

IL CONCETTO DI “NEGAZIONE” IN *PER L’ONTOLOGIA DELL’ESSERE SOCIALE* DI LUKÁCS*

GIORGIO CESARALE

Una delle più faticose strettoie dalle quali deve passare una riconsiderazione del rapporto fra Lukács e Hegel, nel quadro dell’ampia discussione che il primo conduce in *Per l’ontologia dell’essere sociale* intorno alla “falsa e vera ontologia” del secondo, è costituita dalla trattazione della “negazione” dialettica, eseguita nel primo capitolo – intitolato *La dialettica di Hegel “in mezzo al concime delle contraddizioni”* – della terza sezione del primo volume del libro. In questo capitolo, così come nel successivo, più specificamente dedicato alle “determinazioni riflessive” hegeliane, si affollano varie ed eterogenee tematiche, alle quali è comunque sottesa la necessità di articolare una nuova e più ricca immagine di Hegel, in relazione non solo a un nuovo progetto teorico, l’ontologia dell’essere sociale appunto, ma anche a una battaglia teorica di lungo corso, volta finalmente a sostanziare *filosoficamente* il marxismo, a conferirgli quell’unità *sistematica*, l’esigenza della quale, per Lukács, in parte era stata mistificata nel *Diamat* staliniano e in parte era divenuta indispensabile per affrontare la mentalità neopositivistica, con le sue note unificazioni, di tipo meramente “metodologico”¹.

Dopo aver sottolineato l’ampiezza della cornice filosofica che inquadra il rapporto del Lukács dell’*Ontologia* con Hegel, entreremo nella più viva discussione della problematica della “negazione” che vi è dispiegata, mettendo in questione la tesi lukácsiana della non universalità della negazione in una prospettiva ontologico-dialettica.

1. Logica e realtà nel tardo Lukács

In *La dialettica di Hegel “in mezzo al concime delle contraddizioni”* gli aspetti del pensiero hegeliano di cui si parla vanno dalla natura propria della contraddizione dialet-

* Una prima bozza di questo saggio ha ricevuto i commenti di Giovanni Andreozzi, Andrea Bianchi, Emanuele Lepore, Salvatore Tiné, che ringrazio per avermi fornito alcuni suggerimenti per migliorare il testo.

1 Per una più ampia ricostruzione della lettura di Hegel condotta da Lukács nel suo itinerario filosofico cfr. Nicolas Tertulian, *Lukács interprete di Hegel*, in M.L. Lanzillo, S. Rodeschini (a cura di), *Percorsi della dialettica nel Novecento. Da Lukács alla cibernetica*, Carocci, Roma 2011. Per un confronto fra il Lukács dell’*Ontologia* e Hegel intorno al problema della totalità cfr. G. Andreozzi, *Sul progetto di un’ontologia dell’essere sociale: da Lukács a Hegel*, in G. Sicolo, S. Gristina, G. Andreozzi (a cura di), *L’idealismo tedesco come problema critico. Riflessioni, fratture, permanenze*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2022, pp. 189-207.

tica, separata dal puro divenire eracliteo, al suo volgersi verso il terreno storico e sociale, che le consente di elaborare una più raffinata nozione di “presente”, nella quale brillano gli effetti della *Weltanschauung* illuministica. Ma l’illuminismo hegeliano è stato più largo ed espansivo di quello francese, perché, pur avendo condiviso l’obiettivo di quest’ultimo di cogliere l’intreccio della ragione con la molteplicità di passioni e interessi umani, esso ne ha superato la più grave difficoltà, costituita dal fatto che la realtà vi è stata concepita secondo un criterio materialisticamente unitario senza che, tuttavia, si facesse adeguato spazio alle sue distinzioni. La metodologia scientifica di Galileo e Newton vi è stata trasformata in un “valore”², da proiettare sul piano storico-sociale, dimenticandone la peculiarità. Pur rifiutando il postulato bellarminiano, che gli avrebbe imposto di sottrarre alla scienza il compito di conoscere la realtà obiettiva delle cose, riservando a essa quello di fornire informazioni pragmaticamente utili, Hegel sarebbe riuscito a comprendere “il mondo dell’uomo come mondo immanente, autocreto”, entro un’impresa che appare più grandiosa di quanto si fosse “cercato di fare in tale direzione fino ad allora”³. Tanto più stupisce allora, continua Lukács, che tale iniziativa filosofica, capace di individuare la specificità dello “spirito”, si sia risolta nell’ontologia del “soggetto-oggetto identico”⁴, con i suoi riverberi negativi soprattutto sul terreno della conoscenza della natura, privata di quella storicità, che, per esempio, le più moderne ricerche darwiniane le hanno invece inderogabilmente assegnato.

Tale *deminutio* della natura è del resto inevitabile, sostiene Lukács, una volta che il sistema filosofico assuma la forma di una sequenza, nella quale all’inizio e alla fine vi sia l’idea. Si crea così, sul piano ontologico, una “gerarchia” di forme, in cima alla quale vi è la logicità. Al

lettore di oggi – anche per quello che abbia ricevuto un’educazione neokantiana – questo linguaggio può sembrare molto semplice: Hegel avrebbe per l’appunto sviluppato una logica non conforme ai fatti, che anzi li violenta. I pregiudizi contro la dialettica, che hanno imperato a lungo e che ancora oggi non solo del tutto estinti, spesso hanno trovato sostegno in conclusioni di questo tipo, precipitose e superficiali.⁵

Il Lukács tardo, per esempio quello “autobiografico” di *Gelebtes Denken*, protesta con una certa energia contro la tesi di una sua educazione filosofica condotta *esclusivamente* all’ombra del neokantismo, ma sarebbe difficile contestare che il lettore, al quale egli fa qui riferimento, possa essere lui stesso, o meglio la sua giovanile *silhouette*, profilatasi soprattutto nel periodo heidelberghese, a contatto con Rickert e Lask⁶. Bisogna infatti osservarlo: la critica a uno Hegel che colloca la fattualità dentro la camicia di forza del “concetto” e della “logica” è un *locus classicus* della grande letteratura filosofica neokantiana, dalle *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* di Rickert alla *Lo-*

2 G. Lukács, *Per l’ontologia dell’essere sociale*, a cura di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1976, vol. I, p. 183.

3 *Ibidem*.

4 Ivi, vol. I, p. 187.

5 Ivi, vol. I, pp. 180-181.

6 Non “si può in nessun modo affermare che Lask abbia influito su di me. Su di me ebbe enorme influenza Bloch, lui infatti mi convinse con il suo esempio che era possibile filosofare alla maniera tradizionale. Fino a quel momento io ero immerso nel neokantismo del mio tempo” (G. Lukács, *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo. Intervista di István Eörsi*, a cura di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1983, p. 44).

gik der Philosophie und die Kategorienlehre del suo allievo Lask. Non solo: il distacco di Rickert e Lask da Hegel avviene sul medesimo terreno di quest'ultimo, giacché nel loro pensiero appare lo scopo di fondare “logicamente” la dottrina delle categorie e le stesse scienze storiche. La loro diversità da Hegel sta nella configurazione del rapporto fra formazione logica e presupposto oggettivo, nell'impostazione di un rapporto fra forma e contenuto, insomma, per la quale sono rifiutate le conversioni e i rovesciamenti dialettici di ogni momento nell'altro⁷. Con la conseguenza che quando Lukács, più avanti, dice che “Hegel con [la] sua tendenza a una ontologia basata sulla logica, a una ontologia che riesce a trovare espressione adeguata solo in categorie logiche, in relazioni logiche, sta da solo fra i rappresentanti della filosofia classica tedesca”⁸, egli sta anche sostenendo che Hegel è il vero interlocutore, oltre che la vera alternativa, della fondazione neokantiana delle categorie dell'oggettività naturale e storico-sociale.

