

2005 Istituto di Filosofia Arturo Massolo

Università di Urbino

Isonomia



Lukács e Heidegger: due diverse costruzioni ontologiche

Simona Coviello
Università di Macerata
simonacoviello@yahoo.it

Abstract

This research suggests to examine and evaluate the two contrasting ontological positions of Heidegger and Lukács. These two great philosophers of the twentieth century each in their own way sought to interpret and respond to the anguish of modern society through ontological speculation. It is interesting to note that both these thinkers analyse man's role in the world by developing arguments that are complete opposites. Heidegger contemplates man's role in his singleness and individuality while Lukács takes man in his totality as a species.

Beginning with these opposing precepts Heidegger and Lukács construct two ontological systems that are specular images of each other.

1. Le “domande fondamentali” nel quadro storico contemporaneo

Nell'epoca contemporanea la filosofia si presenta come settorializzata, i diversi ambiti filosofici sembrano occuparsi di questioni differenti e a volte paiono addirittura incomunicabili¹. Eppure lo scopo della filosofia può essere, forse, considerato ancora come unico se si considera in generale scopo della filosofia il comprendere e il ricercare. Essa si basa su concetti, la relazione cioè tra parola e significato; ora, sebbene tale relazione muti col variare del tempo ogni concetto si trascina nella sua formazione materiale in epoche diverse.

Il secolo ventesimo ci offre a tale proposito un'elaborazione originale e innovativa di una delle questioni filosofiche fondamentali: il senso e il significato dell'essere; una questione filosoficamente originaria la cui indagine però ora deve tener conto non solo dell'evoluzione concettuale e filosofica passata, ma anche e soprattutto di una realtà storica assolutamente nuova. La domanda sull'essere allora diventa anche un tentativo d'interpretazione di questa nuova realtà. Le domande di partenza di una ricerca sul problema ontologico in epoca contemporanea sono questioni imprescindibili dal contesto storico in cui sono poste. Come va pensato allora l'essere in questo contesto? Differenti modelli ontologici hanno a che vedere con diversi modi d'interpretare la realtà? Queste domande sono alla base dell'analisi che qui si propone.

2. La crisi dell'idea di progresso: due diverse concezioni della storia

Nel novecento il problema dell'ontologia assume una nuova dimensione: la sfiducia nel razionalismo hegeliano fa sì che la filosofia tenda da un lato ad appropriarsi e a utilizzare gli strumenti caratteristici delle scienze esatte e, dall'altro, a ricercare una fondazione teorica alternativa a quella hegeliana. In questo secolo la sfiducia nel progresso si accompagna a un notevole sviluppo della tecnica, uno sviluppo così repentino da far sembrare la tecnica come incumbente sull'uomo e non come suo prodotto. In ogni modo, qualsiasi tentativo di fondazione ontologica nella filosofia del novecento deve necessariamente rapportarsi al pensiero hegeliano e ogni fondazione ontologica diventa il fondamento sul quale viene a basarsi l'interpretazione della nuova realtà storica in atto.

Il mio studio si propone un'analisi di due costruzioni ontologiche opposte, costruzioni di due grandi pensatori sistematici del nostro tempo, che alla *crisi* del novecento hanno cercato di rispondere con sistemi filosofici speculari che rappresentano anche la fondazione di due opposte *Weltanschauungen* (cioè due diverse concezioni del mondo e di conseguenza anche due diverse costruzioni etiche). L'idea di partenza è che un sistema filosofico si colloca sempre in un tempo storico in cui si giocano conflitti politico-sociali determinati.

Inoltre, sebbene tale questione risulti complessa e non potrò qui trattarla in modo esauriente, va almeno sottolineato il fatto che le due costruzioni ontologiche che mi appresto ora a considerare hanno dovuto necessariamente fare i conti con la filosofia hegeliana e con l'influenza che essa ebbe poi sul pensiero di Marx (da un lato cercando di opporsi a questa tradizione con la costruzione di un'ontologia fondata su presupposti a essa esattamente contrari, dall'altro cercando di far rivivere quella tradizione in una fondazione filosofica capace di comprenderla e svilupparla). Sto parlando di Heidegger e Lukács, e principalmente dello Heidegger di *Essere e Tempo* e del Lukács dell'*Ontologia dell'essere sociale*. Il tentativo vuol essere quello di analizzare innanzitutto i due diversi metodi utilizzati per interpretare la realtà, e di cercare di comprendere come, attraverso questi, Heidegger e Lukács giungano a due posizioni filosofiche – prima ancora che “ideologiche” (di cui quelle teoretiche però sono la base) – perfettamente contrapposte². Eppure, i problemi che l'esistenzialismo heideggeriano e il marxismo dialettico lukácsiano si pongono hanno la stessa origine: l'uomo si trova nel mondo e cerca di comprenderlo, l'uomo sta in esso come una sua parte.

Si è detto che le concezioni filosofiche qui prese in esame sono due diversi tentativi di rispondere alla crisi europea tra le due guerre mondiali; entrambe le risposte hanno a che fare con il modo di intendere e considerare il progresso. In effetti l'opposizione speculare tra queste concezioni filosofiche può essere considerata come un bivio che si apre proprio nel novecento quando l'idea di progresso viene negata. A tale proposito vale la pena ricordare quanto sostenuto da Gramsci nel suo *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*: le forme in cui il progresso poteva essere pensato a fine ottocento non sono più sostenibili,

i portatori ufficiali del progresso sono divenuti incapaci di questo dominio, perché hanno suscitato forze distruttive attuali altrettanto pericolose e angosciose di quelle del passato [...] come le 'crisi', la disoccupazione, ecc... La crisi dell'idea di progresso non è quindi crisi dell'idea stessa, ma crisi dei portatori di essa idea, che sono diventati 'natura' da dominare essi stessi.³

La questione qui posta è centrale, in quanto per Gramsci il problema del progresso e del divenire importa il significato che si assegna alla natura umana:

Se si definisce l'uomo come individuo, psicologicamente o speculativamente, questi problemi del progresso e del divenire sono insolubili o rimangono di mera parola. Ma se si concepisce l'uomo come l'insieme dei rapporti sociali, intanto appare che ogni paragone tra uomini, nel tempo, è impossibile, perché si tratta di cose diverse, se non eterogenee. D'altronde, poiché l'uomo è anche l'insieme delle sue condizioni di vita, si può misurare quantitativamente la differenza tra il passato e il presente, poiché si può misurare la misura in cui l'uomo domina la natura e il caso. La possibilità non è la realtà, ma è anch'essa una realtà: che l'uomo possa fare una cosa o non farla, ha la sua importanza per valutare ciò che realmente si fa. Possibilità vuol dire 'libertà'. La misura della libertà entra nel concetto di uomo.⁴

