

Werner Jung

Merce-corpo e corpo-merce.

Sull'attualità del saggio di György Lukács

sulla reificazione in *Storia e coscienza di classe*

(traduzione di Antonino Infranca)

1. Origine e ricezione

La pubblicazione del volume di saggi *Storia e coscienza di classe* nel 1923 rappresenta, per Lukács, il primo tentativo di affermarsi come teorico e filosofo marxista. Si tratta di un'opera di transizione che si ricollega, con segni mutati, alle precedenti riflessioni della fase borghese e pre-marxista. D'altra parte, l'autore non argomenta ancora con quella durezza da cui non possono essere esonerati gli scritti dell'esilio moscovita, composti negli anni Trenta e Quaranta. *Storia e coscienza di classe* apre un orizzonte ampio e riunisce, oltre a riflessioni concrete sul problema dell'organizzazione, originate da compiti politici quotidiani, alcuni lavori che affrontano lo statuto del marxismo come metodo scientifico e visione del mondo e, infine, in posizione centrale, saggi che fanno scendere l'analisi di concetti fondamentali – come “alienazione”, “reificazione” o “coscienza di classe” – dalle vette dell'astrazione teorica al piano della prassi sociale rivoluzionaria. Lukács attinge al *corpus* di conoscenze disponibili nei campi della filosofia e delle scienze sociali e affronta anche la problematica della letteratura e dell'arte moderna.

Il filosofo americano Tom Rockmore afferma: “Non esito ad affermare che *Storia e coscienza di classe* è uno dei testi teorici più significativi della tradizione marxista. E, da una prospettiva strettamente filosofica, credo che sia il contributo più importante alla filosofia marxista dopo Marx”¹. Ma non è necessario spingersi fino a Rockmore per concordare con lui sul fatto che l'importanza di *Storia e coscienza di classe* non può essere sopravvalutata. La sua lettura ha lasciato tracce profonde e fruttuose sia in *Essere e tempo* di Heidegger² sia nelle opere di Walter Benjamin, la cui comprensione del marxismo porta l'impronta lukácsiana³. Non solo la teoria critica, la cui analisi della cultura e della società – sintetizzata nel

¹ T. Rockmore (a cura di), *Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy*, Reidel, Dordrecht 1988, p. 2.

² Cfr. a questo proposito L. Goldmann, *Lukács und Heidegger. Nachgelassene Fragmente*, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied 1975.

³ B. Witte, *Walter Benjamin*, Rowohlt, Reinbek 1985, p. 55.

concetto di contesto universale e sistematico accecante – si rifà al teorema lukácsiano della reificazione, ma anche figure diverse come Sartre o Merleau-Ponty sono state profondamente influenzate dalla raccolta di saggi *Storia e coscienza di classe*, che è qualcosa di simile al testo fondante del marxismo occidentale e di diverse varianti del neomarxismo.

Tuttavia, per quanto il libro di Lukács sia stato importante per questi movimenti, il giudizio dell'ortodossia di partito è stato così duro che un comunista della Germania occidentale –circa sessant'anni dopo la prima pubblicazione del libro – ha potuto riassumerlo in questo modo: *Storia e coscienza di classe* è “il vaso di Pandora del revisionismo moderno”⁴.

Già subito dopo la pubblicazione, Lukács fu duramente rimproverato da Zinóviev, Debordin, Révai e dal suo ex amico Rudas. Gli si rimproverava il regresso alla filosofia hegeliana e l'eccessiva enfasi sul fattore coscienza (Révai), e si sosteneva che l'intera concezione di Lukács fosse una ricaduta nell'idealismo soggettivo. Inoltre, il libro – secondo Rudas – è eclettico e contiene errori primitivi. Rudas, per il quale il marxismo è “pura scienza della natura”⁵, riconosce anche nel libro di Lukács “il linguaggio di Rickert e Weber nella sua interezza”⁶. Al di là di ogni polemica, ciò che Rudas vede chiaramente nella concezione di *Storia e coscienza di classe* è il peculiare concatenamento di idee, un amalgama di riflessioni hegeliane, marxiane e di filosofia della vita.

Lo stesso Lukács ha fatto espressamente allusione, in diversi passaggi – tra gli altri, nell'articolo sulla mercificazione – alla *Filosofia del denaro* di Simmel – un libro “interessante e acuto”⁷ – e al teorema di Max Weber sulla razionalizzazione⁸. La visione simmeliana sull'oggettivazione della vita e il teorema weberiano sul calcolo razionale che è alla base dell'ordine economico capitalistico sono collegati da Lukács al concetto di merce di Marx, così come lo analizza soprattutto nel capitolo del *Capitale* sul feticismo, e in questo contesto fa riferimento metodologico alle leggi della dialettica hegeliana. Questa ambiziosa impresa è in gran parte rivolta contro l'opportunismo (pratico) e il positivismo (teorico) dei rappresentanti della Seconda Internazionale (Bernstein, Kautsky), che avevano adattato il marxismo ai parametri di una pura scienza fattuale, sulla base dell'eliminazione del metodo dialettico e, con esso, dell'eredità hegeliana.

⁴ R. Steigerwald, *Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland*, Akademie-Verlag, Berlin/DDR 1980, p. 113.

⁵ L. Rudas, *Die Klassenbewusstseinstheorie von Lukács*, in “Arbeiterliteratur”, 10, 1924, pp. 669-97 e 12, pp. 1064-89; tr. it. in *Intellettuale e coscienza di classe*, a cura di L. Boella, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 75-124.

⁶ Ivi, p. 83.

⁷ G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Frankfurt a. M. 1968; tr. it. G. Piana, *Storia e coscienza di classe*, Mondadori, Milano 1973, p. 123.

⁸ Ivi, pp. 124 e segg.

na. Contro di loro, Lukács vuole dimostrare “il significato che questo metodo [la dialettica hegeliana] ha concretamente avuto per il marxismo”⁹. Egli mira a “ciò che è metodologicamente fecondo *nel pensiero di Hegel in quanto* forza spirituale ancora viva”¹⁰.

