
FEDERICO MANCINI

MONDO E TOTALITÀ

L'approccio fenomenologico di Heidegger e Lukács

Abstract

The essay proposes a theoretical comparison between two of 20th century's fundamental works, Martin Heidegger's *Being and Time* and György Lukács' *History and Class Consciousness*. Even in the radical philosophical diversity that characterizes the authors' perspectives, it is possible to trace a common theoretical approach of phenomenological derivation that redefines the structures of subjectivity both individual and collective, through a paradigmatic deconstruction of the subject-object relationship. This commonality emerges by comparing some fundamental theoretical formulations contained in these two works, such as the Heideggerian concept of *In-der-Welt-sein* and the Lukácsian theories on totality and class consciousness.

Keywords: Being-in-the-world; Heidegger; Lukács; Phenomenology; Totality

1. Il primato del contesto nella ridefinizione del rapporto soggetto-oggetto

Scopo della seguente analisi è quello di cogliere, attraverso un confronto tra alcune formulazioni filosofiche che animano *Storia e coscienza di classe* (1923) ed *Essere e tempo* (1927), le modalità con le quali Lukács e Heidegger tentarono, pur nella radicale differenza e opposizione dei loro universi discorsivi, un'affine ridefinizione dei fondamenti della soggettività, ponendo come determinante il contesto relazionale, ossia ciò che primariamente definisce le condizioni di possibilità all'interno delle quali e per mezzo delle quali il soggetto, sia individuale che collettivo, si dà¹.

Al fine di individuare preliminarmente alcune tendenze teoriche comuni presenti in queste due opere, riconducibili a quel rivoluzionamento della soggettività, e fondamentalmente del rapporto soggetto-oggetto, che il concetto husserliano di intenzionalità aveva reso possibile – ma in opposizione a determinate dinamiche solipsistiche che la svolta

1 Nonostante la decisiva distanza, non soltanto filosofica, ma soprattutto politica ed esistenziale, che li pose agli antipodi nella loro vita, Lukács e Heidegger, con *Storia e coscienza di classe* ed *Essere e tempo*, si fecero portatori di un comune intento od obiettivo: quello di ridefinire le categorie fondamentali della filosofia in esplicita opposizione alla corrente filosofica fino a quel momento dominante nella cultura europea dalla seconda metà del XIX secolo, il neokantismo, tentando di infrangere il solipsismo, non solo gnoseologico ma spesso anche antropologico, che tale tendenza filosofica e speculativa portava con sé. Due opere 'fondative' in quanto inaugurarono due delle maggiori correnti filosofiche del Novecento: il marxismo dialettico e la filosofia dell'esistenza. Ripensando le forme della soggettività attraverso la temporalità, la storicità e la totalità, Lukács, in chiave hegel-marxiana, e Heidegger, riplasmando ontologicamente la riflessione fenomenologica husserliana, riuscirono con esiti radicalmente differenti a rinnovare il pensiero e le problematiche filosofiche della modernità. Per un'analisi comparata tra le due opere si rimanda a L. GOLDMANN, *Lukács e Heidegger*, Bertani, Verona 1976. Diversamente, per un confronto tra Lukács e Heidegger riguardante le rispettive teorie ontologiche, si rimanda a N. TERTULIAN, *Lukács. La rinascita dell'ontologia*, Editori Riuniti, Roma 1986.

trascendentale inaugurata da *Ideen I* (1913) portava con sé, soprattutto riguardo alle conseguenze epistemologiche che il concetto di ‘coscienza pura’ veniva a istituire – si è deciso, per l’elaborazione di tale raffronto teoretico, di porre al centro il concetto di ‘contesto’, per poter scorgere tanto in Lukács quanto in Heidegger un analogo approccio di derivazione fenomenologica sotto la differenza radicale delle loro formulazioni. Riferendoci al significato ordinario e all’etimologia di tale termine (dal sostantivo latino *contextus*, ‘connessione, nesso’, derivato di *contexere*, ‘tessere insieme’), si è voluto mettere in risalto la centralità della relazione sulle parti nella ridefinizione della soggettività all’interno del rapporto soggetto-oggetto. Un affine approccio fenomenologico fondato sulla dimensione relazionale in virtù del quale è soltanto a partire dalla determinazione primaria del contesto che diviene allora possibile determinare i singoli elementi, ciò che viene definito soggetto o soggettività, i modi d’essere del soggetto, tanto nella dimensione individuale, quanto collettiva. Sia il mondo heideggeriano, declinato all’interno dell’analitica del *Dasein* nella categoria esistenziale dell’essere-nel-mondo, sia la società o il mondo sociale in Lukács, catturano quel contesto condizionale che predetermina l’esistenza concreta dell’uomo, permettendo così tanto al contesto-mondo quanto al contesto-società di conquistare una rilevanza teorica dominante. Con contesto mondano e contesto sociale si è inteso quindi individuare il presentarsi del mondo e della società come categorie totalizzanti e determinanti senza le quali il soggetto individuale o collettivo non può essere pensato. Parlando di predominio o forza del contesto si è voluto mostrare il comune primato che in entrambi gli autori ha la relazionalità all’interno delle dinamiche di individuazione e soggettivazione.

