
Elio Matassi

IL GIOVANE LUKÁCS E IL MANOSCRITTO-DOSTOEVSKIJ

I - Gli anni di Heidelberg (1912-1915) rappresentano nella formazione culturale di Georg Lukács un momento centrale e decisivo. A Heidelberg Lukács entra in contatto con Max Weber e la sua cerchia, attorno a cui ruotavano oltre che i due dostoevskijani escatologici (Georg Lukács appunto ed Ernst Bloch), anche intellettuali della statura di un Ferdinand Tönnies, Werner Sombart, Georg Simmel, Alfred Weber, Arthur Salz, Robert Michels, Ernst Troeltsch, Paul Honigsheim (allora giovane studente), Wilhelm Windelband, Hugo Münsterberg ed Emil Lask, i neohegeliani Hans Philipp Ehrenberg (ebreo divenuto mistico cristiano) e Franz Rosenzweig, il giurista Georg Jellinek, l'esteta Friedrich Gundolf (amico del poeta Stephan George), il poeta pacifista Ernst Toller, Karl Jaspers. Per personalità tanto diverse non si può certo parlare di un'ideologia comune, ma tuttavia esse erano legate sottilmente da un comune "clima" di fondo, da una comune, se pur vaga, ispirazione neoromantica. Secondo la testimonianza molto chiarificatrice di Paul Honigsheim, che aveva vissuto direttamente questa esperienza:

[...] anche prima dello scoppio della guerra, vi era in più parti una tendenza ad allontanarsi dal modo borghese di vivere, dalla cultura della città, dalla razionalità strumentale, la quantificazione, la specializzazione scientifica e tutti gli altri elementi considerati allora alla stregua di fenomeni ripugnanti, [...] Lukács e Bloch, Ehrenberg e Rosenzweig erano partigiani di questa tendenza. Questo neoromanticismo, se si può definirlo in questi termini, era legato ai vecchi romantici da molteplici, anche se occulte, piccole correnti di influenza, non si possono che dare taluni esempi: Schopenhauer, Nietzsche, il tardo Schelling, Constantin Franz [...]. Il neoromanticismo sotto diverse forme era rappresentato a Heidelberg e i suoi aderenti sapevano a quale porta bussare: la porta di Max Weber¹.

Principale veicolo di espressione di tale forma di neoromanticismo era un forte senso di religiosità finalizzata ad un rifiuto radicale del razionalismo borghese occidentale. Religiosità d'ispirazione soprattutto orientale, favorita da Nicolaj Bubnov², allora direttore dell'Istituto di Slavistica dell'università di Heidelberg, e Fedor Stepun, allora ancora studente³, che, all'interno di tale prospettiva, svolsero un ruolo non indifferente nella genesi e nello sviluppo del *Modell-Russland*

-
- 1 P. Honigsheim, *Max Weber in Heidelberg*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», 1963, Sonderheft 7, pp. 180 e ss. Altrettanto utile il saggio dello stesso autore: *Literaturberichte und Kritik*, apparso su «Hegel-Studien», 1963, n. 2, pp. 191-301.
 - 2 Molto importante a questo proposito il contributo apparso su «Logos» di Nicolaj Bubnov: *Das Problem der spekulativen Mystik*, 1919-20, n. VIII, pp. 163-178.
 - 3 Di Fedor Stepun si possono ricordare oltre ai saggi apparsi su «Logos»: *Die Tragödie des mystischen Bewusstseins* (1915, n. 3, pp. 164-191) e *Deutsche Romantik und die Geschichtsphilosophie* (1927, n. 16, pp. 46-47), l'importante autobiografia, *Vergangenes und Unvergängliches. Aus meinem Leben (1884-1914)*, Josef Kösel, München 1947-50.

e dell'idea russa nei circoli dell'anticapitalismo romantico. Nicolaj Bubnov, Fedor Stepun, Sergej Hessen, furono inoltre tra gli organizzatori dell'edizione russa di «Logos», la rivista che oltre ad essere l'Organo ufficiale dei neokantiani di Heidelberg⁴, fu un elemento di trasmissione fondamentale tra la cultura universitaria tedesca e la filosofia russa. Questo comitato di redazione russo aveva definito la propria fisionomia intellettuale più peculiare con la pubblicazione di un volume collettaneo, *Vom Messias. Kulturphilosophische Essays* (1909) dove si cercava di stabilire una sintesi teorica tra neocriticismo tedesco e mistica russa. Fedor Stepun, che si era laureato nel *Sommersemester* 1909 con una tesi su Vladimir Solov'ëv, il filosofo russo, di cui anche Lukács si era occupato recensendone l'opera maggiore⁵, nella sua preziosa autobiografia spirituale offre un quadro convincente di quest'atmosfera di Heidelberg, nella quale si cercava un connubio tra la grande filosofia romantica dell'esistenza e la filosofia della storia della mistica russa – ricordiamo tra l'altro che Stepun si era occupato direttamente di Friedrich Schlegel⁶ –. Connubio per il quale il contributo di Dostoevskij appare essenziale, anche grazie al *Dostoevskij-Debatte* portato avanti su riviste quali «Das literarische Echo», «März» e «Die weissen Blätter» da Karl Nötzel, uno dei maggiori specialisti di letteratura russa dell'epoca⁷.