Con ciò, si precisa meglio il significato della critica lukácsiana alla sovraordinazione logica del contenuto ontologico: se essa venisse superata, grazie al progetto di una nuova ontologia dell'essere sociale, la filosofia marxista verrebbe proiettata al di là delle aporie interne alla consapevolezza metodologica più avanzata prodotta dalla cultura borghese del Novecento, concretatasi tanto nel neokantismo quanto nei sempre risorgenti tentativi neohegeliani. Donde il carattere lapidario di tale critica:

[Hegel], dando espressione alla sua nuova ontologia in [una] nuova logica, ha sia sovraccaricato le categorie logiche di contenuti ontologici, inglobando in misura scorretta nelle loro relazioni rapporti ontologici, sia deformato in vario modo le importantissime nuove cognizioni ontologiche costringendole dentro forme logiche.⁹

Le antinomie della logica hegeliana sono dipendenti da questa oscillazione: per un verso, alcuni contenuti *ontologici* sono riconosciuti nella loro sussistenza grazie alla trascrizione *logica*, con ciò perdendo tuttavia la loro intrinseca multilateralità, come accade al rapporto fra attrazione e repulsione, filtrato nella “Dottrina dell'essere” della *Logica*; per l'altro, l'immediata universalizzazione *logica* distorce la pregnanza dei contenuti *ontologici*, come accade alla categoria del *Dasein*, dell'esserci, che, essendo di nuovo collocata nella “Dottrina dell'essere”, non contiene il suo necessario *hic et nunc* spaziotemporale, come sarebbe stato possibile evidenziare se Hegel non avesse anteposto la sfera della logica a quella della filosofia della natura. Ne scaturisce una purificazione dei contenuti reali nel *medium* concettuale che non farebbe invidia, dice polemicamente Lukács, “a qualsiasi kantiano o fenomenologo”¹⁰. Per questo è lecito parlare della logica hegeliana come se rappresentasse una teoria della conoscenza, benché occorra subito osservare, conclude Lukács, come essa sia permeata da profonde istanze mimetico-realistiche, successivamente valorizzate da Lenin. Nella dialettica hegeliana si sarebbe fatta innanzi, cioè, l'idea per cui “l'infinità intensiva di ogni essente in sé”¹¹ sarebbe solo *approssimata* nell'atto di conoscenza, secondo un'istanza che connoterà la *Wiederspieve-*

7 Cfr. H. Rickert, *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale: un'introduzione logica alle scienze storiche*, tr. it di M. Catarzi, Liguori, Napoli 2002, pp. 13, 346; E. Lask, *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie. Uno studio sull'ambito di sovranità della forma logica*, a cura di F. Masi, Quodlibet, Macerata 2016, pp. 239-240.

8 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, cit., vol. I, p. 194.

9 Ivi, vol. I, p. 195.

10 *Ibidem*.

11 Ivi, vol. I, p. 196.

lungstheorie, la “teoria del rispecchiamento” marxista. Assumendo tale veste, il pensiero dialettico potrebbe finalmente svincolarsi da quelle cattive commistioni fra piano logico e piano ontologico che hanno attirato l’attenzione critica dei neokantiani.

2. Negazione logica e opposizione reale

È in questa vasta costellazione filosofica che occorre situare la discussione lukácsiana della questione della “negazione” nella dialettica hegeliana:

Come per tutta la logica moderna, così anche per quella di Hegel la proposizione spinoziana *omnis determinatio est negatio* è d’importanza fondamentale, anzi per lui la negazione e la negazione della negazione sono i motori basilari del movimento dialettico dei concetti. Il che è giustificato sia sul piano logico che su quello gnoseologico. La questione è se tale universalità valga anche per l’ontologia. Hegel stesso si rende ben conto delle difficoltà che si presentano. Proprio all’inizio della sua celebre deduzione del divenire dalla dialettica di essere e nulla egli sottolinea come il nulla in questione non sia affatto “il nulla di un certo qualcosa, un nulla determinato”, ma invece il nulla “nella sua indeterminata semplicità”. Tuttavia anch’egli si accorge subito che, se il nulla restasse semplicemente nulla, non se ne potrebbe mai (anche logicamente) far derivare il divenire; il nulla deve perciò passare “nel suo altro, nell’essere”.¹²

L’esordio del ragionamento lukácsiano non può essere investito da perplessità: una delle premesse del pensiero dialettico è infatti il carattere autodistruttivo del nulla come nulla, il quale, come tale, annulla se stesso e ogni possibilità di affermarlo. Senonché, come sottolineato precisamente da Hegel e dimenticato da sezioni cospicue del pensiero filosofico contemporaneo – costantemente alla ricerca di una negazione svuotata del suo rapporto all’essente¹³ –, appena il nulla diventa nulla di una X, esso acquista una determinatezza; esso non sarà più nulla, ma il suo opposto, l’essere. Da un lato, quindi, il nulla come nulla o, per altra via, la negazione assoluta – quella che rimuove ogni contenuto dato – sono impossibilitati a derivare conseguenze; dall’altro, qualora il nulla diventi il nulla di una X, da esso derivano conseguenze, tuttavia al prezzo di trasformarsi nel suo opposto. Lukács si tiene al vero: uno dei primi gesti del pensiero dialettico antico è stato quello di fluidificare la prima e più rigida identificazione dei momenti del divenire, essere e nulla, nel divenire stesso.

È la tappa successiva del ragionamento che importa tuttavia interrogare più a fondo:

Così, però, non solo viene abbandonato l’affascinante, nella sua paradossalità, “cominciamento”, ma Hegel rivela – senza volerlo e saperlo – che il nulla in senso ontologico non può mai venir preso nel significato proprio, letterale, in ogni caso concreto: deve invece essere attenuato fino a intendere l’essere solo come “non essere dell’esser altro”. Ma in tal modo la vera e propria dialettica di essere e nulla, il ruolo dinamico della negazione nell’ontologia perde la sua consistenza. Hegel esprime le categorie – perfettamente ontologiche – di esser altro ed esser per altro in linguaggio logico, pretendendo di determinare in queste una negazione dell’essere in sé. In realtà però né l’esser altro né l’esser per altro

12 Ivi, vol. I, p. 197.

13 Abbiamo cercato di illustrare questo punto in G. Cesarale, *Realtà, negatività, nichilismo. Riflessioni sullo “Speculative Realism”*, in “Politica & Società”, vol. 2, 2021, pp. 197-218.