Anche la grande critica borghese del suo tempo, rappresentata dal recensore della Frankfurter Zeitung, elogia il libro e il suo autore. Parla, ad esempio, di “sottili indagini” che “espongono molto acutamente la posizione strutturale fondamentale del marxismo” e, inoltre, criticano la filosofia attuale¹¹. In un’altra recensione per il prestigioso *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, l’autore sottolinea che, al di là di tutte le critiche, proprio il fulcro della raccolta di saggi, l’articolo sulla reificazione, “nonostante il suo carattere sommario, [è] una rielaborazione in piena regola del rovesciamento marxista della dialettica hegeliana che oggi comincia a essere posta nuovamente al centro dell’interpretazione e della critica di Karl Marx, anche da parte di studiosi non socialisti”¹².

Come già accennato, un’ampia scia di testimonianze di ricezione si estende dalle prime occupazioni con i primi esercizi teorici ed esercitazioni fino ai giorni nostri, in cui è possibile riconoscere movimenti chiaramente ondulatori: alla brusca cancellazione da parte dei rappresentanti dell’Internazionale Comunista, da un lato, e al celebre annuncio di un marxismo non dogmatico, dall’altro, seguirono decenni di silenzio, fino a quando il movimento studentesco degli Stati dell’Europa occidentale, alla ricerca di punti di orientamento, si imbatté nuovamente nel libro del marxista ungherese; e spesso vi apprese il marxismo per la prima volta. Le questioni dell’organizzazione e della strutturazione partitica del movimento comunista, del rapporto tra spontaneità e coscienza, sono qui particolarmente rilevanti. Una tavola rotonda del 1969 con Furio Cerutti, Detlev Claussen, Hans-Jürgen Krahl, Oskar Negt e Alfred Schmidt ebbe grande risonanza. Krahl definisce l’importanza di Lukács quando sottolinea il teorema sulla coscienza di classe: “Dal quadro della questione organizzativa, si viene a ricostruire la coscienza di classe come coscienza dell’emancipazione e come coscienza partitica della totalità”¹³. Qui Krahl riconosce, in larga misura, ciò che costituisce l’attualità specifica dei movimenti di protesta politica in Europa occidentale: “Sta nella scoperta di

⁹ Ivi, p. LXVII.

¹⁰ Ivi, p. LXVII.

¹¹ Cit. in M. Mesterhazy, *Történelem és osztálytudat, A 20 – as évek vitáiban*, [Storia e coscienza di classe e il dibattito degli anni Venti], Lukács Archivum és Könyvtár, Budapest 1981, II, pp. 5 e ss.

¹² Ivi, p.133.

¹³ Diskussion, *Schwarze Reihe*, De Munter, Amsterdam 1969, p. 14; tr. it. in *Storia e coscienza di classe oggi*, Edizioni Aut Aut, Firenze 1977, p. 38.

quella dimensione del marxismo che era stata seppellita dalla Seconda Internazionale”¹⁴.

Al generale riscaldamento degli animi studenteschi seguirono, negli anni Settanta e Ottanta, il disincanto, la Realpolitik e un pensiero infestato dalla socialdemocrazia che non conosce né un’ideologia proiettiva né grandi salti. Sir Karl R. Popper è salito al rango di filosofo della Casa Imperiale e della Corte, con la grazia del Cancelliere Schmidt. Per non parlare della successiva svolta di Kohl e della sbornia finale (di sinistra) dopo l’89. Tuttavia, i saggi e le riflessioni di Lukács continuano a esercitare la loro influenza, il loro potere lievitante rimane riconoscibile. Sia attraverso gli sforzi della *Internationale Georg-Lukács-Gesellschaft* [Società Internazionale Georg Lukács], fondata nel 1996, sia attraverso le sue conferenze e i suoi annuari, in cui l’importanza e l’attualità della *Storia e della Coscienza di Classe* sono state più volte richiamate, sia attraverso le diverse e multiformi modalità di ricezione nei Paesi extraeuropei, ad esempio nel Sud-Est asiatico o in Sud America. Ci sono anche varie connessioni e intersezioni (tornerò brevemente su questo punto verso la fine). Markus Bitterolf e Denis Maier, nell’introduzione alla loro edizione del libro *Georg Lukács u.a.: Verdinglichung, Marxismus, Geschichte. Von der Niederlage der Novemberrevolution zur kritischen Theorie* [Georg Lukács et al., *Reificazione, marxismo, storia. Dalla sconfitta della Rivoluzione di novembre alla teoria critica*] non formularono una parola definitiva, ma una valorizzazione certa:

A distanza di quasi un secolo, *Storia e coscienza di classe* rimane un testo affascinante, un classico della critica marxiana dell’economia e della società borghese. Il fascino deriva dal fatto che gli studi riflettono la ‘crisi del marxismo’ (Korsch): la crisi del movimento operaio e quella della critica dell’economia politica nel contesto dell’imperialismo, della Prima guerra mondiale, delle rivoluzioni proletarie e della divisione della classe operaia.¹⁵

2. Osservazioni autobiografiche

Bitterolf e Maier, nella loro considerazione, passano in rassegna la genesi dei saggi di Lukács, ma, allo stesso tempo, ne indicano anche le conseguenze politiche e filosofiche, delineando così un ampio quadro di riferimento; un quadro nel quale io stesso devo collocarmi.

¹⁴ Ivi, p. 18; tr. it., p. 45.

¹⁵ M. Bitterolf, D. Maier, *Fortdauernder Sturm. Einleitung*, in “Lukács, György et al, *Verdinglichung, Marxismus, Geschichte. Von der Niederlage der Novemberrevolution zur kritischen Theorie*”, ça-ira-Verlag, Freiburg 2012, pp. 7-21.