L'interesse lukácsiano per Dostoevskij, testimoniato dalle conclusioni di *Cultura estetica*⁸ e *Teoria del romanzo*⁹, si sviluppa a Heidelberg proprio su queste premesse e dà luogo al progetto di un libro su Dostoevskij che non vide mai la luce e di cui ci sono rimasti l'indice ed una serie di appunti molto frammentari (162 pagine ordinate da Ferenc Fehér e Ágnes Heller) ritrovati in un baule, depositato in una banca di Heidelberg presumibilmente intorno al 1918 e mai ritirato dallo stesso Lukács. Questi appunti costituiscono il cosiddetto *Manoscritto-Dostoevskij*¹⁰.

4 Fondamentali per la messa a fuoco del movimento heidelbergiano sono sia il saggio molto "programmatico" di Heinrich Rickert, *Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus* (Junker & Dünnhaupt, Berlino 1934), che le pagine dedicate a Windelband e Rickert del libro di Gerhard Lehmann (*Geschichte der nachkantischen Philosophie. Kritizismus und kritisches Motiv in den philosophischen Systemen des 19. und 20. Jahrhunderts*, Junker & Dünnhaupt, Berlino 1931, pp. 194-205) ed in lingua italiana quelle di Pietro Rossi in *Lo storicismo tedesco* contemporaneo (Einaudi, Torino 1971², pp. 127-186).

5 Lukács recensisce l'opera di Wladimir Solovieff, *Die Rechtfertigung des Guten* (in *Ausgewählte Werke*, Eugen Diederichs, Jena 1916, vol. II). Questa recensione è stata tradotta in italiano in G. Lukács, *Sulla povertà di spirito. Scritti 1907-1918*, tr. it. a cura di C. Tommasi e M. Stocco, con prefazione di P. Pullega, Cappelli, Bologna 1981, pp. 160-164.

6 Ricordiamo il saggio apparso su «Logos» di Fedor Stepun: *Friedrich Schlegel, als Beitrag zu einer Philosophie des Lebens* (1910, n. 1, pp. 261-282).

7 Su «Das literarische Echo», tra il 1911 ed il 1912 appaiono i seguenti articoli di Karl Nötzel, *Dostoevskij e Die russische Revolution, Vladimir Soloviev*; su «Das literarische Echo» fu pubblicato nel 1916, sempre dallo stesso Nötzel, *Das russische Volk in der Beurteilung seinen grossen Schriftsteller*; su «Die Weissen Blätter», tra il 1919 e il 1921, appaiono da parte di Ernst Bloch due saggi, *Wie ist Sozialismus möglich?* e *Über den sittlichen und geistigen Führer*, che presentano molti punti di convergenza con il progetto lukácsiano su Dostoevskij.

8 G. Lukács, *Esztetikai kultúra*, tr. it. a cura di M. D'Alessandro, *Cultura estetica*, introduzione di E. Garroni, Newton Compton, Roma 1977, p. 30.

9 G. Lukács, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der grossen Epik*, Cassirer, Berlin 1920, tr. it. a cura di V. Messana, *L'anima e le forme. Teoria del romanzo*. SugarCo, Milano 1972, p. 383.

10 Manoscritto che possediamo per gentile concessione del "Lukács-Archivum" di Budapest e di cui

II - Quattro lettere scritte tra il marzo del 1913 e il maggio del 1915, la prima indirizzata a Felix Bertaux¹¹, le tre successive a Paul Ernst¹² consentono di collocare il progetto Dostoevskij di Lukács all'interno della sua produzione heidelberghese nella luce migliore. A Heidelberg, come è noto, Lukács scrive due diverse redazioni di una estetica oltre a *Teoria del romanzo*¹³. La lettera a Bertaux consente di comprendere come la produzione di Heidelberg, apparentemente frammentaria, rientrasse, in realtà, in un disegno teorico più complesso che prevedeva la costruzione di un "sistema filosofico", sia pure di tipo particolare, mentre quelle indirizzate a Paul Ernst aiutano a capire quale ruolo teorico il libro su Dostoevskij avrebbe dovuto svolgere all'interno di questo sistema di tipo "nuovo".

Nella lettera indirizzata a Bertaux, Lukács parla di una nuova vocazione sistematica della cultura filosofica tedesca, dopo la parentesi rappresentata dalla *kulturphilosophische Richtung* diltheiana, volontà sistematica (*der Wille zum System*), che non potrà limitarsi semplicemente ad una «gelehrtenhaft-methodologische Zusammenfassung der Erkenntnismöglichkeiten», ma dovrà in primo luogo rispecchiare ed esaltare la «unausgesproche Religiosität unserer Zeit» che diviene in questo specifico contesto la principale interlocutrice di questa «philosophische Renaissance»¹⁴. Sistema di cui il libro su Dostoevskij, considerato contestualmente a *Teoria del romanzo*, doveva rappresentare una parte cospicua, in particolare, come si dice nella prima lettera a Paul Ernst, l'etica e la filosofia della storia. Nelle due lettere successive Lukács entra maggiormente nel merito di questo progetto sistematico tracciandone idealmente i "limiti" teorici. Non ci si può limitare a prendere atto passivamente del progressivo valore, della progressiva forza che sono venute acquisendo le *Gebilde* (formazioni) e non si può, in modo particolare, collocarsi nella stessa prospettiva che domina la cultura filosofica tedesca da Hegel in poi, di rivestire cioè «jede Macht mit metaphysischer Weihe»:

Ja, der Staat ist eine Macht – muss er aber deshalb als Seiendes, im utopischen Sinn der Philosophie: im essentiell handelnden Sinn der wahren Ethik anerkannt werden? Ich glaube nicht. Und ich hoffe, in den nicht ästhetischen Teilen meines Dostoevskij Buches hier energisch protestieren zu können¹⁵.

esiste una parziale traduzione italiana a cura di Michele Cometa in «Metaphorein», 1982, n. 8, pp. 21-36; alla fine del 1985 a cura di János Kristóf Nyíri è uscita una nuova edizione di questo testo, ricostruito tematicamente e con un'importante appendice contenente un *Verzeichnis* delle opere consultate: G. Lukács, *Dostojewskij. Notizen und Entwürfe*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1985.

- 11 Félix Bertaux (1881-1948) è un germanista francese, padre di Pierre Bertaux, specialista di Hölderlin. Tradusse in francese l'opera di Thomas Mann: *Der Tod in Venedig*.
- 12 Paul Ernst (1886-1933) è lo scrittore tedesco, poeta, autore drammatico, saggista, rappresentante del neoclassicismo. I suoi drammi e le sue novelle sono astratte. La forma è il principio creatore dell'anima. Tra gli scritti teorici, i più importanti sono: *Der Weg zur Form e Zusammenbruch des deutschen Idealismus*.
- 13 Per questi problemi mi sia consentito richiamare il III ed il IV capitolo del mio libro: E. Matassi, *Il giovane Lukács. Saggio e sistema*, Guida, Napoli 1979.
- 14 G. Lukács, *Briefwechsel 1902-1917*, a cura di E. Karadi/E. Fekete/J.B. Metzler, Stuttgart 1982, p. 139.
- 15 Ivi, p. 349: «Sì, lo Stato è un potere, ma deve essere riconosciuto come esistente nel senso utopico della filosofia: nel significato essenzialmente attivo dell'autentica etica? Io non lo credo. E spero di poter protestare energicamente contro ciò nelle parti non estetiche del mio libro su Dostoevskij».

Il nuovo progetto sistematico dovrà dunque prendere radicalmente le distanze dalla metafisica dello Stato hegeliana e la dimensione più tipicamente utopica della filosofia ne sarà l'ideale controaltare. Questa è la prima importante indicazione fornita. Nella lettera successiva del 4 maggio 1915 Lukács torna a precisare con maggiore perspicuità questo "nodo" teorico di grande rilievo: l'errore pregiudiziale che viene commesso sta nella identificazione tra "io" ed "anima", in quanto l'io (quell'io che si suole definire in rapporto allo Stato) è ancora una nozione "astratta", "metodologica", che varrà dunque solo all'interno del terreno immanentemente metodologico, mentre l'anima possiede una valenza più latamente "metafisica". Valenza che viene compromessa, una volta compiuta l'errata identificazione, dove di contro diventano "metafisiche" proprio quelle *Gebilde* (formazioni). Bisogna in prima istanza ristabilire la direzione giusta del processo, ricercare quelle vie che conducono da un'anima all'altra, sottolineando la priorità assoluta di questo campo su quelli semplicemente "dedotti". Sono questi in conclusione i termini teorici del dibattito fra prima etica ("Pflichten den Gebilden gegenüber") e quella che viene definita da Lukács come "seconda etica" (*Imperative der Seele*).

Queste suggestioni già rilevanti cominciano a diventare esclusive in rapporto alla recisa presa di posizione contro la prima guerra mondiale. L'epistolario lukácsiano di tutto l'arco del 1915 ne fornisce una testimonianza precisa. I punti di riferimento polemici sono la guerra, «follia ed assurdità», la coscrizione militare obbligatoria, «la più vile schiavitù che sia mai esistita»¹⁶, lo Stato, contro cui si deve condurre una lotta serrata con mezzi definiti «mistici»¹⁷. L'antibellismo di Lukács non è che un aspetto di quel neoromanticismo misticheggiante, di cui abbiamo cercato di tracciare le influenze storico-culturali. La grande guerra deve essere respinta perché essa è la manifestazione estrema della reificazione e meccanizzazione della vita sociale. L'interesse per la cultura religiosa russa e per autori come Tolstoj e Dostoevskij nasce da questi presupposti che trovano il loro sbocco naturale in una elaborazione teorica complessiva, un nuovo "sistema" nel quale la seconda etica non venga più sacrificata alla prima. In una prefazione, datata 1969, ad una raccolta di saggi sull'Ungheria, Lukács precisa lucidamente questa connessione:

È così [...] che io ho integrato nel mio universo spirituale i grandi autori russi, in primo luogo Dostoevskij e Tolstoj, come fattori rivoluzionari determinanti. E questo universo si svolgeva lentamente ma risolutamente verso la credenza [...] che l'estetica fosse dal punto di vista metodologico superiore alla filosofia della storia¹⁸.