L'idea di progresso assume importanza fondamentale perché esso presuppone un concetto di storia e un concetto di verità e unità della ragione che non trovano posto in *Essere e Tempo*. O meglio, per Heidegger, come sottolinea Chiodi, il *Wesen*, l'essenza dell'essere è *storia* in quanto *verbum, fatum*. La storicità è l'essenza dell'essere, l'essere stesso è un *Geschick* (destino):

l'essere ha un tale *Geschick* – cioè all'essere si addice una tal struttura necessaria – per cui, mentre si rivela, ad un tempo si nasconde, si sospende. Questa sospensione, questa epochè fa sì che l'essere sia epocale, cioè si riveli per epoche. L'epocalità costituisce la storicità originaria e costitutiva – il destino – dell'essere. L'essere *geschicklich* dell'essere è il fondamento e l'origine del suo essere *geschichtlich*, cioè storico [...] La storia finisce quindi per essere il 'linguaggio del *Geschick*' dell'essere.⁵

Il tempo allora non è più pensato, come nel diciannovesimo secolo, come *presente gravido di futuro*, la temporalità non è più intesa come progresso: i drammatici avvenimenti storici del ventesimo secolo avevano messo l'uomo di fronte alla propria finitezza di cui la temporalità sembrava rappresentare il segno tangibile. Nel quinto capitolo della seconda sezione di *Essere e Tempo* la storicità è intesa come comprensibile solo dopo una ricostruzione fenomenologica della temporalità: «L'analisi della storicità dell'Esserci tende a mostrare che questo ente non è 'temporale' perché 'sta nella storia', ma che, al contrario, esiste e può esistere storicamente soltanto perché è temporale nel fondamento del suo essere»⁶. La storicità viene messa in luce solo se si considera ciò che nella temporalità è realmente autentico e, come vedremo, l'essere autentico nel tempo per Heidegger significa essere un progetto-per-la-morte, l'unica esistenza che permette all'uomo di essere una *totalità di senso*, dove passato presente e futuro sono uniti in un destino. La storicità autentica consiste nella decisione della «finità dell'esistenza al proprio se stesso»⁷. Il tempo non è la successione delle *Vorhanden* (delle cose esistenti), la temporalità heideggerianamente intesa, la *Zeitlichkeit*, «è la considerazione di possibilità della costituzione ontologica [*Seinsverfassung*] dell'esserci; al quale appartiene la comprensione dell'essere»⁸.

Se per Heidegger il soggetto storico è individuale, per Lukács la storia è l'azione di un soggetto trans-individuale. Riprendendo la concezione hegeliana e poi marxiana del processo, Lukács considera la storia come *totalità* storica in divenire che comprende in sé tutto il reale. Per Lukács la filosofia esistenziale ha dimenticato il nesso tra filosofia e realtà, essere e pensiero teorizzata da Hegel. Totalità storica vuol dire non staticità e immutabilità, ma realtà che continuamente diviene. Questa idea di totalità sta alla base della conoscenza che, proprio perché processuale, non è semplicemente contemplativa ma pratica: «La rigidità di essere e coscienza, di soggetto e oggetto, di realtà e pensiero, si risolve, secondo Lukács, nella totalità del processo storico, nell'incessante divenire

della realtà: tutta la realtà viene concepita da Lukács come *storia*, cioè come prodotto dell'attività dell'uomo»⁹. Se la storia è considerata come *praxis* essa avrà a che fare con il progresso, questo però non è il semplice progresso scientifico e meccanico ma corrisponde alla realizzazione teleologica umana.

3. Le due costruzioni ontologiche

Si tratta dunque di due diverse concezioni filosofiche rispetto all'essere, detto in altri termini di due diverse ontologie. Nel panorama filosofico del ventesimo secolo l'interesse per lo studio e l'indagine sull'essere s'inserisce in un contesto in cui pare fondamentale il rinnovamento della metafisica (si ricordi la ripresa dell'ontologia di Hartmann) per resistere alla sua delegittimazione da parte del Neopositivismo (secondo Carnap i problemi metafisici sono pseudoproblemi). Se l'epoca contemporanea pone problemi e questioni nuovi che il pensiero analizza e interpreta in base alle diverse posizioni teoriche, mi pare filosoficamente interessante considerare la fondazione ontologica su cui quelle teorie poggiano. Quello che si vorrebbe fare qui è vedere come, di fronte a un medesimo scenario storico e rispetto alle problematiche proprie di questo nuovo scenario, si possano avere interpretazioni del reale diverse, ontologicamente fondate; si vorrebbe allora vedere dove queste costruzioni ontologiche portino e, finalmente, esaminare il rapporto di queste con le diverse posizioni etiche. Si è scelto allora di considerare un punto di vista esistenzialista e uno marxiano perché questi sono due modi di rispondere alla posizione neopositivistica e poi analitica che nel novecento va sempre più prendendo piede (e non a caso, perché in un momento di crisi la scienza ha un ruolo rassicurante) e perché la condivisione dell'una o dell'altra teoria comporta anche, forse, una scelta etica.

Sia l'esistenzialismo che la dialettica materialista sono mossi da un profondo interesse per l'uomo: per il primo però l'uomo è considerato nella sua singolarità, per il secondo nella sua totalità, come genere. E ancora, se l'esistenzialismo si presenta come una delle manifestazioni della crisi dell'hegelismo (non a caso l'esistenzialismo ha come punti di riferimento le filosofie di Kierkegaard e Nietzsche¹⁰), la concezione dialettica di stampo marxiano si presenta invece come una ripresa di questo (in opposizione anche al marxismo positivista e scientificista).

Scopo dell'indagine filosofica per Heidegger è stabilire in maniera adeguata il *sensu dell'essere*. Ma

in quale ente si dovrà cogliere il senso dell'essere? [...] Se il problema dell'essere deve essere posto esplicitamente e portato a soluzione nella piena trasparenza di se stesso, l'elaborazione di questo problema richiederà, in conseguenza delle delucidazioni da noi date, l'esplicazione del modo in cui si può svolgere lo sguardo all'essere, realizzarne la comprensione e afferrarne concettualmente il senso [...] Ma volger lo sguardo, comprendere, afferrare concettualmente, scegliere, accedere a, sono comportamenti costitutivi del cercare e perciò parimenti modi di essere di un determinato ente, di quell'ente che noi stessi, i cercanti, sempre siamo.¹¹

L'ente che si pone la domanda sul senso dell'essere è chiamato da Heidegger *Dasein*, l'ente da cui deve partire l'analisi per impostare correttamente il problema dell'essere. L'uomo è il *Dasein*, l'essere là, l'essere cioè sempre in una *situazione*. L'uomo però non è *semplice-presenza*, non può essere considerato come un semplice oggetto, in

quanto è proprio l'Esserci l'ente per cui le cose sono presenti. Esso è il fondamento di ogni ontologia in quanto esso possiede un primato *ontico* perché deve essere interrogato per primo, e un primato *ontologico* perché a esso appartiene una certa comprensione dell'essere. È chiaro come questo punto di partenza rappresenti già una netta opposizione al sistema hegeliano: per Hegel infatti l'Esserci è semplice determinatezza dell'essere dall'esistenza, mentre quest'ultima è l'essere in relazione: «l'Esserci è esserci in un certo luogo; ma la rappresentazione spaziale non ha qui nulla a che fare. L'Esserci o essere determinato è in generale, conformemente al suo divenire, un essere con un non-essere, sicché questo non-essere, è accolto in semplice unità con l'essere»¹².