I miei ricordi risalgono ai primi anni da studente di filologia e filosofia tedesca, a metà degli anni Settanta, in un'università di provincia (che oggi, invece, "grazie" all'*Excellence Initiative* e ad altri programmi di finanziamento, è tra le più importanti di questa Repubblica). Ma questo è solo un inciso. Noi, nati negli anni Cinquanta, che un astuto diagnosta dello *Zeitgeist* avrebbe poi definito "spettatori" [*Zaungäste*] e generazione post-rivolta¹⁶, ancora bambini nelle scuole, abbiamo vissuto in qualche misura il movimento studentesco e lo abbiamo assimilato più male che bene; senza nemmeno saperlo, abbiamo respirato lo spirito critico-scettico della Scuola di Francoforte e allo stesso tempo ci siamo abbandonati alla nostra ricerca: come segnali laterali sulla strada c'erano la cultura pop anglo-americana e ciò che arrivava nelle librerie e nei negozi di dischi dei suoi adattamenti teutonici (dal *Krautrock* a R. B. Brinkmann). E tra il porno *soft* e *hardcore* della casa editrice März, i fumetti *U-comics* diffusi grazie al servizio *Zweitausendeins*, i manuali e gli altri libri didattici, le possibilità di smarrirsi erano gigantesche. Orientamenti di pensiero? Ma come? e con cosa? o per mezzo di cosa? Poi una delle rivelazioni, credo in un seminario su Brecht: l'incontro con lo "stalinista" Lukács. Per studenti come noi, le tesi sull'espressionismo erano davvero scioccanti: come era possibile che qualcuno scrivesse una cosa del genere? Il desiderio di scoprire questo pensatore dogmatico, persino autoritario, di capire come si è arrivati a essere come lui – no, come si è arrivati a questa impressione. Perché uno sguardo allo sviluppo intellettuale e filosofico del pensatore ungherese ha improvvisamente rivelato un'opera precoce – gli scritti pre-marxisti da *L'anima e le forme*, passando per la *Teoria del romanzo*, fino agli anni di apprendistato marxista di *Storia e coscienza di classe* e le *Tesi di Blum* – che (con Hegel) è stata in grado di aprire gli occhi e le orecchie di un giovane studente: sulle grandi connessioni tra arte, letteratura e storia, su ciò che in classe avevamo conosciuto come storia dello spirito e che ora potevamo mettere su una base materialista – cioè capovolgere – e infine, anche, sulla necessità di impegnarsi e intervenire in senso politico pratico, certamente come intellettuali nel proprio campo, nella scienza. Lo studio degli scritti di Lukács e anche della sua biografia mutevole e problematica ebbe un effetto direttamente catartico su di me e su molti di noi in quel periodo. Da quel momento in poi abbiamo guardato alla storia letteraria con occhi nuovi e diversi, abbiamo fatto ricorso alla filosofia e ci siamo occupati di teoria politica e sociologica: tutto questo, per così dire, alla maniera della critica dell'ideologia. Per variare una premessa lukácsiana: non esistono filosofia, teoria e scienza

¹⁶ R. Mohr, *Zaungäste. Die Generation, die nach der Revolte kam*, Fischer, Frankfurt/M 1992.

innocenti. Da Lukács – con le sue lenti, in un certo senso – la strada riporta a Hegel e all'idealismo tedesco e a Marx ed Engels. Con tanto di smarrimento e vagabondaggio, ma anche attraverso i ben noti “sentieri del bosco”. All'inizio di *Che cos'è il marxismo ortodosso?* (1919), il primo saggio di *Storia e coscienza di classe*, leggiamo:

Per ciò che concerne il marxismo, l'ortodossia si riferisce esclusivamente al *metodo*. Essa è la convinzione scientifica che nel marxismo dialettico si sia scoperto il corretto metodo della ricerca, che questo metodo possa essere potenziato, sviluppato e approfondito soltanto nella direzione indicata dai suoi fondatori.¹⁷

Tutto ciò è tanto incoerente quanto inconcepibile, ma, allo stesso tempo, esprime ancora una volta uno stimolo duraturo: adattare il marxismo – il pensiero marxista, guidato metodicamente e ricorrendo a categorie centrali – alle rispettive circostanze e oggetti concreti, al “complesso dei complessi”, come non si stanca di dire il compianto Lukács in *Ontologia dell'essere sociale*.

3. Osservazioni sistematiche

I due concetti centrali di *Storia e coscienza di classe* sono “totalità” e “reificazione”. E sono reciprocamente correlati. La totalità risale alla filosofia hegeliana: “Il vero è il tutto”¹⁸, il cui impulso il giovane Marx recupera e ritraduce in termini materialisti nella definizione del concreto come “sintesi di molte determinazioni” e “unità del molteplice”¹⁹. Con il concetto di reificazione, tuttavia, Lukács caratterizza la struttura fattuale dell'essere sociale, a partire dal processo di produzione alienato nella formazione capitalistica. Infatti, con lo sviluppo del capitalismo, la struttura della reificazione è affondata “più a fondo, in modo denso di conseguenze, nella coscienza degli uomini fino a diventare suo elemento costitutivo”²⁰. Il punto di partenza è senza dubbio il modo di produzione – il feticismo della merce – ma attraverso il progressivo processo di capitalizzazione, tutti i sottosistemi della società capitalista finiranno per mostrare la stessa struttura omologa²¹.

¹⁷ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 2.

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986; tr. it. V. Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 1995, p. 69.,

¹⁹ K. Marx, *Werke*, Berlin, Dietz, 1989; tr. it. E. Cantimori Mezzomonti, *Per la critica dell'economia politica*, in Id., “Il capitale”, Einaudi, Torino 1975, p. 116.

²⁰ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 121.

²¹ Cfr. a questo proposito anche J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*,

La trasformazione della relazione di merce in una cosa di “oggettività fantasma” non può quindi fermarsi alla conversione di tutti gli oggetti per i bisogni in merci. Piuttosto, imprime la sua struttura all’intera coscienza dell’uomo: le sue qualità e capacità non sono più legate all’unità organica della persona e appaiono come “cose” che l’uomo “possiede” e “esteriorizza” esattamente come i vari oggetti del mondo esterno²².