III - Proprio questo tipo di "credenza" fornisce la chiave di lettura più probante per l'interpretazione del nesso sistematico che attraversa gli appunti frammentari concernenti il *Manoscritto-Dostoevskij*, che prevedeva appunto la costruzione di una "seconda etica" emancipatasi dalla "prima", condizionata dal rapporto con le formazioni oggettive e su un piano più generale di una filosofia della storia. Quello che per il Lukács del *Manoscritto-Dostoevskij* è la più tipica formulazione del "dilemma della sostanzialità", "anima o Stato"¹⁹ è traducibile più

16 P. Ernst / G. Lukács. *Dokumente einer Freundschaft*, Lechte Verlag, Emsdetten 1974, p. 66.

17 Ivi, p. 74.

18 G. Lukács, *Előszó (prefazione)* a *Magyar Irodalom, magyar Kultúra*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1970, pp. 8-9.

19 G. Lukács, *Manoscritto-Dostoevskij*, cit., p. 58: «Objektiver Geist V. Es gibt ein Dilemma der

generalmente nell'alternativa fra etica o filosofia della storia, che sono due dimensioni che non possono coincidere. Questa prospettiva di ricerca attraverserà gran parte dell'itinerario intellettuale di Lukács fino alla prima produzione marxista²⁰ – e si può ritenere portato a compiuta dissoluzione solo nei grandi saggi della maturità, i *Faust-Studien* ed il *Der junge Hegel*, che prospettano di contro un'etica che possiamo definire “dialettica”, un'etica le cui istanze sono “mediate” nell'ambito di una storia universale di stampo in larga misura hegeliano²¹. Nel *Manoscritto-Dostoevskij* invece queste due dimensioni sono contrapposte radicalmente e la filosofia della storia (o meglio quel particolare disegno “storico” che si riesce ad intravedere) offre semplicemente la tipologia della progressiva degenerazione dello spirito tedesco (il *Geist*) nella sua apparente ieraticità e l'unica alternativa concretamente praticabile, l'idea russa. Anche per questo aspetto appare fondamentale il contributo che Lukács recepisce dall'ambiente heidelbergese.

Il problema del rapporto teoretico di etica e di filosofia della storia e la soluzione adottata, la superiorità dell'etica, sono argomentazioni tipiche del neokantismo. Che l'interpretazione dell'etica sia la chiave decisiva per l'interpretazione della filosofia della storia è tesi che accomuna entrambe le scuole neokantiane, Marburg come Heidelberg, Cohen come Rickert, anche se le motivazioni che vengono addotte sono profondamente diverse. Per la tendenza marburghese, ad esempio, l'etica rappresenta un modello per la fondazione trascendentale della storia: l'etica sarà il criterio di misura determinante metodologicamente per la costituzione stessa di una scienza dello spirito quale è la storia per eccellenza. Anche se in ultima istanza tale unità di misura non può essere considerata alla stregua di un apriori che viene stabilito in maniera metafisicamente trascendente.

Per la scuola di Heidelberg, invece, la filosofia della storia viene costruita sull'affermazione di una produzione fondamentale assiologica della coscienza, dove la nozione di *Sollen*, a differenza di quella marburghese, viene dilatata fino a coincidere con la fonte esclusiva da cui dovrà scaturire tutto l'insieme della realtà. Ma al di là di tale articolazione interna, l'obiettivo polemico delle due impostazioni rimane la prospettiva hegeliana, una forma di ermeneutica storica che finisce con l'annullare le istanze proprie del singolo, eliminando radicalmente ogni distanza tra *Sein* e *Sollen*.

Questo retaggio neokantiano e quello più strettamente mistico-russo sono le “coordinate” teoriche più appropriate per inquadrare correttamente la prospettiva lukácsiana della “seconda etica”. Il bersaglio polemico maggiore è rappresentato proprio da quella “formazione” che per eccellenza è venuta ad assumere un significato di carattere “metafisico” espropriandone l’“anima” e cioè la nozione hegeliana di spirito oggettivo. Interpretazione che radicalizza al massimo le istanze che emergono dal dibattito sullo spirito oggettivo hegeliano, che coinvolge un largo settore della cultura tedesca a cominciare da Dilthey, e che è strettamente correlato al processo

Substantialität: Seele oder Staat (objektiver Geist). [...] Hegel setzt die Substantialität und Sittlichkeit des Staates voraus [...]».

20 Mi sia consentito rimandare alle osservazioni di un mio saggio dedicato all'analisi del pensiero etico-politico del giovane Lukács: *Su alcuni aspetti della formazione del pensiero politico di G. Lukács negli anni Venti*, in «De nomine», 1973, n. 45-46, pp. 149-202.

21 Nelle opere della maturità prevale l'interpretazione di un modello di *Geschichtsphilosophie* vicino a quello hegeliano e goethiano. Il “prospettivismo” storico diviene la meta conclusiva del progetto lukácsiano, cui anche il singolo dovrà soggiacere.

