



Forme di responsabilità L'etica in Lukács come traccia per una rilettura

Matteo Gargani
matteogargani22@gmail.com

Du hast vielleicht
Gerade jetzt dein Schicksal in den Händen
Und kannst es wenden, wie es dir gefällt!
Für jeden Mensch kommt der Augenblick,
In dem der Lenker seines Sterns ihm selbst
Die Zügel übergibt.
Friedrich Hebbel, Herodes und Marianne

Abstract

The current image of Georg Lukács (1885-1971) is widely swayed by an interpretative standard grounded on a deep partition between his young (1910-1918), intermediate (1918-1930) and mature (1930-1971) intellectual production. Despite rejecting an undeniable discontinuity in Lukács' philosophical evolution, especially between his pre-Marxist works (*The Soul and the Forms* and *Theory of Romance*) and the post-1918 Marxist production, I aim for a global reconsideration of Lukács' philosophy, evaluating a greater unity in his thought. A reflection on ethical problems, specifically on the matter of responsibility, emerges – and not by chance – during different turning points of Lukács' personal life. *On the poverty of Spirit* (1913), *Tactic and Ethic* (1918) and *The social responsibility of the philosopher* (1960 ca.) are the three essays in which Lukács attempts in different ways to give a philosophical legitimation of some decisive biographical choices, such as his separation from Irma Seidler (1911), his adhesion to the Communist Party (1918) and his acceptance of Socialism, even after the dramatic events of Budapest in 1956. A more unitary consideration of Lukács' thought could be reached only through a deeper reflection on the content of the ethical problem of responsibility in his thinking. Despite their differences, the essays mentioned above are united in terms of the meaning of a true responsibility, which Lukács conceives always in a direct connection – maybe in an excessively binding way – between individual choice and the course of history.

1. Vecchia pista e nuovo tracciato. La posizione dell'etica in Lukács

Io direi anzi che la politica non ha mai interessato Lukács. Egli la considerava come una questione banale, prosaica. La politica era per lui una cosa moderna. Essa non aveva alcun rapporto con la verità, e ancor meno con la verità assoluta e redentrice¹.

Può sorprendere un'affermazione come questa alle orecchie di chi abbia una confidenza anche minima con la vita e la dottrina di Lukács. Tuttavia, è la sua più celebre allieva, Ágnes Heller, a pronunciarla in un recente contributo dedicato a una riconsiderazione complessiva dell'opera del suo maestro d'un tempo. Nella sua provocatorietà, il giudizio della Heller ha però un merito: esso segnala come la nostra immagine di Lukács sia ancor oggi filtrata attraverso un prisma interpretativo distorto. Ed è proprio la resistenza di quest'ultimo ciò che complica – e non di poco – un'adeguata restituzione della fisionomia intellettuale lukacsiana e, conseguentemente, una sua giusta collocazione nel pensiero del Novecento. Capire Lukács, cogliere il senso del suo *Gelebtes Denken*, è operazione che a nostro parere può riuscire solo a prezzo di un congedo dalla *vecchia pista* esegetica che ha dominato dal secondo dopoguerra in poi, quella fondata cioè su una partizione piuttosto netta tra la produzione di un Lukács giovane (fino al 1918), uno intermedio (dal 1918 al 1930) e uno maturo (dal 1930 circa sino alla morte)².

Nonostante il 1989, con l'implosione di quell'assetto politico-istituzionale che ha per motivi diversi contribuito al consolidarsi della *vecchia pista* esegetica, non disponiamo ad oggi ancora di una prospettiva nuova da cui considerare l'intero arco della produzione lukacsiana. Ciò che risulta da questa situazione è così un flebile tenersi in vita di un canone interpretativo – indubbiamente tra i più fortunati del Novecento – di un Lukács *smembrato*. La produzione degli anni '10 di tenore estetico-saggistico, quella proto-marxista degli anni '20 e il marxismo sistematico successivo al

¹ Heller (2013, 15). Trad. mia.

² Su questo specifico punto è recentemente tornato Matassi (2011, 9). Sulle tendenze generali della letteratura lukacsiana italiana e a livello internazionale Oldrini (1984). Sul modo in cui rapportarsi al suo retaggio intellettuale ritorna Oldrini (2009, 510), dove tratti di continuità essenziali di *tutta* l'evoluzione di Lukács sono individuati in un certo «atteggiamento umano, un certo giro di scelte nel campo pratico, il rifiuto sempre categorico della società esistente». Vicenda alquanto complessa, anche perché inscindibile dal dibattito sulla fisionomia e la funzione dell'intellettualità marxista in quegli anni, è la questione della ricezione di Lukács in Italia. Dettagliata rassegna per gli anni '50 e '60 è in Merolla (1969), per quanto riguarda il versante estetico-letterario e estendendo lo sguardo anche agli anni '70 importanti gli interventi di Cesare Cases, Paolo Chiarini, Claudio Magris e Ferruccio Masini in Chiarini – Venturelli (1977).

1930 divengono *disiecta membra*, da cui schiere di interpreti più o meno numerosi – scegliendone uno e scartandone l'altro – muovono a valorizzare l'eredità filosofica lukacsiana³.

Il centrale nodo da affrontare entro l'evoluzione intellettuale lukacsiana, la cui soluzione offrirebbe un importante contributo per uscire dalla *impasse* cui conduce la *vecchia pista*, è indubbiamente il marxismo di Lukács. Quest'ultimo ha difatti rappresentato da sempre – e per molti versi continua ancora oggi a costituire – un fondamentale elemento di interesse per taluni e di repulsione per altri. Il bandolo dell'intera matassa sta così nel riuscire a individuare il senso di questo marxismo, ossia di quell'elemento che esercita una pesantissima ipoteca, tanto sull'intera produzione lukacsiana successiva all'adesione al Bolscevismo del dicembre 1918, quanto sulla sua postuma fortuna. Mettere a fuoco il significato del marxismo di Lukács, soprattutto per quanto concerne la sua ispirazione di fondo, consiste fondamentalmente nell'andare a sondare i moventi che lo hanno spinto a tale adesione. A nostro parere, tale operazione permette di vedere la produzione lukacsiana – senza negarne gli evidenti punti di frattura – alla luce di un'unitarietà più forte di quanto lasci trapelare la *vecchia pista* interpretativa. Non si tratta qui di mettere in discussione la sincerità dell'adesione di Lukács al Bolscevismo dal dicembre 1918 in poi, ma di meglio concentrarsi sui suoi moventi. L'illuminazione di quest'ultimi diviene in tal modo preconditione per vedere Lukács da presupposti diversi e conseguentemente decidere, muo-

³ Esempio del primo tipo di lettura è, ad esempio, l'intervento di Adorno (1958, trad. it. 238): «L'aureola che ancora oggi circonda il nome di Lukács anche al di fuori della zona di potere sovietico egli la deve agli scritti della sua giovinezza, al volume di saggi *L'anima e le forme*, alla *Teoria del romanzo*, agli studi *Storia e coscienza di classe*, in cui egli per la prima volta, da materialista dialettico, applicò in linea di principio alla problematica filosofica la categoria della reificazione». Incentrato su *Storia e coscienza di classe* è invece il rapporto che la "New Left" di matrice anglosassone intrattiene con il marxismo di Lukács, Jay (1984, 21-80). Un tale modello filtra anche in uno studio ambizioso come quello di Postone (1993, 71-83). Significativo è come la «riconsiderazione» di Lukács cui ambisce la recente silloge di Thompson (2011a) trascuri integralmente il marxismo del Lukács post-1930 e, laddove lo consideri, lo faccia soltanto in relazione a *Storia e coscienza di classe*, Thompson (2011b). È cosa nota l'influenza che *Storia e coscienza di classe* esercita sulla prima generazione della Scuola di Francoforte, ancora nel 1949 Adorno ne ribadisce l'importanza, Adorno (1949, 251-252). Un discorso a sé riguarda la Germania orientale, dove fortissima è l'influenza del Lukács post-1930 dalla fondazione della DDR nel 1949 sino al 1956, dopo tale data segue una fase di aperto ostracismo di matrice politica, destinato ad attenuarsi solo negli anni '80, Marquardt (1997). I più importanti contributi sul marxismo "sistematico" del Lukács maturo, soprattutto sulla postuma *Ontologia dell'essere sociale*, sono Tertulian (1986) e Oldrini (1983, 2009).

vendo da basi nuove, se aprirsi alla possibilità di una sua rivalutazione (e se sì in che termini) o per distanziarsene definitivamente.

Nel 1967 Lukács afferma che «anche motivi etici in modo molto essenziale mi condussero alla decisione di aderire attivamente al movimento comunista»⁴. Non possiamo qui ripercorrere tutte le tappe di quel percorso che Lukács definirà *Mein Weg zu Marx*; ciò che conta è invece sottolineare come la stessa scelta compiuta da Lukács nel dicembre 1918 sia da considerarsi non «anche», ma integralmente, una scelta di carattere etico. Ma quali sono veramente i «motivi etici» che conducono il trentaquattrenne Georg von Lukács, già affermato saggista, figlio del facoltoso direttore della Banca anglo-magiara, ad aderire al Bolscevismo? Ernst Bloch, in un'intervista rilasciata nel 1974 a Michael Löwy, indica come il movente etico della conversione al Bolscevismo di Lukács sia da comprendere alla luce di uno specifico aspetto del suo pensiero degli anni '10, ossia in relazione al problema delle «caste» intese in senso morale⁵. Stando al resoconto blochiano, l'adesione di Lukács al Bolscevismo parrebbe motivata da una nostalgia – e conseguente volontà di restaurazione – verso un cosmo valoriale cavalleresco (in cui tra i valori centrali sono da annoverare onore, fedeltà, rispetto della parola data) e di cui invece nella prosaica vita borghese si sarebbe persa ogni traccia⁶. Il giudizio del quasi novantenne Bloch, formulato a circa

⁴ Lukács (1968, trad. it. LII).

⁵ Löwy (1976b, trad. it. 305-306): «Vi sono delle virtù che si distribuiscono tra i vari strati sociali; per esempio, alla borghesia corrisponde l'impegno [*Fleiss*], la parsimonia, ecc.; alla nobiltà spettano l'onore, la fedeltà, il rispetto della parola data, ecc. Sono queste le virtù cavalleresche. La nuova aristocrazia di cui parlavo, era quindi non *redditizia* dal punto di vista economico, vale a dire non fondata sullo sfruttamento, ma dotata, al contrario, di virtù ascetiche e cavalleresche. A questo si riferisce Lukács quando parla delle nuove caste; queste non hanno alcun significato economico, alcun significato di sfruttamento. Questo ci riporta alla questione dell'origine e della motivazione dell'atteggiamento rivoluzionario in coloro che non ne hanno bisogno; i decabristi, Bakunin, Lenin, Marx; essi non ne avevano bisogno, e ancor meno Engels, il ricco fabbricante di cotone di Manchester; egli non faceva altro che segare il ramo su cui era seduto, Friedrich Engels! Si tratta quindi di un problema morale; sono virtù cavalleresche, un'eredità morale e culturale che possiamo trovare in Marx ed Engels. *Non è fair*: questo giudizio contro il capitalismo si basa su una scala di virtù che è quella di un *gentleman*. Risale al Codice dei cavalieri, al codice della tavola rotonda di re Artù. Un cavaliere che non è fedele alla parola data, è disonorato. Un capitalista che non è fedele alla parola data, fa dei buoni affari».

⁶ Effettivamente è testimoniato un interesse di Lukács per l'etica cavalleresca verso il 1910 (è menzionato nel Diario un progetto di lavoro su Artù), ma dilatare la centralità di tale elemento sino alla «conversione» al Bolscevismo del 1918 come fa Bloch ci pare improprio, cfr. Lukács (1981b, trad. it. 36): «(21 giugno 1910) È interessante tuttavia che anche questo sia un vecchio tema, la prima metà della *Vita nuova* progettata un anno e mezzo fa; mentre la seconda metà – più ampia, più oggettiva – sarà re Artù. (In cui – del resto – si è fusa or-

sessant'anni dalle vicende, ci pare tuttavia schematico. E si dimostra tale soprattutto perché motiva in nome di un mero ribellismo anti-borghese l'adesione di Lukács al Bolscevismo. Intendere quei «motivi etici» che Lukács stesso adduce per spiegare la propria adesione al marxismo nei termini proposti da Bloch finirebbe inevitabilmente per banalizzarlo, e non di poco, il senso complessivo del marxismo di Lukács.

Scartata l'ipotesi interpretativa blochiana, ci ritroviamo così nuovamente al punto di partenza: in che modo riprendere in mano Lukács oggi? Una risposta esauriente a tale quesito travalica i limiti del nostro contributo. Se da un lato, difatti, siamo consci della necessità di abbandonare la *vecchia pista* interpretativa oggi più che mai impraticabile, dall'altra non siamo ancora capaci di disegnare nella sua integrità il *nuovo tracciato*. Circa quest'ultimo, però, ci sentiamo di avanzare la seguente tesi: il problema etico della responsabilità è la decisiva traccia su cui disegnarlo. L'etica è cioè il fulcro intorno a cui si dipana, benché in forme di volta in volta diversissime, il nucleo profondo della riflessione di Lukács⁷. Alla tradizionale interpretazione di Lukács a segmenti, volta a legare cioè la sua produzione giovane, media e matura ad un corrispettivo mutamento di contenuto filosofico, intendiamo qui contrapporre un'interpretazione del suo pensiero che è rappresentabile attraverso la *spirale*. Immagine che ben si presta a restituire la specificità di un itinerario intellettuale che parte dall'etica e ritorna all'etica, senza sostanzialmente staccarsene mai.