Seguendo tale pista si potrebbe affermare che tutta la *Prima sezione di Essere e tempo* rappresenti lo sforzo di circoscrivere il contesto che permette di determinare l’Esserci, ovvero colui che autenticamente e specialmente è in tale contesto; da ciò deriverebbe l’importanza primaria della categoria esistenziale dell’essere-nel-mondo all’interno del progetto ontologico heideggeriano. Diversamente per Lukács contesto determinante è la società, manifestazione essenziale della specificità ontologica dell’uomo, in quanto essere sociale. Essendo la società, concepita come complesso di classi in lotta tra loro, quel contesto che determina i modi d’essere e d’agire, è soltanto nel rispecchiamento e coincidenza tra soggetto sociale e oggetto-società che si può pervenire ad un pensiero della totalità. Sono questi soltanto alcuni, ma decisivi, dispositivi teorici che, fondandosi sulla forza del contesto nella definizione della soggettività, vengono da Heidegger e Lukács impiegati per tenere sotto scacco il mito moderno del soggetto, cartesianamente concepito, nella sua ontologica scissione dall’oggetto.

Ed è proprio al fine di decostruire la moderna metafisica del soggetto che da entrambi gli autori viene posto il problema della coscienza, o più che altro nella loro riflessione emerge tutta la problematicità intrinseca al concetto stesso di coscienza², nella sua

2 Lukács e Heidegger sembrano convergere verso una comune e radicale critica a ogni teoria che abbia a suo fondamento una coscienza pura e astorica, o anche solo la possibilità d’essa. In entrambi ogni domandare si dà inevitabilmente come già determinato e vincolato. Si verrebbe quindi a ribadire l’irrinunciabile carattere ‘utopico’ di ogni epochè radicale (nel senso che una sospensione totale non si dà mai se non come pura illusione).

perenne dimensione relazionale e contestuale. Nell'analisi del contesto mondano e del contesto sociale viene necessariamente ridefinito il perimetro e la forma della coscienza: non più una coscienza che si fonda a partire da sé, ma una coscienza che deve essere fondata a partire da ciò che è altro rispetto al sé, nel tentativo di conquistare filosoficamente la totalità, tanto esistenziale (*Ganzheit*) quanto reale (*Totalität*), per mezzo della comprensione del contesto. È la cognizione dell'intero a riplasmare e ridefinire la soggettività attiva ed effettiva, tanto del singolo quanto della collettività, dando ad essa, nel procedere teorico di entrambi gli autori, l'aura dell'autenticità; o in altri termini è nella comprensione del contesto, sempre permanente ma allo stesso tempo in divenire, che vengono a coincidere esistenza ed essenza: soltanto allora il possibile prende forma concreta, la potenza si fa attualità, la contingenza diviene centro di un'ontologia genuinamente fondamentale.

Per far emergere la rilevanza rispettivamente del contesto mondano e del contesto sociale nella ridefinizione della soggettività, particolare attenzione verrà posta sul concetto heideggeriano di *In-der-Welt-sein* nella determinazione preliminare del soggetto esistenziale, e sul ruolo che il concetto di totalità (*Totalität*) ha in *Storia e coscienza di classe*, nella chiarificazione di quella mutevole e contingente dinamica di rispecchiamento che Lukács istituisce tra «*Bewußtseinsstruktur*» e «*Wirtschaftsstruktur*»³.

2. Il contesto mondano

Con il concetto di essere-nel-mondo, centrale nella *Prima sezione* di *Essere e tempo*, Heidegger ha voluto superare e invalidare la dicotomia moderna tra soggetto e oggetto attraverso un'ontologia fondamentale che mostrasse l'inseparabilità dell'Esserci e del mondo⁴. È a partire dal primato esistenziale della categoria dell'essere-nel-mondo, che tutte le altre determinazioni esistenziali fino a giungere alla *Sorge*, in quanto struttura unitaria della costituzione esistenziale dell'Esserci, divengono pensabili e analizzabili. Il termine 'essere-nel-mondo', *In-der-Welt-sein*, indica già nel suo conio l'unità totalizzante della relazione tra l'Esserci e il mondo all'interno del quale esso si dà. Ciò che nella filosofia moderna a partire da Cartesio era stato pensato come rapporto tra soggetto e oggetto, sotto i colpi dell'impostazione heideggeriana viene a decadere, poiché tale separazione e dicotomia tra un soggetto che conosce e un oggetto che viene conosciuto può sussistere soltanto su un piano ontico, dove il fondamento del conoscere è il mero presentarsi ed 'essere sotto mano' degli enti, mentre un sapere che abbia di mira il modo d'essere degli enti e la costituzione esistenziale dell'Esserci deve rinunciare a tale se-

3 G. LUKÁCS, *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats*, Aisthesis Verlag, Bielefeld 2015, p. 34.

4 Sulla centralità che il concetto di mondo aveva già a partire dai primi corsi friburghesi di Heidegger, e per la ricostruzione del complesso e articolato lavoro concettuale che portò Heidegger dalla teoria dei 'tre mondi' (*Umwelt, Mitwelt, Selbstwelt*) all'elaborazione dei concetti portanti che strutturano *Essere e tempo* (*In-der-Welt-sein, Mitsein, Selbstheit*), si rimanda a G. CARBONE, *La questione del mondo nei primi corsi friburghesi di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano-Udine 2017.