di emancipazione delle “scienze dello spirito” da ogni sorta di tutela di carattere metafisico²². Questo processo di emancipazione concernerà la stessa nozione di “Spirito oggettivo”, di per sé utile e feconda come si esprime lo stesso Dilthey: «[...] non possiamo subordinare lo spirito oggettivo ad una costruzione ideale, ma piuttosto dobbiamo porre a base la sua realtà nella storia»²³. La dissoluzione della costruzione sistematico-metafisica hegeliana non comporta dunque di per sé l’abbandono pregiudiziale della nozione di spirito oggettivo, bensì un suo proficuo recupero ed una sua nuova legittimazione teorica. Esigenza che sta alla base anche del Nicolai Hartmann di *Das Problem des geistigen Seins*, che arriva a distinguere tra “scoperta” di Hegel ed errore dello scopritore, dove l’errore, e cioè la mancata valorizzazione dello “spirito oggettivo”, sta, come per Dilthey, in «quella metafisica generale ed esclusivamente speculativa dello spirito che doveva oscurare e mettere in dubbio il valore ed il senso della sua scoperta agli occhi dei posteri»²⁴. Ma la prospettiva del Lukács del *Manoscritto-Dostoevskij* che va sotto il nome del «dilemma della sostanzialità» appare assimilabile invece che a Dilthey e Hartmann, al Simmel della *Ethik und Probleme der modernen Kultur*²⁵ che intravede la possibilità di un conflitto esplicito tra etica (fattori soggettivi) e cultura (fattori oggettivi), conflitto nel quale i fattori oggettivi, pur espressione di quelli soggettivi, finiscono per acquistare una legalità ed una autosufficienza tali da rappresentare una alternativa rispetto a quella che rimane pur sempre la loro origine (spirito soggettivo). Per il giovane Lukács infatti non è sufficiente, come per Dilthey e Hartmann, la “laicizzazione” della nozione hegeliana di spirito oggettivo per un suo proficuo recupero, perché l’istanza metafisica lungi dal rappresentare una sovrapposizione estrinseca e dunque arbitraria si annida già all’interno di tale dimensione stessa. La consacrazione metafisica, lungi dall’essere un’appendice che si può recidere senza intaccare la sostanza dello spirito obiettivato stesso, ossia dello spirito in cui la traduzione “istituzionale”, in istituzioni storicamente sussistenti, è una componente ineliminabile²⁶. A questo proposito Lukács va alla ricerca nel *Manoscritto-Dostoevskij* delle “fonti” di tale prospettiva “istituzionale” che individua nella storia stessa della Chiesa, che ad un certo punto, a causa di Paolo ed Agostino, ha tradotto i postulati della fede cristiana in “istituzioni”:

Paulus come unità del conservatore e del rivoluzionario sottolineando il primo aspetto [...] ma per quanto riguarda Paulus [...] questo è solo un adattamento ed una rassegnazione dei poteri sì creati da Dio, ma fondati sul peccato alla maniera di questo [...]. Questo può essere importante dal punto di vista sociologico: metafisicamente significa l’accettazione di Jehova [...]. La comparsa della Prede-

22 Su questo problema si confronti quanto avanzato da P. Rossi in *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, cit., p. 88 e s.

23 W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Teubner, Leipzig-Berlin 1923-34, vol. VII, p. 150; tr. it. a cura di P. Rossi, in Id., *Critica della ragione storica*, Einaudi, Torino 1962², p. 240.

24 N. Hartmann, *Il problema dell’essere spirituale*, tr. it. a cura di A. Marini, La Nuova Italia, Firenze, 1971, p. 259.

25 G. Simmel, *Ethik und Probleme der modernen Kultur*, tr. it. a cura di P. Pozzan, *L’etica e i problemi della cultura moderna*, con prefazione di G. Calabrò, Guida, Napoli 1978.

26 Sulla necessità intrinseca della filosofia hegeliana, proprio per questo filosofia della politica nel significato più pregnante, a “tradursi” in istituzioni insiste con argomenti probanti e con una prospettiva ermeneutica plausibile Manfred Riedel nel saggio *Dialettica nelle istituzioni. Sulla struttura teorica e sistematica della filosofia del diritto di Hegel*, in L. Lugarini/M. Riedel/R. Bodei (a cura di), *Filosofia e società in Hegel*, Verifiche, Trento 1977, pp. 35-60.

stinazione [...] è in fondo il rinunciare alla esigenza utopica. [...] La tendenza non antijehoviana del Cristianesimo si rivela nel fatto che mette in correlazione la proprietà, lo Stato con il peccato ma che esige che si adatti a questo ordinamento delle cose. [...] Così lo Stato non solo diventa conseguenza del peccato, ma anche medicina. [...] In effetti deve essere accettato e motivato – a posteriori – [...]. Qui l'elemento jehoviano del Dio-irrazionale-effettuale è in contrapposizione con il parabolico; da ciò – parallelamente alla Grecia – *Necessità di una nuova Polis luciferica* (chiesa)²⁷.

Nell'ambito di questa stessa prospettiva (spirito oggettivo-istituzione) è perfettamente integrabile l'ipotesi socialdemocratica, che come la "metafisica dello Stato", lo "Stato come seconda natura" nella classica accezione delle *Grundlinien* hegeliane²⁸, si fonda sul principio meramente quantitativo e minimalistico del *Bessermachen*, dell'etica eudemonistica, della "democrazia etica" concepita come massimo: «Rifiuto della "giusta distribuzione" di Marx [...]». L'appropriazione del plusvalore non è dunque né ingiusta (né) immorale [...]. *Giustizia*: antinomia a) giuridica: giustizia nella legislazione e nell'applicazione: contraddizione intima (marxistica) b) metagiuridica (priva di contenuto)²⁹.