Per Heidegger l'esistenza è il modo d'essere dell'Esserci e l'essenza dell'esistenza è data dalla *possibilità* di scegliersi o di perdersi. La *Möglichkeit* è il carattere ontologico più originario dell'Esserci: la realtà dell'esserci non è semplice-realtà ma appunto possibilità. Questo poter-essere presuppone un *progettare*: le cose del mondo *servono* all'uomo in funzione del suo progetto. Il carattere fondamentale dell'Esserci è *In-der-Welt-sein*, dove *Welt* (il mondo) sta a indicare un insieme di strumenti che hanno la caratteristica di essere *Zuhandenheit* per l'uomo. Questa considerazione del mondo come «ciò in base a cui l'utilizzabile è utilizzabile»¹³ permette a Heidegger di affermare (ancora una volta contro Hegel) la diversità che sussiste tra teoria e pratica:

Il comportamento 'pratico' non è 'ateoretico' nel senso che sia privo di visione, e il suo differenziarsi dal comportamento teoretico non consiste solo nel fatto che nel primo si *agisce* e nel secondo si contempla, cosicché l'agire, per non rimanere cieco, dovrebbe applicare il conoscere teoretico, al contrario il contemplare, è originariamente un prendersi cura, allo stesso modo che l'agire ha un *suo proprio* modo di vedere. Il comportamento teoretico è un limitarsi a contemplare, senza visione ambientale preveggenza [...]. l'utilizzabile non è conosciuto teoreticamente e neppure è innanzitutto fatto oggetto di una specifica tematizzazione ambientale.¹⁴

Se l'uomo per Heidegger è la categoria fondamentale in quanto *Dasein*, per Lukács l'uomo è sì l'elemento su cui la sua ontologia si fonda, ma inteso come *essere sociale*; esso cioè è definito nei termini dell'attività umana di trasformare gli oggetti materiali e di costruzione intersoggettiva delle principali oggettivazioni che formano l'ambiente storico-sociale dell'individuo. Prendendo come punto di riferimento la concezione hegeliana del processo, Lukács invece ritiene che il reale sia reso effettuale dal pensiero umano, è il pensiero che permette all'uomo di agire razionalmente secondo fini che realizza tramite il lavoro *attività in sé riflessa*. In tal modo viene affermata l'unità di teoria e pratica¹⁵, non a caso Lukács più volte cita la nota frase di Marx: «né la natura, oggettivamente, né la natura, soggettivamente, è immediatamente presente all'essere umano in forma adeguata»¹⁶; il lavoro rappresenta il «modello di ogni prassi sociale»¹⁷. Il lavoro diviene allora la «categoria ontologica centrale, l'*Urform* della prassi umana, poiché, in virtù del suo carattere teleologico, l'essere sociale si costruisce nella sua originalità, nella sua differenza qualitativa rispetto alla sfera della natura organica e inorganica»¹⁸. Attraverso tale analisi teorica Lukács può affermare che il più alto grado dell'essere è quello sociale, su questo anzi si fonda la sua esistenza: «Noi possiamo ragionevolmente parlare dell'essere sociale soltanto quando abbiamo compreso che la sua genesi, il suo distinguersi dalla propria base, il suo divenire qualcosa che sta a sé, poggiano sul lavoro, cioè nel continuo realizzarsi di posizioni teleologiche»¹⁹.

Così se *Essere e Tempo* ha inizio con l'analisi dell'Esserci che è sempre esserci individuale, Lukács pone subito al centro della sua *Ontologia* l'essere sociale: «il più alto grado a noi noto dell'essere, quello sociale, si costituisce come grado specifico, si eleva dal grado sul quale è basata la sua esistenza, quello della vita organica, e diviene

una nuova specie d'essere a sé stante, solo perché in esso vi è questo operare reale teleologico»²⁰. Ponendo al centro la categoria dell'essere sociale e non quella dell'*esserci*, anche la nozione di progetto assumerà un significato perfettamente opposto a quello heideggeriano: per Lukács il progettare non è mai del singolo, ma è della totalità. È un fare (specificamente il lavoro) che permette all'uomo, come genere, di elevarsi al di sopra della natura (quello che Lukács chiama *arretramento della barriera naturale*²¹):

per intendere, dunque, in termini ontologici corretti la riproduzione dell'essere sociale, occorre da un lato tener conto che il suo fondamento ineliminabile è l'uomo con la sua costituzione fisica, con la sua riproduzione biologica, e dall'altro non perdere mai di vista che la riproduzione si svolge in un ambiente la cui base è bensì la natura, ma che pure viene sempre più modificata dal lavoro, dall'attività degli uomini cosicché la società nella quale si verifica realmente il processo riproduttivo dell'uomo sempre meno trova già pronte nella natura le condizioni della propria riproduzione, che invece essa crea mediante la prassi sociale degli uomini.²²

Per Lukács non esiste l'idea astratta di *uomo*, ma l'uomo si costruisce progressivamente secondo una dialettica che trova nel lavoro la sua forma originaria e il suo modello. La categoria del *lavoro* permette di pensare insieme sia la radicale immanenza della storia sociale del genere umano, sia la possibilità di trascendere dalla datità statica di quest'immanenza (rendendo così possibile la dialettica del processo di socializzazione dell'uomo). Diversamente da Heidegger per Lukács la prassi umana, nello sviluppo sociale, perde il suo carattere individuale e diventa atto sociale,

il lavoro, cioè come categoria ontologica centrale dell'essere sociale, nella misura in cui esiste un rapporto dialettico di interazione tra il soggetto che pone lo scopo e la sua realizzazione, diventa anche il fondamento su cui viene costruito il vario e articolato edificio dell'essere sociale nella sua interezza: 'La necessità sociale per cui i valori vengono posti è con eguale necessità ontologica al contempo presupposto e conseguenza del carattere alternativo degli atti sociali degli uomini. Nell'atto dell'alternativa è necessariamente contenuta anche la scelta fra ciò che ha valore e ciò che è contrario al valore, dove abbiamo per necessità ontologica sia la possibilità di scegliere ciò che è contrario al valore sia la possibilità di sbagliare pur avendo scelto soggettivamente ciò che ha valore'.²³

Per Heidegger un esistenziale, un tratto tipico dell'uomo è anche il *Mit-sein*, l'essere con gli altri: non c'è un soggetto senza mondo e non c'è un io isolato senza gli altri; oltre al *prendersi cura delle cose* vi è *l'aver cura degli altri*²⁴. La forma che prende la *Cura* nei rapporti con gli altri è *l'aver cura* che diventa coesistere *autentico* quando si aiutano gli altri ad acquistare la libertà di assumersi le loro cure, diventa invece coesistere *inautentico* quando il coesistere è un semplice essere insieme, sottraendo gli altri dalle loro cure.