parazione per poter pensare la diversità tra enti a partire dal comune piano ontologico e fondativo all'interno del quale tale differenziazione si dà. Rinunciando quindi all'impostazione conoscitiva tradizionale dove ciò che si deve conoscere è l'ente in quanto tale, e non la sua essenza o modo d'essere, ciò che viene a palesarsi preliminarmente è l'inseparabilità, o il farsi evidente della relazione, tra l'Esserci e ciò che lo attornia e costantemente avvolge. È proprio questo 'tutto-avvolgente', questo costante essere-nel-mondo a divenire il carattere determinante, ciò che in un primo momento ed essenzialmente identifica l'essere dell'Esserci. L'Esserci in partenza viene a essere colto quindi in quanto è quell'essere che perennemente e coscientemente è in un contesto-mondo che lo determina ontologicamente. Una funzione contestuale quella del mondo che deve essere chiarita e ulteriormente specificata attraverso l'analisi dei modi di 'stare' nel mondo propri dell'Esserci. La possibilità stessa per l'uomo di conoscere, la possibilità che un oggetto della conoscenza si dia è resa possibile all'Esserci in quanto esso è sempre già nel mondo e presso gli enti intramondani⁵. Un perenne essere presso gli enti, un dirigersi verso qualcosa, o essere rimandati a qualcosa che mostra non l'uscire da sé dell'Esserci verso il fuori del mondo, ma un perpetuo esser fuori dell'Esserci presso e verso gli enti intramondani, che Heidegger definisce con la categoria esistenziale dell'«in-essere»⁶, come modo d'essere proprio dell'Esserci nei riguardi del contesto-mondo.

È il contesto-mondo a determinare fundamentalmente ciò che in esso è già sempre posto, ovvero l'Esserci: per questo «ontologicamente il "mondo" non è affatto una determinazione dell'ente *difforme* dall'Esserci, ma è, al contrario, un carattere dell'Esserci stesso»⁷, poiché soltanto l'Esserci è ontologicamente in un mondo. Per Heidegger l'errore delle ontologie precedenti è stato quello di aver indagato il mondo non a partire dalla mondità, dall'essere-nel-mondo, ma a partire dal mondo come mondo-ambiente, il mondo medio a noi più prossimo focalizzandosi sul carattere spaziale di tale mondo-ambiente. Tale paradigma porta con sé l'impossibilità di accedere al carattere esistenziale del mondo, la sua mondità che sola appartiene all'Esserci. Errore analogo viene percorso da coloro che indagano l'essenza del mondo, vedendo esso come 'natura', nel senso della fisica moderna, dove fondamento del mondo è la sua materialità; essi cercano in tal modo l'essenza del mondo nell'ente intramondano, e non dove esso realmente si trova ovvero nel modo d'essere proprio dell'Esserci, nel suo essere esso solo 'mondano'⁸.

Un predominio del contesto-mondo che viene rinforzato ancor più da Heidegger quando deve definire quale sia il modo fondamentale e originario di relazionarsi dell'Esserci con il mondo, con gli enti intramondani. L'atteggiamento fondamentale che definisce il modo d'esistere e di relazionarsi dell'Esserci con il mondo è da Heidegger individuato nel 'prendersi cura' (*Besorgen*). Con tale concetto egli intende insistere da un lato sulla relazione costante, ma sempre mutevole, che lega attivamente l'Esserci e gli enti intramondani, e dall'altro vuole ribadire e riaffermare la dimensione primariamente pratica

5 Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2011, pp. 81-84.

6 *Ivi*, pp. 74-75.

7 *Ivi*, p. 86.

8 Cfr. *ivi*, pp. 88-89.

dell'Esserci all'interno del mondo, rispetto alla dimensione teoretica⁹. La considerazione ontologica dell'atteggiamento fondamentale e pragmatico dell'Esserci nel mondo mostra come gli enti intramondani si presentino all'Esserci essenzialmente in quanto mezzi (*Zeugs*) 'per' qualcosa. In tale relazione costante tra l'Esserci e i mezzi che lo attorniano e costituiscono il suo mondo, viene a instaurarsi quell'interscambio tra Esserci ed enti che Heidegger chiama *Umgang*, 'commercio': è in tale «commercio [che] si incontrano mezzi per scrivere, per cucire, per lavorare, di trasporto, per misurare»¹⁰. L'insieme dei mezzi, così come il singolo mezzo, mostra all'Esserci quel «complesso di rimandi»¹¹ che disegna la trama delle sue possibilità e necessità d'essere all'interno di un mondo dal quale non può non essere, fintanto che l'Esserci esiste. Il mondo si mostra allora come insieme di rimandi, complesso di relazioni. Questa relazione primariamente pratica tra l'Esserci e gli enti/mezzi viene sigillata da Heidegger nella categoria ontologica che egli chiama *Zuhandenheit*¹², l'«utilizzabilità», intendendo con ciò che l'Esserci incontra innanzitutto le cose del mondo in quanto utilizzabili. Una relazione pratica che Heidegger contrappone all'altro modo di presentarsi degli enti, difforni dell'Esserci, all'Esserci stesso, ovvero la *Vorhandenheit*, il presentarsi delle cose come semplicemente presenti e sussistenti, modalità d'essere degli enti nei riguardi dell'Esserci che fonda le possibilità e le capacità teoretiche e contemplative dell'Esserci. Ma è nella modalità della *Zuhandenheit*, che primariamente le cose si incontrano e si relazionano all'Esserci, al contrario nella *Vorhandenheit* si è già al di là di tale modalità primaria, infatti «Il conoscere va oltre l'utilizzabile quale si rivela nel prendersi cura [*Besorgen*], per scoprire soltanto la semplice-presenza. L'utilizzabilità è la determinazione ontologico-categoriale dell'ente così com'esso è "in sé"»¹³.