L'unico elemento non conciliabile in questa mitologia storica della progressiva degenerazione dello "spirito" è l'idea luterana dello Stato dal punto di vista delle sette ribelli, concezione che si ritroverà anche nel volume blochiano *Thomas Münzer der Theologe der Revolution*³⁰. La setta viene definita come «Reaktion» al fatto che «das Patriarchalische ist konservativ», al fatto che la Chiesa divenga «Vorbild des modernen Staates» e nello stesso tempo come «aristokratisch» per l'assoluta predominanza della seconda etica³¹.

Se Paolo ed Agostino sono i responsabili principali di questo tradimento istituzionale della fede cristiana, deviazione che è a fondamento della costituzione stessa della categoria spirituale dello spirito oggettivo, la fondazione filosofica, metafisica di esso dovrà essere rintracciata nella storia stessa della filosofia tedesca da Fichte a Hegel³². Il giudizio lukácsiano espresso nel *Manoscritto-Dostoevskij* su Fichte si presta a talune osservazioni. A questo proposito è utile ricordare come proprio Fichte o meglio l'interpretazione fichtiana di Kant (e cioè la costruzione della teoria sulla pratica e dunque il primato del volere-sentire sul conoscere stesso) costituisca per la scuola heidelberghiana la prospettiva teorica con la quale misurarsi in primo luogo, prospettiva che in taluni casi anche il Lukács della prima produzione marxista riecheggia³³. Nel *Manoscritto-Dostoevskij* invece Lukács si distacca dalla ripresa della problematica fichtiana della

27 G. Lukács, *Manoscritto-Dostoevskij*, cit., p. 75.

28 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a cura di J. Hoffmeister, tr. it. a cura di F. Messineo, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1954, p. 29.

29 G. Lukács, *Manoscritto-Dostoevskij*, cit., p. 56: «[...] Antinomie a) juristisch: Gerechtigkeit in Gesetzgebung und Anwendung: innere (Marxistische) Widersprüche b) metajuristisch: inhaltslos».

30 E. Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, tr. it. a cura di S. Krasnovsky e S. Zecchi, Feltrinelli, Milano 1980.

31 G. Lukács, *Manoscritto-Dostoevskij*, cit., p. 76 e ss.

32 In particolare l'opera di E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Mohr Siebeck, Tübingen 1923-24, vol. I, pp. 3-273.

33 G. Lukács, *Taktik und Ethik*, in *Georg Lukács Werke*, Luchterhand, Neuwied 1969, vol. II: *Frühschriften*, pp. 68-69; tr. it. a cura di P. Manganaro, *Scritti politici giovanili 1919-1928*, Laterza, Bari 1972, p. 37.

scuola cui in qualche misura apparteneva e sembra orientarsi verso una valutazione più problematica ed articolata di Fichte, nella quale diventa palese quanto sia difficile il conflitto fra accettazione e ripudio del jehoviano. Atteggiamenti che coesisterebbero ambigualmente all'interno di Fichte, se si prende come punto di riferimento il concetto di "nazione" e le conseguenze teoriche che esso comporta. Fichte non riesce cioè a vedere, secondo Lukács, che «"Nation" ist Ideologie des Staates»: «La caduta (*Abfall*) deriva dalla mancanza di chiarezza nel concetto di nazione; dal fatto che questo concetto viene identificato (o avvicinato) a quello di Stato: la nazione vuole estendere quanto più è possibile "ciò che le è più peculiare" [...]»³⁴.

Se Fichte anticipa la problematica dello spirito oggettivo, Hegel ne rappresenta il più compiuto teorizzatore, collocando al primo posto la «Substantialität und Sittlichkeit des Staates», operando quella «Vergöttlichung des Bestehenden»³⁵ che è alla base della trasformazione dello spirito oggettivo in assoluto.

Prospettiva teorica che avrà fecondi sviluppi in modo particolare nei "capi" storici della Scuola di Francoforte e portata fino alle estreme conseguenze. Basti in questa sede menzionare lo Horkheimer delle *Anfängen der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* con la sua diffidenza contro ogni progetto storico che presupponga un disegno unitario, un modello molto simile a quello della filosofia della storia di stampo hegeliano, in cui l'«autonomizzazione panteistica» della storia finisce col divenire mera «metafisica dogmatica»³⁶ od ancora in *Hegel und das Problem der Metaphysik* dove la filosofia di Hegel viene ridotta a metafisica sistematica che soffoca l'unica forza credibile sul piano "critico", la dialettica,³⁷ ed infine un intervento della maturità, molto lucido e programmatico, quale *Die Aktualität Schopenhauers*, in cui torna il motivo della filosofia di Hegel come filosofia per eccellenza della "conciliazione" e dunque teoria "metafisica" che costituisce l'esatto contrario di ciò che si deve intendere per teoria "critica"³⁸. Lo stesso dicasi per Adorno delle *Drei Studien zu Hegel* che legge la filosofia politica di Hegel ed il suo momento culminante, lo Stato, come l'esemplificazione ottimale di questa sorta di tradimento "metafisico" delle potenzialità invece implicite nell'istanza propriamente dialettica³⁹. Così per Marcuse che, nella parte dedicata alla storia delle idee, nel volume collettaneo *Studien über Autorität und Familie*, indica chiaramente quali siano le origini della violenza "istituzionale" che si ammantava di una giustificazione "metafisica":

34 G. Lukács, *Manoscritto-Dostoevskij*, cit., p. 35. E così continua: «*Abfall* folgt aus Unklarheit im Nationsbegriff; dass er doch mit Staat identifiziert (oder ihm nahegebracht wird): die Nation will das ihr eigentümlichste soweit verbreiten als sie [...]».