Ma qual è la specifica forma della riflessione etica lukacsiana? Essa risiede nell'inscindibile compenetrarsi tra un certo discorso teorico *sull'etica*, che rimane comunque da cogliere in filigrana nei suoi scritti, e un problema esistenziale e individuale di *scelta* etica. Non è un caso che tutti i più importanti contributi teorici lukacsiani *sull'etica* siano anche vere e proprie riflessioni *ex post* sviluppate in seguito ad alcune scelte chiave della sua vita: il deliberato distacco da Irma Seidler (1911), la conversione al Bolscevismo (1918) e la conferma della propria adesione di campo al socialismo anche dopo le drammatiche vicende del 1956 ungherese. Momenti che, in un arti-

mai del tutto la novella anti-Hebbel: Artù amerà Ginevra a tal punto che forse la perderà)» e Lukács (1981b, 43): «(28 luglio 1910) L'oggettività dell'esperienza (Artù sta maturando!): l'unica cosa che registro come sensazione immediata, tra i continui rifiuti, è che la società odierna è impossibile».

⁷ Assertive ci paiono le considerazioni di Almási (1985, 27) sulla centralità della riflessione etica nell'intera produzione di Lukács. L'autore non affronta quello che è il vero fulcro della sfera etica in Lukács, ossia il tema della responsabilità; soffermandosi perlopiù invece su questioni di «ontologia dell'essere sociale», Almási (1985, 31-33) e sul ruolo «catartico» dell'arte, Almási (1985, 33-35).

colo difficile scritto in un frangente storico difficile, egli qualificherà come «svolte del destino», *Schicksalwende*⁸. Queste tre *scelte* etiche sono per Lukács altrettante occasioni per riflettere *sull'etica*, o meglio, su quell'elemento che ne costituisce a suo parere il nucleo: la responsabilità.

Benché la distanza di contenuti e di contesti che separa tali scelte sia enorme, vi è tuttavia qualcosa che le accomuna: il loro dar luogo ad una riflessione *sull'etica*, sempre concentrata sul nesso responsabilità-conseguenze. Lukács accoglie – non solo nella teoria, ma anche nella prassi – una *Verantwortungsethik* radicale, nella cui struttura di fondo possono essere rintracciati influssi sia da Max Weber che da Simmel⁹. Tale *Verantwortungsethik* radicale presuppone un'immagine del terreno valoriale intrinsecamente animato da un inconciliabile conflitto tra valori. Ed è proprio sulla scorta di tale immagine del terreno valoriale che Lukács perviene alla difficile consapevolezza dell'impossibilità di istituire un'equipollenza tra scelta valorialmente orientata e innocenza. Tale concezione del terreno valoriale fa cioè sì che l'assunzione responsabile di uno tra essi non liberi l'agente dall'intera catena di conseguenze negative (caso emblematico di ciò è il problema della violenza rivoluzionaria), cui tale assunzione può eventualmente dar luogo.

Lukács cresce in una certa temperie culturale di inizio secolo, è vicino cioè ai presupposti delle cosiddette “filosofie della crisi”. Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche – in seguito tanto criticati ne *La Distruzione della ragione* – influenzano le prime riflessioni lukacsiane sul presente, inteso

⁸ Lukács (1944).

⁹ In proposito riteniamo errata la tesi di Tarr (1993, 68): «Concludendo si noti ancora che Weber e Lukács impersonano in forma idealtipica i due possibili poli di presa di posizione intellettuale rispetto alla politica – sia nella teoria come nella prassi. Si confrontano: *Realpolitik* liberale e marxismo utopistico, etica della responsabilità e l'etica dell'intenzione» (trad. mia). Sin dal 1919 Lukács non persegue mai un'«etica dell'intenzione», al contrario egli ricerca una *Verantwortungsethik* radicale, che semmai va intesa come un approfondimento teorico di quella weberiana. In tal senso ci sentiamo più vicini alla posizione della Heller, anche se contro quest'ultima non riteniamo che il giovane Lukács difenda un'«etica dei fini ultimi», Heller (1982, 505): «L'eroe o l'eroina individuale che prende sulle proprie spalle la colpa del mondo per redimerlo, l'attore solitario del dramma storico che medita sulla colpa e sul sacrificio morale, erano così distanti da qualunque cosa avesse a che fare con Marx che non c'è bisogno di insistervi oltre. Una devozione eroica di questa fatta è senza dubbio un'eredità weberiana in Lukács, quanto lo è l'attrazione per i leaders carismatici. È precisamente a causa di questa evidente influenza che la critica di Weber a Lukács, nella *Politica come vocazione*, rivolta alla lukacsiana “etica dei fini ultimi” non è granché convincente. Il politico weberiano dell'“etica della responsabilità” non impedisce ad alcun eroe di trasformarsi in un assassino sul piano morale se solo egli considera benefiche le conseguenze dell'omicidio».

come età in cui l'uomo parrebbe aver perso la possibilità stessa di preservare la propria integrità autenticamente umana. Forzando un po' il discorso, si potrebbe dire che Lukács è un pensatore che muove intellettualmente dal fatto del "nichilismo", ma che da un certo momento in poi vedrà nel Bolscevismo un mezzo per superarlo, per andare *Oltre la linea*¹⁰. Se e come andare *über die Linie* è il *problema filosofico* di Lukács e – comunque se ne vogliono valutare gli esiti – alla luce di ciò va letta la sua *intera* evoluzione intellettuale. Vedere quest'ultima in tali termini offre il vantaggio di intendere il suo marxismo come certamente un elemento di indubbia discontinuità, ma meno netto di quanto possa a prima vista apparire. Ancor più quindi il problema etico si mostra quale base del *nuovo tracciato* esegetico che bisogna disegnare, e nella direzione del quale intendiamo qui dare un primo contributo.

2. Enten-eller. La responsabilità tra opera e vita

Il 18 maggio 1911, a ventotto anni, la pittrice Irma Seidler si toglie la vita. Nel novembre dello stesso anno, presso l'editore Fleischel di Berlino, esce la raccolta di saggi *Die Seele und die Formen*; «a Irma Seidler» è la dedica che compare in esergo. Tale dedica non costituisce un generico attestato di riconoscenza, ma ha un preciso valore contenutistico: Irma non è solo l'ispiratrice dei saggi – Cesare Cases parla in proposito di una sua «funzione maieutica»¹¹ – Irma ne è il contenuto. La presenza di Irma nel libro è forte al punto che, in una pagina di diario scritta nel maggio 1910, Lukács giunge a chiedersi se effettivamente non incorra nel rischio di sfociare con esso in un puro lirismo: «Temo solo una cosa: non andrà perduto ciò che volevo dire dell'estetica della forma in Philippe? Non sarà una ricaduta nell'antico lirismo? Non so»¹². Il rapporto tra Irma e "Gyury" è un'esperienza breve e bruciante: si conoscono nel dicembre 1907 a casa Polanyi, già nell'ottobre 1908 Irma si congeda da Lukács per l'irrisolutezza di lui (di lì a poco Irma

¹⁰ Jünger (1949).

¹¹ Cases (1985, 109).

¹² Lukács (1981b, trad. it. 24); cfr. anche Lukács (1981b, trad. it. 23-24): «Il saggio su Philippe sta maturando in maniera strana. Mi sembra che sarà il vero saggio-Irma. La lirica dello stadio attuale. Spedito la lettera. Espressione dello stato d'animo dei giorni precedenti e seguenti. E anche di questi giorni. Ci sarà dunque una vera grande serie lirica: George, Beer-Hofmann, Kierkegaard, Philippe. Il nesso di Irma con il resto è molto più vago. Novallis: lo stato d'animo dell'incontro; Kassner: Firenze, Ravenna; Storm: le lettere da Nagybánya. Più lontano ancora: Sterne: la vanità; gli stati d'animo 'vani' dell'inverno dopo la rottura. Ernst: le ore della resa dei conti. Ma nei primi quattro ci sarà tutta la storia».

sposerà il pittore Károly Réthy)¹³. Tra queste due date ci sono un viaggio in Italia di “Gyury”, Irma e Leo Popper (primavera 1908) e la partenza di Irma per la comune di artisti di Nagybánya. Intenso è lo slancio delle lettere di Irma da Nagybánya, lettere in cui però già affiora il triste presagio dell’impossibilità di un epilogo positivo del loro rapporto. Indicativi del clima complessivo sono i versi che Irma dedica a Lukács: «Kämst Du hierher | wär’s nicht so schwer | zu gehen den Weg | zu finden das Ziel»¹⁴.

Ma il ventiduenne Lukács sente la chiamata del *Beruf* e decide di votarsi integralmente, anche al prezzo delle pesanti conseguenze personali che tale gesto comporta. *Beruf* che nel suo caso risiede in una devozione totale al *Werk* intellettuale. Devozione che lascia poco spazio non solo a famiglia e frequentazioni, ma anche alla possibilità di un matrimonio. Irma è quindi semplicemente l’inconsapevole vittima di questa vocazione di «Gyury», il cui agire è mosso da una trascendenza, nei confronti della quale egli sente di non avere alcun margine di resistenza. «Vita» e «opera» diventano così per questo Lukács polarità di un’antitesi inconciliabile, un vero e proprio *Enten-Eller*. Irma è «‘la’ vita» che irrompe nella vita e per un momento sembrerebbe addirittura riuscire a far vacillare la fermezza di «Gyury» nel *Werk*¹⁵. Con lei Lukács afferma di accedere per la prima volta entro una realtà che riteneva a sé preclusa, tocca con mano cioè un mondo esistente al di là dell’«opera», in cui dominano una vicinanza e un calore umano sino a quel momento ignoti¹⁶. Il 24 maggio 1911, appresa la notizia del suicidio di Irma,

¹³ Irma Seidler a Georg Lukács (25 ottobre 1908), Lukács (1982, trad. it. 51): «Voi non mi avete mai detto – e io non ho mai saputo esattamente, perché ho sempre avuto sufficienti motivi di supporre anche il contrario – dunque io non ho mai saputo se Voi pensare di legare *realmente* la mia vita con la Vostra. E sebbene non abbiate mai detto di volere questo, io oggi chiedo di riavere indietro la mia libertà – che Voi probabilmente non Vi siete mai presa. A prenderVela avete sempre esitato, avete avuto paura. Adesso la chiedo indietro. Voi sapete che solo a costo di molta pena ho potuto trovare la forza di scriverVi questo».

¹⁴ Irma Seidler a Georg Lukács (7 settembre 1908), Lukács (1982, trad. it. 84).

¹⁵ Lukács a Leo Popper (10 dicembre 1910), Lukács (1982, trad. it. 183-184): «La storia di Irma ha avuto un significato decisivo di vita: qualcuno che diventava il mio centro, che significava per me “la” vita, che era intrecciato a tutti i miei pensieri e sentimenti. Lei se n’è andata via (e in quale modo!) – ma io vivo e riesco a muovermi. Di cose così si può morire, ma quando si sopravvive, la faccenda è chiusa. [...] Prima ero *unglücklich*, adesso sono *jenseits von Glück und Unglück*. In cammino verso il mio proprio centro, so che non potrò più “condividerlo” con nessuno (capisci che cosa intendo?) e che nessuno mi può “aiutare” (tu capisci di che si tratta). E la sola strada è il lavoro».

¹⁶ Lukács a Irma Seidler (novembre 1908), Lukács (1982, trad. it. 53): «Poi ho visto Voi. E mille volte si è compiuto tutto quello che io non avrei mai osato sperare. Ogni precedente rapporto perse di senso nella mia memoria, perché sentivo che era pura menzogna, solo questo era quello giusto. (Perdonatemi se forse ho sopravvalutato troppo ciò che ero per

Lukács accoglie l'evento – pur nella sua tragicità – come conferma ulteriore dell'inesorabile necessità del proprio percorso, ancor più da quel momento il *Werk* diviene la sua sola ragione di vita:

'So arm ist keiner, Gott kann ihn nicht noch ärmer machen'. Questo non lo sapevo. Ora lo so: è finita. Si è spezzato ogni vincolo – perché ogni vincolo era lei. E ora ci sono solo comunanze di scopi determinati, e questi scopi; e le cose; e il lavoro. Poiché lei era tutto. Tutto. Tutto. Ognuno dei miei pensieri era un fiore che le donavo, e il senso di gioia e di vita in essi contenuto era destinato a lei – che forse ora li vede e ne gioisce. Una volta (quando ancora non vi era nessun grande dolore, molto tempo fa) parlavamo di questo; e io le dissi: bisogna pur che ci sia qualcosa, tra noi, se l'uno ha un'importanza così grande nella vita dell'altro. Non era vero. Io non ero nessuno per lei... E poiché tutto *questo* non sono riuscito a riversarlo su qualcuno, tanto da potergli offrire anche solo qualcosa – ecco la sentenza di morte sulla mia esistenza. Non potrò mai essere niente per nessuno, e se mai qualcuno dovesse ancora significare qualcosa per me, dovrei fuggire; perché sono un lebbroso, e sono infetto. Ma questo non potrà accadere mai più. Ora si è spezzato ogni filo. Ora c'è solo il lavoro – finché reggo¹⁷.

Già nell'agosto del 1911 Lukács termina il breve dialogo *Sulla povertà di Spirito*, che uscirà nel dicembre dello stesso anno prima in ungherese sulla rivista «Szellem» («Spirito»), poi nel 1912 in tedesco sui «Neue Blätter». Il significato complessivo del dialogo è ben sintetizzato dallo stesso Lukács negli appunti stesi sul finire degli anni '60 per la propria autobiografia: «Dialogo *Povertà dello Spirito*: tentativo di una resa dei conti etica con la mia corresponsabilità del suicidio. Sfondo: differenziazione delle possibilità di atteggiamento etico come restaurazione spirituale del sistema delle caste. Qui vicolo cieco nettamente visibile»¹⁸. Il dialogo si trova a oscillare, come abbiamo già segnalato in apertura, tra un livello teorico-astratto di discorso *sull'etica* e una riflessione esistenziale di *scelta etica*. Lukács tenta qui di autoassolversi dalla propria responsabilità verso il suicidio di Irma, dal non aver fatto nulla per salvarla. Egli legittima la propria auto-assoluzione in un modo che, per molti versi, sembrerebbe avere tutte le sembianze di un

Voi. A questo proposito non so nulla e non intendo neppure rifletterci. Credo tuttavia di aver significato qualcosa per Voi). E sono diventato un altro uomo. Un uomo buono. La vita degli altri ha acquistato un valore per me. Voi non sapete nei confronti di quanta gente mi sono trasformato completamente, a quante persone, a quante cose ho dato allora aiuto, solo perché Voi mi avevate portato la vita, e questa vita – la vita a lungo repressa – voleva rivelarsi dappertutto. Ma una giovinezza come la mia non la si può dimenticare, e io ho sempre dubitato che tanta bellezza potesse non essere vera, che non potessero essere vere tanta bellezza e ricchezza, che non mi fosse lecito entrare in una tale vita».