Una funzione fondamentale ha quindi l'essere-nel-mondo in *Essere e tempo*, in quanto è per mezzo di esso, nel mostrare la totalità avvolgente che stringe l'uomo nella morsa mondana, che Heidegger tenta di superare la grande scissione moderna tra soggetto e oggetto, che ha avuto la sua prima e decisiva formulazione in Cartesio, ponendo un abisso ontologico tra la coscienza e realtà, tra teoria e prassi, tra la *res cogitans* e la *res extensa*. Oltre a superare tale dicotomia attraverso l'essere-nel-mondo, Heidegger nell'analisi delle tre determinazioni esistenziali cooriginarie che formano il 'Ci' dell'Esserci, ovvero il suo perimetro d'esistenza, quali sono la *Befindlichkeit*, il *Verstehen* e la *Rede*, intende soprattutto rivelare le aporie che sottostanno ad alcune concezioni moderne della coscienza, mostrando la sua perenne relazionalità con il mondo, manifestando il cronico 'in-essere' che costituisce l'Esserci nei riguardi del mondo. Con il concetto di

9 Cfr. *ivi*, p. 91. Primato della dimensione pratica su quella teoretica che Heidegger esplicitamente riprende dalla filosofia greca. Per quanto riguarda tali argomenti e la decisiva influenza della filosofia greca, e soprattutto del pensiero di Aristotele, per l'elaborazione di *Essere e tempo* e dei suoi concetti fondamentali, si rimanda a F. VOLPI, *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2014.

10 HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 91.

11 *Ibid.*

12 Per quanto riguarda la rilevanza teoretica del concetto di *Zuhandenheit* in *Essere e tempo*, e le sue affinità speculative con la concezione lukácsiana della *Praxis*, si rimanda a GOLDMANN, *Lukács e Heidegger*, cit., pp. 60-62, p. 90.

13 HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 95.

*Befindlichkeit*¹⁴ Heidegger coglie quel fondamentale esser situato dell'Esserci, l'impossibilità per esso di porsi al di fuori del contesto-mondo nel quale è posto, focalizzando l'attenzione sulle dinamiche emotive che riscrivono dall'interno verso l'esterno, e viceversa, la relazione fondamentale tra l'Esserci e il mondo, tra soggetto e contesto¹⁵. Nella *Befindlichkeit* viene a essere anche preliminarmente stabilito l'imperio del contesto-mondo sull'esistenza dell'Esserci, il quale mostra tutta la propria fragilità e finitudine esistenziale, soprattutto nei due modi principali con i quali tale situazione si rivela: la *Geworfenheit*, il fondamentale esser-gettato dell'Esserci in un mondo che gli pre-esiste e lo pre-determina, un campo costitutivo del possibile all'interno del quale il poter-essere dell'Esserci deve porsi in relazione necessaria; e il *Verfallen*, la 'deiezione', indicando con ciò la tendenza dell'Esserci a dimenticare se stesso e a perdersi nel mondo-ambiente, venendo assorbito tanto dagli enti intramondani quanto dagli altri, dimenticandosi di sé e di ciò che è essenziale e proprio per sé.

Altra struttura portante che definisce il Ci dell'Esserci è il *Verstehen*, la 'comprensione'. È in tale modalità fondamentale d'essere che l'Esserci si identifica come ente unico e speciale, poiché esso, a partire da quella situazione propria della modalità della *Befindlichkeit*, fa propria l'apertura del mondo rivelando la sua essenza in quanto poter-essere:

nella comprensione è insito, esistenzialmente, il modo d'essere dell'Esserci in quanto poter-essere. L'Esserci non è semplice-presenza che, in più, possiede il requisito di potere qualcosa, ma è primariamente un esser-possibile¹⁶.

Così nel *Verstehen* Heidegger fa emergere la natura potenziale e progettante propria dell'uomo, sigillando nell'essenza dell'Esserci la sua possibile autonomia nei riguardi di un contesto-mondo che lo pre-determina: «La comprensione, in quanto progettare, è il modo di essere dell'Esserci in cui esso è le sue possibilità in quanto possibilità»¹⁷. La