35 Ivi, p. 58.

36 M. Horkheimer, *Anfängen der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 1970, tr. it. a cura di G. Backhaus, *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, Einaudi, Torino 1978, p. 69.

37 Cfr. M. Horkheimer, *Hegel und das Problem der Metaphysik*, pubblicato in appendice ad *Anfängen der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* cit., pp. 84-85.

38 Cfr. M. Horkheimer, *Die Aktualität Schopenhauers*, in M. Horkheimer / T.W. Adorno, *Sociologica II. Reden und Vorträge*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M. 1962, p. 135.

39 Cfr. T.W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971-1985, vol. V, pp. 247-380.

L'analisi del rapporto dominio-servitù indica come l'idealismo tedesco sia profondamente penetrato nella dimensione in cui l'esistenza sociale dell'uomo si costituisce come ordine autoritario del dominio. All'inizio dello "spirito oggettivo" non sta la ragione assoluta, ma l'assoluta violenza [...]⁴⁰.

Spirito oggettivo, copertura metafisica della sostanziale violenza che costituisce la genesi stessa del sostrato istituzionale.

III - La costruzione della "seconda etica" lukácsiana nasce nel *Manoscritto-Dostoevskij* su questo specifico terreno di cui abbiamo cercato di precisare origini e sviluppi. Resta ancora da chiarire il significato dell'aggettivo "seconda" ed il contributo teorico che l'utopia-Dostoevskij ed il mondo culturale e religioso russo (l'idea russa) portano a tale chiarificazione. A questo proposito risulta molto utile un frammento del *Manoscritto-Dostoevskij* nel quale ad un certo punto si afferma che Kant, il teorico per eccellenza dell'etica, non riesce ad individuare invece la dimensione della «seconda etica»⁴¹. La rivolta contro lo "spirito oggettivo" hegeliano deve condurre dunque ad un piano che non può limitarsi ad essere quello strettamente kantiano ma che dovrà confrontarsi con categorie quali la fraternità, la bontà, che sono estranee alla cultura occidentale e di cui si possono rintracciare anticipazioni preziose nell'universo spirituale di autori appartenenti ad un'area diversa quali Tolstoj e Dostoevskij. Al primo posto tra questi nuovi contributi deve essere collocata la fratellanza, non solo come principio astratto di solidarietà, ma soprattutto come elemento costitutivo di una nuova comunità:

Tipi di solidarietà a) Oriente: l'altro (gli altri: anche il nemico) sei tu; giacché Io e Tu sono un'illusione [...] b) Europa: (il) fraterno astratto: via d'uscita dalla solitudine. L'altro è il "concittadino", il "compagno", il "compatriota" (non esclude l'odio di razza e di classe. Anzi lo promuove). c) Russia: l'altro è il mio fratello; quando trovo me stesso, nel trovare me stesso, trovo lui⁴².

Ma se l'aspetto eminentemente costruttivo della "seconda etica" lukácsiana è questa nuova concezione della fratellanza che consente di stabilire una strettissima correlazione fra bontà e personalità, quello critico-polemico, ideale *pendant* "negativo" di quello "propositivo", è la continuazione della distruzione del diritto, della formazione oggettiva per eccellenza, l'elemento jehoviano nella terminologia lukácsiana adottata nel manoscritto. Distruzione che viene compiuta mediante una consacrazione metafisica del criminale quale si può ritrovare in Dostoevskij: «Giungere al limite (*Zu Ende gehen*) (l'esplosione delle istituzioni) seconda etica. Necessariamente delitto (*Sprengen der Gebilde*, II. *Ethik Notwendig Verbrechen*)»⁴³.

40 H. Marcuse, *Parte di storia delle idee*, in Id., *Studi sull'autorità e la famiglia*, introduzione di F. Ferrarotti, tr. it. a cura di A. Cinato/A. Marietti Solmi/C. Pianciola, UTET, Torino 1974, p. 182.

41 G. Lukács, *Manoscritto-Dostoevskij*, cit., p. 31: «[...] Kant sieht überhaupt keine 2-te Ethik».

42 Ivi, p. 129: «*Solidaritäts-typen* a) Orient: der andere (die anderen: auch der Feind) bist Du; denn Ich und Du sind eine Täuschung... b) Europe: abstrakte Brüderliche: Ausweg aus der Einsamkeit. Der andere ist mein "Mitbürger", mein "Genosse", mein "Compatriot" Schliesst Rassen-und Klassenhass etc. nicht aus. Fordert es sogar. c) Russland: der andere ist mein Bruder, wenn ich mich finde, indem ich mich finde, habe ich ihn gefunden [...]».

43 Ivi, cit., p. 19: «ad Kriminalroman *Zu Ende gehen* (*Sprengen der "Gebilde"*, II. *Ethik*) *Notwendig Verbrechen*...».

Se il concetto di “criminale” viene assunto in senso così ampio da comprendere chiunque abbia preso partito a favore della esplosione delle *Gebilde*, non può stupire che nella tipologia prospettata trovi posto anche il terrorista, che agisce evidentemente contro il diritto dato: «Il terrorista come eroe la cui essenza si esprime nella “rivolta” a questo aspetto del jehoviano (jehoviano nel sistema giuridico: russo; il criminale come “infelice”; anche la critica di Tolstoj alla giustizia in *Resurrezione*)»⁴⁴. «Concetto russo del criminale, a) criminale infelice b) il legislatore come criminale: ogni sangue versato come crimine. [...] Questo è un superamento dello spirito oggettivo. [...] Il crimine come metafisicamente esistente [...]»⁴⁵.

