

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

DOTTORATO DI RICERCA IN

FILOSOFIA DEL LINGUAGGIO E DELLA MENTE CICLO XXI

FILOSOFIA E TEORIA DEI LINGUAGGI M-FIL/05

SEDI CONSORZIATE

UNIVERSITÀ DELLA CALABRIA – UNIVERSITÀ DI MESSINA

**IL LINGUAGGIO NELLA *FENOMENOLOGIA DELLO*
SPIRITO DI HEGEL.**

DEISSI, NEGAZIONE, RECIPROCO RICONOSCIMENTO

Tesi di dottorato di **Adalgisa Caira**

Tutor

Chiar.mo Prof. **Paolo Virno**

Co-Tutor

Chiar.ma Prof.ssa **Francesca Piazza**

Coordinatore del dottorato

Chiar.mo Prof. **Franco Lo Piparo**

INDICE

Introduzione	4
1. Deissi e coscienza	
1.1 Introduzione: lo stato del problema	13
1.2 Tassonomia della deissi: da Feuerbach alle scienze cognitive	17
1.2.1 Feuerbach e le teorie del riferimento diretto	21
1.2.2 Russell, Wittgenstein e Benveniste	29
1.3 Contesto d'esperienza e contesto d'enunciazione: il problema del riferimento e dell'autoriferimento. La certezza sensibile si frantuma	35
1.4 Il "vuoto nome" e l'"immane potenza" dei deittici: incarnazione e negazione linguistica. Il problema della conciliazione.	42
1.5 Conclusioni e rilancio della questione	52
2. In principio era la negazione	
2.1 Introduzione: lo stato del problema	55
2.2 Tra identità, opposizione, contraddizione: il "corpus" della negazione	60
2.2.1 La dialettica tra opposizione e contraddizione	71
2.3 La dialettica linguistica della "negazione della negazione": verità, concetto e giudizio	77
2.3.1 La verità e la contraddizione	78
2.3.2 Concettualità, giudizio e copula	85
2.4 Quando gli opposti si attraggono	93
2.4.1 Frege e la contraddizione negli interrogativi	93

2.4.2 Freud e la doppia negazione nella rimozione	102
2.5 Conclusioni e rilancio della questione	106
3. Il reciproco riconoscimento e i suoi scacchi	
3.1 Introduzione: le fila del problema	108
3.2 Dal desiderio al processo di riconoscimento: il preludio del “no”	114
3.2.1 Desiderio, lotta e angoscia delle autocoscienze	115
3.2.2 Axel Honneth e il disprezzo dell’altro nel riconoscimento	130
3.3 Del “non” riconoscimento: coscienza infelice e libertà “Assoluta”	132
3.3.1 Coscienza infelice e interiorizzazione del processo di riconoscimento	133
3.3.2 La negazione della libertà e il Terrore	135
3.4 Etica della negazione: crisi e norme	141
3.4.1 Cenni sui <i>Lineamenti di Filosofia del diritto</i>	142
3.4.2 Kant e il <i>soggetto</i> normativo	145
3.4.3 Storicità, negazione e crisi	152
3.5 Conclusioni e ribaltamenti	157
Conclusioni	159
Bibliografia	162

INTRODUZIONE

Le parole (S. Endrigo)

[Compito: per domani scriverete dieci nomi comuni, dieci nomi propri, dieci nomi collettivi, dieci nomi astratti, dieci nomi concreti, dieci nomi primitivi, dieci nomi derivati, dieci diminutivi, dieci accrescitivi, dieci dispregiativi, dieci nomi composti, dieci nomi maschili, dieci nomi femminili, dieci dipendenti, dieci promiscui, dieci nomi difettivi, dieci nomi indeclinabili, dieci sovrabbondanti, dieci arcaismi, dieci neologismi, dieci barbarismi, dieci...]

Abbiamo parole per vendere,
Parole per comprare,
Parole per fare parole.

Andiamo a cercare insieme
Le parole per pensare.
Andiamo a cercare insieme
Le parole per pensare.

Abbiamo parole per fingere,
Parole per ferire,
Parole per fare il solletico.

Andiamo a cercare insieme,
Le parole per amare.
Andiamo a cercare insieme
Le parole per amare.

Abbiamo parole per piangere,
Parole per tacere,
Parole per fare rumore.

Andiamo a cercare insieme
Le parole per parlare.

Andiamo a cercare insieme
Le parole per parlare¹.

Da secoli l'uomo ha cercato di svolgere il "compitino" di cui canta Sergio Endrigo: trovare le parole per parlare insieme del nostro linguaggio, della nostra forma di vita. Le scienze, la filosofia, la linguistica, la psicologia e numerosi ambiti disciplinari si sono uniti nell'analisi comune vertente sulla specificità della nostra natura. Numerose le difficoltà incontrate, altrettante le soluzioni provvisorie e a tratti mitologiche. Numerosi anche i tentativi sperimentali, che lasciano aperte vie valide e percorribili. Ebbene, cercheremo di svolgere il nostro compito stringendo tra le mani i testi di Hegel. Accostare Hegel alle domande sul nostro linguaggio risulta interessante, stimolante, quanto ardua impresa:

Che la filosofia di Hegel sia straordinariamente difficile è cosa su cui concordano tutti gli studiosi e i commentatori. Il curioso è che Hegel sia stato il maestro incontestato di tutta una generazione formando numerosi allievi; [...] che la sua opera abbia suscitato innumerevoli commentari e un'ammirazione impareggiabile: sarebbe stato quindi naturale aspettarsi di poter entrare agevolmente nell'edificio del pensiero hegeliano. E invece non è così.

Leggendo Hegel (e, almeno in cuor suo, chiunque lo abbia letto ci darà senz'altro ragione) si ha abbastanza spesso l'impressione di non capire niente. Ci si chiede: ma cosa può voler dire questo? E talvolta anche – sommessamente: vuol dire qualcosa? Ancor più spesso – anche quando si capisce, o si crede di capire – si ha una penosa impressione: quella di assistere a una specie di stregoneria o di magia spirituale. Si resta trasecolati, sbigottiti: non si segue. [...] Il pensiero di Hegel è troppo scabro. Proceede a sbalzi; vede relazioni laddove noi non arriviamo a scorgerle. Batte strade che, molto spesso, ci restano impraticabili, senza farci vedere perché le scelga preferendole ad altre. Perlopiù, del resto, passa per cammini che ci restano sconosciuti. È quest'impressione di magia e di mistero che ha fatto parlare anche di "segreto di Hegel" [...] (A. Koyré 1934, trad. it. pp. 133-134).

Non sarà il nostro lavoro a peccare di presunzione e ad avvalersi di sembianze da oracolo, ma cercheremo di introdurci nel metodo non lineare hegeliano per assaporarne contemporaneamente l'arcano e la possibilità di vedere il mondo con occhi diversi. Cercheremo di non "tradurre" o traslare il pensiero di Hegel, pena snaturarlo, ma diventeremo suoi interlocutori, porremo a lui delle

¹ Dall'album ENDRIGO, S. (1974), *Ci vuole un fiore*, Dischi Ricordi, Milano.