¹⁷ Lukács (1981b, trad. it. 48-49).

¹⁸ Lukács (1981a, trad. it. 204).

escamotage intellettuale: nel tribunale etico di Lukács la norma è abbassata dal livello logico dell'universalità a quello della particolarità. Ciascun individuo non è cioè responsabile innanzi a imperativi etici universali, ma soltanto rispetto a particolari «doveri di virtù», specifici della propria «casta». Marta, l'interlocutrice femminile del dialogo, chiede al protagonista: «Lei, se ho capito bene, vuole restaurare in chiave metafisica le caste. Lei conosce quindi soltanto un peccato: la confusione delle caste». La risposta del protagonista, che incarna il duplice ruolo di portavoce teorico e attore di Lukács nel dialogo, è la chiave dell'intera questione:

‘Mi ha capito perfettamente. Non sapevo se mi ero spiegato abbastanza chiaramente e temevo che Lei potesse confondere ciò che ho detto con l'individualismo stupidamente moderno dei doveri nei nostri confronti. Non sono chiamato a definire il numero, la qualità e i doveri delle caste. Vedo intanto che anche Lei è convinta con me che ci sono solo un certo numero di caste. Capisce ora il significato del *proprio* dovere di virtù? In questa noi superiamo la ricchezza fasulla della vita, la sua sostanza menzognera e la riscattiamo in noi stessi in forma. [...] I virtuosi che hanno adempiuto il loro dovere, salgono a Dio e Lei sa che hanno solo dei *propri* doveri e a seconda di questi noi siamo uomini differenziati in caste. A questo punto cessa ogni differenza. Qui tace ogni dubbio: è possibile soltanto un unico riscatto'. ‘E il Suo dovere qual è?’ ‘Lei lo conosce. Se volessi vivere trasgredirei i confini della mia casta. Già col fatto di averla amata e di aver voluto aiutarla ho trasgredito i confini. La bontà è dovere e virtù di una casta superiore alla mia’¹⁹.

La «povertà di spirito» non è una condizione specifica soltanto dell'una o dell'altra casta, ma preconditione affinché lo «spirito» prenda vita: «La povertà di spirito significa quindi il prepararsi a essere secondo la nostra virtù»²⁰. Conformarsi ai propri «doveri di virtù», agli imperativi della propria casta, corrisponde per certi versi al massimo dell'illibertà individuale o quantomeno ad un concetto di libertà non coincidente con quello di autodeterminazione. Tale (il)libertà scaturisce dal riconoscimento della priorità dello «spirito» sull'individuo. Quest'ultimo riconosce così per sé un solo dovere: rispettare i «doveri di virtù». Si è «poveri di spirito» nel momento in cui si comprende l'esigenza di forma dello spirito e conseguentemente ci si dispone ad accoglierla: ci si appronta cioè ad essere esecutori del suo bisogno di formatività.

La contrapposizione essenziale che attraversa il dialogo è quella tra l'etica corrispondente all'«individualismo stupidamente moderno dei doveri nei nostri confronti» e i «doveri di virtù», propri di chi sa riconoscersi in una

¹⁹ Lukács (1912, trad. it. 114-115).

²⁰ Lukács (1912, trad. it. 113).

casta, o quantomeno agisce – anche inconsapevolmente – appartenendo ad essa. Lukács non offre nel dialogo né una descrizione né un'enumerazione esaustiva delle caste e dei «doveri di virtù» che ad esse corrispondono; anzi, potremmo dire che distesamente si parli qui soltanto della casta dei «buoni». Dal dialogo si deduce anche la presenza di un'altra casta, ossia quella a cui appartiene il protagonista, gli asceti del *Werk*²¹. Indirettamente è detto anche qualcosa su coloro che nel dialogo sono i *paria*, «coloro che vivono senza vita». Questi ultimi sono i più, che si legano ai doveri di un'etica esteriore, vincolandosi così irrimediabilmente a una vita inessenziale, sorda innanzi ai bisogni dello spirito. Afferma il protagonista del dialogo:

‘Si può vivere anche senza vita. E spesso si deve anche. Ma allora deve avvenire con chiara coscienza. Naturalmente la maggior parte degli uomini vive senza la vita e non se ne accorge. La loro vita è solo sociale, solo infraumana; questi, guardi, possono accontentarsi dei loro doveri e dell'adempiere ad essi. Anzi, per essi l'adempiere agli obblighi è l'unica possibilità di alzare più in alto la vita. Perché ogni etica è formale: il dovere è postulato, forma – e quanto più è perfetta una forma, tanto più vive una vita propria, tanto più cade lontano da ogni immediatezza. La forma è un ponte che ci distanzia; ponte in cui andiamo e veniamo e arriviamo sempre in noi stessi; senza incontrarci mai. Ma quegli uomini non potrebbero neanche uscire da se stessi, perché il contatto tra essi, nel migliore dei casi, è soltanto una spiegazione dei segni psichici, ed è solo la severità del dovere a dare alla loro vita una forma abbastanza stabile e sicura, anche se non profonda e non intima. La vera vita è oltre le forme, la vita ordinaria invece è al di qua delle forme e la bontà è la grazia per spezzare queste forme’²².

Sono almeno due i sermoni eckhartiani che influenzano teoricamente l'argomentazione attraverso cui il protagonista legittima teoricamente il proprio allontanamento dalla sorella di Marta (ossia la figura che nel dialogo impersona Irma Seidler): *Beati i poveri di spirito perché di essi è il regno dei cieli* e quello da cui è ispirato il nome della protagonista femminile del dialogo, ossia *Gesù entrò in un castello e una donna di nome Marta lo accolse in casa sua*. Se il «povero di spirito» è per Meister Eckhart colui che «niente vuole, niente sa, niente ha»²³, tale «povertà» consegue in Eckhart da una specifica concezione gnoseologica: «il simile e solo il simile è motivo

²¹ In proposito non condividiamo la tesi di Löwy che vede la casta dei buoni coestensiva a quella di coloro che hanno ricevuto la «grazia», Löwy (1976a, trad. it. 120): «Al dualismo delle 'due vite' corrisponde, in *Armut am Geiste*, un dualismo tra gli uomini: coloro che sono o possono essere 'posseduti' dalla grazia e diventare 'buoni' e gli altri, condannati al triste purgatorio della vita ordinaria». Egli trascura in tal modo la presenza almeno di un'ulteriore casta menzionata nel Dialogo, ossia quella degli asceti del *Werk*.

²² Lukács (1913, trad. it. 102-103).

²³ Eckhart (1956, trad. it. 389).

per divenire uno». Ciò significa che l'unico modo per conoscere un oggetto è far sì che il soggetto conoscente si renda della stessa sostanza dell'oggetto conosciuto²⁴. Nel caso dello spirito tale dimensione può venir conseguita aprendosi totalmente a lui, rendendosi sua dimora. Eckhart rielabora qui la dimensione già pseudo-dionisiana della *patis divina*²⁵. La «povertà di spirito» è l'esito di una dinamica di svuotamento, culminante in Eckhart nell'immagine dell'individuo come «custodia dello spirito»²⁶. Lukács richiama non casualmente il «calice dello spirito» proprio per individuare colui che, attraverso la povertà, si dispone a realizzare il bisogno di immanentizzazione dello spirito. Afferma sempre il protagonista del dialogo:

‘Noi non abbiamo virtù, non siamo neanche la virtù, ma siamo parti e appartenenti alla virtù. La povertà di spirito significa quindi il prepararsi a essere secondo la nostra virtù. Così dobbiamo vivere: la nostra vita è senza valore e significato e la destineremo a ogni istante alla morte, anzi in ogni istante aspettiamo solo il permesso di togliercela – e nonostante questo dobbiamo vivere, intensamente, con ogni forza e senso. Perché noi siamo soltanto calici, però gli unici calici dell'apparizione dello spirito; solo in noi può riversarsi il vino del suo manifestarsi, solo in noi e solo per noi si produce il suo manifestarsi, la sua transustanziazione. Non abbiamo il diritto di sottrarci a questo»²⁷.

L'etica non è quindi né un mezzo attraverso cui l'individuo può misurare la propria riuscita esistenziale, ossia la propria evoluzione da individualità a persona, né tantomeno un *métron* della condotta. Alla «bontà» è affidato il compito di valicare le barriere dell'etica, ossia quelle di una forma di vita legata soltanto a quelli che il protagonista chiama doveri sociali «infra-umani». Nel dialogo, l'etica è individuata come il luogo in cui si configura un rapporto tra individuo e norma, ossia tra individualità e universalità, dominato da una tensione teleologica del primo polo verso il secondo. Con la bontà, invece, Lukács non allude affatto ad una nuova dottrina etica, bensì introduce un elemento che sarebbe meglio qualificare come anti-etica; dice

²⁴ Eckhart (1956, trad. it. 100).

²⁵ Eckhart (1956, trad. it. 393): «Infatti Dio non cerca per il proprio agire un luogo nell'uomo dove possa operare; ma la povertà di spirito è quando l'uomo sta così libero da Dio e da tutte le sue opere, che Dio stesso deve essere il luogo ove operare, se vuole farlo nell'anima – e ciò lo fa volentieri. Così, quando Dio trova l'uomo così povero, opera l'opera propria e *l'uomo patisce Dio in sé*, e Dio è il luogo proprio dell'opera sua, dato che Dio opera in se stesso». Accolgo questo riferimento allo Pseudo-Dionigi dal curatore della traduzione italiana Marco Vannini. Corsivo mio.

²⁶ Eckhart (1956, trad. it. 104): «Ho detto altre volte che c'è nello spirito una potenza sola che è libera. A volte ho detto che è una custodia dello spirito, a volte ho detto che è una luce dello spirito, a volte ho detto che è una piccola scintilla».

²⁷ Lukács (1912, trad. it. 112-113).

il protagonista del dialogo alla sua interlocutrice femminile Marta «‘La bontà è uno staccarsi dall’etica, la bontà non è una categoria etica. Non la troverà in nessuna etica coerente. Ed è giusto così. Perché l’etica è generale, obbligatoria ed estranea all’uomo’»²⁸. Alla bontà manca quello che è il contrassegno essenziale dell’etica: la possibilità dell’universalizzazione²⁹. La bontà rappresenta una «grazia» concessa dallo spirito solo ad alcuni, alla casta dei buoni per l’appunto. Afferma in proposito il protagonista:

‘L’uomo buono non spiega l’anima dell’altro, ma vi legge dentro come nella propria, egli è divenuto ‘uno con l’altro’. Per questo è miracolo la bontà. Miracolo, grazia e riscatto. Un calar sulla terra del cielo. Se proprio vuole: è la vita vera e autentica – e fa lo stesso se viene dal basso in alto o dall’alto in giù’³⁰.

La figura del kierkegaardiano «cavaliere della fede» è richiamata da Lukács per evidenziare uno specifico aspetto della propria idea di bontà, ossia l’accedere attraverso di essa a una dimensione che nulla ha a che fare con un’universalità che orienta teleologicamente l’atto etico³¹. Abramo è per Kierkegaard una figura simbolo, in quanto capace di attuare quella «sospensione teleologica dell’etica», che appare invece impossibile nel costante riferimento all’universale della norma che muove il gesto tragico del sacrificio di Ifigenia³². Dal momento che la bontà è una «grazia», ciò spiega anche

²⁸ Lukács (1912, trad. it. 104-105).

²⁹ Tertulian (2013, 63-64): «Mettendo l’accento sul carattere per definizione metapsicologico e metasociale della vera *bontà*, Lukács separava in maniera netta il mondo della causalità empirica da quello della teleologia morale. Egli proclamava anzi l’indifferenza della vita etica essenziale in rapporto agli effetti e alle conseguenze (posizione che egli avrebbe abbandonando più tardi), esaltando delle figure come il Principe Myškin, in cui la sublimità morale provoca delle tragedie nel mondo empirico, o l’Abramo di Kierkegaard, che non obbedisce che alle esigenze della voce divina» (trad. mia).

³⁰ Lukács (1912, trad. it. 104).

³¹ Lukács (1912, trad. it. 104): «‘A chi ha giovato il principe Myškin? Non ha disseminato piuttosto tragedie dove camminava? Eppure certamente non aveva questa intenzione. Il suo mondo è situato al di là di quello della tragedia che è puramente etico o se vuole, puramente cosmico, il principe Myškin in ogni caso di trova al di là di esso come anche l’Abramo che immola’ di Kierkegaard ha superato il mondo dei tragici conflitti e degli eroi: quello di Agamennone che immola’». Vedi anche Kierkegaard (1843, trad. it. 289): «L’eroe tragico concentra dunque l’etica in un momento, egli teleologicamente è andato oltre, ma sotto questo aspetto ha un appoggio nel generale. Il cavaliere della fede dispone solamente e unicamente di se stesso ed è in questo che consiste la cosa spaventosa. [...] L’eroe tragico compie il suo atto e trova riposo nel generale, il cavaliere della fede si mantiene continuamente in tensione».