sono ontologicamente una negazione dell'essere in sé. Non si tratta di altro che di una relazione qualitativa fra concetti – molto astratti – di essere, dove nella relazione stessa non è contenuto nessun elemento di negazione in senso ontologico.¹⁴

La problematica di fondo, insieme alla contestazione della possibilità del “cominciamento”, derivante dalla destituzione del nulla assoluto, è chiaramente delineata: l'ipertrofia del momento gnoseologico della logica hegeliana, di cui abbiamo parlato poc'anzi, conduce a un effetto indesiderato, consistente nel fatto che la negazione *parziale*, come tale legittima, del pensiero rispetto all'essente viene poi dal pensiero stesso sostanzificata nelle forme della negazione *autonoma*. Di modo che il pensiero è certamente autorizzato a sostenere che ciascuna determinatezza è identica a sé nella misura in cui è diversa dalle altre – è platonicamente *altra* e *negativa* rispetto a esse –, ma non fino al punto da ritenere che l'essere in sé della determinatezza sia costituito dalla negazione. A differenza che nella “Dottrina dell'essere” hegeliana, insomma, l'essere-in-sé non è per Lukács *ontologicamente* individuabile attraverso il suo essere-per-altro. Ogni determinatezza è *innanzitutto* consistente con sé e solo in un secondo momento può esser definita come *non* esser altro o esser *per* altro. Tale essa diventa infatti solo nella relazione *gnoseologica*, fuori da ogni dimensione *ontologica*.

Se la problematica filosofica di fondo è chiaramente delineata, bisogna tuttavia esplorare con maggiore energia il motivo per il quale, secondo Lukács, la negazione può essere solo parziale e relativa. Un indizio scaturisce dalla osservazione immediatamente successiva:

Quando si traduce un fatto della realtà nel linguaggio della logica o della teoria della conoscenza, è ovvio che le differenze così rese visibili – assolutamente positive dal punto di vista ontologico – verranno espresse nella forma della negazione; ma c'è da notare, inoltre, che la negazione è in grado di esprimere le distinzioni solo in maniera estremamente incompleta e indeterminata, per cui nella deduzione dialettica concreta il momento della negazione deve sempre venir integrato – *per nefas* – dal lato positivo. Così, dice Hegel a proposito di questa sua celebre deduzione del divenire dalla negazione dell'essere a opera del nulla: “Nulla è ancora, e qualcosa deve divenire. Il cominciamento non è il puro nulla, ma un nulla da cui deve uscire qualcosa. Dunque anche nel cominciamento è già contenuto l'essere”.¹⁵

Dopo aver negato valore, precedentemente, alla negazione *ontologica*, Lukács compie qui una leggera correzione di rotta, perché egli attribuisce un significato in qualche modo costruttivo alla negazione *logica*. Mentre per la logica tradizionale la negazione *annienta* il contenuto dato, non può produrre alcunché di determinato, per Lukács soltanto in quanto negato da *non* X, X è possibile, perché esso dipende dalla negazione che riceve da tutti i suoi termini relativi. Ma l'insieme dei termini neganti X è indeterminato; dalla sua considerazione non risulta alcuna nozione precisa e concreta di X. Onde si può certamente sostenere che la negazione permette di articolare nel linguaggio le differenze, ma queste rimangono incomplete fino a quando non siano integrate da una conoscenza *positiva*. La negazione non restituisce mai la ricchezza del contenuto determinato di ogni esserci. È per questa, più profonda, ragione dunque che Lukács reputa la negazione concettualmente e scientificamente infeconda.

14 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, cit., vol. I, p. 197.

15 Ivi, vol. I, pp. 197-198.

V'è tuttavia un motivo forse ancora maggiore, non solo logico, alla base di questa posizione: Lukács ritiene che il progresso *scientifico* dell'umanità sia dipeso da un approfondimento nella conoscenza degli oggetti *determinati*, progressivamente colti, direbbe Hegel, nella loro differenziatezza. Se si afferma, sostiene altrove Lukács nell'*Ontologia*, ragionando intorno alla concezione hartmanniana della possibilità, che

la terra si muove intorno al sole, [si] implica inequivocabilmente la negazione della teoria tolemaica; ma dire che il sole non si muove intorno alla terra, è un enunciato che va d'accordo con innumerevoli concezioni del sistema solare; questa proposizione presa a sé non ci fa capire che tali concezioni sono tutte erranee tranne una, perché la mera negazione non contiene una determinazione determinata.¹⁶

Come direbbe il Korsch del *Karl Marx*, con il quale questo Lukács sarebbe a tal proposito d'accordo, la novità delle scienze naturali moderne rispetto all'impostazione gnoseologica dell'aristotelismo scolastico è che esse non generalizzano più

un qualsiasi carattere riscontrato in un oggetto empirico e, per esempio, non procedono da una pietra che cade alla legge generale della caduta delle pietre, ma dall'analisi del singolo caso in tutta la sua particolarità o dal singolo esperimento condotto nel più preciso accertamento delle condizioni sperimentali alla formulazione della legge di gravitazione universale [...].¹⁷

Che nella realtà vi sia solo una catena di trasformazioni da uno stato all'altro, dall'essere-così all'essere altro, e nessuna negazione dinamica, nessuna legge della negazione della negazione, è per questo Lukács una tesi così importante da bloccare quell'accentuato percorso di avvicinamento al tardo Engels dialettico e materialista che, scandito nelle opere precedenti all'*Ontologia* (per esempio nell'*Eстетica*), aveva messo in mora il furibondo attacco giovanile di *Storia e coscienza di classe*:

Engels illustra questo stato di cose nel suo modo chiaro e popolare. Egli vuol rendere perspicua a Dühring quella negazione hegeliana che si compie quando, per esempio, una pianta, sorgendo da un chicco d'orzo, "nega" il suo esserci precedente come chicco d'orzo: "Prendiamo un chicco d'orzo. Miliardi di tali chicchi d'orzo vengono macinati, bolliti e usati per fare la birra, e quindi consumati. Ma se un tale chicco d'orzo trova le condizioni per esso normali, se cade su un terreno favorevole, sotto l'influsso del calore e dell'umidità subisce un'alterazione specifica, cioè germina, il chicco come tale muore, viene negato, e al suo posto, spunta la pianta che esso ha generata, la negazione del chicco". Nella realtà, dunque, il chicco d'orzo viene distrutto in innumerevoli casi; questa è l'espressione ontologica legittima al posto del termine "negare", logicamente determinato, ma poco sensato sul piano ontologico. Solo in un determinato caso concreto sorge dal chicco d'orzo il suo esser altro biologicamente normale, la pianta. Da un lato, tuttavia, non si tiene conto, si astrae dalle determinazioni concretamente decisive di questo esser altro, quando le si guarda come "negazione" del chicco, dall'altro lato questo processo dialettico-reale perde i suoi connotati, in quanto per il tramite della "negazione" viene formalisticamente messo insieme a casi che di fatto con questo processo non hanno niente a che fare. Engels, quindi, avrebbe dovuto distinguere la negazione ontologico-dialettica dalle innumerevoli negazioni solo logico-formali; ed è palese che per operare una tale