domande e lo lasceremo libero di rispondere senza trafugarne i sensi per tentarne una riattualizzazione posticcia. Anche perché Hegel ha ancora orizzonti inesplorati, soppressi e viziati da troppe vivisezioni. Uno degli orizzonti poco indagati risulta essere ancora oggi il linguaggio. È vero che, all'interno di opere riguardanti un'interpretazione complessiva del pensiero di Hegel, si trova talvolta posto una discussione del significato del linguaggio nella sua filosofia. Tuttavia il ruolo del linguaggio rimane spesso negletto, marginale, non compreso in tutta la sua rilevanza. La colpa di questa disattenzione è, in parte, anche da attribuire allo stesso Hegel: egli infatti non ha scritto un'opera dedicata alla disamina del linguaggio, non se ne è mai occupato in maniera esclusiva, come invece ha fatto per la religione, l'arte, il diritto, la storia, la filosofia. Un'attenta lettura delle pagine hegeliane non può tuttavia non rivelare l'importanza delle questioni linguistiche in momenti decisivi del suo pensiero. La sua attenzione nei confronti di questo tema è costante, dai diari di Stoccarda alla seconda edizione della *Logica*, scritta pochi giorni prima di morire. Ai nostri giorni le ricerche di storia delle idee linguistiche ci offrono una più ampia e dettagliata conoscenza del dibattito in età romantica, e ci consentono quindi di intendere più a fondo il dettato hegeliano, nei suoi rinvii più sottili alle discussioni e agli autori dell'epoca. Il tema del linguaggio in Hegel è stato interpretato nei modi più disparati. Si è visto in Hegel un anticipatore delle tematiche contemporanee o, al contrario, un critico di ogni ipostatizzazione ed esaltazione del linguaggio: un filosofo poco attento alla linguistica del suo tempo o, al contrario, un filosofo, pur se implicitamente, del linguaggio. Il risultato più saldo di queste differenti ricerche è il riconoscimento dell'esistenza di un'attenzione costante e significativa di Hegel nei confronti del linguaggio. Oggi, comunque, come vedremo, non si può più dire che Hegel non avesse una sua filosofia del linguaggio e che egli considerasse il linguaggio solo come una somma di segni. Condurremo la ricerca senza addentrarci nel mare delle innumerevoli interpretazioni, altrimenti rischieremo di spostare l'attenzione più sulle interpretazioni che sul concetto di linguaggio. Avremo come punto di riferimento esplicito la *Fenomenologia dello Spirito*, essa costituirà il nostro motore, il nostro sole, senza però dimenticarci dell'ausilio di

testi come la *Scienza della Logica* (testo portante nel nostro II capitolo), le *Lezioni sulla filosofia della religione* e i *Lineamenti di filosofia del diritto*.

Ebbene entrando nello specifico e muovendo dall'assiomatico punto di partenza che l'animale umano è un animale specificamente linguistico e che il suo mondo è strutturalmente linguistico, la tesi della tesi è questa: dar vita ad un discorso, *in generale*, sulla natura umana e, *nello specifico*, affrontare questo tema alquanto spinoso, puntando la lente d'ingrandimento direttamente sul linguaggio, medio esclusivo della nostra specie, per fissarne le condizioni di possibilità e di creazione "antropologica", attraverso appunto gli studi compiuti da Hegel. Abbiamo avvertito nella dialettica hegeliana alcune sporgenze che difficilmente sembrano lasciarsi impacchettare nelle ormai consuete categorie e schematizzazioni della nuova post-filosofia. Lo studio è stato condotto attraverso l'analisi di apparenti microcosmi del linguaggio quali la deissi e la negazione, che in realtà innervano su di sé l'intera dialettica del linguaggio stesso. Una dialettica che, infine, sembra rendere l'umano propriamente umano in quanto autocoscienza sociale, simbolica e *trasgressiva*. Stenograficamente, l'analisi sulla deissi e l'analisi sulla negazione hanno fornito gli strumenti per affrontare il connubio centrale e finale di questo lavoro: l'indiscernibilità tra linguaggio e riconoscimento e *non* riconoscimento identitario e comunitario. I tre capitoli rappresentano una sorta di fenomenologia del linguaggio, strettamente connessa ad una fenomenologia dell'agire umano: l'uomo è ciò che fa e che dice e che *non* dice, dove l'operatore "non" non implica un silenzio psicologico, una teoria delle intenzioni abortite, ma una negazione logica dell'immediatezza, il mondo delle mediazioni possibili, un operatore, come direbbe Paolo Virno, che «indica la *discontinuità* del piano simbolico rispetto a quello sub-simbolico, ma anche il modo in cui il primo riplasma il secondo e, talvolta, ne consente addirittura la piena rivelazione» (P. Virno 2007, p. 111). Abbiamo cercato di mettere in evidenza come ogni figura fenomenologica (dalla coscienza sensibile a quella "infelice"- termini hegeliani- fino all'autocoscienza simbolica e sociale) innervando su di sé il linguaggio (o meglio come vedremo una specifica dialettica del linguaggio) si superi e si neghi aprendosi contemporaneamente alla differenza e all'universalizzazione. Una postilla teorica è d'obbligo, pena l'accusa di

riduzionismo: le figure fenomenologiche (quindi linguistiche) non implicano una sorta di stratificazione dal semplice al complesso, ma si palesano diverse modalità di unica struttura. In termini più profani, si è cercato, nella tesi, di descrivere come il linguaggio con la sua logica riplasmò il nostro contesto d'esperienza.

Nel primo capitolo prende piede l'analisi della deissi in relazione al problema del *riferimento* con l'esperienza *mondana*. L'analisi ruota attorno alla parolina "Questo", attorno alla sfida che Hegel lancia nella *Fenomenologia dello Spirito*: Hegel ci pone apparentemente di fronte all'esperienza più brutta, quella della *Certezza Sensibile*, per poi mostrarci come la semplice ostensione innerva su di sé il problema del nostro rapporto *differenziale* col mondo. Hegel fa scattare questa domanda: abbiamo un contatto diretto col mondo, possiamo condensarlo nel "Questo"? E da questa domanda parte l'analisi trasduttiva dei deittici, il tentativo di ricostruire una tassonomia del deittico (da Feuerbach alle attuali semantiche referenziali) per aprire poi la strada alle considerazioni hegeliane. Uno sguardo perspicuo che ci ha permesso di puntare il focus sulla relazione (sottolineiamo relazione) tra contesto d'esperienza e contesto d'enunciazione. Hegel sembra condensare e in alcuni casi capovolgere le mosse di alcuni studiosi quali Russell (e la questione del nome proprio e delle asserzioni esistenziali), Wittgenstein (e l'addestramento ostensivo), Benveniste (soggettività del linguaggio legata alla teoria dell'enunciazione) e di alcune teorie empiristiche (teorie causali del riferimento diretto), mettendone in evidenza, in alcuni casi, la linea "ingenua". Riferimenti espliciti anche alle teorie (teorie soggettivistiche) di Kaplan e Perry e alla loro distinzione tra *denotato* da una parte e *ruolo* (Perry) o *carattere* (Kaplan) dall'altro, alla messa in discussione del punto di vista del soggetto sul contesto. Hegel inquadra la polivocità, la differenziazione interna delle nostre ancore al mondo, puntando l'occhio sulle conseguenze dell'operare del riferimento singolare, sulle possibili "illusioni referenziali". Una precisazione: Hegel non intende affermare che il linguaggio non riesce a dire la realtà sensibile, che è inadeguato alla realtà, bensì che l'opinione della certezza sensibile è subito smentita dal linguaggio stesso. L'analisi sulla deissi porta con sé inevitabilmente la comparazione con i termini nominali: da qui la sfida hegeliana del vuoto nome. E con Hegel arriveremo a sostenere che anche il nome proprio indica, significa

solo nella determinazione con l'altro, nella mediazione, prende corpo nell'autoreferenzialità differenziale del linguaggio. E "vuoto" non vuol dire assenza del valore dei nomi, ma piuttosto che essi valgono non in virtù del riferimento immediato, ma in relazione al riconoscimento intersoggettivo ed universale e significano/indicano dei de-terminati solo in quanto mediati, differenziati:

nel nome il singolo vale come puramente singolo, non soltanto nella coscienza sua, ma nella coscienza di tutti (Hegel 1807, trad .it. p.278).

E ancor di più, daremo vita alla sfida del riscontro del processo linguistico della deissi come processo rinvenibile nell'Incarnazione cristica: intravedere nella dialettica dell'Incarnazione del Cristo, una dialettica della deissi ed una potenziale dialettica della Conciliazione. L'Incarnazione, il Regno dello Spirito e la Trinità esprimono il concetto di Spirito che si aliena per autopossedersi e che nel suo essere altro mantiene l'eguaglianza di sé con sé, operando la sintesi degli opposti.