³² Kierkegaard (1843, trad. it. 263): «La differenza tra l’eroe tragico e Abramo balza agli occhi facilmente. L’eroe tragico rimane ancora dentro la sfera etica. Per lui ogni espressione dell’etica ha il suo *télos*, in un’espressione etica superiore; egli riduce il rapporto etico

la ragione per cui i buoni, come il principe Myškin e Aljoscia dei romanzi di Dostoevskij, siano presentati quali «gnostici del mondo delle azioni». In proposito Lukács indica un ulteriore aspetto della bontà, aspetto che per certi versi è una sorta di corollario all'intera concezione delle caste sviluppata nel dialogo. La bontà è non solo qualcosa che si pone al di là dell'etica, ma un elemento situato addirittura al di là dello stesso piano discorsivo³³. I buoni sono quindi degli «gnostici del mondo delle azioni» perché la loro bontà non può esser intesa quale frutto di un processo di educazione pratico-conoscitiva, ma per l'appunto come un "invasamento" originato dal mondo dello spirito.

Negli appunti autobiografici stesi a più di sessant'anni di distanza dalla morte della Seidler, Lukács ribadisce ancora il proprio sentimento di «responsabilità» verso il suicidio. Il distacco da Irma è all'epoca motivato in nome di una responsabilità più grande, ossia quella innanzi al *Werk*. Ed è attraverso questa vicenda che Lukács fa i conti in prima persona con un elemento sino a quel momento più presentato che realmente conosciuto, ossia con la questione della violenza. L'*Enten-Eller* «vita» o «opera» gli impone una scelta di netta radicalità, soprattutto in riferimento alle conseguenze che essa comporta. Rinunciare ad Irma, e più in generale alla «vita» in favore del *Werk*, significa per Lukács esporsi responsabilmente ad una catena di conseguenze. Egli sa che la propria scelta potrebbe incidere negativamente su Irma, tuttavia la persegue. Perché? La ragione di ciò sta nel fatto che Lukács percepisce come la propria responsabilità non sia verso Irma, trascenda cioè l'individuo concreto, guardando in realtà più lontano. L'unica responsabilità verso cui si sente vincolato è quella nei confronti dell'intero genere umano, responsabilità che nello specifico viene declinandosi come risposta all'esigenza di forma che lo spirito impone ai membri della casta del *Werk*. Questo orizzonte largo della responsabilità, intesa quale relazione che misura il valore della condotta individuale sempre in rapporto al destino dell'intero genere, è una costante nell'intera riflessione sull'etica di Lukács. Il medesimo orizzonte largo della responsabilità tornerà di lì a poco in gioco nel motivare l'accettazione da parte di Lukács della violenza rivoluzionaria. Il dialogo su *La povertà di spirito* esibisce quindi per la prima volta una tipicità lukacsiana della riflessione sulla responsabilità: le conseguenze nega-

fra padre e figlio o fra padre e figlia a un sentimento che ha la sua dialettica nel suo rapporto all'idea di moralità. Non ci può essere questione di una sospensione teleologica dell'etica». A più di quarant'anni di distanza, entro un contesto argomentativo completamente diverso, Lukács ritorna ancora su questo specifico aspetto del pensiero kierkegaardiano, Lukács (1954, trad. it. 288-289).

³³ Lukács (1912, trad. it. 104).

tive o violente di una scelta decadono così a momenti da ricomprendere e razionalizzare entro un orizzonte di responsabilità etica larga, probabilmente troppo.

3. Bolscevismo e Messianismo. Una responsabilità immediata verso la storia

In protesta però contro la guerra, i suoi responsabili e registi, contro la politica capitalistica che l'ha causata, contro gli obiettivi capitalistici che essa persegue, contro i piani di annessione, contro la violazione della neutralità belga e lussemburghese, contro la dittatura militare, contro l'oblio del dovere sociale e politico di cui ancor oggi sono colpevoli il governo e le classi dirigenti, rifiuto i crediti di guerra richiesti³⁴.

Forte deve essere stata l'impressione suscitata tra i colleghi dalle parole con cui, il 2 dicembre 1914, Karl Liebknecht chiude la propria dichiarazione di voto sfavorevole – unico deputato in tutto il *Reichstag* – alla richiesta di rinnovo dei crediti di guerra. Esattamente quattro anni dopo, ossia il 2 dicembre 1918, Lukács aderisce al partito comunista ungherese³⁵. Non sappiamo se vi sia un deliberato richiamo simbolico nella scelta della data del 2 dicembre; certo è però che la presa di posizione di Liebknecht già all'epoca desta, in un Lukács non ancora marxista, una forte impressione³⁶. Tuttavia, ancora legato all'antitesi tra *Leben* e *Werk* come polarità inconciliabili, il dissenso di Lukács del 1914 non giunge ad alcun approdo politico. La sua protesta rimane invece a un livello puramente intellettuale: «Vita: rimanere fuori. Impossibile allora per me altro che la *Teoria del romanzo* come protesta. Simpatia per Jaurès e Liebknecht senza la minima possibilità di seguire la loro strada»³⁷.

Lenta è la maturazione – raggiunta solo al termine del 1918 – che conduce Lukács a declinare politicamente la propria opposizione alla guerra e alle forze sociali che l'hanno provocata. Negli anni del conflitto è un utopismo mosso da un ideale comunitario ispirato dai romanzi di Tolstoj e Dostoevskij a esaurire, entro una figurazione etica astratta, la sua posizione an-

³⁴ Liebknecht (1918, 64). Traduzione mia.

³⁵ Boella (1977, 83). Oldrini (2009, 98) data l'ingresso nel partito «a metà dicembre 1918».

³⁶ Lukács (1981a, trad. it. 67-68): «Nonostante il mio atteggiamento, di cui ho già parlato, avverso alla guerra e avverso al positivismo, prima non avevo rapporti con il movimento e non ero pervenuto a nessuna presa di posizione politica concreta. Che una forma politica concreta di resistenza fosse possibile, io lo appresi soltanto quando ciò divenne evidente in Germania con il gesto di Liebknecht».

³⁷ Lukács (1981a, trad. it. 209).

ti-bellicista: «adesso la ‘rivoluzione’ tolstojana-dostoevskijana costituisce la prospettiva utopica e quindi il metro morale»³⁸. Nel dicembre 1918 esce *Il Bolscevismo come problema morale*, articolo redatto solo qualche settimana prima, dove Lukács prende un’esplicita posizione *antibolscevica* e pro-socialdemocratica³⁹. Se da una parte Bolscevichi e Socialdemocratici professano il medesimo obiettivo di emancipazione, ossia la traduzione politica di quello che è lo scopo finale dell’etica «kantiano-fichtiana» verso un’umanità libera in quanto autodeterminata: «A buon diritto Engels ha considerato il proletariato l’erede della filosofia classica tedesca, poiché in questo modo finalmente si è trasformato in azione l’idealismo etico di Kant e di Fichte, che annullava ogni vincolo terrestre e voleva scardinare metafisicamente il mondo»⁴⁰. Dall’altra, Lukács indica qui come le strade del Bolscevismo e della Socialdemocrazia divergono decisamente proprio nel modo di intendere il nesso emancipazione-democrazia-violenza.

Il fondamentale errore in cui incorre l’azione politica bolscevica, ed è su questo punto che Lukács legittima ancora sino a poco prima del dicembre del 1918 la propria esplicita presa di distanza teorico-politica da essa, consiste nell’idea di poter conseguire l’obiettivo morale attraverso un mezzo antidemocratico e immorale come la «dittatura del proletariato». Una strategia politica socialdemocratica è invece per Lukács l’unica compatibile con il proprio «idealismo etico», fondato così com’è sulla connessione immediata tra etica e politica: «l’idealismo etico nega necessariamente l’autonomia della politica, che significherebbe l’attribuzione di un valore in sé a un semplice essere (lo Stato, la nazione), cosa che l’etica non può accettare»⁴¹. Dal punto di vista della strategia politica, l’«idealismo etico» implica che non soltanto lo scopo finale, ma anche i mezzi, non possano congedarsi mai da una prassi democratica intesa come valore assoluto. Anche una temporanea e moralmente motivata violenza, qual è quella bolscevica della «dittatura del proletariato», non può pertanto in alcun modo legittimare tale distacco. Alla prospettiva bolscevica, Lukács contrappone la «lotta lunga penosa e didascalica di colui che si assume fino in fondo il compito della democrazia»⁴². Nel *pari* dell’emancipazione il Bolscevismo si presenta quindi come una strada troppo rischiosa; la cui possibilità di successo rispetto all’obiettivo è

³⁸ Lukács (1981a, trad. it. 209).

³⁹ Lukács (1918a). Löwy ritiene al contrario che dall’articolo non si possa ricavare una posizione pro-socialdemocratica, Löwy (1976a, trad. it. 147).

⁴⁰ Lukács (1918a, trad. it. 114).

⁴¹ Lukács (1918b, trad. it. 107).

⁴² Lukács (1918a, trad. it. 117).

troppo bassa per accettare una temporanea deroga al «problema morale», ammettendo così un ricorso all'oppressione e alla violenza:

Il problema morale sorge propriamente dal fatto che per la socialdemocrazia il vero obiettivo finale, che decide e corona tutte le sue lotte, la *ragione ultima* della lotta di classe del proletariato, è rendere impossibile per sempre ogni lotta di classe, è creare un sistema sociale in cui non si possa nemmeno pensare a tale eventualità. La realizzazione di questo scopo è vicinissima, e proprio da questa prossimità affascinante sorge il dilemma morale. O cogliamo l'occasione di realizzare il sistema desiderato – e allora sceglieremo necessariamente la dittatura, il terrore, l'oppressione di classe; le dittature di classe precedenti saranno sostituite da *quella del proletariato*, con la convinzione che – Satana cacciato da Belzebù – quest'ultima dittatura di classe, la più feroce e la più crudele, abolirà se stessa e al tempo stesso ogni dominio di classe. Oppure rimaniamo fedeli alla idea di realizzare il nuovo sistema mondiale con mezzi nuovi, con i veri mezzi della democrazia (poiché la vera democrazia finora non esisteva che come esigenza, non come realtà, neppure nei paesi cosiddetti democratici), ma in questo caso c'è un rischio, perché la maggioranza dell'umanità oggi non vuole ancora questo nuovo sistema mondiale, e non volendo comandare contro la loro volontà, dovremo attendere, insegnare, propagare la fede nell'attesa, finché l'umanità crei di propria volontà, con l'autodecisione, tutto ciò che da tempo era desiderato da persone consapevoli, per le quali questa era l'unica decisione possibile⁴³.

Negli anni tra il 1917 e il 1919 l'etica è il terreno su cui si registrano per Lukács i più importanti mutamenti intellettuali. L'adesione al Bolscevismo implica infatti un decisivo cambiamento di paradigma filosofico, che registra le sue immediate conseguenze proprio sul terreno dell'etica. Il congedo dal precedente «idealismo etico» non conduce però a una reciproca autonomizzazione tra etica e politica; d'altro canto, a una posizione di questo tipo Lukács non si risolverà mai: «'Che fare?' questo è stato sempre per me il problema principale, e questa domanda collegava la problematica etica e quella politica»⁴⁴. Il superamento dell'«idealismo etico» significa invece ora essenzialmente un rinnovamento – che comunque non rinuncia mai alla tesi di un'omogeneità complessiva tra i due piani – della relazione tra etica e politica⁴⁵. In tal senso, *Tattica e etica* è il luogo in cui Lukács dà ordine ai fondamenti teorici che legittimano la sua, già conseguita, *scelta etica* per il Bolscevismo. In sostanza, egli tenta qui di riordinare il rapporto tra etica e

⁴³ Lukács (1918a, trad. it. 115).

⁴⁴ Lukács (1981a, trad. it. 66).

⁴⁵ Diversa è la posizione di Oldrini (2009, 99): «In realtà sul piano teorico la 'conversione' vera di Lukács, la sua conversione ideologica radicale – l'unica d'altronde che qui interessi – non interviene se non quando, in virtù del ricorso alla filosofia della storia come "criterio decisivo della tattica socialista", egli trova modo di sottrarsi all'ipoteca dell'imbrigliamento della politica nell'etica».

politica alla luce di un'unitaria *teoria etica*. Anche in questo caso incontriamo di nuovo la specificità della riflessione etica lukacsiana, ossia un discorso sviluppato *ex-post*, legato alla necessità di legittimare sul piano teorico una decisione già conseguita. Istvan Eörsi, proprio in riferimento ai decisivi mutamenti intellettuali sopravvenuti in Lukács tra il 1917 e il 1919, gli chiede nell'intervista autobiografica *Gelebtes Denken*: «Prima ha detto di aver abbandonato l'estetica perché aveva cominciato a interessarsi di problemi etici. Quali lavori sono nati da questo interesse?» La laconica risposta di Lukács restituisce in una battuta il senso dell'intera svolta 1917-1919: «In forma scritta in questo periodo non è nato nulla. L'interesse per l'etica mi ha portato alla rivoluzione»⁴⁶.

Discutere di *Tattica e etica* non significa altro che parlare del rapporto tra rivoluzione e etica: «Ogni prospettiva essenzialmente rivoluzionaria nega invece agli ordinamenti giuridici presenti e passati il diritto etico all'esistenza nonché la loro attualità storico-filosofica; per essa diventa perciò un problema esclusivamente tattico, se in generale si debba tener conto di essi e – nel caso affermativo – in quale misura»⁴⁷. Testo che segue immediatamente la “conversione” lukacsiana al Bolscevismo, redatto cioè nella sua maggior parte nei primi mesi del 1919 ancor prima della Repubblica ungherese dei Consigli, *Tattica e etica* è il titolo per una raccolta di saggi in cui emerge la transizione lukacsiana dall'«idealismo etico» di matrice «kantiano-fichtiana» a quella specifica forma – anch'essa destinata successivamente ad essere superata – di hegel-marxismo, che avrà in *Storia e coscienza di classe* la sua più organica e celebre sistemazione⁴⁸.

Proprio in riferimento all'etica, così Lukács descrive il proprio mutamento di prospettiva intellettuale sopravvenuta tra il 1917 e il 1919: «Anzi-

⁴⁶ Lukács (1981a, trad. it. 66).

⁴⁷ Lukács (1919, trad. it. 4).