A questo punto si trova il nucleo dell'analisi heideggeriana:

L'essere-assieme, anche se nascostamente, è sempre preoccupato di questa commisurazione agli altri. Esistenzialmente considerato, esso ha il carattere della *contrapposizione commisurante* [...] Questa contrapposizione commisurante, fondata nell'essere, presuppone che l'Esserci, in quanto Esserci-assieme quotidiano, si muova nella *soggezione* agli altri [...] Il chi non è questo o quello, non è se stesso, non è qualcuno e non è la somma di tutti. Il 'Chi' è il neutro, il *Si* [...] Il si, che non è un Esserci determinato ma tutti (non però come somma), decreta il modo di essere della quotidianità [...] Quella tendenza del con-essere a cui abbiamo dato il nome di contrapposizione commisurante, si fonda nel fatto che l'essere-assieme come tale si prende infatti cura della *medietà*. La medietà è un carattere esistenziale del si [...] esso si mantiene perciò nella medietà di ciò che si conviene, di ciò che si accoglie e di ciò che si rifiuta, di ciò a cui si concede credito e di ciò a cui lo si nega. Nella

determinazione di ciò che è possibile o lecito tentare, la medietà sorveglia ogni eccezione. Ogni primato è silenziosamente livellato.²⁵

Nel rivolgere la propria cura al piano degli enti, al piano ontico, l'uomo si abbassa esso stesso a un fatto, l'utilizzo delle cose diventa fine a se stesso e il linguaggio diventa chiacchiera. La caduta dell'esistenza umana al livello della banalità quotidiana è chiamata da Heidegger *Das-Verfallen*, cioè *deiezione*: in questo stato l'esistenza si estranea da sé e si abbandona al modo di essere anonimo. La deiezione è un poter essere dell'uomo. Si è detto che l'uomo è poter-essere, che sua caratteristica è il progettare, ma, ogni progetto riporta l'uomo al livello delle cose, tanto che ogni scelta, ogni progetto ha lo stesso valore di qualsiasi altro: qualunque decisione porta a un'esistenza inautentica. C'è un'unica possibilità propria di ogni singolo ed è per questo che è autentica, incondizionata e insuperabile: la possibilità di non-poter più esserci, la morte. La morte è un'imminenza che sovrasta l'esserci e lo sovrasta in maniera del tutto diversa di come lo sovrastano le altre cose. La morte è una possibilità di essere che l'esserci deve assumere su di sé. In questa possibilità ne va per l'esserci il suo essere-nel-mondo. In questa possibilità vengono dileguati tutti i rapporti con gli altri esserci. Il Si impersonale relega anche la morte nella sfera di un evento, in quanto il morire è considerato rispetto all'esserci ma senza riguardare l'*essere-per-la-morte* del singolo individuo, che, invece, sottraendosi all'impersonalità assume su di sé quel *non-ancora*, realizzando la possibilità del *Dasein* di essere se stesso: «L'anticipazione svela all'esserci la dispersione nel Si-stesso e, sottraendolo fino in fondo al prendente cura avente cura, lo pone innanzi alla possibilità di essere se stesso, in una libertà appassionata, affrancata dalle illusioni del Si, effettiva, certa di se stessa e piena di angoscia: LA LIBERTÀ PER LA MORTE»²⁶.

L'essere per la morte svela la nullità di ogni progetto e la libertà assume il carattere dell'*anticipazione*. Infatti, sebbene l'Esserci sia una possibilità e progetti in avanti le sue possibilità, il suo progettare non fa altro che ricadere all'indietro, alla sua situazione di fatto originaria: il suo essere gettato nel mondo. L'unico atto di libertà (atto sempre individuale) è accettare e assumere la possibilità più propria del destino dell'uomo. Nonostante la *Kehre* del secondo Heidegger, la libertà è sempre intesa come una non-azione. In *Dell'essenza della verità* la libertà viene a corrispondere con la «verità originaria», essa è intesa quindi ontologicamente come il «lasciar-essere dell'ente» nel suo disvelamento; l'essere è ciò che «lascia essere» l'ente ma non è un ente; l'essere «inclinata di per sé all'autonascondimento»²⁷, si ritira in una dimensione di oscurità in cui il pensiero non lo può seguire. Ciò che si nasconde è l'essenza dell'essere, la sua *verità*. Noi comprendiamo l'essere così come esso si svela (*alétheia*). In tal modo la libertà heideggeriana è una libertà che l'uomo non può scegliere perché «non l'uomo 'possiede' la libertà come sua proprietà ma tutt'al più al contrario»²⁸. La libertà non è frutto dell'azione umana ma è un dono grazie al quale l'ente si manifesta. Addirittura, dopo la *svolta* heideggeriana, la verità non è più lo svelamento del mondo per opera dell'Esserci ma è «l'accadere dell'essere stesso» che lascia essere l'ente. L'uomo non decide dell'essere: «l'uomo è piuttosto 'gettato' dall'essere stesso nella verità dell'essere, affinché nella luce dell'essere l'ente appaia come quell'ente che è. Se e come esso appaia [...] non è l'uomo a deciderlo. L'avvento dell'ente riposa nel destino dell'essere»²⁹.