L'incarnazione del Cristo e quindi il Dio fatto carne non implica un rapporto diretto universale-particolare, quasi come se il Cristo fosse un "Questo" appalesato, direttamente acchiappato, o quasi come se Cristo fosse il nome proprio per eccellenza. Essenziale è comprendere che in questa finitizzazione dell'infinito, in questa mondanizzazione di Dio, l'assoluto non perde in nulla la sua absolutezza, la sua autoreferenzialità . Non ci troviamo di fronte ad una sorta di caduta di Dio. Al contrario, l'Incarnazione costituisce la manifestazione di Dio nella sua piena divinità. La finitezza, la differenza, la negatività non sopraggiungono dall'esterno e quindi non la indeboliscono:

Il Figlio è altro rispetto al Padre, e l'alterità è la differenza, altrimenti non ci sarebbe lo spirito; ma l'altro è Dio, ha in sé tutta la sua pienezza della *natura divina*. Al fatto che *l'altro è il Figlio di Dio, quindi è Dio*, la determinazione dell'alterità non porta alcuna diminuzione (Hegel 1832, III, trad. it. p.126).

Nel secondo capitolo, dopo aver introdotto il valore della negazione, differenza interna alla deissi, attraverso l'analisi del rapporto al riferimento (riferimento *negato*), cercheremo di affrontare in maniera analitica la negazione e

di fissarne le implicature logiche. Le categorie classiche della logica formale subiscono uno scossone se incastonate nella logica hegeliana. Il principio d'identità e quello di contraddizione perdono le sfumature classiche, travagliando nella negazione, e si presentano non solo sotto un rapporto di esclusione, ma addirittura inclusivo. Hegel, smuovendo le fondamenta della tradizione logica precedente, pone in essere l'esigenza di una determinatezza della negazione, che non si dilegua in una semplice teoria degli opposti. Hegel non pone l'accento sulla semplice addizione contrastiva tra due elementi positivi, che sussistono in maniera indifferente ed estrinseca nel loro riferimento ad altro. Hegel, partendo dal problema della cattiva infinità e scandagliando i principi classici d'identità e contraddizione, mette in luce (specifico è il riferimento alla *Scienza della Logica*) l'immanenza del differire delle determinazioni, mostra come la relazione negativa si determina superando se stessa in un rapporto di inclusione ed esclusione (*negazione della negazione*). Tratteremo le caratteristiche logiche della negazione come categorie imprescindibili della nostra natura, lo faremo prendendo in esame l'articolarsi del rapporto concreto tra universale e particolare nella concettualità dei giudizi, fino ad arrivare ad avvalorare la contraddizione come propulsione logica fondamentale della riflessione:

Il finito è finito solo in relazione al dover essere o all'infinito, e l'infinito è solo infinito in relazione al finito. Essi sono inseparabili e in pari tempo assolutamente altri l'uno a fronte dell'altro. Ciascuno ha l'altro di sé in se stesso. Ciascuno così è l'unità di sé e del suo altro, ed è esserci nella determinazione sua di non essere quello che è lui stesso e che è il suo altro (Hegel 1812-1816, I, trad.it. p. 143)

Dialogheremo, poi, con i teorici della riflessione sulla negazione della negazione nella logica freudiana e fregeana.

Ed infine, ecco il leitmotiv del terzo capitolo: la determinatezza della negazione linguistica si trasla su quella riconoscitiva. Recuperiamo la priorità delle relazioni per poi chiederci: l'animale umano urge di riconoscimento, ma che succede quando "non" riconosce? Riferimenti espliciti alle attuali ricerche del filosofo Axel Honneth, che ci pone di fronte ad una teoria dei riconoscimenti che

si innestano su crisi, mancanza e disprezzo. Hegel ci apre di fronte alla concretezza del possibile “non” riconoscimento, di fronte alla possibilità di *negare* l’altro e *non* solo di *affermarlo* in quanto sponda necessaria del riconoscersi.

L’individuo vede presentarsi dinanzi la propria essenza come un altro, e ciò significa che l’individuo è fuori di sé; esso deve rimuovere allora questo essere-fuori-di-sé. L’altro è una coscienza essente e variamente coinvolta nel processo vitale: l’individuo deve allora intuire il proprio essere-altro come puro essere-per-sé, cioè come negazione assoluta (Hegel 1807, trad. it. p.281).

Ci mette di fronte alle fallacie del riconoscimento incompleto, alle perversioni della coscienza infelice nel suo astrarsi in sé stessa fino alle conseguenze critiche sul valore della libertà. Ora, la crisi del non riconoscimento sancisce l’avvio ad una trasformazione della prassi normativa e pubblica, di quello spazio normativo che altrimenti rimarrebbe indeterminatezza pura o, come afferma Hegel nei *Lineamenti di filosofia del diritto* parlando della fallacia del *Diritto Astratto* (cfr. Hegel 1821, trad.it. §§ 34-40), “autorelazione semplice”, “autorelazione formale”. La trasgressione di una norma, la sua violazione, il suo non riconoscimento sanciscono le basi per un’instabilità fondante nuovi stati di diritto.

Inoltre, tale crisi, ecco il secondo aspetto da prendere in considerazione, non è scindibile dal contesto storico, dalla prassi storica:

[...] ciascuno è senz’altro un *figlio del suo tempo*; così, anche la Filosofia è *il proprio tempo colto in pensieri*. Credere che una qualsiasi Filosofia vada oltre il suo mondo presente, è tanto assurdo quanto credere che un individuo possa saltare al di là del suo tempo, che salti oltre Rodi. Qualora la sua teoria vada di fatto oltre tutto ciò, qualora l’individuo si costruisca un mondo *così come deve essere* allora questo mondo esiste, sì, ma solo nella sua opinione [...](Hegel 1821, pp.61-63).

Pertanto, attraverso questa potenziale dinamica interna, viene importato dentro le condizioni normative dell’autorealizzazione, un indice storico, che pone in effetti dei limiti, alle pretese di un concetto formale di ethos pubblico-

normativo: ciò che può contare come presupposto intersoggettivo di una vita ben riuscita è una variabile storica, determinata dal livello di sviluppo del modello di riconoscimento. Il concetto formale perde la sua atemporalità in quanto dipendente da un presente storico insuperabile, da uno Spirito del Popolo (*Volksgeist*) vincolante.

.La negazione diventa carne e storia, apre le frontiere della crisi e del disprezzo. Hegel incarna la negazione nei rapporti intersoggettivi. E quindi ecco la domanda propulsiva e conclusiva: cosa succede quando l'animale umano dice no? Cosa succede se la fenomenologia del nostro mondo diventa una fenomenologia della negazione?

I CAPITOLO DEISSI E COSCIENZA

Non va bene per la filosofia avere una *proposizione*
e poter dire: questo è o è nulla (*Hegel, 1803-1806*)

Unità e differenza suona povero e misero nei confronti, per esempio,
della magnificenza del sole, nei confronti di est e ovest,
poiché ogni cosa ha in sé il suo est e il suo ovest.

Ma ai poveri si predica il Vangelo,
ed essi vedranno Dio (*Hegel, 1803-1806*)

1.1 Introduzione: lo stato del problema

Il presente capitolo propone di mettere a fuoco, assumendo come modello pragmatico di indagine alcune strutture linguistiche hegeliane, le condizioni di possibilità e di rinnovamento della nostra natura di uomini, del nostro modo di vivere, costruire e *differire* il mondo. Un percorso di ricerca, quello intrapreso, che assume come punto di partenza assiomatico l'intreccio inestricabile tra linguaggio e prassi umana: l'uomo è sin dalla nascita un animale invischiato di semiosi.

Il titolo del capitolo assume immediatamente su di sé la chiave sintetica dell'intero percorso: termini cardine *linguaggio, deissi e coscienza*. Cercheremo di delineare l'ampiezza semantica dei diversi termini, analizzandoli come strutture concatenate, indiscernibili al fine di compiere un determinato salto teorico: inquadrare le nervature fenomenologiche dell'ossimorica (almeno a prima vista!) espressione *natura umana*. L'arbitro riconosciuto, la voce fuori dal coro che farà da guida all'interno di una così corposa matassa sarà appunto il filosofo tedesco Hegel. Innumerevoli gli studi "secolari" compiuti sulla dialettica hegeliana, poche le riflessioni specifiche sul linguaggio, un orizzonte spesso celato, da rinvenire tra le righe. Hegel ha seminato, nondimeno, nei suoi scritti diversi frammenti di

osservazioni sul linguaggio, dagli *Scritti Jenesi* alla *Scienza della Logica*, la questione ora è vedere come la filosofia hegeliana offra nuovi slanci all'interno dell'attuale dibattito sul linguaggio e la sua natura. Nello specifico, gli scritti jenesi, spesso poco considerati, mostrano in maniera esplicita per la prima volta il ruolo di trascendentalità del linguaggio nel rapporto riconoscitivo tra uomo-mondo nella sua dialettica con il lavoro e la memoria:

Il linguaggio è un universale, un che di riconosciuto in sé, di riecheggiante allo stesso modo nella coscienza di tutti; ogni coscienza parlante diviene in esso immediatamente un'altra coscienza. Altrettanto secondo il suo contenuto il linguaggio soltanto in un popolo diventa il vero linguaggio, l'espressione di ciò che ognuno intende (Hegel 1999, trad .it. p.55).