14 Cfr., *Ivi*, pp. 167-173.

15 Chi ha ben colto il peso del contesto-mondo nella definizione dell'Esserci, è il giovane Marcuse, che si appropriò di tale impostazione esistenziale e fenomenologica di Heidegger per introiettarla all'interno della riflessione marxista. Nello scritto *Sulla filosofia concreta* (1929) emerge quella fusione che egli tentò di attuare tra la filosofia dell'esistenza di Heidegger e il marxismo, ponendo al centro di tale confronto la 'situazione' o 'determinazione storica'. Un comune sentire teorico che Marcuse tentò di fondere e sistematizzare nella convinzione che soltanto dalla messa in moto di tali concetti e idee poteva sorgere una filosofia autenticamente 'concreta'. Rielaborando il tema della gettatezza all'interno della concezione marxiana della società, Marcuse scrive: «L'Esserci umano di cui si preoccupa la filosofia si trova in ciascun momento in una determinata situazione storica. La filosofia non considera soggetti o oggetti astratti, "permutabili"; ogni individuo che esiste svolge un'attività determinata (con cui mantiene e configura la propria esistenza), esiste in una determinata situazione sociale (che determina il suo ambiente quotidiano), in una determinata situazione della comunità nazionale, che è a sua volta il risultato di determinate condizioni materiali e storiche. Ogni individuo è consegnato dalla nascita alla sua situazione storica, che gli indica le possibilità della sua esistenza [...]. Ora, se la filosofia vuole preoccuparsi sul serio dell'Esserci [...] deve considerare questo condizionamento dell'Esserci da parte della situazione storica [...] come destino peculiare dell'Esserci, come la concreta pienezza dell'esistenza» (H. MARCUSE, *Marxismo e rivoluzione studi 1929-1932*, Einaudi, Torino 1975, p. 9).

16 HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 177.

17 *Ivi*, p. 180.

comprensione non come univocità ed evidenza nei riguardi del mondo, ma come perenne e cronica necessità di progettazione del proprio sé all'interno del contesto-mondo. Il comprendere in Heidegger non indica allora il porsi del soggetto di fronte ad un oggetto sempre uguale a sé, ma con esso è in gioco il rapporto stesso tra soggetto e oggetto; questione che non riguarda il come l'essere venga compreso, ma in che modo e in che grado il comprendere dia l'essere.

Il concetto di essere-nel-mondo diviene quindi il tema conduttore dell'analitica esistenziale dell'Esserci nel suo momento preparatorio, in quanto è esso a dettare «la costituzione fondamentale»¹⁸ dell'Esserci. La chiarificazione del contesto-mondo, come totalità avvolgente l'Esserci, coincide con «la scoperta fenomenica della struttura unitaria e originaria dell'essere dell'Esserci, in base alla quale si determinano ontologicamente le sue possibilità e le sue maniere “di essere”»¹⁹. Soltanto partendo dal mondo è possibile scorgere e catturare preliminarmente l'essenza potenziale, ma pur sempre mondanamente ed esistenzialmente limitata²⁰, che determina l'uomo in quanto poter-essere.

3. *Dialettica, totalità e Bewusstseinsphilosophie*

Per il Lukács di *Storia e coscienza di classe* impostazione del metodo dialettico e pensiero della totalità si presentano come due momenti di un medesimo processo di chiarificazione. È nel saggio *Rosa Luxemburg marxista*²¹ che Lukács pone in maniera chiara e incisiva tale questione, rilevando come la categoria della totalità sia centrale e propedeutica alla costruzione di un sapere della realtà concreta che abbia a proprio fondamento la dialettica. Un punto di vista sulla totalità raggiungibile soltanto facendo propria la riflessione marxiana, la quale deve necessariamente porsi agli antipodi del pensiero borghese (variamente formalizzato in quelle che Lukács definisce 'filosofie soggettive' o 'filosofie

18 *Ivi*, p. 163.

19 *Ibid.*

20 Risulta di estrema importanza, al fine di comprendere rettamente l'analitica esistenziale di Heidegger, il non intendere il poter-essere dell'Esserci come una potenzialità indeterminata: «La possibilità come esistenziale non significa un poter-essere indeterminato nel senso dell'“dell'indifferenza del libero arbitrio” (*libertas indifferentiae*). L'Esserci in quanto emotivamente situato, è già sempre insediato in determinate possibilità e, in quanto è quel poter-essere che è, ne ha già sempre lasciate perdere alcune; rinuncia incessantemente a possibilità del suo essere, riesce a coglierne talune oppure fallisce. Ciò significa che l'Esserci è un poter-essere consegnato a se stesso, una *possibilità gettata* da cima a fondo. L'Esserci è la possibilità dell'esser libero *per* il proprio poter-essere. L'esser-possibile è trasparente a se stesso secondo modalità e gradi diversi» (*Ivi*, p. 178).

21 È importante rilevare come in *Storia e coscienza di classe* permanga la struttura argomentativa che Lukács aveva fatto brillantemente propria già in *L'anima e le forme*, ovvero il ragionare su argomenti speculativi rilevanti ma a partire da un tema specifico, il quale diviene il pretesto teorico di una speculazione forte e articolata proiettata oltre la specificità del tema oggetto del singolo saggio. Per approfondimenti sul giovane Lukács, e soprattutto per cogliere minuziosamente continuità e discontinuità teoriche ed etiche in quel difficile passaggio lukácsiano al marxismo, si rimanda a: L. BOELLA, *Il giovane Lukács. La formazione intellettuale e la filosofia politica 1907-1929*, De Donato, Bari 1977; E. MATASSI, *Il giovane Lukács: saggio e sistema*, Mimesis, Milano-Udine 2011; C. CASES, *Su Lukács. Vicende di un'interpretazione*, Einaudi, Torino 1985.