16 Ivi, vol. I, p. 153.

17 K. Korsch, *Karl Marx*, tr. it. di A. Illuminati, Laterza, Bari 1969, p. 63.

distinzione non ci sono criteri formali di nessun genere, né logici né gnoseologici, ma bisogna sempre fare appello al processo reale concreto, cioè alla realtà concreta; il momento distintivo è positivamente determinato, perciò, solo sul piano ontologico. Sussumere questi fenomeni eterogenei sotto il termine logico di “negazione”, dunque, non fa che confondere le connessioni, invece di chiarirle.¹⁸

Nella critica a Engels, colpevole di non aver differenziato abbastanza nel concetto di “negazione”, appare in più chiara luce un elemento implicito nelle considerazioni precedenti: un conto è la negazione *ontologica*, sviluppantesi in modo *concreto* fra momenti egualmente *positivi*; un altro è la negazione *logico-formale* [X, non X]. Con ciò Lukács si ricollega, pur non menzionandola, a un’antica tradizione filosofica, inaugurata dallo Aristotele della *Metafisica*, con la distinzione fra opposizione per contraddizione e opposizione per contrari, rinverdata prima dal Kant del *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto di qualità negative*, attraverso la differenza fra opposizione logica e opposizione reale, poi dal Trendelenburg delle *Logische Untersuchungen*, il quale le ridefinisce nel modo seguente¹⁹:

La negazione può avere una duplice natura: o è concepita in modo puramente logico, cosicché semplicemente nega ciò che il primo concetto afferma, senza porre al suo posto alcunché di nuovo, oppure è intesa in modo reale, e allora il concetto affermativo viene negato da un nuovo concetto affermativo, in quanto entrambi devono essere riferiti l’uno all’altro. Chiamiamo negazione logica la prima, opposizione reale la seconda.²⁰

Siamo, come si può vedere, sullo stesso territorio sul quale lavora Lukács. La negazione *logica* di Trendelenburg [X, non X] è omogenea a quella *logico-formale* di Lukács, perché in entrambi i casi essa è veicolo di differenziazione *linguistica*, permette di isolare X contrapponendolo al *nomen infinitum* non X, mentre l’opposizione *reale* di Trendelenburg [X, Y] è omogenea a quella *ontologico-dialettica* di Lukács, perché in entrambi i casi essa colloca i poli negantisi della relazione su un terreno empiricamente concreto. La necessità, per collocarvi la negazione *ontologico-dialettica*, di riferirsi ogni volta al “processo reale concreto”, cui si appella Lukács, non è così molto distante dal “metodo genetico”²¹ di Trendelenburg, per il quale lo sviluppo naturale e storico deve essere seguito nel modo più aderente possibile, senza anteporvi il *telos* concettuale già raggiunto. Ma se così è, non v’è chi non veda il problema: fissando la distinzione fra negazione logica e opposizione reale, Trendelenburg ha inteso scatenare una battaglia anti-hegeliana e anti-dialettica – una delle più importanti, in effetti, del XIX secolo –, mentre Lukács si è posto nel Novecento alla testa di quel movimento che ha inteso riabilitare, in campo marxista, gli insegnamenti dialettici provenienti dal pensiero hegeliano²².

18 G. Lukács, *Per l’ontologia dell’essere sociale*, cit., vol. I, pp. 198-199.

19 Su questa enorme questione, scandita fra antico e moderno, cfr. E. Berti, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L’Epos, Palermo 1987.

20 F.A. Trendelenburg, *Il metodo dialettico*, a cura di M. Morselli, il Mulino, Bologna 1990, pp. 13-14.

21 Ivi, p. 61.

22 L’ambiguità era già apparsa in *La distruzione della ragione*, parlando dell’influenza avuta da Trendelenburg sulla filosofia di Kierkegaard: “La critica di Trendelenburg prende le mosse da un’importante e legittima questione. La logica hegeliana, conformemente alla dottrina dell’identità di soggetto e oggetto, poggia sul principio del movimento proprio delle categorie logiche. Se queste vengono intese come retti atti di astrazione che rispecchiano il movimento della realtà oggettiva, cioè al modo della dialettica materialistica, il movimento proprio delle

La posizione di Lukács a sfavore di ogni uso della negazione logica o gnoseologica per conoscere la determinatezza obiettiva è tuttavia ancora più radicale. All'inizio del suo ragionamento, lo abbiamo ricordato *supra*, egli sosteneva che, come

per tutta la logica moderna, così anche per quella di Hegel la proposizione spinoziana *omnis determinatio est negatio* è d'importanza fondamentale, anzi per lui la negazione e la negazione della negazione sono i motori basilari del movimento dialettico dei concetti. Il che è giustificato sia sul piano logico che su quello gnoseologico.²³

Certo, già in quel momento si aggiungeva che la “questione è se tale universalità [della negazione] valga anche per l'ontologia”. Ora, con lo svolgersi dell'argomento, le movenze sono diventate ancora più nette: il principio per cui *omnis determinatio est negatio*, generalmente ammesso dal pensiero dialettico moderno, è direttamente chiamato in questione:

categorie è presentato nella maniera giusta. Ma se si affronta questo problema da un punto di vista idealistico, si presenta la domanda, del tutto giustificata nei confronti di Hegel: con quale diritto questi introduce nella logica il movimento come principio fondamentale? Trendelenburg contesta questo diritto, egli studia proprio il primo passaggio fondamentale della logica hegeliana, il passaggio dell'essere e non-essere al divenire, e giunge alla conclusione che la dialettica qui in apparenza dedotta logicamente ‘viene presupposta tacitamente dalla dialettica che non vuol presupporre nulla’. [...] Egli constata poi che ‘il movimento viene preso in esame da Hegel solo nella filosofia della natura’. Qui viene evidentemente toccata la questione gnoseologica fondamentale del sistema hegeliano e ne viene scoperto con chiarezza il punto debole centrale, costituito dell'orientamento idealistico. Certo Trendelenburg non può dare altro che ripetizioni e variazioni di questa critica in se stessa giusta, né può procedere oltre. Egli rimanda al movimento della realtà oggettiva; ma siccome ha di quest'ultima parimenti una concezione idealistica, non può scoprire nel movimento reale della natura e della società il modello oggettivo, rispecchiato coscientemente e logicamente generalizzato, del movimento delle categorie nella logica. In tal modo Trendelenburg può sì mostrare la debolezza idealistica centrale della dialettica hegeliana, ma dal suo punto di vista non la può correggere. Poiché solo se insieme al rovesciamento gnoseologico della dialettica attuato dal marxismo, si opera un rovesciamento metodologico ed epistemologico, e si ritrovano nelle categorie della realtà oggettiva quei modelli che appaiono rispecchiati nella logica in forma astrattiva, è possibile una soluzione delle difficoltà che rimanevano insuperabili per Hegel” (*La distruzione della ragione*, tr. it. di E. Arnaud, Einaudi, Torino 1959, pp. 254-255). La sostanziale accettazione lukácsiana della critica di Trendelenburg alla logica hegeliana è dunque il presupposto del successivo avvicinamento, nell'*Ontologia*, alla stessa differenza, enunciata dall'aristotelico moderno, fra negazione logica e opposizione reale. Ciò apre un grosso problema, teoretico e storico: se è vero, come Lukács sostiene in un altro luogo di *La distruzione della ragione*, che la critica di Trendelenburg alla dialettica hegeliana si colloca a un livello di molto superiore a quello di Nietzsche e degli studiosi coevi (ivi, p. 311), per l'alta conoscenza diretta dei testi hegeliani che essa dimostra, è anche vero che in Trendelenburg, così come in Schelling e Kierkegaard, tale critica è funzionale alla affermazione della disgiunzione dei mezzi di accreditamento della ragione dal processo di produzione della realtà materiale. La valorizzazione della “fresca intuizione” (F.A. Trendelenburg, *Il metodo dialettico*, cit., p. 48) come vettore di una determinatezza *immediata*, fuori e contro ogni processo di mediazione, non è già dentro il processo di dissoluzione della razionalità moderna? E se è così, come si può sposare la differenza fra negazione logica e opposizione reale senza rendersi conto che essa deve sancire la spaccatura fra il piano razionale e quello reale, risolutamente impedendo ogni passaggio dal primo al secondo?