Adamo diede un nome a tutte le cose, questo è il diritto di sovranità dell'intera natura, la prima appropriazione di essa, ovvero la sua creazione da parte dello spirito (ivi, p.25).

Si cercherà di calcare la fenomenologia hegeliana tenendo presenti la corrispondenza e la discrasia con alcune delle attuali categorie logico-antropologiche. In questo primo capitolo, la ricerca si focalizzerà su una specifica parolina, che accorpa su di sé una stratificazione di significati e di prosceni, e la parolina in questione è il "Questo".

Ebbene, osservare la dialettica del "Questo" implica inevitabilmente porsi il problema del riferimento della suddetta parolina, del suo contesto d'esperienza e addirittura del suo fondamento logico.

Questo il leit motiv: l'analisi della deissi, nel linguaggio hegeliano, in relazione al problema del *riferimento* con l'esperienza *mondana*.

In particolare, l'analisi ruota attorno alla sfida che Hegel lancia nella *Fenomenologia dello Spirito*: Hegel ci pone apparentemente di fronte all'opinione più istintiva, quella della *Certezza Sensibile*, per poi mostrarci come la semplice ostensione comporti un inesorabile rovesciamento della medaglia palesando un nostro rapporto universale e differenziale col mondo.

Hegel fa scattare questa domanda: abbiamo un contatto diretto col mondo, possiamo condensarlo nel "Questo"?

Nel primo paragrafo, si affronterà la questione dei limiti e della trascendentalità del linguaggio nel suo rapporto col mondo attraverso un'analisi tassonomica dei deittici. Si cercherà di disporre una sorta di premessa metodologica atta dapprima a liberare il campo d'indagine da alcune teorie linguistiche "limitative" attraverso un' esegesi delle stesse. Il raffronto porterà a dialogare Hegel con Feuerbach, Russell, Wittgenstein, Benveniste e alcuni studiosi cognitivisti facenti parte della scuola della cosiddetta "teoria del riferimento diretto". Questa la questione a loro posta: in che modo l'uomo si rapporta-si riferisce al mondo? Quale il suo contesto d'esperienza? Ed ecco che entra in gioco la deissi, l'indicazione, il problema dell'attrito tra contesto d'esperienza e contesto d'enunciazione. Hegel sembra condensare e in alcuni casi capovolgere, estremizzare le questioni sopra citate attraverso l'analisi del "Questo", anticipando appunto le mosse di alcuni studiosi quali Russell, Wittgenstein e di alcune teorie empiristiche, mettendone in evidenza, in alcuni casi, la linea "ingenua". Hegel inquadra la polivocità, la differenziazione interna delle nostre ancore al mondo, puntando l'occhio sulle conseguenze dell'operare del riferimento singolare, sulle possibili "illusioni referenziali". Attraverso la forza concettuale del neopragmatismo si cerca di scuotere dalle fondamenta l'arsenale teorico empirista e le correlate pretese teoriche, così sintetizzabili nelle parole dello studioso hegeliano Diego Zucca: «atomismo semantico e conseguente individualismo ontologico, fondazionalismo epistemologico, concezione corrispondentistica della verità, gnoseologia rappresentazionalista, fiducia nell'esistenza di esperienze immediate autoverificantesi e nella distinzione fra enunciati analitici e sintetici, anelito alla costruzione di un sapere scientifico fondato sull'esperienza immediata mediante l'applicazione di un linguaggio convenzionale univoco, caratterizzato da una sintassi cristallina aliena dalle opache e incontrollabili oscillazioni semantiche del linguaggio ordinario» (D. Zucca 2003, p. 436)

Ebbene, l'antidoto pertanto ad ogni forma di fondazionalismo ontologico pare risiedere nella stessa natura del linguaggio: esso rinvia infatti strutturalmente ad *altro*.

Hegel, insidiando la propria “concettualità” nelle mire dell’immediatezza, sferra un duro attacco ad una diffusa opinione filosofica operante nella coscienza comune, secondo la quale il rapporto con il mondo oggettuale e con sé stessi sarebbe *intuitivamente* diretto, colto nella sua *semplicità*, nel suo “Questo”. L’esperienza in tal caso consisterebbe in un’evidenza e in un’apprensione immediata dell’oggetto dell’Io reso cosa. Hegel mira a scuotere questa certezza indiscutibile, abbattere questo saldo pregiudizio del senso comune, rendendone problematica la stessa condizione di possibilità. Per Hegel, in sintesi, non si dà alcuna esperienza immediata di un immediato, l’oggetto di qualsiasi esperienza non è mai semplice e soprattutto irrelato. Apparentemente, alcuni aspetti del linguaggio quali il nome proprio ed i deittici paiono rinviare ad una teoria referenziale del linguaggio. Ma con Hegel arriveremo a sostenere che anche il nome proprio indica, addirittura, significa solo nella determinazione con l’altro, nella mediazione, prende corpo nell’*autoreferenzialità differenziale* del linguaggio. Questi, sinteticamente, i termini della questione: se i deittici sono il nostro filtro con la realtà, saranno i nomi ad adempiere il ruolo di entità atomistiche semplici. Hegel sembra irrigidirsi anche su questa posizione, mettendo in discussione la diretta referenzialità e pienezza del nome, tirando in campo addirittura la possibilità dell’esistenza del “vuoto” nome. Ora affronteremo questa spinosa questione attraverso un *experimentum crucis*: intravedere nella dialettica dell’Incarnazione del Cristo, una dialettica della deissi ed una potenziale dialettica della Conciliazione. Si cercherà di avallare tale ipotesi usufruendo specificamente dei testi hegeliani sulla religione con fulcro sul VII capitolo sulla *Religione Rivelata* nella *Fenomenologia dello Spirito*. Il tema del linguaggio e delle sue possibilità ritorna prepotentemente in questa sezione della *Fenomenologia*, nelle prime due espressioni religiose si assiste ad un progressivo elevarsi della forma dell’espressione dei materiali sensibili fino al linguaggio. Lo sviluppo della religione, in questi due momenti ma anche più in là, è chiaramente delineato da Hegel come una tendenza originaria verso il linguaggio e, una volta raggiunto tale stadio, come un invischiarsi nelle progressive forme del linguaggio. In particolare, l’ Incarnazione (cristico-linguistica), il Regno dello Spirito e la Trinità esprimono

il concetto di Spirito che si aliena per autopossedersi e che nel suo essere altro mantiene l'eguaglianza di sé con sé, operando la sintesi degli opposti.

L'incarnazione del Cristo e quindi il Dio fatto carne non implica un rapporto diretto universale-particolare, quasi come se il Cristo fosse un "Questo" appalesato, direttamente acchiappato. Essenziale è comprendere che in questa finitizzazione dell'infinito, in questa mondanizzazione di Dio, l'assoluto non perde in nulla la sua absolutezza, la sua autoreferenzialità. Un percorso, quello hegeliano, sul linguaggio indicale tortuoso quanto esplicativo se si ravvede in tal movimento l'interrogativo sulla coscienza, sulla *presa di coscienza* del mondo. L'articolarsi dell'esemplificativo "Questo" porta in sé quella via riconoscitiva della coscienza all'autocoscienza che si annida ed si apre nella *negazione* dell' "altro posto e noto". Un linguaggio che converte, e non senza travaglio come direbbe Hegel, la semplice universalità degli addizionati esistenti nella concretezza del particolare che dice e si incarna e si nega riconoscendosi coscienza tra le altre. Dal semplice conatus di una certezza sensoriale si arriva alla messa in scena di un teatro semiotico di coscienza, rivelatore di desiderio riconoscitivo che si crea e si trasforma mentre si realizza

La dialettica del deittico diventa microcosmo logico di ciò che avviene nel macrocosmo antropologico.