⁴⁸ Ottó Hévízi spiega il repentino mutamento di posizione di Lukács avvenuto tra *Il Bolscevismo come problema morale* e *Tattica e Etica* quale congedo da un'«etica kantiano-fichtiana» in favore di una scelta per la Rivoluzione, che ha i connotati essenziali della «sospensione teleologica dell'etica» di Kierkegaard, Hévízi (2013, 51): «L'articolo sul Bolscevismo descrive la morale kantiana come quella del rispetto incondizionato dell'uomo. Al centro dell'etica proposta c'è una “decisione” che separa e persino oppone la personalità etica e il “mondo empirico”. Questa dualità proviene invero da Kant. Nell'articolo sulla tattica, invece, è noto che l'autore difende un'etica della sospensione teleologica, detto altrimenti il punto di vista di Kierkegaard» (trad. mia). In termini analoghi argomenta anche Franco (1996, 144-145): «Lukács si riferisce all'agire rivoluzionario che non consente l'azione senza peccato, senza il sacrificio dell'anima. Il motivo della Giuditta indica per Lukács proprio l'esigenza di andare oltre l'etica, di sospenderla, di trasformare il *Sollen*, di mettere in discussione l'identità fra generale e individuale».

tutto, etica (condotta di vita): non più divieto tenersi lontano da tutto ciò che la propria etica condanna come peccaminoso, ma equilibrio dinamico della prassi, in cui il peccaminoso (nel dettaglio) può diventare talvolta componente inevitabile dell'agire giusto, talvolta il limite etico (riconosciuto come universalmente valido) può diventare ostacolo all'agire giusto»⁴⁹. Se nella prospettiva de *Il Bolscevismo come problema morale* colui che opta per il Bolscevismo è chiamato a fare i conti con il problema morale che «sorge dalla possibilità di grossi delitti e aberrazioni terribili, immanenti a ogni forma di decisione, ma di cui chi vuole decidere deve assumersi consapevolmente la responsabilità violenta»⁵⁰. Al contrario, *Tattica e etica* cerca di ridisegnare il problema della responsabilità entro un quadro di filosofia della storia. Il solo tribunale rispetto al quale il singolo si rivela così eticamente imputabile è la storia stessa⁵¹. La responsabilità etica va vista entro una relazione diretta tra azione individuale e destino del mondo: «Nessuno può a livello etico sottrarsi alla responsabilità col pretesto di essere solo un singolo dal quale non dipende affatto il destino del mondo»⁵². Il processo di filosofia della storia che Lukács vede dispiegarsi innanzi a sé è quello condotto dal proletariato inteso come «classe messianica della storia mondiale»⁵³, attore cioè di quell'ultima lotta storica, risolta positivamente la quale, la storia medesima consegnerà auto-trasparenza circa la propria configurazione e conseguentemente aprirà al genere la possibilità di un suo completo auto-dispiegamento.

La *liberazione* della storia, per Lukács autentico obiettivo nonché conseguenza dell'esito vittorioso del conflitto condotto dal proletariato

⁴⁹ Lukács (1981a, trad. it. 211).

⁵⁰ Lukács (1918a, trad. it. 115-116).

⁵¹ In proposito non condividiamo le considerazioni di Catucci (2003, 204): «Proprio perché fra le concezioni dell'etica e le decisioni di volta in volta prese egli non stabilisce un rapporto analitico, necessario, ma riteneva che ogni responsabilità dovesse essere assunta confrontandosi con le condizioni, le esigenze e le urgenze del momento, la valutazione dei suoi comportamenti deve essere affrontata sul piano di una ricostruzione storica puntuale e priva di reticenze, ma non può offuscare l'impatto della sua critica filosofica ai sistemi di potere dell'epoca, socialismo incluso». A nostro parere non sono «le esigenze e urgenze del momento» – l'autore menziona l'episodio in cui nell'aprile 1919 Lukács ordina la fucilazione di otto disertori dell'esercito rivoluzionario ungherese, cfr. Lukács (1981a, trad. it. 81) – che consentono di comprendere il rapporto vigente in Lukács tra «concezione dell'etica» e «decisioni di volta in volta prese». Al contrario, è proprio l'istituzione di una connessione «analitica» tra responsabilità individuale e «corso del mondo», ossia tra individuo e un universale etico che ha la nettezza dell'orizzonte messianico, a determinare in Lukács l'accettabilità della violenza.

⁵² Lukács (1919, trad. it. 11).

⁵³ Lukács (1918a, trad. it. 114).

nell'Ottobre 1917, va compresa alla luce del particolare Marx che ispira la produzione lukacsiana degli anni '20. Mentre la marxiana «critica dell'economia politica» è sostanzialmente assente in questo Lukács, il Marx che invece fortemente ispira *Tattica e etica* è quello degli *Annali franco-tedeschi*⁵⁴. Se quindi Hegel ha il merito di aver colto e allo stesso tempo giustificato il carattere essenzialmente inconscio della legalità storica, nella lotta di classe – contrapposta al *Geist* – Lukács coglie nel 1919 il motore di tale oggettiva legalità. La «coscienza politica di classe può essere portata all'operaio *solo dall'esterno*»⁵⁵ è il concetto leniniano che permette a Lukács di individuare quel decisivo conflitto tragico che, se superato, “libera” la storia; che consentirà cioè di coglierla nella sua legalità immanente:

Nella *coscienza di classe* forgiata dal marxismo lo Spirito, anzi il significato stesso dell'evoluzione sociale dell'umanità, è uscito dal suo stato d'incoscienza. Le leggi dell'evoluzione sociale cessarono così di essere forze cieche, catastrofiche e fatali: esse si ridestarono all'autoriflessione, alla coscienza⁵⁶.

La «coscienza di classe» – elemento attraverso cui già il giovane Marx intende la transizione del proletariato da classe «di fronte al capitale» a classe «per sé»⁵⁷, e di cui Lenin offre una specifica declinazione politica nel rapporto proletariato-partito – è ciò che consente a Lukács di liberarsi dalle precedenti remore anti-bolsceviche⁵⁸. È la «coscienza di classe» che consen-

⁵⁴ Perry Anderson individua il tratto unificatore decisivo *addirittura dell'intero* “marxismo occidentale” nell'aver trascurato la “Critica dell'economia politica”, Anderson (1976, 97-98): «Fu così che il marxismo occidentale, quando si trattò di passare da problemi di metodo a questioni di contenuto, si dedicò quasi interamente all'analisi delle *sovrastrutture*. Inoltre, per dirla con Engels, esso si concentrò soprattutto sui livelli sovrastrutturali “più alti”, più lontani dalla struttura economica. In altri termini, la ricerca del marxismo occidentale non fu indirizzata verso lo Stato o il diritto, ma verso la cultura». Tale esito dipende per Anderson dalla rottura ad opera del marxismo occidentale del rapporto “teoria-prassi” Anderson, (1976, 41-42). Anderson muove però da un'interpretazione assai limitata del significato del rapporto “teoria-prassi” in Marx, in cui tutto il contenuto filosofico della “II Tesi su Feuerbach” parrebbe ridotto ad una generica asserzione circa la necessità per il pensiero di ricercare un proprio radicamento nella «prassi politica».

⁵⁵ Lenin (1902, trad. it. 389-390): «La coscienza politica di classe può essere portata all'operaio *solo dall'esterno*, cioè dall'esterno della lotta economica, dall'esterno della sfera dei rapporti tra operai e padroni. Il solo campo dal quale è possibile attingere questa coscienza è il campo dei rapporti di *tutte* le classi e di tutti gli strati della popolazione con lo Stato e con il governo, il campo dei rapporti reciproci di *tutte* le classi».

⁵⁶ Lukács (1919, trad. it. 22-23). Corsivo mio.

⁵⁷ Marx (1847, trad. it. 139).

⁵⁸ Löwy non fa riferimento al fondamentale concetto leniniano di “coscienza di classe” «portata dall'esterno» per spiegare la transizione lukacsiana al Bolscevismo del dicembre 1918, Löwy (1976a, trad. it. 155-157).

te di vedere nella lotta del proletariato non la difesa degli interessi di una “parte”, risolta positivamente la quale – «Satana cacciato da Belzebù» – cambiano solo gli agenti dell’oppressione, ma non il contenuto dell’oppressione medesima⁵⁹. La «coscienza di classe» è al contrario ciò che lega la specificità della lotta di classe politica del momento ad una funzione di filosofia della storia, è ciò che spiega perché Engels individui nel «proletariato tedesco» l’erede della «filosofia classica tedesca». Il Bolscevismo è per il Lukács del 1919 quella preconditione che consente al genere umano di attualizzarsi, ossia di estrinsecare la propria potenzialità generica. L’attualizzazione del genere diviene solo ora possibile, perché solo entro il nuovo assetto sociale esso dispone anche dell’apporto di quella parte (il proletariato), che sino a quel momento era stato escluso dalla storia. La scelta per il Bolscevismo assume così per questo Lukács ancora la forma di uno *Enten-Eller*, questa volta lanciato *direttamente* dalla storia alla responsabilità individuale.

Kant, ne *La fondazione della metafisica dei costumi*, presenta il «Bene per essenza» quale traduzione sul terreno critico della platonica idea del Bene⁶⁰. È la *gute Gesinnung*, in ragione della presenza nell’uomo della «disposizione [*Anlage*]» alla «personalità [*Persönlichkeit*]», «ciò che lo lega a un ordine delle cose che solo l’intelletto può pensare». Kant in sostanza tenta di rideclinare sul terreno pratico la *métexis* platonica, terreno in cui soltanto egli riconosce come possibile il darsi effettuale dell’Idea⁶¹. Muovendo dal presupposto di universalità (forma) e individualità quali predicati contraddittori, la *métexis* parrebbe effettivamente costituire l’unica soluzione conseguente per pensare l’esibizione dell’idea del bene nel mondo. Ciò significa anche che il congedo dall’«idealismo etico» rimane un gesto fragile, qualora

⁵⁹ Lukács (1919, trad. it. 8): «La lotta di classe del proletariato non è pura e semplice lotta di classe (se fosse solo questo, essa sarebbe in effetti regolata esclusivamente dai vantaggi della *Realpolitik*), ma al contrario un mezzo per la liberazione dell’umanità, un mezzo per l’inizio effettivo della storia *umana*».

⁶⁰ Kant (1785, trad. it. 65): «Esso [l’imperativo categorico, M.G.] non riguarda la materia dell’azione e ciò che da questa debba conseguire, ma la forma e il principio da cui l’azione stessa consegue, e il *Bene per essenza* di essa consiste nell’intenzione, qualsiasi ne sia il risultato». Corsivo mio.

⁶¹ Kant (1788, trad. it. 107): «Non può essere niente di meno di quel che innalza l’uomo sopra se stesso (come parte del mondo sensibile), ciò che lo lega a un ordine delle cose che soltanto l’intelletto può pensare, e che contemporaneamente ha sotto di sé tutto il mondo sensibile e, con esso, l’esistenza empiricamente determinabile dell’uomo nel tempo e l’insieme di tutti i fini (il quale solo è conforme a leggi pratiche incondizionate, come la legge morale)».

ad esso non corrisponda un parallelo congedo dalla filosofia «kantiano-fichtiana» a livello teoretico. Tuttavia, su questo specifico punto sarebbe impresa vana pensare di trovare soluzioni compiute in *Tattica e etica*. Un elemento però emerge già qui: vista a livello teoretico, la centralità della filosofia della storia nel marxismo lukacsiano degli anni '20 appare mossa dalla volontà di liberarsi da una considerazione di universalità e individualità quali predicati contraddittori. L'idea, la forma (sia essa il «Bene per essenza» o la categoria) non va intesa come situata in un *al di là*, sia esso un platonico "regno di essenze" sia esso l'imperativo categorico kantiano, bensì sempre entro un piano di immanenza. In questi termini va inteso il desiderio lukacsiano – nel 1919 poco più che *desideratum* – di svincolarsi dal modello fondativo dell'etica «kantiano-fichtiana». La storia rappresenta quindi per questo Lukács quel terreno di immanenza in cui l'universale non *si esibisce* (in tal modo si rimarrebbe legati al modello platonico-kantiano di una forma archetipa che si realizza), bensì *si costruisce* concretamente.

La novità della riflessione etica lukacsiana successiva al 1919 consiste nel tentativo di allontanarsi dal modo di concepire il rapporto tra categorie della quantità, giudizio morale e storia che animava il suo precedente «idealismo etico» di matrice «kantiano-fichtiana». Il rapporto tra predicato individuale (nel nostro caso il Bolscevismo) e predicato universale della legge morale (intollerabilità di «una situazione o un'azione ove l'uomo – se stesso o un altro – possa perdere la sua indipendenza, degradandosi a semplice strumento») ⁶² non vogliono qui essere più intesi nella forma della contraddittorietà logica del *nihil negativum*, bensì nella forma dell'opposizione contraria del *nihil privativum*. Dal 1919 in poi Lukács inizia a guardare all'etica quale terreno la cui chiave sta nel riuscire a cogliere il ruolo autentico che in essa riveste la categoria di particolarità. Il giudizio morale su una singola azione potrà quindi essere formulato soltanto nell'ambito della situazione in cui il singolo si trova di volta in volta ad agire. Il valore morale dell'azione non va così visto sulla pietra di paragone di un universale etico astratto, bensì considerando la relazione in cui l'azione determinata si pone rispetto a quelle forze storiche che di volta in volta incarnano l'universale etico. Quest'ultimo non è così più da intendere secondo la precedente forma «kantiano-fichtiana» quale universalità astratta su cui misurare il valore morale della singola azione. Al contrario, l'intera questione viene ripensata dal Lukács post-1919 sulla scorta di una differente forma del darsi del bene, ossia non più nei termini kantiano-platonici dell'idea, ma al contrario in una for-

⁶² Lukács (1918a, trad. it. 109).

ma immanente, ossia come un'universalità mediata sempre attraverso situazioni e forze storiche concrete. Lukács non contesta quindi il contenuto dell'universalità etica, che rimane sempre quello di un genere umano libero in quanto autodeterminantesi, bensì la tesi che tale universalità possa essere oggetto di "partecipazione" in senso platonico, ossia pensata come forma esistente a prescindere dal suo darsi sempre mediatamente il nesso storico concreto:

Tuttavia, poiché l'obiettivo finale non è determinato come un'utopia sibbene come una *realtà che si deve attuare*, la collocazione di questo obiettivo al di là del vantaggio momentaneo non può in alcun modo significare un'astrazione dalla realtà o un tentativo di imporre alla realtà determinati ideali, ma sta piuttosto a significare che vengono individuate e impiegate quelle forze che operano all'interno della realtà sociale, quelle forze, dunque, che sono volte alla realizzazione dell'obiettivo finale⁶³.