dell'ego'), essendo quest'ultimo il prodotto di un continuo processo di scissione e atomizzazione sociale che non può non cristallizzarsi in una visione perennemente parziale del mondo e della società. Per Lukács è la dialettica hegeliana quel «principio rivoluzionario»²² che Marx ha fatto proprio salvando e migliorando il metodo e lasciando cadere sotto i colpi della sua critica giovanile il sistema (idealistico, conservatore, reazionario). Essenza di tale metodo dialettico sarebbe proprio «il punto di vista sulla totalità, la considerazione di tutti i fenomeni parziali come momenti dell'intero, del processo dialettico inteso come unità di pensiero e storia. Il metodo dialettico in Marx tende alla conoscenza della società come totalità»²³. Soltanto a partire dalla totalità tutte le posizioni fondamentalmente parziali e soggettive mostrano la loro fallacia teorica, poiché ogni fondazione della realtà e del sapere a partire dal soggetto comporta inevitabilmente uno stato di parzialità, un limite non valicabile, che non permette di afferrare la totalità del reale; non permettendo così di approdare a quel fondo di alterità, di molteplicità relazionale, che costituisce e determina il soggetto stesso così come la totalità dell'essere. Si potrebbe anche dire che la differenza particolare (soggettiva) impedisca di cogliere, sbarrando la strada, la differenza universale o generale, quella totalità di cui la differenza particolare è soltanto un momento, una parte non autonoma. Essenza del pensiero borghese sarebbe allora il fondare se stesso a partire dal proprio essere parziale, nel porre come assoluta la parte sul tutto, con inevitabile scacco contenuto già nella contraddittorietà del proprio fondamento.

Ma il punto di vista sulla totalità non ridefinisce soltanto l'oggetto del sapere, ma allo stesso tempo chiama primariamente in causa il soggetto che quel sapere produce, «il soggetto della conoscenza»²⁴. Diversamente dalla 'scienza borghese' che fonda l'analisi e la comprensione dei fenomeni sociali a partire dall'individuo, non potendo così mai pervenire alla totalità, ma tutt'al più a «“fatti” al di fuori di un contesto o leggi parziali astratte»²⁵, nel pensiero della totalità, il ruolo del soggetto, in quanto deve essere esso stesso una totalità, per Lukács deve spettare ai soggetti collettivi, ovvero alle classi:

La totalità dell'oggetto può essere posta soltanto se il soggetto che la pone è esso stesso una totalità; se dunque, per pensare se stesso, il soggetto è costretto a pensare l'oggetto come una totalità. Nella società moderna soltanto le *classi* rappresentano questo punto di vista della totalità come soggetto. Considerando ogni problema da questo angolo visuale, soprattutto nel *Capitale*, Marx ha dunque corretto Hegel – nel quale sussisteva ancora un'oscillazione di punti di vista tra “il grande individuo” e l'astratto spirito del popolo – in modo ancora più deciso e fecondo che nella questione dell'“idealismo” e del “materialismo”, anche se questo aspetto è stato molto più raramente compreso dai suoi seguaci²⁶.

L'originalità e la dirompenza del pensiero di Marx deriverebbero quindi per Lukács dalla centralità della categoria della totalità, rilevabile nell'analisi dei singoli fenomeni

22 LUKÁCS, *Rosa Luxemburg marxista*, in ID., *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano 1991, p. 36.

23 *Ibid.*

24 *Ivi*, p. 37.

25 *Ibid.*

26 *Ibid.*

e delle problematiche economico-sociali come propri della società nella sua interezza: soggetto ne sono le classi nel loro insieme, e nella loro reciproca relazione conflittuale. Se egli al contrario avesse fatto proprio il punto di vista di una sola classe, come il proletariato, avrebbe prodotto un'analisi economico-sociale opposta ma uguale, nei suoi presupposti epistemologici, a quella borghese, dando luogo ad un sapere parziale. Presupposto necessario di questa dialettica che deve divenire totale, sta nel considerare «l'istanza della totalità sia come oggetto posto sia come soggetto che pone»²⁷.

È al fine di individuare concretamente questa 'istanza della totalità' all'interno di un fitto ordito materiale che lega mondo sociale e coscienza, differenti classi e produzione materiale, che trova la propria rilevanza filosofica e speculativa il concetto lukácsiano di coscienza di classe, vero nucleo teoretico di *Storia e coscienza di classe*. Concetto che oltre ad aver una sua importanza pratica per quanto riguarda le molte questioni politiche che pervadono tale opera, trova la propria ragion d'essere all'interno della riflessione intorno al rapporto soggetto-oggetto, e al rapporto essenziale tra coscienza e società; grazie a ciò Lukács riuscì a introiettare alcune problematiche epistemologiche proprie della *Bewusstseinsphilosophie* all'interno dell'analisi della società borghese divisa in classi. Un passo questo per rompere tanto con le teorie della *Weltanschauung*, fondate a partire dal soggetto e dalla dimensione trascendentale, quanto contro un concetto troppo astratto e formale di comprensione. Forse soltanto il concetto di coscienza di classe permette a Lukács di sferrare un colpo decisivo alle differenti concezioni duali e antitetiche del rapporto tra soggetto e oggetto, ponendo invece a fondamento della soggettività e delle sue forme un essere-nel-mondo-sociale, fuori dal quale il singolo, il gruppo o la classe non si possono mai porre, un *In-der-sozialen-Welt-sein* costitutivo e determinante. Un esser sempre immersi in un mondo sociale che plasma e ridefinisce la soggettività, rendendo possibili le differenti posizioni, prospettive, idee e ideologie sociali che convivono contemporaneamente e confliggono in una medesima società. Soltanto in tale perimetro teorico può trovare ragion d'essere e un terreno saldo quella priorità ontologica che Lukács assegna al proletariato: come prospettiva o posizione che potenzialmente, se vi è coscienza di classe, coglie la totalità del mondo sociale.