1.2 Tassonomia della deissi: da Feuerbach alle scienze cognitive

"Questo è rosso", "Prendi *quella* palla", "Posso sedermi *qui*?", "*Questo* sono *io*", l'elenco stereotipato di frasi del genere non indica la forsennata prova di una mera compilazione da cruciverba, ma costituisce il banco di prova della nostra intuizione di ricerca: ricucire il rapporto tra realtà e linguaggio attraverso la presa di coscienza esplicativa che i deittici si presentano come il fulcro denso ed esemplificativo dell'intero rapporto. Su piccola scala rappresentano ciò che avviene su vasta scala, la struttura relazionale deittica come condizione e possibilità di un linguaggio creativo, un linguaggio che crea, nega e assesta l'evoluzione antropologica. Lo studio degli indicali presenta una vasta bibliografia,

quasi tutta concentrata sulla dicotomia o assimilabilità tra semantica e pragmatica, tra significato ed azione ostensiva, tra intensione ed estensione, in sintesi concentrata sul problema del grado di descrittivismo o meno del riferimento. Quale “azzardo” si nasconde pertanto dietro paroline quali “Questo”, “Ora”, “Qui”, “Io” etc...? Ebbene la sfida concettuale temeraria o in alcuni casi il bersaglio teorico polemico è quello di riuscire a cogliere “il contenuto originario e primo” dell’esperienza, l’oggetto empirico-immediato isolato nella sua auto-datità, scegliendo come assunto metodologico le proprietà intrinseche del “Questo”. Proprio il “Questo”, il deittico sembra assurgersi ad atto originario capace di istituire la corrispondenza fra segno e riferimento, fra contesto ed intenzioni, sembrerebbe divenire segno assoluto, un meta-segno. Prassi metodica è ormai scandagliare le diverse problematiche inserendole in una continua oscillazione di dualismi che tendono poi a monismi controproducenti, e lo studio dei deittici non sembra sfuggire al gioco di tale pendolo. Esternismo ed internismo, segni linguistici o meno, simboli del dire o del fare, con correlate concezioni mentalistiche che si rifanno alla “Theory of Mind” o alle teorie generativiste di scuola chomskiana o dall’altro lato al comportamentismo. Menti come calcolatori con congetture, concettualità procedurali innate che rappresentano il mondo attraverso il linguaggio formale in cui sono cablate (mondo come riflesso del pensiero) e menti che diventano ricettacolo di stimoli esterni (mondo come riflesso della realtà contestuale). Di conseguenza le comunicazioni ed il linguaggio ne subiscono l’influenza passando dal modello del codice al contestualismo fino al modello neo-pragmatico. Ebbene ripercorreremo in breve gli strascichi di tali teorie all’interno del mondo dei deittici senza però esaminarne a fondo gli specifici retroscena. Uno sguardo perspicuo: questo l’obiettivo. Vedremo, usando le parole della studiosa Claudia Bianchi, cosa succede se l’obiettivo polemico risulta la tesi fondante del paradigma della semantica modellistica tradizionale: l’idea secondo la quale un enunciato ben formato ha condizioni di verità determinate completamente e in modo univoco,

si privilegia la dimensione descrittiva e rappresentativa del linguaggio, si dà priorità al significato letterale su quello figurato, si accantonano nella pragmatica fenomeni linguistici centrali, come polisemia ed indicabilità. Va qui individuata la radice di un’immagine del linguaggio

naturale spesso inadeguata, che ha avuto la conseguenza di smascherare fatti linguistici essenziali, come la deissi, che è l'asse portante del linguaggio e della struttura cognitiva del parlante, o come l'ironia e la metafora, che rappresentano la realizzazione più evoluta del potenziale espressivo della lingua [...] (C.Bianchi 2003, p.14).

D'altra parte,

l'attenzione rivolta ai contesti d'uso degli enunciati spinge i filosofi del linguaggio ordinario a focalizzare il loro interesse su quella flessibilità ed elasticità del linguaggio di ogni giorno che venivano stigmatizzate dai semantici formali come vaghezza e indeterminatezza: questi stessi caratteri diventano i segni della ricchezza del linguaggio naturale, e della sua capacità di adattarsi a nuovi contesti e a circostanze insolite. Se, in un linguaggio formale, le convenzioni semantiche associano ad ogni espressione e a ogni frase un significato fisso una volta per tutte, le espressioni di un linguaggio naturale sono caratterizzate invece da un'indeterminatezza essenziale (ivi, p.16).

Ora, l'attenzione dei filosofi del linguaggio formale (formalizzazione del linguaggio comune o scientifico, tipico il riferimento alla fisica quantistica) e dei filosofi del linguaggio naturale (analisi degli usi correnti e concreti per mostrare la ricchezza e la varietà del linguaggio ordinario) si fissa in prima analisi sul problema del riferimento e del relativo segno attribuito: nome o deittico? E relative influenze: referenzialismo o inferenzialismo? Contesto influente o ininfluente? O addirittura contesto è/enunciazione? Problema che il più delle volte sfocia nell'intenzione di stabilire una corrispondenza *diretta*, di riferirsi sempre all'oggetto che si trova all'origine della catena facendo leva su domini causali o determinazioni sociali, su intenzionalità regresse o condivise o inferenze semantiche, su salienze percettive.

Ebbene, dopo aver per sommi capi messo in giro la confusione e la difficoltà nello stilare l'ampiezza semantica del termine deissi, entriamo nel vivo della questione prendendo come supporto per il nostro salto teorico un saggio di Nicoletta Di Blas "Per una definizione di deissi" per poi affondare le radici nel campo hegeliano.

Nicoletta Di Blas introduce così lo studio di una definizione base :

Nell'ambito degli studi linguistici sulla deissi è dato riscontrare un certo dissenso su quali elementi linguistici debbano considerarsi deittici o meno; tale dissenso è dovuto in ultimi analisi ad una definizione condivisa di deissi. Generalmente gli autori partono dall'insieme delle "parole deittiche", risalente nel suo nucleo fondamentale alla tradizione grammaticale classica, che definiva "deittici" tutti quei termini che hanno la caratteristica di "indicare" il loro referente, in una situazione concreta. "Deittico" infatti deriva dal verbo *deiknumi*, che significa "mostrare, indicare", e viene usato fin dal terzo secolo a.C., in alcuni frammenti attribuiti agli stoici, con riferimento alla forza ostensiva dei pronomi (N.Di Blas, p.25).

Su tale incipit di definizione il consenso per lo più è unanime, e Di Blas si spinge oltre tale definizione compiendo una mossa teorica complessa: la messa a confronto di diversi tratti definitivi della deissi, dando vita quasi ad una sorta di esegesi classificativa.

Queste le caratteristiche stilate, i deittici:

1. ...per acquisire un significato preciso richiedono la cooperazione di ausili extralinguistici (dai gesti a conoscenze comuni tra gli interlocutori), per es. "Tu, tu ma non tu siete licenziati" (Levinson);
2. ...per acquisire un significato preciso richiedono di fare riferimento al parlante, per es. "Io, tu, qui, ora; I'm going home" (Fillmore); termini valutativi come "buono, cattivo" (Rigotti);
3. ...per acquisire un significato preciso richiedono di fare riferimento al contesto dell'enunciazione, per es. "Questo cane non mi piace" (il cane è presente nel contesto dell'enunciazione);
4. ...hanno semiosi non categoriale ma istruzionale, per es. "Io, tu, questo, quello...";
5. ...operano un riferimento singolare, per es. "Porteresti fuori il cane?" (il cane di famiglia, non presente nel contesto dell'enunciazione);
6. ...cambiano referente al variare del contesto d'uso ("espressioni fluttuanti, Husserl), per es. "Destra, sinistra", nomi propri, "mamma, papà". "Il lume", diverso per ciascuno (Husserl);

7. ...raggiungono il proprio referente direttamente (senza la mediazione di altri elementi linguistici), per es. Deissi testuale (Conte).

