ideologia abbia sempre avuto a che fare, nella sua storia, con il riferimento alla dialettica tra luce e ombra, (nella misura in cui esso ha sempre richiamato un certo supplemento di razionalità in grado di rischiarare le nebbie delle false opinioni e della malafede) - è solo con Marx che il buio perde la sua naturalità e si trasforma nell'effetto di un allestimento. Il concetto marxiano di ideologia come fotografia rovesciata della realtà è infatti possibile solo a partire dalla condizione di oscurità garantita dalla peculiare architettura della camera oscura (in cui la presenza di un unico punto di vista e il raddoppiamento di realtà sotteso al ribaltamento dell'immagine sono due elementi che non possono essere disgiunti). La presenza di un tale schema è rintracciabile, ad esempio, proprio in *Storia e coscienza di classe*: nel testo del 1923 il proletariato rappresenta infatti l'unico «punto di vista» in grado di sfidare, sul suo stesso terreno di libertà, la borghesia, l'altra «classe pura» a partire dalla quale diviene possibile strutturare l'intera società. Tra soggetto e struttura sociale viene così istituito un regime di assoluta trasparenza che fa sì che l'auto-coscienza del primo vada a coincidere, d'un colpo, con la conoscenza non residuale della seconda. In questo modo, non solo vengono completamente tralasciate le «concrete modalità di attuazione dell'azione storica»⁵⁹, ma viene anche sottratto terreno alla dimensione politica - proprio nella misura in cui appare sufficiente mutare il soggetto storico depositario dell'essenza sociale per trasformare, come per effetto di un ingranaggio, l'intera architettura societaria⁶⁰. Conoscendo se stesso il proletariato conosce automaticamente la verità della società intera. L'uno trova la sua verifica nell'altra in un atto di conoscenza doppiamente scandaloso: innanzitutto perché rivela l'origine violenta e mortifera della libertà borghese costruita sull'annichilimento soggettivo del proletariato; secondariamente perché, ancora una volta secondo uno schema teologico di rivelazione, ciò coincide con l'atto (sacrilego poiché, a differenza ad esempio della "profezia", non autorizzato) di assumere per così dire il punto di vista di Dio. Il movimento che guida questa conoscenza assoluta, l'identificazione di soggetto e oggetto, corre infatti lungo la verticalità stabilita dalle coor-

⁵⁸ *Ivi*, p. 456.

⁵⁹ S. PETRUCCIANI, *La dialettica mancata. Aporie di "Storia e coscienza di classe"*, in R. MUSILLAMI (ed), *Filosofia e prassi: atti del Convegno internazionale "Verso una nuova filosofia politica". A cent'anni dalla nascita di György Lukács e di Ernst Bloch*, Milano, Diffusioni '84, 1989, p. 89.

⁶⁰ Va segnalato, inoltre, che in *Storia e coscienza di classe* viene completamente trascurato un altro punto decisivo: vale a dire il processo per mezzo del quale un soggetto (il proletariato) presentato come l'*ordinaria* autocoscienza della merce (e dunque, un non-soggetto) possa affermarsi come soggettività piena e sovrana, al punto da impossessarsi della sua stessa genesi e costituirsi come soggetto pieno e sovrano, comprensivo di tutte le determinazioni sociali. Anche in merito a questo punto è perciò possibile constatare la differenza rispetto all'*Ontologia dell'essere sociale*, in cui grande importanza viene invece attribuita al processo di umanizzazione dell'uomo a cui abbiamo fatto cenno in precedenza.



dinate alto-basso, dominante-dominato; le medesime che presiedono alla logica del ribaltamento (e conseguente raddoppiamento) di realtà a cui fa riferimento l'originaria accezione marxiana di "ideologia".

Come abbiamo cercato di mostrare, nell'*Ontologia* l'ideologia è chiamata invece a fare i conti con un diverso modello di trascendenza. Non solo, infatti, i punti di vista affacciati sulla scena sociale si moltiplicano, ma la stessa struttura societaria assume un tale livello di complessità da rendere impossibile a un unico soggetto di impadronirsene per intero. È per questo, dunque, che l'idea del rovesciamento fotografico della realtà perde di efficacia ermeneutica e subentra al suo posto l'idea di ideologia come "funzione sociale": una visione della realtà che, nella misura in cui rende «capaci di agire» gli individui, non può che misurarsi con il loro effettivo movimento; un movimento che ha certamente bisogno di farsi e fare spazio tra i diversi punti di vista che affollano la scena sociale, così come di trovare un suo radicamento nell'elemento dell'abitudine, senza il quale lo stesso potere delle decisioni che l'ideologia organizza si disperderebbe. Anche per queste ultime, infatti, vale quello che Alfred North Whitehead ha mostrato a proposito delle operazioni di pensiero, il fatto cioè che esse sono come cariche di cavalleria in battaglia: preziose poiché limitate nel tempo, bisognose di cavalli freschi e da esercitare nei momenti risolutivi⁶¹.

⁶¹ Cfr. A.N. WHITEHEAD, *An Introduction to Mathematics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1911, p. 61.