Svincolarsi dal «rigorismo etico» kantiano significa liberarsi dall'idea che l'opposizione tra bene e male morale sia da pensare nei termini dell'opposizione logica del *nihil negativum*. L'approdo a questo risultato teorico è così anche un mezzo attraverso cui Lukács legittima la violenza rivoluzionaria: l'azione moralmente buona contiene necessariamente anche una componente di male. Quest'ultima tesi dipende dal congedo teorico da ogni idea di corrispondenza tra azione moralmente buona e innocenza. È una celebre citazione dalla *Giuditta* di Hebbel a ispirare la svolta etica lukácsiana del 1919: «E se Iddio avesse posto il peccato tra me e l'azione che mi è stata imposta, che sono io perché possa sottrarmi ad esso?»⁶⁴ Svincolarsi dall'idea del «Bene per essenza» significa per Lukács vedere l'universale etico quale elemento che si presenta solo entro un nesso storico determinato. Il problema sarà quindi quello di individuare quali forze concretamente spingano nella direzione della realizzazione di tale universale etico. Poiché tali forze sono parti integranti della storia, esse saranno anche necessariamente implicate nell'agire politico-sociale, ossia entro una sfera pratica costitutivamente incapace di innocenza.

4. Una responsabilità in affanno

Nel "Lukács-Archivum" di Budapest, dattiloscritto sul retro di alcune lettere datate 1956, è conservato l'inedito *La responsabilità sociale del filosofo*. Si-

⁶³ Lukács (1919, trad. it. 5).

⁶⁴ Lukács (1919, trad. it. 14).

curamente successivo all'anno dell'invasione sovietica, il testo si sottrae ad una datazione più precisa. Circa la sua destinazione, l'andamento argomentativo fa pensare ad un intervento redatto in vista di una pubblica lettura (forse presso il "Circolo Petöfi"), anche se la densità e la difficoltà dei punti trattati difficilmente si prestano al formato della conferenza. Il testo costituisce il contributo più organico dedicato dal Lukács maturo a questioni etiche, in cui cioè ancora una volta la responsabilità riveste un ruolo centrale.

Nella Prefazione a *La distruzione della ragione* si legge: «una delle tesi fondamentali di questo libro è che non c'è nessuna *Weltanschauung innocente*»⁶⁵. Lungi dal costituire «una» tra le tesi fondamentali del controverso studio sull'«irrazionalismo», l'impossibilità per l'intellettuale, per il filosofo, di professare una «*Weltanschauung innocente*», e quindi il dovere di fare costantemente i conti con la propria «responsabilità sociale», è l'assunto su cui si basa l'intero testo. Indirettamente ciò implica che qualsiasi confronto con le considerazioni lukacsiane sull'«irrazionalismo» – ben prima di affrettarsi a denunciare il tenore più o meno “stalinista” delle singole prese di posizioni storiografiche – debba fare i conti con tale tesi. La «responsabilità sociale», al centro dell'inedito in esame, è quella specifica forma di responsabilità che investe l'intellettuale, il filosofo, quale figura obbligata ad operare sul terreno che Kant definiva dell'«uso pubblico della ragione»⁶⁶:

I nostri ragionamenti devono dunque culminare nelle due questioni seguenti, fra di loro strettamente connesse: esiste una responsabilità specifica del filosofo, che va oltre la responsabilità normale di ogni uomo per la propria vita, per quella dei suoi simili, per la società in cui vive e per il suo futuro? E inoltre: tale responsabilità nella nostra epoca ha acquistato una forma particolare? Per la teoria dell'etica, entrambe le questioni implicano il problema se la responsabilità contenga un momento storico-sociale costitutivo⁶⁷.

In una lezione del 1913 Simmel dice della «responsabilità» che «questa categoria è propriamente la più vasta base dell'etica: si possono definire azioni etiche quelle di cui chi le compie è responsabile»⁶⁸. Con un tono di superbia tipicamente giovanile, alla fine del 1910 Lukács scriveva a Beatrice de Waard: «Simmel, che non è mai stato tanto gentile con me come adesso (ultimamente sono dovuto rimanere due ore da lui), mi dà molto poco; quel

⁶⁵ Lukács (1954, trad. it. 5).

⁶⁶ Kant (1784, trad. it. 47): «Ma per uso pubblico della propria ragione io intendo quello che ciascuno fa di essa *come studioso* dinnanzi all'intero pubblico dei lettori. Chiamo uso privato quello che egli può fare della sua ragione in un certo *impiego* o ufficio *civile* a lui affidato».

⁶⁷ Lukács (1960, trad. it. 55).

⁶⁸ Simmel (1913, trad. it. 20).

che potevo imparare da lui, l'ho imparato»⁶⁹. Benché negli anni la posizione di Lukács verso Simmel transiti da un sentimento di saturazione intellettuale all'aperto rifiuto, si è già più volte sottolineato come un certo modo di riflettere sull'etica mettendo al centro la categoria di responsabilità sia in Lukács tratto permanente. In tal senso non è un caso che anche l'inedito post-1956 si apra immediatamente, e senza l'esigenza di ricorrere a particolari legittimazioni teoriche, istituendo un inscindibile legame tra «teoria dell'etica» e «responsabilità». Ma per Lukács rispondere alla domanda circa l'esistenza o meno di una specifica «responsabilità sociale» è impensabile prescindendo da una preliminare indagine sul concetto di responsabilità in generale.

Anche Max Weber, interlocutore essenziale nella formazione del primo Lukács forse in misura ancor maggiore di Simmel, delinea negli anni '10 – in ciò fecondamente stimolato anche dalle considerazioni di Simmel medesimo – i tratti essenziali di una *Verantwortungsethik*. Per certi versi, quindi, *La responsabilità sociale del filosofo* va letto anche come un dialogo che Lukács intrattiene a distanza con i suoi maestri di un tempo. Allo stesso tempo, l'inedito è anche un'indiretta resa dei conti verso di essi, volta cioè a prevenire quel “cortocircuito” della responsabilità che ha portato i due grandi intellettuali tedeschi – loro come molti altri – a schierarsi in favore del primo conflitto mondiale, in nome di una *Verantwortung* che sarebbe estremamente riduttivo interpretare solo come nazionalistica. Già nel 1915 Lukács interpreta infatti la loro adesione spirituale al primo conflitto mondiale quale risposta all'esigenza di un «senso d'intensità», inteso come «esperienza profonda di un respiro di sollievo, di liberazione da uno stato avvertito come – ormai – insostenibile»⁷⁰. Non solo quindi “conferenza sull'etica”, ma monito lanciato all'*intelligenza* a non ripetere gli errori del passato e a vigilare oggi sulle proprie responsabilità. Ciò spiega anche perché Lukács individui ne «la responsabilità della guerra o della pace»⁷¹, il contenuto fondamentale della specifica «responsabilità sociale» che investe l'epoca presente. «Responsabilità sociale» da intendere qui non nel senso di un astratto pacifismo, ma come «dovere di suscitare un contropotere sociale di opposizione alla guerra»⁷². Il rischio di una guerra atomica è ciò che Lukács, sul volgere del 1960, individua quale pericolo più incombente.

Benché il nome non compaia nell'inedito, i due idealtipi di teoria etica individuati da Lukács sono i medesimi che anche Max Weber prende in e-

⁶⁹ Georg Lukács a Beatrice de Waard (22.12.1910), in Lukács (1982, trad. it. 197-198).

⁷⁰ Lukács (1915, trad. it. 16).

⁷¹ Lukács (1960, trad. it. 73).

⁷² Lukács (1960, trad. it. 74).

same nel proporre la propria *Verantwortungsethik*⁷³. La teoria etica si scinde per Lukács in due polarità essenziali: una prima forma di riflessione che «considera esclusivamente l'atto in sé della decisione etica, del comportamento», contrapposta a una seconda che «ha come punto di partenza l'estremo opposto, l'accentuazione solo o prevalentemente delle conseguenze»⁷⁴. In termini necessariamente schematici, nel primo gruppo vengono posti la Stoa, Epicuro, Kant e l'esistenzialismo; più problematica è invece l'individuazione di rappresentanti *puri* del secondo gruppo, poiché «una tale concezione, considerata in senso stretto nella sua applicazione coerente, dovrebbe negare ogni etica, considerarla irrilevante per l'essere e il divenire della società, in quanto la dottrina del diritto e dello Stato (o magari l'economia) farebbero le sue funzioni»⁷⁵. Lukács sottolinea come una «pura» etica delle conseguenze non possa essere a rigore seguita neanche sotto il profilo strettamente giuridico, poiché «anche un'imputazione puramente giuridica è costretta a prendere in considerazione momenti soggettivi come l'intenzione, la convinzione, il quadro reale o possibile delle circostanze, ecc.»⁷⁶. D'altronde, se così non fosse, sarebbe anche estremamente complesso legittimare una differente quantificazione della pena rispetto al medesimo reato, ovvero comprendere il senso stesso di una discussione su quelle che sono le circostanze attenuanti.

Lukács sottolinea come Hegel metta correttamente in luce l'erroneità di entrambi gli idealtipi *puri* di teoria etica: «Il principio: nelle azioni non tener conto delle conseguenze, e l'altro: giudicar le azioni dalle conseguenze, ed esse rendere misura di quel che sia giusto e buono, – l'uno e l'altro è ugualmente intelletto astratto»⁷⁷. Il tentativo di qualificare la specifica natura della «responsabilità sociale» non può prescindere per Lukács dal considerare la forma di relazione che la responsabilità intrattiene con il contesto storico-sociale dell'agire. Si tratta cioè di rispondere alla fondamentale domanda: in che misura una teoria etica fondata sulla responsabilità può, nel considerare il problema dell'imputazione morale, prescindere da elementi di o-

⁷³ In verità Weber menziona una *Gesinnungsethik* ed una *Verantwortungsethik*. Questa seconda è quella che si fa carico anche delle conseguenze dell'azione, Weber (1919, trad. it. 109): «Dobbiamo renderci chiaramente conto che ogni agire orientato in senso etico può essere ricondotto a due massime fondamentalmente diverse l'una dall'altra e inconciliabilmente opposte: può cioè orientarsi nel senso di un'"etica dei principi" oppure di un' "etica della responsabilità". Ciò non significa che l'etica dei principi coincida con la mancanza di responsabilità e l'etica della responsabilità con una mancanza di principi».

⁷⁴ Lukács (1960, trad. it. 55-56 e 60).

⁷⁵ Lukács (1960, trad. it. 60).

⁷⁶ Lukács (1960, trad. it. 60).

⁷⁷ Hegel (1821, § 118, trad. it. 102). Riferimento in Lukács (1960, trad. it. 60).

rigine extra-etica? Bisogna capire quindi «se la responsabilità contenga un momento storico-sociale costitutivo»⁷⁸. Il problema non è qui soltanto quello di una considerazione delle circostanze determinate in cui l'agente è chiamato di volta in volta ad agire, ma investe una questione più ampia. Essa potrebbe essere generalizzata anche in questi termini: quanto specifici tratti (ontologici) dello statuto antropologico-morale dell'uomo (tendenza all'egoismo, alla malvagità, alla cupidigia, ecc.) entrano necessariamente in gioco, già a livello fondativo, nell'elaborazione di una teoria etica? Egli riconosce come persino in Kant, da lui posto tra i capifila di una teoria etica indubbiamente sbilanciata sull'intenzione, l'elemento storico-sociale – nel caso di Kant sarebbe più corretto dire antropologico-morale – influenzi già il livello fondativo della teoria etica medesima⁷⁹.

L'inedito di Lukács ha sinora percorso un itinerario che potremmo riassumere in più tappe. (i) Per rispondere alla domanda sull'esistenza di una specifica «responsabilità sociale» è necessario mettere a fuoco il concetto di responsabilità. (ii) La responsabilità entra in gioco, direttamente o indirettamente, nei fondamentali idealtipi di teoria etica storicamente affermatasi, sia di quelli che cioè ripongono il valore morale più sull'intenzione sia di quelli che lo pongono più sulle conseguenze. (iii) Accolta l'idea che la corretta teoria etica debba comprendere l'imputazione morale (e la conseguente responsabilità) alla luce di una mediazione tra intenzione e conseguenze; (iv) bisogna allora valutare se elementi della specifica costituzione antropologico-morale dell'uomo facciano necessariamente ingresso nell'elaborazione della teoria etica già a livello fondativo. Risolti questi punti, l'ultimo grande ostacolo che, secondo Lukács, bisogna affrontare per poter infine individuare l'odierna «responsabilità sociale» sta (v) nell'analisi di quella che potremmo definire la struttura *ontologica* dell'azione.

⁷⁸ Lukács (1960, trad. it. 55).

⁷⁹ Lukács (1960, trad. it. 57-58): «Questo rinviare oltre l'*actus purus* dell'io noumenico in Kant non è però un caso o un'inconsequenza. Proprio i postulati della ragione pratica mostrano che una tal trascendenza è per lui necessaria, se non vuole far sfociare la sua etica nel vicolo cieco dell'individuo ontologicamente isolato. Possiamo richiamarci di nuovo a connessioni universalmente note. Primo, al postulato di una coincidenza, in ultima istanza, fra l'applicazione delle norme etiche purificate da ogni ammiccamento alla fortuna e la felicità come stato permanente; secondo, a quello di un progresso infinito della perfettibilità: ai postulati dell'esserci di Dio e dell'immortalità dell'anima. [...] Ciò che abbiamo cercato di dimostrare si limita alla constatazione, che resta molto astratta, che perfino l'etica più decisamente formale e più ostinatamente orientata sull'atto puramente individuale della decisione è costretta a trascendere questo suo punto di partenza e ad elevare le categorie decisive della vita storico-sociale degli uomini (gli oggetti del loro agire, la fortuna, il loro perfezionamento) a momenti integranti del suo sistema».