In ogni testimonianza descrittiva raccolta, la parola cardine risulta essere “*riferimento*”(riferimento testuale, concreto, diretto, al contesto, al soggetto, etc...), il riferimento torna in maniera pedissequa e presuppone quasi una sorta di “zoommata” sulla parte di mondo che ogni volta isola e sul linguaggio isolante. Tale operazione d’ingrandimento sembra essere compiuta dai deittici, secondo quegli studiosi che si pongono, come vedremo, come controparte dei sostenitori del nome proprio.

1.2.1 Feuerbach e le teorie del riferimento diretto

Entrando nello specifico e tenendo in primo piano il nostro punto di riferimento ossia la *Fenomenologia* hegeliana, sarà proprio Feuerbach a detronizzare il linguaggio e in particolare quello indicale nel suo rapporto intuitivo col mondo a favore di quell’esperienza dell’immediato del singolo, di quella certezza sensibile che Hegel convertirà nel contrario di sé e dell’opinione comune ad essa correlata (rif al § 1.3).

Feuerbach sottolinea nel saggio del 1839 *Per la critica della filosofia hegeliana* che la certezza sensibile non va confutata, ma rimane una verità certa e salda, intimamente sentita e vissuta, mentre il linguaggio è solo uno strumento difettoso, qualcosa che non può dirci nulla sulla realtà e che non può confutare alcunché:

per la coscienza sensibile tutte le parole sono nomi, *nomina propria*; per essa, in sé, i nomi sono del tutto indifferenti, sono solo dei segni che le consentono di realizzare il suo fine per la via più breve. Il linguaggio non ha quindi alcun rapporto diretto con la cosa. La realtà dell’essere sensibile è per noi una verità suggellata con il nostro sangue (L. Feuerbach 1839, trad.it. p32).

Svalutato pertanto il ruolo del linguaggio come medium creatore, come possibile medium di ancoraggio al mondo, di conversione e differenziazione antropologica, e riposta sul piedistallo la sensorialità come verità più ricca, il linguaggio perde il suo ruolo di presupposto, di diretto rimando ed appello agli altri.

Orbene, secondo un ordine non cronologico, ma di assonanza teorico-metodologica, notiamo che la rivalutazione del linguaggio come strumento diretto di ancoraggio e ancor di più di immediata sintesi (quasi) scientifica col mondo, ha avuto seguito in molti studiosi contemporanei fino ad arrivare alle cosiddette scienze cognitive.

Chi per primo ha fatto dei segni una scienza in generale, ispirandosi i lavori di Boole (e alla sua idea di un calcolo universale dei simboli) fu Charles S. Peirce. Con la sua classificazione generale dei segni (segni-*indici*, segni-*icone* e segni-*simboli*) recupera in parte il rapporto diretto e concreto con il rappresentato.

Ecco cosa Peirce intende per 'segno': segno è «[...] *una qualsiasi cosa che, determinata da un oggetto, determina un'interpretazione determinata, attraverso il segno stesso, dal medesimo oggetto*» (Ch. Peirce 1977, p. 133). Se ne deduce, pertanto, che lo studioso in questione pone al centro della pratica semiotica l'Oggetto, «ogni segno è determinato dal suo oggetto» sostiene, e le diverse relazioni con quest'ultimo sembrano giustificare le diverse e conseguenti prospettive semiotiche: indicale, iconica e simbolica.

Nello specifico, l'Indice è «un segno che si riferisce all'Oggetto che esso denota in virtù del fatto che è realmente determinato da quell'Oggetto» (ivi, p.140), esso è casualmente determinato dall'oggetto in base a una prossimità fisica e ad un'influenza fattuale, e la loro connessione, assolutamente referenziale e costrittiva nei confronti del soggetto, si palesa continua e l'unica rigidamente possibile. Diversi gli esempi in cui la condizione indicale si manifesta in tutta la sua immediata e meccanica fisicità: il fumo è indice del fuoco, una banderuola che si muove è indice della direzione del vento, un'impronta sulla sabbia è indice del passaggio di una qualche creatura, un segnale stradale ma anche, ed ecco ciò che ci interessa, «i pronomi dimostrativi 'questo' e 'quello' sono indici» (ivi, p.162). Esaminiamo meglio uno di questi esempi per evidenziarne palesemente la

condizione indicale. Immaginiamo di passeggiare in un bosco e di vedere ergersi su di noi una nuvola di fumo nero, una sarà la connessione possibile, legata all'occasionale "qui ed ora" di questo contesto, prima che il fumo svanisca: fumo implica, induce fuoco. Il fumo è automaticamente determinato da un fuoco, il loro rapporto è assolutamente vicendevole e referenziale, non esiste fuoco senza fumo e fumo senza fuoco: «l'indice è fisicamente connesso con il suo oggetto; indice e oggetto costituiscono una coppia organica, ma la mente interpretante non ha niente a che fare con questa connessione» (ivi, p 140). Il soggetto è percettivamente e induttivamente costretto a vedere *questo* rapporto causale, di cui non sarà attivo interprete, ma istintivo e meccanico decodificatore, le operazioni della sua mente avverranno su semplici rappresentazioni concettuali e quindi su sequenze percettivo-motorie, su schemi concettuali analogici empiricamente fondati che non implicano ancora l'autonomia di un sistema simbolico di significati: «l'indice non asserisce nulla; esso dice soltanto 'Ecco!'. Si impadronisce per così dire dei nostri occhi e li costringe a dirigersi verso un oggetto particolare e qui si arresta» (ivi, p. 162). L'indice, pertanto, si palesa un segno non istituito, ma causalmente determinato dall'immediatezza fisica del suo oggetto, dal "qui ed ora" del contesto, un segno connesso, quindi, al suo oggetto da una relazione di *secondità*, quindi caratterizzato dalla meccanica e costrittiva bipolarità fra azione e reazione. L'indice, così vincolato, alla causalità della sua struttura diadica, non si presenta segno aperto al ventaglio delle *possibilità*, della negazione che come vedremo sarà prerogativa della visione hegeliana della deissi, del "Questo". Molte le domande che a questo punto un linguista potrebbe tirare in campo: è possibile vedere ed interpretare le relazioni "finite" indicali, le loro sequenze percettive, prescindendo dalla pratica sociale delle istituzioni simboliche, dalla differenza del segno, dalla rete differenziale del possibile segno? Questa la questione che, anche se con terminologie differenti, Hegel ha sollevato in maniera paradigmatica nel suo percorso filosofico. Hegel nel capitolo della *Fenomenologia dello Spirito* dedicato alla *Certezza Sensibile*, come approfondiremo nel §1.3 del presente capitolo, pone in questi termini provocatori la questione: «il sapere che innanzitutto o immediatamente è nostro oggetto, può essere soltanto quel sapere che è anch'esso immediato, cioè un *sapere*

dell'*immediato*, dell'*essente*. [...] L'atto con cui l'accogliamo deve dunque prescindere da qualsiasi comprensione concettuale» (Hegel 1807, trad.it. 169).

È la "potenza divina" del linguaggio a rendere universale l'unica certezza sensibile, è la prassi sociale del segno che permette di seguire un'indicazione, ma anche di trasgredirla. Solo una mente pubblicamente simbolica riesce a vedere la connessione causale tra fumo e fuoco oppure la qualitativa somiglianza tra l'equazione $ax + by + c = 0$ e la sua retta. Peirce sembra non riuscire a saldare perfettamente e pienamente le dimensioni del riferimento e quelle del significato, la dimensione fattuale e quella razionale.

Sembra, così, anche se detta ancora in maniera lapidaria, che teorie, che tentano di postulare una corrispondenza diretta, presentino delle falle, scansino alcuni equivoci, minando quelle tracce di semantismo ricche di pragmatismo. E tali teorie, conosciute nel '900 come teorie del riferimento diretto, si sono evolute e a tratti estremizzate quando si sono agganciate ad esse proposte cognitive di letture della mente, in altri termini quando nel campo pragmatico sono scesi in azione i Teorici della Mente, che hanno messo in gioco intenzioni e intenzionalità. Ora sulla scia di tale movimento si insedia David Kaplan, uno dei fondatori della teoria del riferimento diretto secondo la quale, per l'appunto, il rapporto fra alcune parole e i loro referenti non è mediato da componenti concettuali. Tra l'altro Kaplan è proprio colui che ha coniato il termine "riferimento diretto"¹. Degli studi kapliani quelli maggiormente citati e che attirano la nostra attenzione in questa occasione di ricerca sono sicuramente quelli sulla semantica dei dimostrativi e degli indicali. Kaplan nota sia nel suo scritto del 1977 "Demonstratives" che in quello successivo del 1989 "Afterthoughts", in cui riprenderà e ribalterà alcuni assunti, che le espressioni indicali, presentano un riferimento, un contesto d'appoggio e un senso "particolare" dal duplice valore, o meglio «due varietà di senso» (D.Kaplan 1979, p.90): *carattere e contenuto*.