Considerare l'esserci come finito fa sì che la concezione storica di Heidegger sia propriamente ontologica:

Noi siamo *naturaliter* non nella storia ma nel tempo. Proprio perché la storia non sottende più il tempo come necessaria continuità o durata o progresso, essa rivela la sua essenza profonda che è, di volta in volta l'aprirsi, nella decisione dell'uomo, allo svelarsi della finitezza dell'essere nel suo esserci. Nella presa di coscienza della nostra storicità ci rendiamo conto di essere gettati non tanto in un insieme particolare di enti, ma piuttosto nella possibilità di un progetto in cui nel nostro essere-per-la-morte si dischiude il senso – *quel* senso e non altri – dove quegli enti si rendono visibili. La storicità è questa fedeltà che dura nel tempo non con l'inerte inattaccabilità dell'astratto né con la pretesa pienezza dello psichico, ma nella possibilità finita di un progetto ontologico.³⁰

Se la libertà di cui Heidegger parla come *trascendenza e progettazione* dell'uomo nel mondo è una libertà finita perché condizionata e limitata dal mondo stesso in cui si progetta, per Lukács la libertà è hegelianamente la realtà stessa dell'uomo, intesa però come *Gattung* (genere) e non come individuo: si tratta cioè di una libertà processuale dove il singolo è mediazione con la totalità:

L'inautenticità dell'esistenza quotidiana di Heidegger, ciò che egli chiama lo 'scadimento' dell'esistere, è attribuita all'essere sociale. La socialità dell'uomo è, secondo Heidegger, un 'esistenziale' dell'esistenza, termine che corrisponde, nella sfera dell'esistenza, alle categorie del pensiero. L'esistenza sociale significa ora l'anonimo dominio del 'si' impersonale.³¹

L'ambiente sociale viene considerato da Heidegger come una minaccia per la soggettività. Per Lukács invece la personalità è una categoria sociale; società e personalità sono i due poli di un unico complesso (qui sono poste le basi di un'impostazione ontologica della libertà).

Se l'agire umano è ciò che modifica e fa storia in quanto è il motore del processo, la libertà non può essere considerata come dono, ma come conquista: la libertà per Lukács diventa «quell'atto di coscienza per cui sorge, come suo risultato, un nuovo essere posto da esso»³².

Lukács considera l'idea della *personalità pura*, propria dell'esistenzialismo, una conseguenza del feticismo. In maniera del tutto opposta a Heidegger che indicava come esistenza autentica il distacco dell'individuo dal *Si impersonale*, Lukács sostiene che una personalità pura, completa in se stessa, non esiste:

tutte le determinazioni reali della personalità, invece, sorgono dalle sue relazioni pratiche (poi generalizzate a livello sentimentale e teorico) con l'ambiente sociale, con le altre persone, con il proprio ricambio organico con la natura, con i complessi nei quali la società globale concretamente si articola. Una ricchezza di contenuti non può venire per la coscienza dell'individuo altro che da tali relazioni.³³

L'*Ontologia* lukácsiana si presenta allora come una ricostruzione della ragione.

4. La tecnica e il rapporto uomo-natura-storia

Nella crisi dell'ottimismo positivistico nei confronti del progresso, la questione dello sviluppo tecnico assume un ruolo centrale. Anche in questo caso la questione trova le basi per una sua possibile soluzione in un fondamento ontologico, si ha a che fare qui in particolare con il rapporto uomo-natura, soggetto-oggetto.

Per Heidegger l'essenza della *tecnica*, così come si presenta in epoca contemporanea, è il *Gestell* (il suo significato filosofico non è facilmente traducibile: *Stellen* vuol dire porre e *Ge* indica l'unione, quindi ciò che è posto insieme); sua particolarità è

l'attingere alle risorse, è l'utilizzare (la natura allora in questo caso è intesa come un fondo di risorse): «quell'appello pro-vocante che riunisce l'uomo nell'impiegare come 'fondo' ciò che si disvela noi la chiameremo il *Gestell*»³⁴; le cose diventano oggetto di manipolazione. L'essere si riduce a ente, la tecnica così intesa non solo è causa della dispersione e dello smarrimento dell'essere ma anche dell'esserci:

l'uomo si veste orgogliosamente della figura di signore della terra. Così si viene diffondendo l'apparenza che tutto ciò che s'incontra sussista solo in quanto è un prodotto dell'uomo. Questa apparenza fa maturare un'ulteriore ingannevole illusione. È illusione per la quale sembra che l'uomo, dovunque, non incontri più altri che se stesso [...] *In realtà, tuttavia, proprio se stesso l'uomo di oggi non incontra più in alcun luogo: non incontra più, cioè, la propria essenza.*³⁵

La tecnica allora non è una *macchinazione umana* ma un evento che deriva dal destino dell'essere. Si sfugge allora al pericolo della tecnica solo a patto che essa venga pensata nella sua essenza: il *Gestell* quindi assume un duplice carattere, va inteso come il culmine del nichilismo (se, come si è visto l'essere si smarrisce), ma anche come l'elemento che rende possibile oltrepassare la metafisica, «un primo incalzante lampeggiare» dell'*Ereignis*: «L'*Ereignis* è l'ambito – ambito dotato di oscillazioni proprie – attraverso il quale uomo ed essere si raggiungono a vicenda nella loro essenza, ottengono ciò che per loro è essenziale e perdono, intanto, quelle determinazioni che la metafisica ha loro conferito»³⁶. Le abituali posizioni ontologiche tra *Sein* e *Dasein* vengono invertite.

Se, invece, vi è una posizione teleologica consapevole, come ritiene Lukács, allora sarà possibile anche la trasformazione della realtà; in tale contesto la *tecnica* non sarà vista come un qualcosa che incombe e sovrasta l'uomo, ma come il frutto dell'agire umano; essa è per l'uomo, per cui è sempre modificabile:

E proprio qui sarebbe molto pericoloso lasciarsi andare al feticismo della tecnica. Esattamente come nell'economia stessa la tecnica è una parte importante, ma sempre derivata, dello sviluppo delle forze produttive, e anzitutto degli uomini (il lavoro) e delle interazioni interumane (divisione del lavoro, stratificazione di classe, ecc...) e così anche le categorie militari specifiche, come tattica e strategia, non derivano dalla tecnica ma da rivolgimenti che intervengono nelle fondamentali relazioni economico-sociali tra gli uomini.³⁷

L'oggetto non è *Gegenstand* ma *Objekt*, ciò che l'uomo tramite il lavoro fa proprio; in tal modo anche la scienza fa parte di quest'obiettivazione ed è inserita nel contesto storico inteso come il luogo dello svolgimento delle azioni umane. L'accento viene posto proprio sulla processualità storica, sul divenire dell'essere: la dualità di essere biologico e essere sociale forma l'essere uomo in quanto uomo. L'essere biologico fa la concretezza dell'uomo che ha nel contesto sociale importanza pratica. La base biologica non viene soppressa ma solo socializzata: in tal modo l'uomo è in posizione dialettica sia con la natura che con la società. L'idea marxiana secondo cui l'uomo per natura è un *essere che risponde* diventa nell'ontologia lukácsiana una categoria: l'ambiente pone dei compiti a cui l'essere vivente reagisce in maniera adeguata. L'uomo diventa personalità attraverso lo sviluppo delle forze produttive sociali, ma può essere estraniato da se stesso mediante questo medesimo movimento. L'alienazione viene allora considerata come un fenomeno storico sociale universale che funziona tramite la manipolazione, la personalità scompare nelle merci: il desiderio degli individui di contare come persone è garantito dal consumo; così primario non è più il valore della merce ma il prestigio personale che si ottiene con l'acquisto di essa. L'uomo autentico

allora, per Lukács, è colui che crea nuovi rapporti sociali (il risultato è esattamente speculare a quello heideggeriano).