Quest'ultima è da considerare come evento che, benché originato dalla *Gesinnung*, immediatamente si distacca da essa: «ogni azione si stacca – più o meno – da colui che la compie, acquista un suo proprio sviluppo immanente nel mezzo delle relazioni reciproche degli uomini»⁸⁰. In altre parole, l'azione, resasi autonoma dalla *Gesinnung* che l'ha originata, fa ingresso in uno *status quo* che le preesiste, risponde cioè alle immanenti leggi causali che ne condizionano – spesso fino a trasfigurarle rispetto all'intenzione – le conseguenze. Lukács ritiene che solo dopo che si sia affrontato questo specifico carattere *ontologico* dell'agire, il problema della responsabilità possa essere posto su basi ontologiche corrette:

Il problema della responsabilità consiste in questo, che la dialettica propria dell'azione non ne elimina la paternità nel soggetto, nella sua intenzione e convinzione. Diventa un problema solo questo: fino a che punto, sotto quale aspetto, fino a quali conseguenze, diramazioni e implicazioni esiste una responsabilità? Non vi sono dubbi sul collegamento in genere fra azione e agente anche nelle mediazioni più complesse. Ciò che andrebbe concretamente elaborato in una casistica etica sono la misura e la proporzione⁸¹.

L'azione è quindi, secondo Lukács, il frutto dell'incontro tra *Gesinnung* individuale e oggettività sociale che ad essa pre-esiste; in altre parole, è il vettore risultante dall'interazione tra teleologia e causalità spontanea, quest'ultima intesa come quella legalità oggettiva che determina la forma e il ritmo riproduttivo della società. Ancora ad Hegel Lukács ricorre per pensare una forma di responsabilità che si conformi a questa specifica struttura *ontologica* dell'azione: «Io non posso invero prevedere le conseguenze che potrebbero venire impedito, ma devo avere cognizione dell'universale natura del fatto singolo»⁸². La chiave dell'intero discorso sta nel concetto di «universale natura del fatto singolo», che implica per l'agente il confronto con un duplice problema. In primo luogo, si tratta di comprendere quanto egli conosca la generalità sociale (*status quo* politico-sociale) in cui si trova ad agire; in secondo luogo, si tratta di capire se l'azione che egli ha in mente finisca in ultima istanza per affermare o negare tale *status quo*.

Il discorso di Lukács muove anche qui dal presupposto della non-contraddittorietà tra universale etico e azione individuale. Misurare il valore morale della singola azione sulla pietra di paragone di un universale etico astratto porta necessariamente a incorrere o nell'errore di porre il valore morale nella sola coincidenza tra *Gesinnung* e tale universalità etica oppure

⁸⁰ Lukács (1960, trad. it. 60).

⁸¹ Lukács (1960, trad. it. 61).

⁸² Hegel (1821, *Zusatz* § 118, trad. it. 318).

nell'errore di segno opposto, ma giacente sui medesimi presupposti, di scorgerlo solo nel modo in cui le conseguenze si pongono rispetto a tale universalità. Entrambi i casi trascurano e negano quello che è il connotato *ontologico* dell'azione: nella formulazione del giudizio morale, il primo non tiene conto delle conseguenze, il secondo limita l'imputazione morale solo a quest'ultime, trascurando così integralmente la sfera dell'intenzione. Il solo percorso teorico capace, secondo Lukács, di rispettare la struttura *ontologica* dell'azione e allo stesso tempo di tenere in piedi un discorso di imputazione morale (e conseguentemente anche di «responsabilità sociale») è quello che cerca di giudicare la responsabilità guardando quale sia l'universale etico a cui la singola azione mira. Anche qui è il campo mediativo della particolarità a configurarsi come quel terreno su cui struttura *ontologica* dell'azione e *Gesinnung* raggiungono una sintesi effettuale:

L'universalità [*Allgemeinheit*] eticamente proficua, che illumina la responsabilità, può essere trovata solo se noi consideriamo l'azione singola come momento mosso di un agire storico-sociale nella sua concreta e altrettanto mossa totalità e continuità. Infatti, solo sotto tale aspetto, l'universalizzazione non è un'astrazione formale e priva di contenuto, ma è un tipo di astrazione che viene compiuta dallo stesso processo e riprodotta più o meno correttamente dalla coscienza esterna (anche da quella dell'agente). L'universalità ha cioè, in una decisione etica, il suo passato storico-sociale e un futuro che sorge dallo stesso processo⁸³.

La comicità dell'azioni di Don Quisiotte dipende, secondo Lukács, dal fatto che egli non orienta la propria *Gesinnung*, indubbiamente pura, su una conoscenza dell'universalità specifica del proprio presente: «La inevitabile comicità delle sue azioni, che scaturisce dalla sua convinzione più pura, rinvia a una tale ignoranza oggettiva dell'universalità che è impossibile trascurarla completamente nell'analisi della responsabilità»⁸⁴. A Don Quisiotte manca la corretta conoscenza dello *status quo* in cui si trova ad agire: la responsabilità (e con essa anche la «responsabilità sociale») si dimostra quindi ancora di più come un problema di «conoscenza» della situazione storico-sociale. Si tratta cioè dell'individuazione di quelle forze che, nel quadro contraddittorio dell'evoluzione sociale, si pongono come portatrici di quell'«assoluto etico», che Lukács comunque riconosce come esistente e «i cui tratti essenziali sono da un lato una contraddittorietà dialettica (quindi, all'opposto di Kant: il conflitto dei doveri, il conflitto all'interno della responsabilità come uno dei punti centrali dell'etica); e, dall'altro, un assoluto

⁸³ Lukács (1960, trad. it. 61).

⁸⁴ Lukács (1960, trad. it. 65).

che contiene sempre la relatività storico-sociale come momento superato e da superare»⁸⁵.

L'inedito di Lukács manifesta una contraddizione: a fronte di una brillante trattazione di quelle che sono le strutture "ontologiche" dell'azione, è opaco nella qualificazione contenutistica del problema etico⁸⁶. E questo non è un caso. La difficoltà nel presentare nitidamente il contenuto della «responsabilità sociale» consegue da tale opacità di fondo. Ciò dipende dal fatto che qui rivela il suo limite essenziale – probabilmente in misura ancora maggiore rispetto agli anni precedenti – uno specifico elemento connesso al quadro di globale reinterpretazione del marxismo come *Weltanschauung* che Lukács comincia a sistematizzare dal '30 in poi, ossia il problema dell'«eredità culturale» della tradizione progressiva umanistico-borghese nel marxismo. In tal senso il marxismo del Lukács maturo si caratterizza anche per lo sforzo di dare il massimo risalto alla *continuità*, presentata come sostanzialmente lineare, tra il concetto di libertà proprio della tradizione umanistica e l'orizzonte emancipativo cui guarda il Comunismo marxiano. Tra tali due elementi Lukács pone una linea consequenzialità molto forte, che Agnes Heller intende già legittimata in un presunto «superilluminismo» di Marx⁸⁷. Ed è proprio tale sfondo "umanistico" marxiano l'elemento che porta Lukács a interpretare già i «dolori» del Werther quali sintomi del disagio dell'individuo nella società borghese, anticipazione artistica della marxiana alienazione: «al centro del *Werther* sta il grande problema dell'Umanismo borghese-rivoluzionario, il problema del libero e onnilaterale sviluppo della personalità umana»⁸⁸.

Sarebbe tuttavia erroneo pensare che tale interpretazione lukacsiana di Marx sia *sic et simpliciter* una forzatura. È invece in Marx stesso ad essere presente una relativa continuità tra un concetto di libertà di ascendenza umanistica e legata alla tradizione borghese progressiva e quello specifico orizzonte concettuale entro cui egli situa il problema dell'emancipazione. Prescindendo da questo quadro risulterebbe anche incomprensibile perché Marx, alludendo proprio al Comunismo, ne parli ancora ne *Il Capitale* come

⁸⁵ Lukács (1960, trad. it. 66).

⁸⁶ Britta Caspers non rileva la fondamentale distinzione di piani, coabitanti nell'inedito, tra "ontologia dell'essere sociale" ed etica. Se infatti da una parte Lukács indubbiamente articola qui un discorso che verte sulla prima (l'indagine sulla struttura "ontologica" dell'azione), dall'altra c'è un discorso eterogeneo e non immediatamente riducibile al primo, ossia quello etico imperniato sul concetto di responsabilità, Caspers (2010, 174-182).

⁸⁷ Heller (1982, 490): «L'interpretazione della libertà e dell'autonomia assoluta degli individui, come pieno e totale autosviluppo della persona in quanto "fine a se stesso", è una concezione che si può propriamente definire superilluminismo».

⁸⁸ Lukács (1947, trad. it. 199).

«una forma superiore di società il cui principio fondamentale è lo sviluppo pieno e libero di ogni individuo»⁸⁹.

Nel pensiero di Marx coabitano due elementi fortemente connessi, ma non congruenti. Il primo è un'istanza analitica, ossia quell'appello alla «scienza vera, positiva»⁹⁰ che, manifestatasi per la prima volta nel primo capitolo dell'*Ideologia tedesca*, culminerà nella matura «Critica dell'economia politica». Il secondo è il vincolarsi di Marx ad un orizzonte emancipativo che, lo si voglia o meno, risulterebbe estremamente difficile qualificare in dei termini diversi da un «dover essere». Quest'ultimo elemento, ossia il Comunismo quale luogo di emancipazione, appartiene inevitabilmente al terreno dell'etica. Ciò significa che il «libero sviluppo della personalità umana» costituisce per Marx, ma questo vale anche per Lukács, un «assoluto etico». Ed è anche in ragione del proprio rimanere legato ad una tale forma classico-umanistica di «assoluto etico» che diviene difficile per Lukács impostare un discorso veramente stringente sulla forma della «responsabilità sociale» oggi.

A completare una considerazione critica sul senso del discorso dell'ultimo Lukács sulla «responsabilità sociale» può essere a nostro parere utile prendere in conto un'ulteriore questione, più legata a quella che è la sua globale fisionomia intellettuale. Max Weber, in una lettera indirizzata a Lukács nell'agosto 1916, scrive:

Un suo ottimo amico – insomma Lask – era di questa opinione: è un saggista nato, non rimarrà al lavoro sistematico (a regola d'arte); perciò non dovrebbe fare l'abilitazione. Infatti il saggista non è sicuramente inferiore neppure d'un capello rispetto al sistematico che lavora a regola d'arte – semmai proprio il contrario! Ma non c'entra con l'università e non vi fa il bene né del lavoro né soprattutto di sé stesso. Fondandomi su ciò che Lei allora ci leggeva delle sontuose pietre con cui costruiva la Sua estetica, mi sono nettamente opposto a tale veduta. *Poiché il Suo improvviso oscillare verso Dostoevskij – sembrava dar ragione a quella veduta (di Lask), questo Suo lavoro io l'ho odiato e tuttora lo odio*. Perché in linea di principio sono della medesima opinione. Se realmente per Lei è un intollerabile tormento e un intoppo approntare un lavoro sistematico e nel frattempo lasciare il resto – beh allora a malincuore Le consiglieri: lasci stare l'abilitazione. Non perché Lei non la “meriti”. Ma perché non Le giova e nemmeno agli studenti, in ultima analisi e soprattutto. In tal caso la Sua professione è un'altra. Ma lei farà quel che ritiene giusto⁹¹.

⁸⁹ Marx (1867, trad. it. 648).

⁹⁰ Marx-Engels (1845-1846, trad. it. 23).

⁹¹ Max Weber a Georg Lukács (14 agosto 1916), in Lukács (1982, trad. it. 380). Corsivo mio.

È naturalmente Lukács quel «saggista nato» cui allude Emil Lask; ed è proprio l'attitudine saggistica che fa dubitare Weber circa l'opportunità di aiutare il primo ad ottenere la *venia legendi* in estetica presso l'Università di Heidelberg. Com'è noto, tutto il progetto svanirà, di lì a poco la storia e la politica entreranno con irruenza nella vita e nel pensiero di Lukács, sfigurandoli. Ma un determinato tratto della sua fisionomia intellettuale, ossia quella spiccata attitudine «saggistica» in cui Lask e Weber vedono la specificità e allo stesso tempo l'ostacolo fondamentale che si frappone al conseguimento dell'abilitazione universitaria, in forma mutata, si conserva nel tempo. In che termini? Il progettato libro su Dostoevskij – *Aurora* è il titolo böhmiaco che avrebbe dovuto avere⁹² – è «odiato» da Weber; esso ostacola l'elaborazione di quell'Estetica sistematica, i cui primi passi tanto lo avevano entusiasmato e che molto probabilmente avrebbero aperto a Lukács le porte dell'accademia⁹³. Ma la guerra mondiale è un evento troppo grande per lasciare tempo all'Estetica. Di fronte alla guerra, Dostoevskij diventa l'unico appiglio, il profeta di una nuova etica. Essa parla attraverso le parole di Markèl, il fratello dello Stàrez Zòsima de *I fratelli Karamazov*: «ognuno di noi, di fronte a tutti, è di tutto colpevole: e io più di ogni altro»⁹⁴.