¹ «Mi sono interessato sempre più a problemi concernenti ciò che mi piacerebbe chiamare la *semantica del riferimento diretto*. Con questo intendo le teorie del significato secondo le quali alcuni termini singolari si riferiscono direttamente, senza la mediazione di un *Sinn* fregeano come significato. Se ci sono termini del genere, la proposizione espressa da un enunciato contenente uno di essi coinvolgerebbe, direttamente, gli individui, senza la mediazione di quei "concetti individuali" o "modi di presentazione" che, secondo quanto mi era stato insegnato, avrei dovuto aspettarmi. Chiamiamo tali supposti termini (se ce ne sono) *termini direttamente referenziali* e tali supposte proposizioni (se ce ne sono) *proposizioni singolari*» (D. Kaplan 1977, p.215)

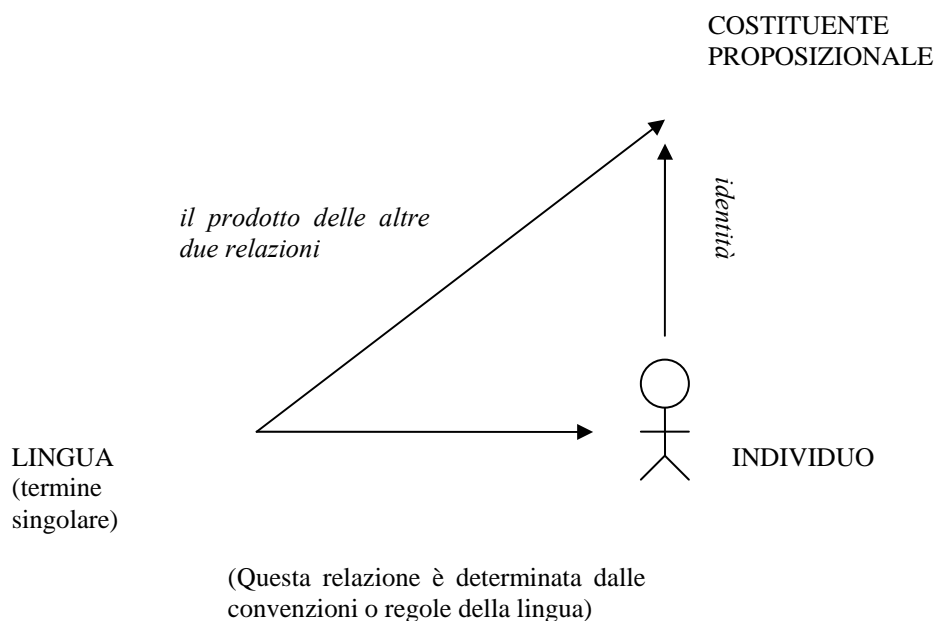
Pertanto gli indicali e i dimostrativi (che come vedremo Russell considera tali da svolgere la funzione di “nome logicamente proprio”) hanno un comportamento logico peculiare, che non è assimilabile né ai nomi propri né alle descrizioni definite:

In particolare sostengo che nel *Sinn* fregeano confluivano elementi di due nozioni alquanto diverse di significato. Una, che ho chiamato *carattere*, è vicina all’idea intuitiva di significato linguistico (e forse di contenuto cognitivo). Un’altra che ho chiamato *contenuto*, è ciò che è detto o espresso da un’espressione, in un particolare contesto d’uso. [...] Dove sono coinvolti indicali la differenza tra carattere e contenuto è abbastanza chiara. Il contenuto dell’enunciato “oggi è il mio compleanno” varierà a seconda del parlante e del giorno di proferimento. Il carattere dell’enunciato è il significato comune di cui ciascun parlante può avvalersi per parlare di sé e del giorno del proferimento. È questo carattere comune che determina come il contenuto si adatta al variare dei contesti d’uso. L’idea di contenuto- il ciò che è detto in una particolare occasione- è centrale nella mia spiegazione. È proprio questa nozione che ho visto, e continuo a vedere, come l’idea principale dietro il *Sinn* di Frege. Per quelle che chiamo espressioni *direttamente referenziali*, tra le quali ci sono indicali e dimostrativi, sostengo che l’immagine fregeana della relazione tra *Sinn* (contenuto) e *Bedeutung* (referente) è completamente sbagliata. Delle espressioni direttamente referenziali viene detto che si riferiscono direttamente senza la mediazione di un *Sinn* fregeano. [...] Questo non è ciò che intendo. “Diretto” in “riferimento diretto” significa non-mediato da alcun costituente proposizionale, e non non-mediato *simpliciter*. Il termine direttamente referenziale va direttamente al suo referente, *direttamente* nel senso che non passa prima attraverso la proposizione (D. Kaplan 1989, p.281).

In sintesi, se prendiamo come esempio due frasi del tipo “Io sono qui” e “Ieri è piovuto”, chiameremo *carattere* di “io” e di “ieri” la *regola* che dice che “io” si riferisce a chi emette l’espressione nel contesto, o al parlante nel contesto o che “ieri” si riferisce sempre al giorno che precede quello del proferimento; chiameremo *contenuto* l’intensione, il concetto individuale o quella funzione (designatore rigido) che ti dà lo stesso e singolo individuo in tutti i mondi possibili. In pratica ci troviamo di fronte ad una specie di bipolarità tipo-token, regola-uso particolare. E ancora, seguendo Kaplan, riguardo al riferimento dell’indicale, che poi si dimostrerà uno dei punti dolenti o almeno parziali della sua teoria, le regole, quali esse siano, le procedure o i meccanismi che governano la ricerca del referente sono irrilevanti rispetto al costituente proposizionale, al contenuto:

Quando l'individuo è determinato (quando si è fissato il riferimento, nel linguaggio di Saul Kripke) esso è caricato nella proposizione. È questo che rende il referente antecedente al costituente proposizionale, ed è questo che inverte la direzione della freccia dal costituente proposizionale all'individuo nell'Immagine del riferimento diretto nella prefazione a *I dimostrativi*. (ibidem)

Riproduciamo di seguito lo schema criticato da Kaplan nella citazione riportata al fine di inquadrare il fissaggio del riferimento diretto:



1. Figura tratta da D. Kaplan (1977) *I Dimostrativi*, p.217

Se l'individuo è caricato nella proposizione (per servire come costituente proposizionale) prima che la proposizione inizi il suo viaggio attraverso i mondi, difficilmente sorprende che la proposizione riesca a trovare questo stesso individuo a tutte le sue fermate, anche quelle in cui l'individuo non aveva una precedente, nativa presenza. La proposizione non conduce alcuna ricerca di nativo che soddisfi le specifiche proposizionali, essa semplicemente scopre ciò che si è portata dietro. In questo modo otteniamo la designazione rigida. Designazione caratteristica del riferimento diretto, nella quale è irrilevante il fatto che l'individuo esista o meno nel mondo in cui la proposizione è valutata. Kaplan pone pertanto l'accento su carattere, contenuto, contesto e riferimento, ma va

considerata una sua ulteriore mossa: la sostituzione del ruolo semantico del gesto indicativo con la tesi intenzionale, secondo cui l'atto di indicazione ha esclusivamente il ruolo di rendere manifesta l'intenzione, di esteriorizzarla, un ruolo di semplice contributo pragmatico alla comunicazione e non alla determinazione del riferimento. Il riferimento è partorito dalle intenzioni. L'elemento che permette di determinare *univocamente* il riferimento è l'intenzione direzionale dell'individuo: solo una volta associata a un'intenzione direzionale, l'occorrenza dell'espressione acquista un carattere kaplaniano:

Questa è l'elemento che differenzia il "significato" di un'occorrenza sintattica di un dimostrativo da un'altra, creando il potenziale per referenti distinti e ponendo in essere equivocazioni effettive. Essa sembra critica anche per il "valore cognitivo" di un'occorrenza sintattica di un dimostrativo, almeno per il parlante (D. Kaplan 1989, p. 296)

Un' indicabilità quella di Kaplan, pertanto, pre-proposizionale, intenzionale, intuitiva e libera da un linguaggio come sistema, rete di segni differenziali ed universali.