A questo punto, nella precisa determinazione del feticismo, Lukács si avvale dell’analisi weberiana del capitalismo, che è decisamente connessa allo sviluppo del concetto (moderno) di razionalità (semi)finalistica. Lo spirito del capitalismo, che si basa sui concetti di calcolabilità e di calcolo, è indubbiamente parzialmente razionale – ad esempio, nel complesso di un’impresa individuale – ma conduce inevitabilmente all’anarchia della produzione globale, al modo di produzione impenetrabile.

Vale la pena di ricordare qui lo sviluppo intellettuale di Lukács, che si è realizzato attraverso un impegno continuo con le tendenze dominanti di fine secolo, sia nel suo approccio all’arte e alla letteratura europea, come in *L’anima e le forme*, sia con le correnti filosofiche del suo tempo, nell’appropriazione critica della filosofia della vita di Dilthey o di Simmel, del kantismo della Germania sud-orientale promosso da Rickert, Windelband e Lask, o della sociologia di Max Weber. Uno sguardo alla *Teoria del romanzo*, così come alla progettata monografia su Dostoevskij – di cui la *Teoria del romanzo* doveva costituire la sezione introduttiva – rende evidente che Lukács, negli anni della Prima guerra mondiale, si occupava intensamente anche di Hegel e dell’hegelianesimo. Le categorie guida, individuo problematico e totalità, attraverso le quali Lukács ricostruisce la storia del romanzo europeo – dall’idealismo astratto del *Don Chisciotte* al romanticismo disilluso dell’*Educazione sentimentale* e, infine, ai romanzi di Tolstoj e Dostoevskij – indicano la direzione in cui si muove l’argomentazione: il romanzo è concepito, da un lato, come espressione estetico-letteraria della società borghese, di una situazione (per usare un’espressione spesso citata) di “impotenza trascendentale” e, dall’altro, come opposizione a questa alienazione. Ciò si riferisce, nel giovane Lukács, alla ricerca di una nuova patria trascendentale in una “società dell’amore”, che l’autore venticinquenne credeva ancora di intravedere attraverso uno sguardo retrospettivo al primo Romanticismo, e che ora situa in termini storici concreti, sotto l’impressione della Rivoluzione d’Ottobre e della Repubblica dei Consigli in Ungheria.

Per riassumere in una tesi: i saggi di *Storia e coscienza* di classe realizzano le promesse utopiche del Lukács pre-marxista. Infine, il critico ostinato e rigoroso della società e della cultura capitalistica borghese ri-

Suhrkamp, Frankfurt/M 1981, I, p. 479.

²² G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 130.

tiene di aver trovato anche il substrato materiale: le leggi di movimento della realtà stessa insieme alle sue “tendenze e latenze”, per usare i termini del suo amico di gioventù Ernst Bloch. Lukács lo chiarisce in particolare nel saggio sulla coscienza di classe e nell’articolo sulla reificazione. Qui si occupa principalmente della storia della filosofia borghese. In questo modo Lukács si dimostra un brillante “critico della ragione impura”²³ che, dopo il crollo dei grandi sistemi dell’idealismo tedesco, attacca l’incapacità del tardo idealismo e poi sia del positivismo che del neoidealismo (neo-kantiano) di conoscere la totalità. Nell’affrontare la filosofia del valore di Rickert e Windelband, che parla delle scienze storiche come semplici scienze fattuali (cfr. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* [I limiti della formazione dei concetti nelle scienze naturali] di Rickert; *Vom System der Kategorien* [Sul sistema delle categorie] di Windelband), Lukács richiama l’attenzione sul carattere immediato e meramente contemplativo di questa filosofia, che avrebbe perso la capacità di sintesi e di visione globale in prospettiva. Ma, in questo modo, capitolerebbe di fronte alla realtà, di cui – come si potrebbe dire, seguendo il successivo Lukács dell’Ontologia – “prende coscienza in modo meramente appercettivo”, senza comprenderla veramente. In altre parole, rimane bloccata “nell’immediatezza della quotidianità priva di pensiero”²⁴. Lukács riassume la filosofia borghese rivelando a grandi linee “la doppia tendenza che caratterizza il suo sviluppo”: da un lato, il filosofo ammette che essa “domina sempre più i momenti particolari della sua esistenza sociale sottomettendoli alle forme dei suoi bisogni”, però, da un altro lato e allo stesso tempo, le rimprovera il fatto di perdere “la possibilità di arrivare a dominare con il pensiero la società come totalità e quindi anche la destinazione a dirigerla”²⁵.

In relazione alla discussione con la filosofia, Lukács si occupa di arte; più precisamente, del concetto di arte come concepito dall’estetica del classicismo e da quella dell’idealismo tedesco. Lukács vede giustamente nell’arte del classicismo tedesco e nella sua riflessione estetica una reazione e un’opposizione contro l’alienazione/reificazione sociale, che si è manifestata, ma che sarebbe stata superata da una prospettiva sbagliata: la ristetizzazione della vita. Lo chiarisce sulla base delle *Lettere sull’educazione estetica dell’uomo* di Schiller: “Da un lato si riconosce che l’essere sociale ha annientato l’uomo come uomo. Dall’altro, si indica il principio secondo il quale *si deve ancora una volta ricreare con il pensiero l’uomo*

²³ L. Sziklai, *Georg Lukács und seine Zeit 1930-1945*, tr. tedesco Ágnes Meller, Corvina, Colonia 1986.

²⁴ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 131.

²⁵ Ivi, p. 158.

socialmente annientato, frantumato, lacerato tra sistemi parziali”²⁶. Lukács riconosce giustamente che, in Schiller, “la questione fondamentale della filosofia classica”²⁷ viene riformulata esteticamente; ma, allo stesso tempo, per quanto riguarda le possibilità di soluzione, “necessariamente” fallisce. Lukács delinea chiaramente l’aporia schilleriana:

Se l’uomo è interamente uomo soltanto ‘quando gioca’, a partire di qui si potranno afferrare tutti i contenuti della vita: ed in questa forma, nella forma estetica – intesa in senso lato fin che si vuole – si potranno sottrarre questi contenuti all’azione mortale del meccanismo reificante. Ma essi si sottraggono a questa azione mortale solo nella misura in cui si trasformano in contenuti estetici. Si deve dunque rendere estetico il mondo – e con ciò si evita il problema reale, trasformando nuovamente il soggetto in un soggetto puramente contemplativo e sopprimendo l’“atto”; oppure elevare il principio estetico al rango di principio di strutturazione della realtà oggettiva – ed in tal caso si interpreterà mitologicamente la scoperta dell’intelletto intuitivo.²⁸

Mentre l’arte e l’estetica del classicismo tedesco forniscono “il modello positivo della possibilità di una totalità concreta”²⁹, l’ipertrofia del suo paradigma di riconciliazione estetica tradisce l’impossibilità di una realizzazione sociale. Sia l’arte che la filosofia, nell’ampio arco del XIX secolo, hanno perso la capacità di cogliere intellettualmente o di configurare sensibilmente la totalità concreta della realtà.