La questione della tecnica viene affrontata da due punti di vista contrapposti: diversamente da quanto sostiene Heidegger infatti, per Lukács la natura è una categoria sociale, essa è parte del processo storico complessivo. Anche la scienza è condizionata storicamente e socialmente in quanto i fatti sono osservati e sperimentati sempre all'interno di una teoria precostituita,

la loro assunzione più dichiaratamente 'oggettiva' ed 'imparziale' è già condotta secondo un principio ideologico: l'enumerazione più semplice, la 'catalogazione dei fatti' più scarna di commenti è già un'interpretazione [...] già fin d'ora i fatti sono appresi a partire da una teoria, secondo un metodo, sono stati strappati al contesto di una teoria. Ed è, questo, un procedimento ideologico *due volte*, non solo per quanto già detto, ma anche perché si pone come *un unico* metodo di conoscenza scientifica e attraverso ciò giustifica la struttura reificata della coscienza della società borghese.³⁸

Questo argomento segna anche l'opposizione tra Lukács e Bucharin: per quest'ultimo l'uomo è un prodotto della natura soggetto alle leggi generali, la società è composta da forze produttive e lo strumento tecnico è la causa dei cambiamenti sociali. Per Lukács (come per Gramsci) con tale posizione si perdono la concezione marxiana della *praxis* e il metodo dialettico hegeliano; la tecnica invece deve essere intesa solo come un momento del sistema, lo strumento tecnico non può diventare causa dello sviluppo economico. La natura assume senso e significato per l'uomo solo quando l'uomo la utilizza per i propri scopi, cioè quando la prassi umana la trasforma in categoria sociale. La natura è un *prodotto storico* essa è il prodotto dell'industria e delle condizioni sociali, e «la storia stessa è una parte *reale* della *storia naturale*, della natura che diventa uomo»³⁹. Il metodo dialettico permette a Lukács di considerare la natura non come una datità autonoma rispetto al soggetto conoscente – per cui conoscere la sua regolarità permette di utilizzarla secondo propri scopi – ma, come già si è detto, come qualcosa che sta all'interno della totalità del divenire storico,

in cui esiste la correlazione dialettica tra il soggetto che 'fa' la storia e l'oggetto. Per questa strada, evidentemente, la natura diventa qualcosa di determinato storicamente e socialmente e la sua conoscenza è possibile soltanto attraverso la mediazione sociale, attraverso il filtro dei rapporti di produzione istituiti dalla società ad un determinato grado del suo sviluppo.⁴⁰

Lukács pone al centro della sua analisi la categoria hegeliana della *totalità*, e, in particolare si rifà a quell'opera di Hegel che è considerata, a torto, la più astratta, *La scienza della logica*; è qui infatti che Hegel pone il rapporto dell'intero con le parti. Se si perde il metodo dialettico si ricade, secondo Lukács, nella contrapposizione tra individuo e società (errore classico anche del marxismo volgare):

[...] uno dei contenuti centrali della storia è il modo in cui l'uomo da mera singolarità (da esemplare della specie) si è sviluppato ad uomo reale, a personalità, a individualità. Anzi, caratteristica di questa evoluzione è che più le comunità umane acquistano carattere sociale, più quest'ultimo avanza, tanto maggiore è il numero dei casi nei quali l'uomo può figurare anche in tale astratta singolarità.⁴¹

In più, con il rifiuto del metodo dialettico va perduta anche la conoscibilità della storia, in quanto si perde la possibilità di comprenderla come *processo unitario*. In effetti si può parlare di *agire umano nella natura* solo se le due nozioni vengono intese come entità concettualmente formulabili come unitarie e insieme distinte, agenti e interagenti però in un'unità che le comprenda entrambe. La natura così non può essere intesa come mero oggetto, e nemmeno sarà considerata come orizzonte fenomenico, essa sarà parte

di quella totalità in cui l'uomo liberamente agisce (il concetto di libertà qui è quello hegeliano, si tratta cioè di una libertà che trova le sue basi nella necessità naturale e sociale).

A tale proposito Losurdo ricorda che in *Essere e Tempo* si fa ricorso a un termine specifico: *Geschick* nel cui ambito «i singoli destini sono anticipatamente segnati»⁴². Così se per Lukács la temporalità riguarda l'intero processo, per Heidegger la *Zeitlichkeit* è il modo di essere proprio di un ente finito. L'esistenzialismo interpreta la storicità come puntualità del singolo nella sua solitudine di fronte all'essere o al nulla; per tale motivo la continuità di un processo è impensabile. Il realizzarsi come autentico essere nel mondo è dato dall'esistenza singolarizzata:

La categoria del *Dasein*, con quella particella (il *Da*) che intende enfatizzare il qui ed ora, mira esplicitamente a negare la categoria del genere umano: se intendiamo il soggetto *daseinmäßig*, cioè in modo conforme alla categoria di esserci, non possiamo mai assumerlo sotto la categoria di 'genere' [*Gattung*].⁴³

Per Lukács invece è nel processo storico che la natura umana si realizza, l'azione umana è *praxis* sovvertitrice, azione umana determinata, nella quale viene a cadere ogni vincolo deterministico e il futuro è subordinato alla volontà trasformatrice dell'uomo. La storia, intesa come attività umana, ha come conseguenza un'idea di progresso che non ha nulla a che vedere né con il progresso scientifico-meccanico né con la concezione pessimistica dell'esistenzialismo contemporaneo, secondo cui il progresso sarebbe un processo inarrestabile di cui l'uomo è vittima, non artefice:

Al pensiero borghese la storia stessa si presenta come un compito che esso tuttavia *non è in grado di assolvere*. Infatti esso deve sopprimere interamente il processo storico ed intendere le forme organizzative del presente come leggi naturali eterne, le quali [...] si sono imposte solo imperfettamente o non si sono imposte affatto nel passato [...] *Oppure* esso deve espungere dal processo storico tutto ciò che ha un senso, che tende ad un fine, ci si deve attenere alla semplice <individualità> delle epoche storiche ed ai loro agenti sociali ed umani.⁴⁴

Dunque per Lukács la storia non è l'operare irrazionale di forze cieche, ma è prodotto dell'azione umana: «nel riconoscimento del genere umano come *totalità* degna di essere libera, il genere umano nasce alla storia come soggetto libero e cosciente della propria inviolabilità»⁴⁵.