La dilatazione estrema del modello teorico sotteso alla “esplosione delle formazioni oggettive” non significa necessariamente che i contenuti di valore intrinseci ad ogni atto in quanto tale rimangano completamente indifferenti. Nella discussione delle “categorie” della seconda etica ed in particolare della giustizia Lukács, ad esempio, individua correttamente dove la giustizia da sola non è sufficiente. Quella che viene definita la «inadeguatezza *negativa*» della giustizia oggettivata nel diritto si rivela in prima istanza nella incapacità ad operare il pentimento:

Espiazione [...] è anche concetto giuridico ipostatizzato; premessa: sostanzialità di un’istituzione (*Gebilde*) teologica (Famiglia, Stato, ecc.) che viene colpita dalla colpa di un suo membro. Un altro – che non ha commesso la colpa – soffre e toglie la colpa; antinomia: la possibilità dell’espiazione [...] ha come premessa la sostanzialità dell’individuo; il senso dell’espiazione ha come premessa la sostanzialità dell’istituzione⁴⁶.

Le pena, come sofferenza sostitutiva, non è dunque capace di operare ciò che moralmente più conta, il pentimento, l’ammenda, giacché questo significa che l’individuo possiede “sostanzialità”, mentre la pena significa che è l’istituzione (*Gebilde*) a possederla. Il ragionamento è inequivocabilmente a favore della generalizzazione della pena autoinflitta. Questa forma di sacrificio di sé ci conduce direttamente nell’ambito di quella che per Lukács è una delle strutture categoriali di fondo della seconda etica. Il sacrificio di sé è necessario perché possano sussistere fraternità, bontà, amore; è una forma di comportamento talmente elementare, vale a dire ineludibile in qualsiasi aspetto della vita, da poter diventare, qualora le premesse generali dell’“idea russa” si adempiano, assolutamente universale. Anche se questa categoria, che era stata concepita come assolutamente universale, nelle analisi di Lukács finisce col diventare un principio morale di pochi, di una *élite*, quella del rivoluzionario, e questo per un motivo contenutistico molto profondo: la capacità di assumere, di “rappresentare”, ogni umana sofferenza – la sofferenza di tutti ed ogni singola sofferenza⁴⁷ – è data ad un solo genere particolare di uomini; a degli “eletti”. In questi termini il progetto della “seconda etica”, di integrare democraticamente il retaggio kantiano, regredisce seguendo l’aspetto più propriamente kierkegaardiano del giovane Lukács (da *Metafisica della tragedia* a *Sulla povertà di spirito*)⁴⁸ ad una forma di etica elitario-aristocratica. Ambiguità che comunque non intacca il

44 Ivi, p. 31.

45 Ivi, p. 64.

46 Ivi, p. 84.

47 Cfr. ivi, p. 7.

48 A questo proposito importanti indicazioni si possono desumere da Ferenc Fehér, *Al bivio dell’anticapitalismo romantico. Tipologia e contributo alla storia dell’ideologia tedesca a proposito del carteggio tra Paul Ernst e George Lukács* (in a cura di F. Fehér/A. Heller/ G. Markus/A. Radnóti,

significato complessivo del *Manoscritto-Dostoevskij*. La distruzione dello spirito oggettivo dovrà comportare necessariamente quella dell'altra struttura metafisica ad esso correlata, la filosofia della storia, data la correlazione sussistente tra Stato e storia universale in quello che è il principale bersaglio polemico delle pagine lukacsiane, la filosofia di Hegel. Il modello "conciliativo" proposto in ultima istanza dal pensiero hegeliano costituisce il punto più elevato dello "*Anerkennung des Jehovaischen*" e di questo aspetto assai "pericoloso" dell'eredità hegeliana Lukács continuerà a parlare fino al 1919 con *Tattica ed etica*⁴⁹.

L'utopia-Dostoevskij esercita dunque in questo ambito una funzione alternativa a quella hegeliana. Ipotesi che Lukács aveva già verificato a livello letterario – i due aspetti in questo specifico contesto sono del resto indisciungibili – con *Teoria del romanzo*, dove, sulla scorta delle indicazioni fornitigli dal romanticismo tedesco⁵⁰ aveva elaborato un modello dialettico, il romanzo come sintesi antitetica, compiutamente alternativo a quello hegeliano. Alternativa di tipo utopico, come sostanzialmente utopico è il richiamo a Dostoevskij, in quella sede avanzato come profeta di una nuova epoca del mondo, i cui contenuti sono in larga misura offerti proprio dal progetto della "seconda etica".

La scuola di Budapest. Il giovane Lukács, La Nuova Italia, Firenze 1978, pp. 157-246, ed in particolare pp. 233 e ss.

49 Cfr. G. Lukács, *Taktik und Ethik*, cit., p. 49; tr. it. cit., p. 9.

50 Mi sia consentito rinviare alle considerazioni svolte nel mio libro: *Il giovane Lukács. Saggio e sistema*, cit., pp. 127 e ss.