Lukács ritiene di vedere la risoluzione del problema fondamentale della filosofia in quello che chiama “il punto di vista del proletariato”. Per questo si rifà al saggio *Coscienza di classe* del 1920. Il proletariato è ancora per Lukács l’unico soggetto della storia. Il luogo in cui si consuma l’identità tra soggetto e oggetto è la coscienza di classe del proletariato. In questo Lukács rimane in definitiva, ovviamente, sotto l’incantesimo della filosofia idealista. Infatti, alla fine, solo il concetto hegeliano di spirito del mondo viene sostituito dalla coscienza di classe proletaria. La possibilità di una trasformazione rivoluzionaria della società borghese – anche se Lukács pone alla sua base un substrato materiale – si realizza in definitiva sulla base di una filosofia della coscienza e dell’identità, nel senso preciso in cui Hegel ha sviluppato, nella *Fenomenologia dello Spirito*, la dialettica della coscienza del padrone e dello schiavo.

Già Hegel – da qui il profondo apprezzamento di Marx nei suoi confronti (Marx, 1978, pp. 158 e ss.) – aveva alluso all’importanza del con-

²⁶ Ivi, p. 183.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Ivi, p. 184.

²⁹ U. Apitzsch, *Gesellschaftstheorie und Ästhetik bei Georg Lukács bis 1933*, Cannstatt, Stuttgart-Bad 1977, p. 96.

cetto di lavoro con genio. Il lavoro è, per la coscienza servile, un fattore formativo impareggiabile, nella misura in cui solo la coscienza lavoratrice arriva “a intuire l’essere autonomo come se stessa”³⁰. Questo, però, è solo un aspetto del lavoro, il lavoro in sé. Anche l’altro – si può dire, seguendo Marx: la sua determinazione sociale, cioè la sua forma di manifestazione come lavoro salariato – è stato esplicitato da Hegel, anche se certamente in modo criptico. Il lavoro salariato – in Hegel, il fatto che il servo della gleba che si aliena come cosa è stato a sua volta privato proprio del mondo delle cose e quindi è stato reso incapace di revocare l’alienazione – è “desiderio tenuto a freno, è un dileguare trattenuto”³¹. Hans Heinz Holz, nella sua interpretazione del concetto hegeliano di lavoro, ha parlato addirittura di reificazione dello schiavo, con la quale, senza peraltro riferirsi a Lukács, ha indicato esattamente il punto di inserimento del suo teorema sulla coscienza di classe. Lo schiavo deve reificarsi di fronte al padrone,

perché diventa per lui una cosa con cui il padrone tratta e che egli usa. [...] Nella misura in cui il servo viene reificato dal padrone, non può più diventare un suo simile, ma solo un oggetto d’uso, cioè un mezzo di produzione. Lo sfruttamento appartiene quindi all’istituzione della società di classe e alla coscienza del padrone.³²

Il proletariato e la sua coscienza di classe, a cui Lukács, facendo riferimento alla teoria weberiana dei tipi ideali, definisce come “attribuita di diritto”, è – almeno in termini di possibilità – in grado di concepire la totalità della società capitalistica borghese. E solo la coscienza di classe proletaria attribuita può farlo. In un altro passaggio, Lukács ha sottolineato che, all’interno della formazione capitalistica, esistono solo due classi pure, la borghesia e il proletariato. Tuttavia, la borghesia non è più in grado di cogliere “l’intera società”³³. Nel saggio *Coscienza di classe*, Lukács offre, in un passaggio, una sintesi concisa di tutto ciò; vi si legge:

Questa situazione tragica della borghesia si rispecchia storicamente nel fatto che essa è ancora impegnata a schiacciare il proprio predecessore, il feudalesimo, quando appare già il suo nuovo nemico, il proletariato; la sua forma fenomenica politica era la lotta contro l’organizzazione della società in stati in nome di una “libertà” che doveva necessariamente trasformarsi, nel momento della vittoria, in una nuova oppressione; dal punto di vista sociologico, la contraddizione si rivela qui nel fatto che, benché solo la forma della società borghese porti la lotta di classe a manifestarsi nella sua purezza, benché sia

³⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit. p. 289.

³¹ *Ibidem*.

³² H.H. Holz, *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel*, Luchterhand, Berlin 1968, p. 35.

³³ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 77.

stata la borghesia a fissarla come un dato di fatto nella storia, essa deve far di tutto, sia sul piano della teoria che su quello della praxis, perché questo dato di fatto scompaia dalla coscienza sociale; considerando la cosa dal punto di vista ideologico, noi cogliamo la stessa frattura quando vediamo che lo sviluppo della borghesia, se da un lato conferisce all'individualità un'importanza che prima non aveva mai avuto, dall'altro, per effetto delle condizioni economiche di questo individualismo e della reificazione creata dalla produzione di merci, sopprime qualsiasi individualità.³⁴

Tutto ciò che rimane, quindi, è il proletariato e la sua coscienza di classe. L'opportunità storica e persino la missione del proletariato sono viste da Lukács nella conoscenza del processo storico, da un lato, e nel superamento della formazione capitalistica borghese, dall'altro. Le possibilità di questo sono fornite dal fatto che la classe proletaria, in quanto oggetto di sfruttamento, rappresenta allo stesso tempo la coscienza della merce stessa, cioè della mercificazione e – poiché la merce segna la struttura totale della formazione – della società come totalità concreta. Formulazione metaforica: nella misura in cui la coscienza di classe proletaria sperimenta e realizza nella propria corporeità proletaria il corpo della merce come merce corporea che viene scambiata sul mercato, essa diventa il nuovo soggetto-oggetto della storia. Nella coscienza di classe del proletariato, insomma, la sostanza torna a essere soggetto:

L'operaio può prendere coscienza del suo essere sociale soltanto nel momento in cui diventa cosciente di se stesso come merce. Come abbiamo visto, egli viene introdotto come puro e semplice oggetto nel processo di produzione dal suo essere immediato. Nella misura in cui questa immediatezza appare come conseguenza di molteplici mediazioni e comincia a chiarirsi tutto ciò che questa immediatezza presuppone, cominciano anche a chiarirsi le forme feticistiche della struttura di merce: nella merce, l'operaio riconosce se stesso ed i suoi propri rapporti con il capitale. Per quanto egli non sia ancora praticamente in grado di elevarsi al di sopra di questo ruolo di oggetto, la sua coscienza è *l'autocoscienza della merce*; o, in altri termini: l'autoconoscenza, l'autodisvelamento della società capitalistica fondata sulla produzione e sullo scambio di merci.³⁵

Nella misura in cui riesce a rendere chiare le “mediazioni” – come le formula Lukács, seguendo Hegel e Marx – e quindi ad accedere alla conoscenza proprio della società nel suo complesso, si creano le condizioni per il superamento di questa società reificata. Tuttavia, sottolinea Lukács, traendo così la conclusione dalle esperienze del tentativo frustrato con i

³⁴ Ivi, pp. 80-81.

³⁵ Ivi, p. 222.

Consigli in Ungheria, questo non può essere fatto dalla coscienza individuale o quotidiana del proletariato. Al contrario, anzi, spesso rimane al livello della mera immediatezza dello “dannoso spazio” del presente³⁶, che Lukács – seguendo Bloch – definisce “l’oscurità dell’attimo vissuto”. Solo la coscienza di classe della classe nel suo complesso – una coscienza che Lukács definisce come una “reazione razionalmente adeguata” a “una data situazione tipica del processo di produzione”³⁷ – è in grado di riconoscere la totalità concreta della situazione sociale. Lukács chiama anche questa “categoria della possibilità oggettiva”³⁸; una categoria che gioca ancora un ruolo considerevole nella tarda ontologia.

Riferendo la coscienza all’intera società, si scoprono le idee, i sentimenti, ecc. che le persone in una determinata situazione di vita avrebbero se fossero in grado di cogliere completamente questa situazione e gli interessi che ne derivano, sia per quanto riguarda l’azione immediata sia per quanto riguarda la struttura dell’intera società, coerentemente con questi interessi, cioè le idee, ecc. adeguate alla loro situazione oggettiva³⁹.

Dall’antitesi tra coscienza empirica, individuale o quotidiana e coscienza di classe (ascritta), sorge certamente la domanda su come si possa portare avanti il processo rivoluzionario. Con questo siamo arrivati alla teoria lukácsiana dell’organizzazione, sviluppata nell’articolo su Rosa Luxemburg e nel saggio *Questioni metodologiche sul problema dell’organizzazione* (1922). Lukács vede nell’organizzazione del partito comunista l’oggettivazione della coscienza di classe proletaria. Essa è “la forma della mediazione tra teoria e pratica”⁴⁰ e della “volontà complessiva cosciente”⁴¹ della classe rivolta verso l’esterno. Se è possibile fare appello al proletariato come substrato materiale del progresso storico e alla coscienza di classe come luogo in cui si consuma l’identità tra soggetto e oggetto, allora il partito deve essere concepito come la cinghia di trasmissione che fa procedere il processo teleologico della storia. La sua prassi non è altro che la “realizzazione dello spirito mondiale hegeliano”⁴². Questo non funziona senza “mistificazioni direttamente brutali”⁴³. Così, Lukács esige dal singolo proletario “una sottomissione cosciente” alla volontà generale del partito e alla disciplina ferrea⁴⁴. Questo è il prezzo che

³⁶ Ivi, p. 208.

³⁷ Ivi, p. 66.

³⁸ Ivi, p. 67 e ss.

³⁹ Ivi, p. 66.

⁴⁰ Ivi, p. 368.

⁴¹ Ivi, p. 389.

⁴² R. Dannemann, *Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács’*, Veruert, Frankfurt/M 1987 p. 162.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 389.

l'individuo – e anche e soprattutto l'intellettuale Lukács – deve pagare per il biglietto d'ingresso, se vuole continuare a partecipare come attore al dramma della storia mondiale nel teatro del mondo.

Dopo le critiche al suo libro, Lukács praticò l'autocritica e riprese alcune delle sue posizioni. Nel 1924 pubblicò il piccolo opuscolo *Lenin. Uno studio sulla coerenza del suo pensiero*, che implicitamente ritrattava alcuni teoremi di *Storia e coscienza di classe*, seguito dal dattiloscritto, allora inedito, *Derrotismo e dialettica* (1925-26), che trattava anche dei suoi critici. In relazione alla sua teoria del partito, egli va persino oltre il messianismo di *Storia e coscienza di classe*. Infatti, il partito comunista di tipo bolscevico dovrebbe distinguersi per “la straordinaria forza e rigore”⁴⁵; richiede “rivoluzionari coscienti, pronti a ogni sacrificio”⁴⁶. Con il pretesto di un'apologia di Lenin, “l'unico teorico al livello pari a quello di Marx”⁴⁷, Lukács critica le sue precedenti simpatie per Rosa Luxemburg. Così dichiara anche, in relazione alla teoria della spontaneità evocata in *Tattica ed etica* (1919), che è un “illusionismo” immaginare “la giusta coscienza di classe del proletariato, che lo abilita alla sua funzione direttiva possa svilupparsi poco alla volta di per se stessa, senza attriti e senza intoppi, che il proletariato possa maturare spontaneamente sul piano ideologico alla sua vocazione di classe rivoluzionaria”⁴⁸. No, ha bisogno del braccio forte del partito e della forte personalità del leader comunista.