23 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, cit., vol. I, p. 197.

La correttezza e importanza logico-gnoseologica del metodo di Spinoza, che determina tramite la negazione, non riguarda questo problema ontologico. Infatti, quando l'essenza concreta di un esser altro (la pianta, nell'esempio fatto da Engels) viene determinata sul piano logico-gnoseologico anche ricorrendo alla negazione, in termini ontologici non si viene a dire che questo esser altro sarebbe una negazione dello stato precedente. Né va dimenticato che la negazione anche in Spinoza è un momento metodico della determinazione stessa, il suo modo di manifestazione logico necessario; quando abbiamo analizzato le vedute di N. Hartmann, abbiamo visto come invertendo questa proposizione si arriva a dissolvere completamente anche la determinazione logico-gnoseologica, perché la negazione, se applicata a oggetti e processi esistenti, qualitativamente determinati, non riesce ad avere una reale univocità determinativa. Fin quando abbiamo a che fare con oggetti e processi in cui il divenir altro non sovverte il modo fondamentale di essere, ci sembra del tutto scorretto operare sul piano ontologico con la categoria della negazione.²⁴

Mettendo da canto, in questa sede, perché non sarebbe naturalmente il luogo per affrontarlo, il problema storico-filosofico dell'interpretazione del significato della proposizione spinoziana *et determinatio negatio est*²⁵ – interpretazione che come noto è altamente controversa –, bisogna tuttavia osservare che la sottrazione a tale proposizione di ogni dimensione *ontologica*, in termini di individuazione del finito rispetto all'infinito, non è condivisa neanche dagli interpreti più anti-dialettici²⁶. Eppure, Lukács giunge a ritenere che in Spinoza la negazione sia solo *manifestazione* della determinazione, come tale disponendosi sul piano logico-gnoseologico, non su quello ontologico. Perché egli muove verso questa radicalizzazione di senso? Per comprenderlo, occorre fare un passo indietro nello sviluppo argomentativo dell'*Ontologia*, fino al punto in cui Lukács discute dell'uso delle categorie modali in Hartmann. Lukács è preoccupato dalla necessità, avvertita da Hartmann, di conferire uno statuto filosofico plausibile alla stessa negazione gnoseologica, parziale e relativa, all'*heteron* platonico insomma: per

giustificarla [la negazione parziale], prende la proposizione *omnis determinatio est negatio*, giusta e feconda sul piano gnoseologico, e la inverte trasformandola in qualcosa di completamente assurdo: *omnis negatio est determinatio*. Egli tenta di motivare tale affermazione nel modo seguente: “In una connessione d'essere conclusa l'essere dell'uno è sempre il non-essere di un altro, e il non-essere dell'uno l'essere di un altro. Il puro non-essere è il nulla in generale. Un non-essere determinato invece è anche un essere determinato”. Ma con questo non si va lontano. Occorre sempre ricordare che la negazione, se nella conoscenza ha una funzione importante, non ha per contro niente a che fare con l'essere in sé. Certamente, se guardiamo a tutti i singoli essenti, risulta che l'essere di ciascuno di essi è un essere-altro rispetto agli altri, ma ciò non ha – ontologicamente – niente a che fare con la negazione. Cosa che Hartmann sa perfettamente: abbiamo accennato in

24 Ivi, vol. I, p. 199.

25 Questa è la formula usata da Spinoza; l'aggiunta di “omnis” è di mano hegeliana.

26 Cfr. il bel *resumé* di Yitzhak Y. Melamed, “*Omnis determinatio est negatio*”: *determination, negation, and self-negation in Spinoza, Kant, and Hegel*, in E. Förster, Y.Y. Melamed (eds.), *Spinoza and German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 175-196, nel quale, nel mezzo di accurate precisazioni ermeneutiche e filologiche, si riconosce che l'interpretazione dialettica della proposizione spinoziana non è inconsistente. Melamed sostiene che la negazione ha effettivamente un potere determinativo nel discorso spinoziano, quantunque solo relativamente alle cose finite. Sullo Spinoza di Hegel cfr. anche Vittorio Morfino, “*Substantia sive organismus*”. *Immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel*, Guerini, Milano 1997.

precedenza come egli, per esempio, nello spazio vuoto di Democrito, vuoto in rapporto agli atomi dotati di essere, correttamente vede qualcosa che è anch'esso dotato di essere, e non una negazione. La quale, tuttavia, non perde la sua importanza per la conoscenza. Ma invertire il rapporto fra determinazione e negazione conduce in un vicolo cieco anche nella conoscenza, perché la mera negazione, anche se riferita a un concreto esser-così, non ha nessuna forza determinativa.²⁷

In questo brano, si osserva bene la gravità della situazione teorica: se, per giustificare la proposizione *omnis determinatio est negatio* e dunque la “cerniera” fra determinatezza e totalità mediata dalla negazione, si ricorre alla sua inversione, *omnis negatio est determinatio*, vale a dire alla proposizione per quale la negazione ha una funzione ontologicamente e originariamente determinativa, si compie un gesto che ha certamente un posto di rilievo nella tradizione del pensiero dialettico – si pensi, oltre che a Hartmann, alla “riflessione determinante” della “Dottrina dell'essenza” della *Logica* hegeliana –, ma al prezzo di dissolvere il materialismo, ovvero quell'approccio filosofico che riconduce la comprensione dell'essente anzitutto all'essente stesso, salvaguardando il carattere discreto e particolare della determinatezza obiettiva. La sintesi fra materialismo e dialettica tentata dal marxismo, a muovere da Engels, rischia così di infrangersi dinanzi al suo più alto obiettivo. Si comprendono perciò i timori di Lukács: consapevole che le ipostasi speculative, come quella soggetto-oggetto, elevata in *Storia e coscienza di classe* a chiave di risoluzione della storia, moderna e proletaria insieme, si ottengono per via del raddoppiamento della “realtà”, intesa la prima volta come ciò che essa è, la seconda volta come “momento” di un processo (sociale) totale, egli vuole impedire un troppo rapido slittamento delle determinatezze obiettive in momenti dello “scopo finale”. Il materialismo, anzi ancora meglio l'ontologia, devono assolutamente resistere all'“effetto di trascinamento” della dialettica²⁸.