5. Conclusioni

Qui si è cercato semplicemente di delineare a grandi linee quella che potrebbe essere una possibile analisi di prospettive ontologiche diverse in epoca contemporanea. Come si è già detto, abbiamo scelto come punto di riferimento Heidegger e Lukács per la loro opposizione speculare e per il peso che le loro costruzioni ontologiche hanno avuto e continuano a esercitare nell'ambito filosofico contemporaneo. Si tratta non solo di due tentativi d'interpretare la nuova realtà in atto, ma anche di due diversi metodi volti a rispondere alle domande che questa realtà pone (si pensa qui in particolare al quadro storico-filosofico tra e dopo le due guerre mondiali). Si è qui cercato semplicemente di fare alcuni esempi, ma vanno almeno ricordati altri tentativi di fondazione ontologica, in particolare quello di Nicolai Hartmann, e altre posizioni filosofiche fondamentali, come

quelle dell'ultimo Wittgenstein per esempio, che rappresentarono modi diversi di rispondere alle questioni poste nel secolo appena trascorso.

L'idea che sia particolarmente interessante lo studio e l'analisi di costruzioni ontologiche contrapposte è motivata dal fatto che, secondo chi scrive, dopo Hegel la *metafisica* non può più essere considerata scienza puramente astratta; la *Scienza della Logica* infatti, è un magistrale esempio di fondazione teorica e insieme metodo d'analisi del reale⁴⁶. Porsi domande fondamentali come il *senso dell'essere*, il problema della *natura umana*, e il *senso dell'essere nel mondo dell'uomo*, dopo la filosofia hegeliana significa anche cercare un metodo d'interpretazione della realtà.

Bibliografia

- Burgio, A., 2001, «Europa di fine millennio», in *Marxismo oggi*, n° 1, pp.79-96.
- Chiodi, P., 1999, «Presentazione a Heidegger», V-XI, in Heidegger 1950, edizione italiana.
- Gedö, A., 1978, *Philosophie der Krise*, Berlin, Akademie Verlag.
- Gerlach, H. M., 1990, «Existentialismus/Existenzphilosophie», in *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, vol. 1, A-E, pp. 972-974, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Goldmann, L., 1975, *Lukács und Heidegger. Nachgelassene Fragmente*, Neuwied, Luchterhand (*Lukács e Heidegger. Frammenti postumi*, trad. it. di Y. Isaghpour, Verona, Bertani, 1973).
- Gramsci, A., 1966, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, Einaudi.
- Hegel, G. W., 1986, *Wissenschaft der Logik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp (*Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, Bari, Laterza 1999).
- Heidegger, M., 1927, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag (*Essere e Tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Milano, Longanesi 1976a).
- 1947, «Brief über den Humanismus», in *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann («Lettera sull'umanismo» in *Segnavia*, trad. it. di F. Volpi, Milano, Adelphi, pp. 267-315 1987a).
- 1950, *Holzwege*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (*Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia 1999).
- 1953, M., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag (*Introduzione alla metafisica*, trad. it. di G. Masi, Milano, Mursia 1968).
- 1954, «Die Frage nach der Technik» in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Verlag Günther Neske («La questione della tecnica» in *Saggi e discorsi*, trad. it. di G. Vattimo, Milano, Mursia, pp. 5-27 1976b).
- 1957, *Identität und Differenz*, Stuttgart, Verlag Günther Neske («Identità e differenza», in *Aut Aut*, nn. 187-188, pp. 2-38 1982).

- 1967, «Was ist die Metaphisik» in *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann («Che cos'è la metafisica» in *Segnavia*, trad. it. di F. Volpi, Milano, Adelphi, pp. 59-157 1987b).
- Losurdo, D., 1991, *La comunità la morte l'Occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Lukács, G., 1923, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlin, Luchterhand (*Storia e coscienza di classe*, trad. it. di G. Piana, Milano, Sugar 1970).
- 1954, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, Aufbau-Verlag (*La distruzione della ragione*, trad. it. di E. Arnaud, Torino, Einaudi 1959).
- 1976, «Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins», in *Georg Lukács Werke Band 13, 1. Halbband*, Luchterhand (*Ontologia dell'essere sociale*, trad. it. di A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti 1981).
- Marx, K., 1974, «Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844», in *Marx-Engels Werke*, vol. I, Berlin, Dietz Verlag (*Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. di N. Bobbio, Torino, Einaudi 1970).
- Pastore, F., 1980, *La conoscenza come azione, saggi su Lukács*, Milano, Marzorati.
- Prini, P., 1989, *Storia dell'esistenzialismo, da Kierkegaard ad oggi*, Roma, Edizioni Studium.
- Vitiello, V., 1979, *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Napoli, Guida.

Note

¹ A tale proposito András Gedö rivela come la filosofia contemporanea si presenta da un lato come una “diagnosi sociale” che diventa problema filosofico e dall'altro come una molteplicità di tendenze che però non possono essere considerate scuole (sempre secondo Gedö) perché le diverse “filosofie” sembrano non comunicare tra loro [Gedö (1978, 25)].

² Secondo Goldmann la critica heideggeriana al marxismo aveva in realtà come bersaglio Lukács, anche se mai esplicitato. La cosa particolarmente interessante dell'analisi di Goldmann è che egli individua l'opposizione tra il sistema di Lukács e quello di Heidegger innanzitutto nel metodo: in particolare, secondo Goldmann i noccioli problematici sono le domande ultime sull'uomo, sulla storia, sulla vita e sul destino [Goldmann (1973, trad. it. 25)].

³ Gramsci (1966, 33).

⁴ *Ibidem*, 35.

⁵ Chiodi (1999, vi).

⁶ Prini (1989, 540-542).

⁷ Vitiello (1979, 23).

⁸ *Ibidem*.

⁹ Pastore (1980, 121).

¹⁰ «Zu ihren 'Vätern' zählen vor allem Kierkegaard und Nietzsche durch ihren Kampf gegen den Vorherrschaftsanspruch rationalen Denkens (Rationalismus-Rationalität), die Auseinandersetzung mit der menschlichen – Entfremdung und die Orientierung auf die Einmaligkeit und Einsamkeit des Individuums» [Gerlach, (1990, 972)].

¹¹ Heidegger (1927, trad. it. 22).

¹² Hegel (1816, trad. it. 109).

¹³ Heidegger (1927, trad. it. 112).

¹⁴ *Ibidem*, 95-96. E prima: «Quanto meno il martello è oggetto di contemplazione, quanto più immediatamente viene adoperato, e tanto più originario si fa il rapporto ad esso e maggiore è il

disvelamento in cui esso ci viene incontro in ciò che è, cioè come mezzo. È il martellare a scoprire la specifica ‘usabilità’ del martello» (*ibidem*, 95).