Oggi, leggendo lo studio di Lenin, non si può sopprimere un retrogusto amaro. Le esperienze dello stalinismo e della bolscevizzazione dei partiti comunisti occidentali hanno dettato la condanna storica di concetti di partito così enfatici. Letto benevolmente, si potrebbe al massimo dire con Tibor Hanak che lo studio su Lenin rappresenta “la sincronizzazione retrospettiva dell'evoluzione intellettuale e politica di Lukács”⁴⁹.

L'appartenenza al movimento mondiale comunista può spiegare anche le autocritiche in parte incomprensibili. Alla fine della sua vita, tuttavia, approvò la ripubblicazione dei suoi primi scritti; in altre parole, non rinunciò a nulla! Questo si trova nella prospettiva della sua autovalutazione successiva, espressa in modo inequivocabile nella progettata autobiografia *Gelebtes Denken* [Pensiero vissuto] e nelle interviste con István Eörsi ad essa collegate: secondo Lukács, non ci sono elementi inorganici nella

⁴⁵ G. Lukács, *Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken*, Luchterhand, Berlin 1967 tr. it. G. d. Neri, *Lenin. Teoria e prassi di un rivoluzionario*, Einaudi, Torino 1976, p. 43.

⁴⁶ Ivi, p. 31.

⁴⁷ Ivi, p. 16.

⁴⁸ Ivi, p. 29.

⁴⁹ T. Hanak, *Lukács war anders*, in “Zeitschrift für Philosophische Forschung”, 30 (1), 1973, pp. 162-163, p. 53.

sua evoluzione; piuttosto, tutto è sempre la continuazione di qualcosa⁵⁰. Nella mia percezione e interpretazione di Lukács: il percorso dall'utopia all'ontologia⁵¹.

4. Connessioni e intersezioni

È certamente giustificato, ma è anche povero rimproverare più volte Lukács per i suoi errori di valutazione e le sue mancanze. Infatti, gran parte di ciò che i critici successivi gli imputarono lo espresse lui stesso nella prefazione del 1967 alla ristampa di *Storia e coscienza di classe*: c'è l'hegelianismo sfrenato e l'uso frammentario del teorema sulla coscienza di classe; c'è una comprensione insufficiente del concetto marxiano di merce e dell'analisi della forma del valore, insieme a un'ipotesi del proletariato come classe dominante. Per inciso, qui Nietzsche ha guardato dall'alto in basso Marx:

La coscienza di classe stilizzata ed elitaria è l'espressione di una volontà di potenza che procede ineluttabile ma tatticamente acuta; e, allo stesso tempo, è il fondamento teorico della pretesa di validità pratica propria di un'opposizione politica fondamentale – che appare giovanilmente energica – nella forma del proletariato.⁵²

La domanda deve essere formulata in modo diverso. Ovvero: quali connessioni e intersezioni sono (ancora) possibili? Dove esistono sovrapposizioni tra i discorsi? Qui daremo solo tre indicazioni molto sporadiche. Innanzitutto, vale la pena ricordare – Peter Hallward vi ha fatto riferimento – che una “filosofia orientata alla prassi” come quella formulata da Lukács in *Storia e coscienza di classe* non si è esaurita “dopo le battute d'arresto politiche degli anni Venti”⁵³. Questo è un elemento, la spinta in avanti; certamente, dotata di un'implicazione fortemente etica. Poi c'è l'aspirazione alla totalità, utopica o anche ontologica: conoscere la realtà tanto nel suo essere-divenuta quanto nel suo divenire. E, perché no, sotto l'egida dell'alienazione – più dolcemente formulata – o della reificazione

⁵⁰ Cfr. G. Lukács, *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog*, a cura di I. Eörsi, Suhrkamp, Frankfurt/M 1981; tr. it. A. Scarponi, *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo*, Editori Riuniti, Roma 1983, p. 104.

⁵¹ Cfr. K.G. Jung, *Von der Utopie zur Ontologie. Lukács-Studien*, Aisthesis, Bielefeld 2001.

⁵² U. Tietz, V. Caysa, *Falsche Verdinglichungstheorie und verkehrte Leibphilosophie*, in “Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft”, 9, 2005, pp. 93-119, p. 94.

⁵³ P. Hallward, *Kommunismus des Intellekts, Kommunismus des Willens*, in C. Douzinas, S. Zizek (a cura di), “Die Idee des Kommunismus”, Bd. 1, Laika, Hamburg 2012, pp. 141-63, p. 155.

– più rigorosamente – che oggi sono più che mai attuali. Rahel Jaeggi, ad esempio, in alcuni contributi, rifacendosi a Lukács, ha parlato del “potenziale del concetto di reificazione”:

Se la reificazione porta gli ‘individui a non trovare se stessi nelle proprie azioni’ (Habermas), allora si rivela un punto di forza, nella critica della reificazione, quando si pensa alla perdita di senso e alla perdita di libertà, all’indifferenza e all’esautorazione come fenomeni concomitanti. Potersi riconoscere come “autore delle proprie azioni” presuppone due cose: la capacità di autodeterminazione, ma anche la possibilità di una relazione significativa con il mondo, che appare allora per la prima volta come un possibile campo d’azione.⁵⁴

E Axel Honneth, per il quale Lukács è più o meno l’unico filosofo del marxismo del ventesimo secolo⁵⁵, continua a pensare il concetto lukácsiano di reificazione – a partire da una dimenticanza del riconoscimento, che Honneth diagnostica facendo riferimento al principio hegeliano del riconoscimento come costituzione centrale sia dell’io che dei suoi ruoli sociali – in modo tale da percepire in esso “la spiegazione dal punto di vista dell’ontologia sociale di una patologia della nostra prassi vitale”, attraverso la quale si chiarisce “una forma atrofizzata o distorta di una prassi originaria, nella quale gli uomini stabiliscono una relazione simpatetica tra loro e con l’ambiente”⁵⁶. Secondo Honneth, ha scritto il suo testo “senza una certa inquietudine, dovuta alla possibilità che le nostre società imbocchino uno sviluppo che Lukács, pur utilizzando mezzi insufficienti e pur compiendo generalizzazioni eccessive, ha intrapreso più di ottant’anni fa”⁵⁷. In termini positivi, la comprensione di questa struttura patologica potrebbe portare a qualcosa che Michael Hardt e Antonio Negri – che considerano Benjamin, Adorno e Lukács come pensatori che “hanno visito il crepuscolo della Modernità” – tengono in grande considerazione: “L’ontologia del possibile è, in tal senso, il nucleo centrale dell’analisi”⁵⁸. Non c’è una fine in vista: la *lotta continua* (in italiano nel testo).