Ciononostante, rimane almeno un dubbio sulla ricostruzione logica e filosofica lukácsiana, il quale può essere esplicitato precisamente rivolgendosi alla strategia argomentativa impiegata da Hegel nel passaggio dalla “riflessione esteriore” alla “riflessione determinante” della *Logica* per giustificare la proposizione *omnis negatio est determinatio*: è vero che, nella prospettiva dischiusa da una riflessione che lavora *negativamente* sulla determinatezza, la *originaria* determinatezza *qualitativa* viene modificata e ricollocata entro il movimento stesso di mediazione riflessiva²⁹; ma questo balzo, diciamo così, dall'immediatezza alla mediazione è prerogativa di qualsiasi seria iniziativa scientifica, compresa quella della “ragione osservatrice” moderna, galileiana e newtoniana, che procede dalle sensate esperienze alle certe dimostrazioni. Con un risultato aggiuntivo, però, dal quale Lukács non pare allarmato: se, come egli propone, la negazione rimane *esterna* alla cosa, un precipitato puramente logico o gnoseologico, permarrà una disuguaglianza, un dislivello, fra l'esserci *qualitativamente* determinato e la sua negazione gnoseologica,

27 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, cit., vol. I, pp. 152-153.

28 Michalis Skomvoulis insiste su ciò, ritenendo che tale contestazione del carattere ontologico della negazione logica o gnoseologica avvicini Lukács ad Adorno e Althusser, esponenti di un processo di finitizzazione della dialettica, che accorda “absolute primacy” alla determinatezza oggettiva (Lukács' Late Appropriation of Hegel's Philosophy: The Ontology of Materialist Dialectics and the Complexities of Labor as Teleological Positing, in M.J. Thompson (ed.), *Georg Lukács and the Possibility of Critical Social Ontology*, Brill, Leiden 2020, p. 167).

29 Ce ne siamo in parte occupati in G. Cesarale, *Negatività, totalità e nuove forme della critica*, in “L'ospite ingrato”, vol. 10, 2021, pp. 120-123.

che è, quasi paradossalmente, la fonte del successivo movimento mediativo, volto a ricongiungere la cosa con la sua rappresentazione. Se si presta infatti adeguata attenzione a questo momento, in cui il pensiero si mostra inappagato dalla differenza fra la cosa e la sua rappresentazione e perciò muove verso la trasformazione della rappresentazione in concetto, sviluppandosi da una conoscenza inizialmente astratta e “negativa” delle cose alla loro più concreta e sostanziale determinazione, è proprio qui che nasce la ragion d’essere e lo slancio del movimento dialettico. Si potrà certamente insorgere, conformemente a una certa vena anti-speculativa che non ha mai smesso di percorrere il marxismo, contro tale sovrabbondanza di un linguaggio schiettamente filosofico, per il quale la “negazione” da “esterna” deve diventare “interna”, la diseguaglianza fra cosa e rappresentazione da garanzia della verità della rappresentazione deve cessare di essere tale, penetrando nella cosa stessa; in ogni caso, bisognerà guardare al nodo principale dell’intera problematica concettuale: qui si sta disegnando il cammino di una conoscenza che, per rimanere tale, deve diventare, precisamente attraverso la negazione, *trasformazione* delle sue originarie determinazioni, *prassi*. Contestare il rovesciamento della proposizione *omnis determinatio est negatio* in quella *omnis negatio est determinatio* rischia così di mettere in pericolo l’unità fra teoria e prassi come nocciolo del pensiero dialettico³⁰.

3. Negazione gnoseologica e negazione pratica

Lukács stesso ha avvertito il pericolo: non è infatti un caso che egli, subito dopo aver isolato il concetto della “negazione” *gnoseologica*, si chieda se questo blocchi la trasformazione *politica* della realtà, che comunque riposa su un atto di negazione *pratica*:

Solo laddove il divenir altro significa oggettivamente un trapasso radicalmente sovvertitore delle forme oggettive o processuali, esso può venir inteso come negazione anche sul piano ontologico oggettivo. Ad esempio nella morte degli esseri viventi, dove cessa il loro

30 Una posizione diversa a riguardo è presentata da Michalis Skomvoulis, il quale, parlando della teleologia lavorativa nella *Ontologia*, sostiene che “Lukács’ conception of objective social reality takes thus its conceptual incitation from Hegel’s *logic of reflection*, where especially the *determining reflection* presents a version of the dialectical scheme of the *positing of the presuppositions* as also integrating the *presupposing of positing reflection*. In other words, determining reflection contains simultaneously the subjective dynamic of positing reflection and the external objectivity of external reflection by assimilating (*as reflected in itself*) its own negatively related external objectivities as specific conditions of its posited being (*Gesetztsein*) and of its self-reflected capacity of positing” (*Lukács’ Late Appropriation of Hegel’s Philosophy*, cit., p. 173). In questo resoconto, scompare la differenza, pur cruciale nella nozione hegeliana di “riflessione” nella *Logica*, fra “riflessione presupponente”, ultimo atto della “riflessione ponente”, che integra la posizione del presupposto con il presupporci della stessa riflessione ponente, e “riflessione esterna”, che sancisce la spaccatura fra negatività e determinatezza. È soltanto muovendo da questa drastica separazione fra negazione e determinatezza che si può poi conferire alla “riflessione determinante” il carattere di una mediazione *reale*, effettiva, non puramente ponente. Altrimenti, confondendo “riflessione presupponente” e “riflessione esterna”, la determinatezza viene concepita come frutto, benché esteriorizzatosi, della negatività autoriferita, dunque come frutto della attività ponente. Si ritorna a un impianto di tipo “trascendentale”, in cui la determinatezza è condizione, perché già permeata, dell’attività categoriale, rimuovendo il momento ontologico della *Reflexion* hegeliana. L’universalità della negazione, logico-gnoseologica e insieme pratica, può essere recuperata solo se si affronta partitamente lo snodo che va dalla “riflessione presupponente” alla “riflessione determinante”.

processo riproduttivo biologico, contenente le leggi fisiche e chimiche in quanto tolte, cioè subordinate alle leggi biologiche della riproduzione, dove la materia presente nell'organismo passato torna di nuovo nell'ambito delle normali leggi fisico-chimiche della sua materialità. In questo caso, sebbene anche qui la negazione non abbia soggetto, ha luogo in termini oggettivo-ontologici una negazione, quella del processo autoriproduttivo che costituiva l'organismo, e dalla negazione non sorge semplicemente qualcosa di diverso, ma qualcosa di ontologicamente nuovo rispetto a tale processo. Questa situazione si ripete a un livello superiore nell'essere sociale. Dove però la negazione ha un soggetto, il quale tuttavia non ha carattere solo mimetico come nelle relazioni della natura; la sua attività e la negazione che vi è contenuta è già un momento oggettivo dell'ontologia dell'essere sociale. La logica hegeliana, con la sua generalizzazione logica astratto-universale della negazione a momento fondamentale di ogni processo dialettico, cancella la specificità dell'essere sociale, che pure Hegel intendeva illuminare in generale al massimo delle sue possibilità, come in realtà fece. In primo luogo ciò accade quando la negazione si riferisce alla attività pratico-sociale. In giudizi solo teorici fondati logicamente, come ad esempio: "non esistono draghi a sette teste", la forma negativa corrisponde alla fattualità reale (perché io nego l'esistenza effettiva di questi draghi e nient'altro). Ma quando dico, poniamo, "come repubblicano nego la monarchia", questa proposizione corrisponde a una realtà di tutt'altra specie: la monarchia esiste, ma non deve esistere; vuol dire che è necessaria una attività sociale per renderla non esistente.³¹