Questa forma di 'appercezione' sociale, nei suoi differenti gradi di coscienza di sé in relazione alla posizione determinata all'interno del corpo sociale, acquisisce una funzione determinante per tutte le classi e gli individui, poiché è tale forma di autocoscienza sociale a configurare la prassi e le dinamiche concrete della lotta di classe. I modi e le modalità d'essere passano quindi inevitabilmente per il grado di coscienza che i soggetti individuali e collettivi hanno di sé e della realtà, o facendo propri i concetti dell'analitica esistenziale heideggeriana, si potrebbe dire che: le forme del poter-essere dell'Esserci dipendono dalle forme particolari e determinate della comprensione e dell'autocoscienza, creando un discrimine tra autenticità e inautenticità. Ma anche qui, come lo sarà per Heidegger, per la determinazione delle forme della coscienza e della soggettività ciò che predomina è la forza del contesto, che nella prospettiva marxiana è dato dal cristallizzarsi di rapporti di forza e di rapporti di produzione determinati. Contesto reale e deter-

27 *Ivi*, p. 38.

minante che Lukács chiama *Umwelt*, intendendo con esso non la semplice ambientalità, ma il «complesso di circostanze»²⁸ storico-sociali, che in prima istanza predetermina i confini e le possibilità d'essere e d'agire.

Tassello fondamentale per la comprensione dei rapporti tra soggetto conoscente-agente e la realtà materiale per il Lukács di *Storia e coscienza di classe* sono i concetti – di chiara derivazione hegeliana ma fortemente reinterpretati alla luce della fenomenologia husserliana – di immediatezza e mediazione. Soltanto distinguendo l'intuizione naturale dell'oggetto (immediatezza) dalla comprensione e valutazione dell'oggetto e la sua comprensione nella totalità del reale (mediazione), è possibile pervenire alla trasparenza sul fondamento relativo alle categorie che strutturano la nostra relazione con il mondo:

L'immediatezza e la mediazione non sono quindi soltanto correlative, modi di atteggiarsi verso gli oggetti della realtà che si integrano reciprocamente: esse sono nello stesso tempo – in corrispondenza con l'essenza dialettica della realtà ed al carattere dialettico dei nostri sforzi per misurarci con essa – determinazioni dialetticamente relativizzate. Ogni mediazione deve cioè necessariamente esibire un punto di vista in cui l'oggettualità da essa generata assume la forma dell'immediatezza²⁹.

La relazione che qui Lukács istituisce all'interno delle dinamiche conoscitive e interpretative della realtà sociale permette di rilevare come egli faccia proprio, e integri nella sua riflessione, un prospettivismo epistemologico che ha la propria radice nella diversità sociale, nella differenza di classe che in Lukács ha lo statuto di una differenza che si potrebbe definire ontologica. Una lotta tra punti di vista e posizionamenti sociali che ha per proprio campo di battaglia la strutturazione della coscienza e la cognizione del mondo.

L'unione tra l'immediatezza, ovvero l'intuizione naturale-abituale, e il complesso di condizioni economico-sociali, dà luogo per Lukács a quelle forme di naturalità percettiva che guidano il giudizio sullo stato di cose presente; proprio tale modalità di percepire e comprendere l'ambiente sociale rende estremamente saldo e incrollabile il sistema di produzione capitalistico. È per questo motivo che ogni possibile cambiamento nell'ordine sociale, per mezzo della prassi politica, deve essere preceduto da una ridefinizione o rivoluzionamento della coscienza, poiché è in virtù di quella immediatezza percettiva che secondo Lukács le masse, anche nei periodi di peggior crisi,

sentono lo Stato, il diritto e l'economia della borghesia come l'unico mondo circostante possibile della loro esistenza, nel quale indubbiamente molte cose debbono essere migliorate (“organizzazione della produzione”), ma che forma tuttavia la base “naturale” della società³⁰.

È quindi sempre il punto di vista di una classe quello che si presenta come dominante

28 Id., *Considerazioni metodologiche sulla questione dell'organizzazione*, in Id., *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 378.

29 Id., *La reificazione e la coscienza del proletariato*, in Id., *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 206.

30 Id., *Legalità ed illegalità*, in Id., *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 325.

in una società, dando forma secondo interessi particolari e comprensione parziale, a quel mondo sociale che costituisce quel campo del possibile all'interno del quale individui, gruppi, classi si danno.