⁵⁴ R. Jaeggi, *Verdinglichung – ein aktueller Begriff?*, in “Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft”, 3, 2003, pp. 68-72, p. 71.

⁵⁵ Cfr. ad esempio, A. Honneth, *Im Gespräch mit Rüdiger Dannemann*, in “Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft”, 3, 1998/1999, pp. 73-89, p. 89.

⁵⁶ A. Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Frankfurt/M 2005; tr. it. C. Sandrelli, *Reificazione. Sulla teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma 2007, pp. 15, 23.

⁵⁷ Ivi, p. 87.

⁵⁸ M. Hardt, A. Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*, Campus, Frankfurt-Nueva York 2002; tr. it. A. Pandolfi, *Impero*, Rizzoli, Milano 2003, p. 342.

Bibliografia

- Anderson P., *Über den westlichen Marxismus*, Syndikat, Frankfurt/M 1978.
- Apitzsch U., *Gesellschaftstheorie und Ästhetik bei Georg Lukács bis 1933*, Cannstatt, Stuttgart-Bad 1977.
- Bitterolf M., Maier D., *Fortdauernder Sturm. Einleitung*, in "Lukács, György et al., Verdinglichung, Marxismus, Geschichte. Von der Niederlage der Novemberrevolution zur kritischen Theorie", ça-ira-Verlag, Freiburg 2012, pp. 7-21.
- Dannemann R., *Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács'*, Vervuert, Frankfurt/M 1987.
- Goldmann L., *Lukács und Heidegger. Nachgelassene Fragmente*, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied 1975.
- Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1981.
- Hallward P., *Kommunismus des Intellekts, Kommunismus des Willens*, in C. Douzinas, S. Žižek (a cura di), "Die Idee des Kommunismus", Bd. 1, Laika, Hamburg 2012, pp. 141-63.
- Hanak T., *Lukács war anders*, in "Zeitschrift für Philosophische Forschung", 30 (1), 1973, pp. 162-163.
- Hardt M., Negri A., *Empire. Die neue Weltordnung*, Campus, Frankfurt-Nueva York 2002; tr. it. A. Pandolfi, *Impero*, Rizzoli, Milano 2003.
- Hegel G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt a. M 1986; tr. it. V. Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 1995.
- Holz H.H., *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel*, Luchterhand, Berlin 1968.
- Honneth A., *Im Gespräch mit Rüdiger Dannemann*, in "Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft", 3, 1998/1999, pp. 73-89.
- Id., *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp Frankfurt/M 2005; tr. it. C. Sandrelli, *Reificazione. Sulla teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma 2007.
- Jaeggi R., *Verdinglichung – ein aktueller Begriff?*, in "Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft", 3, 2003, pp. 68-72.
- Jung W., *Georg Lukács*, Metzler, Stuttgart 1989.
- Id. *Von der Utopie zur Ontologie. Lukács-Studien*, Aisthesis, Bielefeld 2001.
- Benseler F., Jung W. (a cura di), *Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft*, Vols. 1-10 (vom bd. 11: Frank Benseler y Rüdiger Dannemann ed.), Peter Lang et al, Berna und andere Städte 1997.
- Lukács G., *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Frankfurt a. M. 1968; tr. it. G. Piana, *Storia e coscienza di classe*, Mondadori, Milano 1973.
- Id. *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog*, a cura di I. Eörsi, Suhrkamp, Frankfurt/M 1981; tr. it. A. Scarponi, *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo*, Editori Riuniti, Roma 1983.
- Id. *Autobiographische Texte und Gespräche*, a cura di F. Benseler e W. Jung, Aisthesis, Bielefeld 2005.
- Id. *Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken*, Luchterhand, Berlin 1967; tr. it. G. d. Neri, *Lenin. Teoria e prassi di un rivoluzionario*, Einaudi, Torino 1976.

- Marx K., Engels F., *Werke*, Dietz, Berlin 1989; tr. it. E. Cantimori Mezzomonti, *Per la critica dell'economia politica*, in Id., *Il capitale*, Einaudi, Torino 1975 e *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tr. it. N. Bobbio, Einaudi, Torino 1978.
- Mesterhazi M. (a cura di), *Történelem és osztálytudat A 20 – as évek vitáiban* [*Storia e coscienza di classe e il dibattito degli anni Venti*], 4 bd., Lukács Archivum és Könyvtár, Budapest, 1981.
- Mohr R., *Zaungäste. Die Generation, die nach der Revolte kam*, Fischer, Frankfurt/M 1992.
- Rockmore T. (a cura di.), *Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy*, Reidel, Dordrecht 1988.
- Rudas L., *Die Klassenbewusstseinstheorie von Lukács*, in "Arbeiterliteratur" 10, 1924, pp. 669-97 e 12, pp. 1064-89; tr. it. in *Intelletuali e coscienza di classe*, a cura di L. Boella, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 75-124.
- Steigerwald R., *Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland*, Akademie-Verlag, Berlin/DDR 1980.
- Sziklai L., *Georg Lukács und seine Zeit 1930-1945*, tr. tedesco di Á. Meller, Corvina, Colonia 1986.
- Tietz U., Caysa V., *Falsche Verdinglichungstheorie und verkehrte Leibphilosophie*, in "Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft", 9, 2005, pp. 93-119.
- Witte. B., *Walter Benjamin*, Rowohlt, Reinbek 1985.