In questo luogo, si precisa anzitutto il senso della non-universalità ontologica della negazione. In alcune regioni dell'essere, essa riesce a svolgere un ruolo effettivamente dinamico, a trasformare il semplice passaggio a un esser-altro in un passaggio che introduce un cambiamento qualitativo. Questo accade nella morte degli esseri biologici, dalla quale sgorga una realtà materiale nuova, ma poi più specificamente nell'attività pratico-sociale, dove il soggetto *pone* la negazione. Fermiamoci su questo esito, davvero caratteristico, dell'isolamento metodico della negazione *logica* o *gnoseologica* dalla negazione *pratica*: quest'ultima diventa, in tal modo, il risultato di un dover-essere ("la monarchia esiste, ma non deve esistere"), del quale, a rigore, valendosi dello stesso criterio "parmenideo" di Lukács – che cancella nell'essente in sé ogni esser per altro –, si potrebbe alternativamente dire o che è uno stato già *positivamente* esistente e consistente con sé (la repubblica) o che, in quanto *ineffettuale*, è solo una possibilità, e dunque di nuovo, per le ragioni di cui abbiamo sopra discusso, una negazione non perfettamente determinata dell'essente. Ma il punto non è solo teoretico: ci si potrebbe ulteriormente domandare se è legittima questa confluenza, di sapore quasi neo-kantiano, di ogni progetto di trasformazione *politica* nel grembo del dover-essere, che è categoria comunque segnata dal suo ambito *morale* di provenienza. Certamente, ciò contribuisce a rafforzare l'aporia nella quale, a nostro modo di vedere, Lukács rimane intrappolato, allorché separa rigidamente un piano ontologico-naturale, dal quale è espulsa la soggettività e dunque la negazione, da un piano ontologico-sociale, nel quale la negazione, con il soggetto che ve la introduce, è invece presente. La sua concezione della morte, fenomeno *naturale*, che tuttavia fa irrompere quasi *ab extra* la negazione nell'essere naturale stesso, in un certo senso lacerandolo, sembra confermare questa interpretazione:

La negazione nella nascita e nella morte dell'organismo è l'unico caso a noi noto di una negazione senza soggetto, e sembra segnare il confine dinamico fra due strati ontologicamente diversi dell'essere. Le negazioni che incontriamo nell'ambito dell'essere sociale, non soltanto sono ontologicamente legate ad atti soggettivi, ma derivano il loro

31 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, cit., vol. I, pp. 199-200.

carattere dal fatto che ogni attività umano-sociale scaturisce obbligatoriamente da alternative, presuppone una scelta, una decisione specifica. Dall’alternativa nasce perciò una bipartizione del mondo oggettivo, in riferimento alle reazioni messe in moto dalle interrelazioni con esso, bipartizione posta dal soggetto sulla base delle proprietà conosciute dell’oggetto. Dal contrasto fra utilizzabile e inutilizzabile, utile e nocivo, la serie prosegue, passando per molte mediazioni sociali, fino ai “valori massimi” come bene e male. Per porre, tramite la negazione, tali coppie collegate-separate di opposizioni, la prassi umana e il pensiero che la guida devono omogeneizzare il mondo circostante. Le pietre tra le quali l’uomo primitivo sceglie quelle che a lui sembrano adatte, lasciando stare quelle inadatte, sono certo in questo caso adatte o inadatte per la loro casuale forma naturale, ma questa loro proprietà ha potuto attualizzarsi solo nel lavoro umano, solo per suo tramite, nell’esserci della pietra essa sarebbe rimasta una virtualità mai realizzata.³²

In qualche modo, stabilendo che solo il soggetto pone la negazione, Lukács si avvicina alle posizioni esistenzialistiche, in particolare nella declinazione sartriana di *L’essere e il nulla*, che attribuisce solo al soggetto la capacità di rompere l’assoluta compattezza dell’essere in sé. D’altra parte, divergendo dalla concezione della morte offerta da Heidegger, per la quale essa, in quanto parte della “decisione anticipatrice”, restituisce possibilità e libertà all’esserci, Lukács si allontana dall’esistenzialismo: la morte è per lui una negazione che non riposa su alcuna alternativa, su alcuna possibilità di scelta. Queste ultime appaiono solo nel modello originario dell’azione umana, vale a dire nell’attività lavorativa come attività teleologica, la quale riconduce l’asprezza delle differenze oggettive al *medium* omogeneo della convenienza, della controllabilità e della razionalità. Se ne ricava senz’altro un beneficio: la scelta umana perde quel carattere tragico e abissale che è enfatizzato dalla cultura della decadenza imperialistica. Ma i problemi rimangono comunque delicati: fino a quale punto è considerabile libera la scelta che avviene nel campo delle alternative precostituite, per esempio generate da una necessità materiale, vera o presunta? Oppure: come si riesce a giustificare l’esigenza della rottura, dell’apertura di un *nuovo* orizzonte di possibilità, come qualcosa che tuttavia promani dall’oggettività, come esigenza che proviene dalla totalità stessa dell’interscambio fra uomo e *natura*? La ridislocazione della domanda di un più profondo mutamento di stato (il passaggio dalla monarchia alla repubblica), che per il marxismo ha un carattere innanzitutto politico, entro l’ambito del dover-essere testimonia di forti complicazioni nel tracciato argomentativo. Lo stesso Lukács, peraltro, intravede più volte l’importanza di questa determinazione *obiettiva* degli scopi, per esempio quando, nell’*Estetica*, riprende un passo di Lenin, il quale ha detto nei *Quaderni filosofici* che “in realtà gli scopi umani sono prodotti del mondo oggettivo, e lo presuppongono, lo trovano davanti a sé come un dato, qualcosa di preesistente. Ma all’uomo *sembra* che i suoi scopi abbiano origine fuori del mondo, siano indipendenti dal mondo”³³. Qui non si abbandona affatto il terreno teleologico, ma si mettono in rilievo le illusioni di una teleologia *esterna*, incapace di pensare il suo rapporto con quella interna, legata ai processi della vita.