È precisamente questo aspetto di Dostoevskij, ossia una nuova etica ispirata a una responsabilità più *larga* del semplice dovere, a configurare per molti versi la specificità della fisionomia intellettuale lukacsiana, ossia quell'elemento che simultaneamente tanto attrae e irrita Max Weber e Emil Lask. Lo stile saggistico – inidoneo ai fini di un'abilitazione universitaria che pur Lukács tanto desidera – va letto come conseguenza, sul piano stilistico, dell'insofferenza verso il canone accademico, *modus cogitandi* che riflette un mondo da ripensare dalle fondamenta. Anche il «saggismo» quindi discende, per vie non immediate, dall'ispirazione etica ad una responsabilità *larga* che Lukács trae da Dostoevskij, responsabilità diretta dell'individuo verso l'intera umanità e il corso del mondo. Ed è proprio questa responsabilità *larga*, questa *Verantwortungsethik radicale* di ispirazione più dostoevskiana che weberiana, a costituire quella nuova etica cui Lukács cercherà di rimanere fedele per tutta la vita. Ed è sempre alla luce di tale etica, con la sovraesposizione della responsabilità individuale di fronte al destino del mondo che ne consegue, che va compreso il senso della difficile e mai rinnegata fedeltà di campo di Lukács per il socialismo.

⁹² Ernst Bloch a Georg Lukács (15 marzo 1915), in Lukács (1982, trad. it. 354-355).

⁹³ Di tale ricerca pubblica in vita solo Lukács (1917-1918).

⁹⁴ Dostoevskij (1879, trad. it. 67).

Bibliografia

- Adorno, T.W., 1958, *Erpresste Versöhnung*, in Adorno, T.W., *Noten zur Literatur II*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, pp. 152-187 (*La conciliazione forzata*, trad. it. di G. Manzoni in Adorno, T.W., *Note per la letteratura 1943-1961*, Torino, Einaudi, 1979, pp. 238-266).
- Adorno, T.W., 1949, *Ad Lukács* (inedito), in Adorno, T.W., *Gesammelte Schriften*, Bd. 20.1 (= *Vermischte Schriften I*), hrsg. von F. Tiedemann, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986, pp. 251-256.
- Almási, M., 1985, «Lukács – The moral philosopher. A contribution to his “invisible portrait”», *The New Hungarian Quarterly*, 99, pp. 26-35.
- Anderson, P., 1976, *Considerations on Western Marxism*, London, New Left Books (*Il dibattito nel marxismo occidentale*, trad. it. di F. Moretti, Roma – Bari, Laterza, 1977).
- Boella, L., 1977, *Il giovane Lukács. La formazione intellettuale e la filosofia politica (1907-1929)*, Bari, De Donato.
- Cases, C., 1985, *Su Lukács. Vicende di un'interpretazione*, Torino, Einaudi.
- Caspers, B., 2010, «Bemerkungen zu Lukács' Konzeption einer marxistischen Ethik», in *Georg Lukács. Kritiker der unreinen Vernunft*, hrsg. von C. J. Bauer, B. Caspers, W. Jung, Duisburg, UVR, pp. 161-182.
- Catucci, S., 2003, *Per una filosofia povera. La Grande Guerra, l'esperienza, il senso: a partire da Lukács*, Torino, Bollati Boringhieri.

- Chiarini, P. – Venturelli, F., 1977, *Dopo Lukács. Bilancio in quattro conversazioni*, Bari, De Donato.
- Dostoevskij, F., 1879-1880, *Brat'ja Karamazovy (I Fratelli Karamazov)*, trad. it. di A. Villa, 2 voll., Milano, Mondadori, 1958).
- Eckhart, Meister, 1956, *Magistri Eckhardi Sermones*, hrsg. von E. Benz, B. Decker, J. Koch, Stuttgart, Kohlhammer (*Sermoni*, a c. di M. Vannini, Milano, Edizioni Paoline, 2002).
- Franco, V., 1996, *Etiche possibili. Il paradosso della morale dopo la morte di Dio*, Roma, Donzelli.
- Hegel, G.W.F., 1821, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* in Hegel, G.W.F., *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Meiner, 1968 ss., vol. XIV (*Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. G. Marini, Roma – Bari, Laterza, 2010).
- Heller, A., 1982, «L'eredità dell'etica marxiana» in *Storia del marxismo*, a c. di E. J. Hobsbawm, Torino, Einaudi, vol. IV, pp. 483-509.
- Heller, A., 2013, «Ce que l'on peut conserver de Georg Lukács», in *L'actualité de Georg Lukács*, a c. di P. Rusch e A. Takács, Paris, Archives Keréline, pp. 11-27.
- Hévizi, O., 2013, «Voyage sans retour. Le virage de Lukács et la question éthique», in *L'actualité de Georg Lukács*, a c. di P. Rusch e A. Takács, Paris, Archives Keréline, pp. 49-60.
- Jay, M., 1984, *Marxism and Totality. The adventures of a concept from Lukács to Habermas*, Berkeley, University of California Press.
- Jünger, E., 1950, *Über die Linie*, in *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M., Klostermann, pp. 245-284 (*Oltre la linea*, trad. it. di A. La Rocca, in Jünger, E. – Heidegger, M., *Oltre la linea*, Milano, Adelphi, pp. 49-104).
- Kant, I., 1784, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in Kant, I., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer, 1902 ss., vol. VIII, pp. 33-42 (*Ri-*

- sposta alla domanda: cos'è Illuminismo?*, trad. it. di F. Gonnelli, in Kant, I., *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma – Bari, Laterza, 2004, pp. 45-52).
- Kant, I., 1785, *Zur Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, in Kant, I., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer, 1902 ss., vol. 4, pp. 387-463 (*Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. di F. Gonnelli, Roma-Bari, Laterza, 2010).
- Kant, I., 1788, *Kritik der praktischen Vernunft*, in Kant, I., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer, 1902 ss., vol. 5, pp. 1-163 (*Critica della ragione pratica*, trad. it. di F. Capra riv. da E. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1955).
- Kierkegaard, S., 1843, *Frygt og Bæven (Timore e tremore)*, trad. it. di C. Fabro in Kierkegaard, S., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Milano, Bompiani, 2013, pp. 190-589).
- Lenin, V.I., 1902, *Chto delat'?* (*Che fare?*, trad. it. di L. Amadesi, in Lenin, V.I., *Opere Complete*, Roma, Editori Riuniti 1958, vol. V, pp. 319-489).
- Liebknrecht, K., 1914, *Abstimmungsbeurteilung*, in Liebknrecht, K., *Gesammelte Werke und Aufsätze*, Berlin, Dietz, 1982, vol. VIII, p. 63-64.
- Löwy, M., 1976a, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, Paris, PUF (*Per una sociologia degli intellettuali rivoluzionari. L'evoluzione politica di Lukács 1909-1929*, trad. it. di R. Massari, Milano, La Salamandra, 1978).
- Löwy, M., 1976b, *Entretien avec Ernst Bloch*, in *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, Paris, PUF, pp. 292-300 (*Intervista con Ernst Bloch*, in *Per una sociologia degli intellettuali rivoluzionari. L'evoluzione politica di Lukács 1909-1929*, trad. it. di R. Massari, Milano, La Salamandra, 1978).
- Lukács, G., 1912, «Von der Armut am Geiste», *Neue Blätter*, 5-6, pp. 67-92 (*Sulla povertà di Spirito*, trad. it. di P. Pullega in Lukács, G., *Sulla po-*

- vertà di Spirito. Scritti (1907-1918)*, Bologna, Cappelli, 1981, pp. 100-115).
- Lukács, G., 1915, *Die deutsche Intellektuellen und der Krieg* (inedito) (*Gli intellettuali tedeschi e la guerra*, trad. it. di V. Franco, in Lukács, G., *La responsabilità sociale del filosofo*, Lucca, Fazzi, 1989, pp. 15-21).
- Lukács, G., 1917-1918, «Die Subjekt-Objekt Beziehung in der Ästhetik», *Logos*, VII, 1, pp. 1-39 (*Il rapporto soggetto-oggetto nell'estetica*, trad. it. di L. Coeta, in Lukács, G., *Estetica di Heidelberg*, Milano, SugarCo, 1974, pp. 105-157).
- Lukács, G., 1918a, «A bolzevismus mint erkölcsi problema», *Szabadgondolat*, 10, pp. 228-32 (*Il Bolscevismo come problema morale*, trad. it. di L. Boella, in *Storia e coscienza di classe oggi. Con scritti inediti di Lukács (1918-1920)*, a c. di F. Cerutti, Milano, Edizioni Aut Aut, 1977, pp. 111-118).
- Lukács, G., 1918b, «Hozzászólás Fogarasi Béla *Konzervatív és progresszív idealizmus* c. írásához» in Fogarasi, B., *Konzervatív és progresszív idealizmus*, A Huszadik Század Könyvtára, Budapest, pp. 27-32 (*Dibattito su Idealismo conservatore e progressista. Intervento*, trad. it. di L. Boella, in *Storia e coscienza di classe oggi. Con scritti inediti di Lukács (1918-1920)*, a c. di F. Cerutti, Milano, Edizioni Aut Aut, 1977, pp. 101-110).
- Lukács, G., 1919, *Taktika és ethika (Tattica e etica)*, trad. it. di P. Manganaro e N. Merker in Lukács, G., *Scritti politici giovanili 1919-1928*, Roma – Bari, Laterza, 1972, pp. 3-49).
- Lukács, G., 1944, «Schicksalwende», in Lukács, G., *Schriften zur Ideologie und Politik*, hrsg. von P. Ludz, Darmstadt und Neuwied, Luchterhand, 1967, pp. 354-375.
- Lukács, G., 1947, *Goethe und seine Zeit*, Bern, Francke, (*Goethe e il suo tempo*, trad. it. di A. Casalegno in Lukács, G., *Scritti sul realismo I*, Torino, Einaudi, 1978, pp. 183-321).
- Lukács, G., 1954, *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau Verlag, Berlin (*La distruzione della ragione*, trad. it. di E. Arnaud, Torino, Einaudi, 1959).

- Lukács, G., 1960 ca., *Die soziale Verantwortung des Philosophen* (inedito) (*La responsabilità sociale del filosofo*, trad. it. di V. Franco, in Lukács, G., *La responsabilità sociale del filosofo*, Lucca, Fazzi, 1989, pp. 55-73).
- Lukács, G., 1968, *Vorwort*, in Lukács, G., *Werke*, Darmstadt und Neuwied, Luchterhand, vol. 2, pp. 11-41 (*Prefazione a Lukács, G., Storia e coscienza di classe*, trad. it. di G. Piana, Milano, Mondadori, 1973, pp. VII-XLIII).
- Lukács, G., 1981a, *Gelebtes Denken*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, (*Pensiero vissuto*, trad. it. di A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1983).
- Lukács, G., 1981b, *Napló-Tagebuch (1910-11)*, hrsg. von L. F. Lendvai, Budapest, Akadémiai Kiadó (*Diario*, trad. it. a c. di G. Caramore, Milano, Adelphi, 2001²).
- Lukács, G., 1982, *Briefwechsel 1902-1917*, hrsg. von E. Karadi (*Epistolario 1902-1917*, Roma, Editori Riuniti, 1984).
- Marquardt, M., 1997, *Georg Lukács in der DDR. Muster und Entwicklung seiner Rezeption. Der Grundriss eines Paradigmas*, Berlin (= Dissertation, Humboldt Universität zu Berlin).
- Marx, K., – Engels, F., 1845-1846, *Die Deutsche Ideologie*, in Marx, K. – Engels, F., *Werke*, hrsg. von Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin/DDR, Dietz, 1957 ss., vol. 3 (*L'ideologia tedesca*, trad. it. di F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1958).
- Marx, K., 1847, *Misère de la philosophie* in Marx, K. – Engels, F., *Werke*, hrsg. von Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin/DDR, Dietz, 1957 ss., vol. 4, pp. 63-182 (*La miseria della filosofia*, trad. it. di F. Rodano, Roma, Edizioni Rinascita, 1950).
- Marx, K., 1867, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* in Marx, K. – Engels, F., *Werke*, hrsg. von Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin/DDR, Dietz, 1957 ss., vol. 23 (*Il Capitale. Critica dell'economia politica*, a c. di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1964).
- Matassi, E., 2011², *Il giovane Lukács. Saggio e sistema*, Mimesis, Roma.

- Oldrini, G., 1983, «Le basi teoretiche del Lukács della maturità», in *Il marxismo della maturità di Lukács*, a c. di G. Oldrini, Napoli, Prismi, pp. 65-90.
- Oldrini, G., 1984, «Tendenze e orientamenti nella letteratura lukacsiana», in *Lukács e il suo tempo. La costanza della ragione sistematica*, a c. di F. Valente, Roma, Pironti, pp. 25-52.
- Oldrini, G., 2009, *György Lukács e i problemi del marxismo del Novecento*, Napoli, La Città del Sole.
- Postone, M., 1993, *Time, labor and social domination. A reinterpretation of Marx's critical theory*, New York, Cambridge University Press.
- Simmel, G., 1913, *Die Ethik und die Probleme der modernen Kultur*, hrsg. von K. Gassen, Berlin, De Gruyter (*L'etica e i problemi della cultura moderna*, trad. it. P. Pozzan, Napoli, Guida, 2004).
- Tarr, Z., 1993, «Sozialismus, Revolution und Ethik. Einige Bemerkungen zur Weber-Lukács-Beziehung», *Jahrbuch für Internationale Germanistik*, Reihe A, 35, pp. 59-70.
- Tertulian, N., 1986, *Lukács. La rinascita dell'ontologia*, Roma, Editori Riuniti.
- Tertulian, N., 2013, *De Dostoïevski à Marx. La genèse de l'Ethique*, in *L'actualité de Georg Lukács*, a cura di P. Rusch e A. Takács, Paris, Archives Keréline, pp. 61-78.
- Thompson, M. J., 2011a, *Georg Lukács reconsidered*, ed. by M. J. Thompson, London – New York, Continuum.
- Thompson, M. J., 2011b, *Ontology and Totality: Reconstructing Lukács' Concept of Critical Theory*, in *Georg Lukács reconsidered*, ed. by M. J. Thompson, London-New York, Continuum, pp. 229-250.
- Weber, M., 1919, *Politik als Beruf*, Leipzig, Duncker & Humblot, (*La politica come professione*, trad. it. di F. Tuccari, in Weber, M., *La scienza come professione – La politica come professione*, Torino, Einaudi, 2004, pp. 45-121).