¹⁵ «Il soggetto, riferendosi al suo bisogno determinante all’esterno ed essendo con ciò esso stesso un che di esterno o uno strumento, esercita una valenza sopra l’oggetto. Il suo particolare carattere, la sua finità in generale cadono nella più precisa manifestazione di questo rapporto [...] l’individuo si appropria l’oggetto in modo da levargli la sua costituzione particolare, da farsene un mezzo e da dargli per sostanza una propria soggettività» [Hegel (1816, trad. it. 875-76)].

¹⁶ Marx (1844, trad. it. 174).

¹⁷ Lukács (1976, II, trad. it. 18).

¹⁸ *Ibidem*, 19.

¹⁹ *Ibidem*, 24.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ «L’arretramento della barriera naturale, prendendo ora in considerazione il processo riproduttivo dell’uomo divenuto sociale ci appare in tutta chiarezza: la società è divenuta l’ineludibile medium fra l’uomo e la natura» (*Ibidem*, 180).

²² *Ibidem*, 146.

²³ *Ibidem*, 390.

²⁴ «Questo anche esser-ci con essi, non ha il carattere ontologico di un esser-semplimente-presente ‘con’ dentro un mondo. Il ‘con’ è un ‘con’ conforme all’‘Esserci’ e l’‘anche’ esprime l’identità di essere quale essere-nel-mondo prendente cura e preveggenza ambientalmente. ‘Con’ e ‘anche’ sono da intendersi *esistenzialmente*, non categorialmente. Sul fondamento di questo essere-nel-mondo ‘con’, il mondo è già sempre quello che io con-divido con gli altri. Il mondo dell’Esserci è *con-mondo*. L’in-essere è un *con-essere* con gli altri» [Heidegger (1927, trad. it. 154)].

²⁵ *Ibidem*, 163.

²⁶ *Ibidem*, 323.

²⁷ Heidegger (1953, trad. it. 50).

²⁸ Heidegger (1967, trad. it. 143-146).

²⁹ Heidegger (1947, trad. it. 283-284).

³⁰ Prini (1989, 144).

³¹ Continua: «Dobbiamo riportare da questa descrizione un brano più lungo affinché il lettore abbia una visione concreta dell’ontologia heideggeriana di tutti i giorni: “‘Il Chi’ non è questi o quegli, e neppure il singolo, né alcuni, né la somma di tutti. Il ‘Chi’ è l’elemento neutro, il si impersonale [...] In questo grigiore, in questa inosservabilità il si impersonale sviluppa la sua propria dittatura; noi godiamo e ci divertiamo come *si* gode; vediamo come *si* vede e *si* giudica, ma ci ritiriamo anche dalla ‘grande massa’ come ci *si* ritira, troviamo rivoltante ciò che *si* trova rivoltante. Il si impersonale, che non è alcuna cosa determinata e che tutti sono, sia pure non come somma, prescrive il modo di essere alla vita di tutti i giorni [...] Ognuno è l’altro, e nessuno è se stesso. Il *si* con cui si risolve la questione riguardante il chi dell’esistenza di tutti i giorni è il nessuno a cui ogni esistenza si è già dato nell’essere alla rinfusa. Nei risultanti caratteri dell’essere proprio all’ordinario essere alla rinfusa, e cioè stagnazione, mediocrità, pubblicità, rinuncia all’essere e condiscendenza, consiste la ‘stabilità’ immediata dell’esistenza [...] Si è nel modo della non dipendenza e dell’inautenticità. Questo modo di essere non significa attenuazione del carattere di fatticità dell’esistenza più di quanto il si impersonale inteso come nessuno significhi il nulla. Al contrario, in questo modo di essere l’esistenza è un *ens realissimus*, quando s’intenda la ‘realtà’ come essere conforme all’esistenza. Certamente il si impersonale è così poco presente come l’esistenza in generale. Quanto più il si impersonale si attegga a evidente, tanto più è incomprensibile e nascosto; ma d’altra parte tanto meno è un nulla. Allo spregiudicato ‘vedere’ ontico-ontologico esso si rivela come il ‘soggetto più reale’ della vita di tutti i giorni”». [Lukács (1954, trad. it. 506-507)]. Vogliamo qui sottolineare che, al di là dei limiti di questo testo, ciò che qui interessa è la tesi fondamentale di Lukács in questo contesto: non esiste nessuna *Weltanschauung* innocente, cioè ogni costruzione filosofica e ogni visione del mondo implica una morale.

³² *Ibidem*, 112. E nell’ *Ontologia*: «La posizione di un fine, con la quale qualcosa di ontologicamente umano compare come essere sociale, è un atto di libertà albeggiante, dato che modi e mezzi per appagare un bisogno non sono più effetti di catene causali spontaneamente biologiche ma risultati di azioni consapevolmente decise ed eseguite» [Lukács (1976, trad. it. 115)].

³³ Lukács (1976, trad. it. 227). E: «la personalità è un elevarsi alla genericità uscendo fuori dalla particolarità singolare, che nel quadro dell’essere sociale non è affatto identica alla media delle particolarità» (*Ibidem*, 204).

³⁴ Heidegger (1954, trad. it. 14).

³⁵ *Ibidem*, 21.

³⁶ Heidegger (1957, trad. it. 13).

³⁷ Lukács (1976, trad. it. 239).

³⁸ Pastore (1980, 123).

³⁹ Marx (1844, trad. it. 122).

⁴⁰ Pastore (1980, 137).

⁴¹ Lukács (1976, trad. it. 256). E più avanti citando Marx: «L'uomo è nel senso più letterale uno zoon politicon, non soltanto un animale sociale, ma un animale che solamente nella società può isolarsi' [...] Ogni singola decisione pratica contiene in sé al medesimo tempo elementi e tendenze della mera particolarità, della semplice singolarità essente solo in-sé, e quelli della genericità ». (*Ibidem*, 276).

⁴² Losurdo (1991, 46).

⁴³ *Ibidem*, 57.

⁴⁴ Lukács (1923, trad. it. 62).

⁴⁵ Burgio (2001, 87).

⁴⁶ «La vecchia metafisica aveva sotto questo riguardo un concetto più alto del pensiero, che non quello che è venuto di moda ai nostri tempi. Metteva cioè per base che quello che per mezzo del pensiero si conoscesse delle cose e nelle cose, fosse il solo veramente vero che le cose racchiudessero... Quella metafisica riteneva perciò che il pensiero... nelle sue determinazioni immanenti, e la vera natura delle cose fossero un solo e medesimo contenuto» [Hegel (1816, trad. it. 26)].