32 Ivi, vol. I, p. 201.

33 Cit. in G. Lukács, *Estetica*, tr. it. di A. Marietti Solmi, Einaudi, Torino 1970, vol. I, p. 515. Lukács aggiunge che “l’adeguatezza [degli scopi] è immanente, e in un doppio senso: in primo luogo il movimento che qui si determina, e che produce queste radicali trasformazioni, può aver luogo solo nell’ambito di validità e sotto la giurisdizione di leggi naturali che esistono oggettivamente in sé; in secondo luogo, tutti gli scopi che gli uomini si pongono e realizzano, con vera o falsa coscienza, sono parimenti determinati dalle leggi oggettive dello sviluppo sociale”.

4. Conclusioni

In *Storia e coscienza di classe*, Lukács aveva acutamente rinvenuto il limite “dialettico” del pensiero antico nel fatto che, pur avendo cominciato ad acquistare dimestichezza con le forme generali di movimento, queste aderivano solo dall'esterno alla realtà delle cose, che sarebbero rimaste confinate all'eternità del loro esserci. Hegel stesso sarebbe al limite fra pensiero antico e moderno: egli avrebbe colto che il processo sociale totale modifica dall'interno la costellazione cosale, ma poi sarebbe giunto a nuove forme di statica assolutizzazione. Solo in Marx “il processo dialettico trasforma le forme di oggettualità degli oggetti in un processo, in un flusso”³⁴, attraverso la nozione di riproduzione semplice del capitale, nella quale la questione della riproduzione della parte “variabile” del capitale, e dunque della “soggettività”, gioca già un ruolo rilevante. Sotto questo profilo, la dialettica marxiana sarebbe superiore a quella di Engels, perché pur avendo questi sottolineato

con grande acume che nella dialettica si dissolve la rigidità dei concetti e degli oggetti a essi corrispondenti; che la dialettica è il processo costante del fluido trapassare di una determinazione nell'altra, l'ininterrotto superamento delle contraddizioni, il loro fluire le une nelle altre; e che di conseguenza deve essere risolta anche la causalità rigida e unilaterale nel rapporto di interazione. Ma l'interazione più essenziale, il rapporto dialettico tra soggetto e oggetto nel processo storico non viene neppure menzionato, e tanto meno quindi posto – come si dovrebbe – al centro della considerazione metodica. Eppure, senza questa determinazione, il metodo dialettico – nonostante il mantenimento, in ultima analisi puramente apparente, della “fluidità” dei concetti – cessa di essere un metodo rivoluzionario. Allora la differenza rispetto alla “metafisica” non viene più ricercata nel fatto che, in ogni considerazione “metafisica”, l'oggetto della considerazione resta necessariamente intatto e immutato, e perciò nel fatto che la considerazione stessa resta meramente intuitiva e non diventa pratica, mentre per il metodo dialettico il problema centrale è la modificazione della realtà. Se non si considera questa funzione centrale della teoria, il privilegio della formazione “fluida” del concetto diventa del tutto problematico: una pura questione “scientifica”.³⁵

Non cogliendo che la dialettica è, innanzitutto e per lo più, forma generale dell'interazione fra soggetto e oggetto, unica interazione in grado di modificare praticamente la realtà, Engels sarebbe ritornato alla concezione antica della stessa, *contemplando*, al più, i processi al posto delle cose in processo, come si limitavano a fare i *Vorsokratiker*.

Nell'*Ontologia*, siamo nei pressi dello stesso perimetro argomentativo: la vera negazione, e dunque la vera dialettica, è solo quella *posta* dal soggetto. Ora, però, la tesi è persino radicalizzata rispetto a *Storia e coscienza di classe*, dove pure campeggia la critica alla dialettica della natura: nell'ambito dell'essere inorganico non vi è alcun mutamento dialettico, alcuna conversione della quantità in qualità e viceversa³⁶, alcun

34 G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, tr. it. di G. Piana, PGreco, Milano 2022 (1923), p. 237.

35 Ivi, pp. 4-5.

36 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, cit., vol. I, pp. 250-251. Lukács interpreta il rapporto fra qualità e quantità come rapporto *riflessivo*, dunque al di fuori dello *Übergehen* della “dottrina dell'essere” della *Logica*, del passaggio dall'una all'altra. La qualità non si trasforma più nella quantità e viceversa; esse rimangono come poli di una relazione entro la quale si richiamano

ruolo spettante alla negazione. Con la conseguenza, da un lato, che, come abbiamo osservato precedentemente, un sovrainvestimento teorico deve essere effettuato sul fenomeno di confine fra essere inorganico e essere organico, la morte, accostandosi all'enfaticizzazione che ne ha compiuto l'esistenzialismo; dall'altro, e forse più decisamente, che così rischia di spezzarsi il legame – pur rivendicato come essenziale, sulla scorta di Lenin – fra teoria e prassi, necessità e libertà, fra l'ambito della necessità materiale e quello delle virtualità soggettive legate alla funzione teleologica della scelta. La distruzione del carattere universale della negazione dialettica, logico-ontologica, e non solo, volta per volta, o logico-gnoseologica, o reale, o pratica, è un passo troppo gravido di effetti negativi per un'impresa ontologica di carattere marxista. Il marxismo impone la dissoluzione del dualismo fra una necessità materiale priva di negazione e una teleologia che diventa politica per via dell'assunzione di un dover-essere ineffettuale quale prodotto di un altro dualismo, quello fra una negazione che vale solo per il pensiero e una negazione che vale solo per la realtà materiale³⁷. È solo affermando l'universalità della negazione, esito di una dura lotta che il pensiero dialettico ha dovuto ingaggiare, con Hegel, intorno all'eredità della logica tradizionale e agli svolgimenti, in Kant, della logica trascendentale – lotta che ha comportato il superamento, pur sottovalutato da Lukács, della dicotomia fra opposizione reale e negazione logica –, che è potuto sorgere il marxismo, quale più compiuta penetrazione della critica dell'oggetto nell'oggetto stesso, quale negazione cioè, ogni volta in ambiti specifici, delle forme oggettuali, così come si presentano “alla superficie”, secondo una formula abituale di Marx, nel verso di una loro più concreta e sostanziale determinazione.

vicendevolmente senza che ciascuno tramonti nell'altro. Ne scaturisce il rifiuto della prima legge della dialettica per come è stata formulata da Engels.

- 37 Sotto questo profilo, l'argomento qui presentato diverge notevolmente da quello di D. Losurdo, *Hegel, Marx e l'ontologia dell'essere sociale*, in “Critica Marxista”, vol. 5, 2010, pp. 40-49, per il quale seguendo il Lukács dell'*Ontologia* il marxismo si libererebbe dal suo “idealismo della prassi”. A livello interpretativo, Losurdo sottovaluta i motivi di continuità fra *Storia e coscienza di classe* e l'*Ontologia*, che in questa sede abbiamo rilevato attorno al problema dell'universalità o meno della dialettica. Più recentemente, tuttavia, sono riemerse indagini particolarmente attente alla persistenza di alcuni grandi motivi teoretici fra *Storia e coscienza di classe* e l'*Ontologia*; cfr. per esempio M.J. Smetona, *Recovering the Later Georg Lukács. A Study on the Unity of his Thought*, MIT Press, Cambridge 2023, dove il *fil rouge* dell'intera opera lukácsiana è rintracciato nella critica della reificazione e nella funzione “metodologica” della totalità.