Nella società moderna divisa in classi dominata dal modo di produzione capitalistico, il proletariato, per Lukács, non è semplicemente una classe tra le altre, ma essa si presenta come 'classe speciale', proprio in virtù della posizione che occupa all'interno di tale organizzazione sociale storicamente determinata. Poiché il sistema capitalistico esiste fintanto che permane e si accresce l'estrazione del plusvalore per mezzo del lavoro salariato, allora è l'esistenza del proletariato a definire e determinare le condizioni di possibilità e di sussistenza del sistema capitalistico nella sua globalità. Per via di tale posizione determinante che il proletariato occupa all'interno del modo di produzione capitalistico e nella società divisa in classi, esso soltanto può incarnare quel soggetto collettivo, quella classe, che può conoscere, pur rimanendo nel suo punto di vista parziale, la totalità, in quanto esso stesso rappresenta essenzialmente una totalità, dipendendo dalla condizione del proletariato, della forza-lavoro divenuta merce, l'esistenza stessa del modo di produzione capitalistico. Soltanto Marx sarebbe riuscito, grazie alla categoria della totalità e l'uso materialistico del metodo dialettico, a concepire «l'intero processo dello sviluppo capitalistico, e in esso quello delle forze del proletariato, come un grande processo unitario»³¹. Il proletariato si manifesta allora come quella parte nella quale viene a rispecchiarsi il tutto.

Ma il proletariato a causa del processo di reificazione³² e delle strutture ideologiche che cementano i rapporti di sfruttamento non si dà mai, in partenza, come classe concreta, ma soltanto come classe formale o astratta; il proletariato nel suo sorgere è classe in fieri, soggetto collettivo che deve ancora realizzarsi. Esso da totalità formale e potenziale per divenire forza attiva e attuale, e risolvere tale contraddizione essenziale che porta l'intera struttura sociale a sorreggersi soltanto su una parte, deve acquisire la coscienza di classe, in quanto coscienza sociale di sé. Tra le classi soltanto nel caso del proletariato,

31 ID., *Opportunismo e putschismo*, in ID., *Kommunismus 1920-1921*, Marsilio, Padova 1972, p. 115.

32 Poiché per Lukács, seguendo l'intuizione di Marx, il segreto del capitale è svelabile soltanto a partire dalla risoluzione dell'enigma posto dalla merce, allora presupposto essenziale per la comprensione del fenomeno della reificazione diviene la questione della merce in quanto problema fondamentale e fondativo della società capitalistica nel suo complesso; il *Warenproblem* si presenta quindi come «problema strutturale centrale della società capitalistica in tutte le sue manifestazioni di vita [...] infatti si può scoprire nella struttura del rapporto di merce il modello di tutte le forme di oggettualità e di tutte le forme ad esse corrispondenti della soggettività nella società borghese» (ID., *La reificazione e la coscienza del proletariato*, in ID., *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 107). È il processo di reificazione ad aver reso il proletariato un soggetto collettivo speciale e storicamente determinato. Nel suo divenire merce, per mezzo della 'libera' vendita della forza-lavoro, esso si ritrova a essere l'unica merce in un mondo mercificato a essere dotata di coscienza. Su tale argomento Ágnes Heller ha sostenuto che in *Storia e coscienza di classe* il proletariato è classe, soggetto collettivo, speciale proprio in quanto merce speciale: «In der totalen Warenwelt ist das Proletariat (Arbeitskraft) ebenfalls eine Ware, doch eine spezielle Ware, eine Ware mit Bewusstsein» (A. HELLER, *Vorwort*, in H. PLASS (hg.), *Klasse-Geschichte-Bewusstsein*, Verbrecher Verlag, Berlin 2015, p. 25). Per una reinterpretazione e attualizzazione del concetto lukácsiano di reificazione all'interno delle problematicità poste dalle teorie del riconoscimento, si rimanda a A. HONNETH, *Reificazione. Sulla teoria del riconoscimento*, Meltemi, Milano 2019.

la coscienza di classe fa coincidere la conoscenza della totalità sociale con la conoscenza di sé³³. L'impostazione e le funzioni che Lukács dà al concetto di coscienza di classe permettono di stabilire una differenza determinante tra due modi fondamentali di darsi del proletariato: come inautenticità o come autenticità. Come inautenticità, in quanto privo di coscienza di classe, il proletariato esiste come classe soltanto sul piano economico, privo di soggettività e coscienza collettiva, esso è diviso e passivo all'interno delle dinamiche dello sfruttamento capitalistico al quale non può resistere. Il proletariato trova la propria forma autentica soltanto quando ha sviluppato una coscienza di classe che gli permetta di porsi come soggetto attivo e cosciente pronto a lottare contro ciò che lo mortifica e opprime. La classe reale e aperta alla prassi politica si manifesta soltanto quando il proletariato ha conquistato un'autocoscienza sociale.

Seppur animata da un forte e radicale spirito messianico – che ha portato Lukács a scorgere, nel primo dopoguerra, nel proletariato quel messia collettivo e senza volto, che uscendo dalle trincee ancora fumanti e sottraendosi agli incanti e alle deformazioni di una reificazione che sempre più stravolgeva la società nel suo insieme, sotto la spinta di una *Rationalisierung* pervasiva, doveva come missione storico-destinale redimere la società nel suo complesso attraverso la liberazione di sé – *Storia e coscienza di classe* si rivela ancora oggi un'opera estremamente preziosa avendo posto la questione della coscienza, in un'ottica allo stesso tempo storica e trascendentale, a fondamento di una teoria sociale della soggettività tanto collettiva quanto individuale.

33 Nel concetto lukácsiano di coscienza di classe del proletariato, coscienza (soggettività collettiva) ed essere (realtà oggettiva) coincidono, si fondono e uniscono; soltanto allora l'agire diviene trasformazione della realtà, processo rivoluzionario.