Saranno queste caratteristiche a mostrarsi controproducenti in una teoria della deissi che vuole essere anche una teoria di non relativizzazione del linguaggio.

David Kaplan ritiene che la sua teoria degli indicali sia basata su due ovvi principi: il primo afferma che il riferimento di un indicale dipende da contesto, il secondo che gli indicali sono espressioni direttamente referenziali. Mentre il primo il principio appare pacifico, il secondo no per due ordini di ragioni: da un lato esso sembra in contraddizione col primo in quanto un'espressione direttamente referenziale deve essere anche rigida e la rigidità pare essere incompatibile con la variabilità del riferimento da contesto a contesto che gli indicali presentano; dall'altro Kaplan ammette che gli indicali hanno, a differenza dei nomi propri, un "significato descrittivo individuabile abbastanza facilmente", ossia il loro carattere. Ora in che senso gli indicali possono essere chiamati "espressioni direttamente referenziali" quando la relazione tra essi e il loro referenti è mediata da una regola o funzione? Come si può acchiappare il riferimento eludendo dal linguaggio differenziale?

Ebbene risponderemo a queste domande, a queste eventuali dubbi tirando in ballo le rettifiche hegeliane nel paragrafo specifico 1.3 sulla *Certezza Sensibile*.

E si muove sull'onda di Kaplan, partendo anch'egli da una critica al significato fregeano, pure il filosofo-linguista John Perry.

Per Perry le nozione fregeane di senso e riferimento non riescono a spiegare il funzionamento degli indicali. Infatti, il senso è per Frege modo di darsi del referente. Ora il senso espresso da un indicale non riesce da solo ad individuare un referente, si tratta quindi di un senso incompleto, che deve, per Frege, essere integrato da vari clues contestuali. Solo dopo questa integrazione si afferrerà un pensiero completo.

Perry e altri hanno portato argomentazioni molto convincenti che dimostrano come si può utilizzare un indicale senza essere in possesso di un modo non indicale per individuare il referente dell'indicale stesso.

Perry esemplifica una teoria multipla dei contesti² e sostiene, in conformità con Kaplan, che la semantica degli indicali presenta due componenti: il denotato da una parte e il *ruolo*, ovvero il particolare modo in cui tale denotato viene colto dall'indicale.

Perry, teorico “soggettivo” e dell'egoicità, afferma che gli indicali sono la manifestazione linguistica della soggettività, dei nostri pensieri e del nostro punto di vista sul mondo. Un indicale come “io”, utilizzato in un certo contesto, segnalerebbe quel particolare punto di vista su un soggetto cosciente che solo quel soggetto, e nessun altro, possiede su sé stesso:

Posso pensare a me stesso finché io esisto e ho una nozione di me stesso anche se in assenza di ogni lingua (J. Perry 1998, p.331)

² Contesto *presemantico*: il contesto che permette di disambiguare a livello sintattico le categorie di parole, aiutando a capire ad esempio se nell'enunciato “una vecchia porta la sbarra” la parola porta sia un nome comune o un verbo, e se “la” sia un articolo o un pronome anaforico; contesto *semantico*: la situazione che indica a chi si riferiscono gli indicali, i dimostrativi e i pronomi anaforici; contesto *postsemantico*: il contesto “cognitivo a cui si fa riferimento per interpretare un enunciato, aspetto che fa leva su teorie e concezioni generali. Se dico “sono le nove” assumo che siano le nove nel fuso orario in cui sono, e non lo sto a specificare. Ma se telefono in America e dico: “sono le nove”, forse è meglio che specifichi a quale fuso orario mi riferisco (potrei specificare “sono le nove qui ed ora” o “sono le nove lì e ora”).

Ne conseguirebbe che i soggetti parlanti presenti in un certo contesto hanno con le cose di quel contesto un particolare “contatto” che altri soggetti, non presenti in quel contesto, non hanno. Egoicità, dipendenza contestuale e riferimento diretto i tratti distintivi di Perry che incorporano quasi conseguentemente i limiti kaplaniani con l’aggiunta di un’accusa teorica di solipsismo.

1.2.2 Russell, Wittgenstein e Benveniste

A questo punto, in cui il quadro dei deittici sembra prendere piega nell’ottica di una scelta circa il loro riferimento (diretto o meno), sembra opportuno, nella virata finale, fare richiamo ai filosofi Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein per inquadrare la questione dell’ampiezza semantica dei deittici: nomi propri per eccellenza, descrizioni definite, segni volti insegnamento ostensivo, stimoli per l’apprendimento, definizione estensiva e conseguente fraintendimento. Fino a giungere al ruolo dei deittici nell’apparato enunciativo con Benveniste. Ora l’argomentazione prende il via dalla forte affermazione russelliana secondo cui gli unici “nomi logicamente propri” risultano essere Io e “Questo”, nomi che designano direttamente, designano soltanto, denotano senza possibile fraintendimenti e negazioni, perché non significano altro che l’oggetto per cui stanno: «esistono soltanto due parole le quali, a rigor di termini, sono nomi propri di particolari, e cioè “io” e “questo”» (B. Russell 1905, trad. it p.210). Il loro riferimento è innegabile. D’altra parte se un termine singolare può risultare privo di riferimento, ci troviamo di fronte ad una descrizione definita, ad un sintagma che non ha come garanzia sé stesso nel proprio denotato:

per “descrizione” intendo un sintagma della forma “un così e così” o “il così e così”. Chiamerò descrizione “ambigua” un sintagma della forma “un così e così”; chiamerò descrizione “definita” un sintagma della forma “il così e così” (al singolare). Così “un uomo” è descrizione ambigua, e “l’uomo dalla maschera di ferro” è una descrizione definita. (ibidem)

Le “descrizioni definite”, pertanto, del tipo “il così e così”, come ad esempio “la regina d’Inghilterra” o il “il presidente degli USA”, valgono per *chiunque* soddisfi la proprietà. Le descrizioni di tal tipo, dunque, non possono essere espressa da costanti logiche- simboli costanti che stanno per un individuo- ma da un’espressione con una variabile; “i nomi logicamente propri”, come le costanti individuali della logica matematica, svolgono la funzione di riferirsi immediatamente ad oggetti, a prescindere da una qualche proprietà.

Ora a questa demarcazione logica affianca una differenza epistemologica di Russell fondamentale, per cui occorre distinguere:

- *conoscenza per descrizione*: che individua un oggetto in quanto caratterizzato da certe proprietà;

- *conoscenza diretta*: che individua un oggetto direttamente, a prescindere dalle sue proprietà, senza mediazione concettuale.

L’argomento della denotazione riveste una grandissima importanza non solo in logica e in matematica, ma anche nella teoria della conoscenza. Per esempio, noi sappiamo che il centro di massa del sistema solare, a un determinato istante, è qualche punto definito, e su di esso possiamo affermare un certo numero di proposizioni; tuttavia, non abbiamo alcuna *conoscenza diretta* di questo punto, che ci è noto soltanto per *descrizione*. Questa distinzione fra conoscenza diretta ed conoscenza indiretta coincide con la distinzione fra le cose che ci sono date in presenza e quelle cui possiamo giungere soltanto per mezzo di sintagmi denotativi. [...] Nella percezione abbiamo conoscenza diretta degli oggetti percepiti, e nel pensiero abbiamo conoscenza diretta di oggetti dotati di un carattere logico più astratto; non necessariamente, però, abbiamo conoscenza diretta degli oggetti denotati da sintagmi composti di parole dei cui significati abbiamo conoscenza diretta. Consideriamo un esempio molto importante: sembra che non ci sia motivo di credere che noi possiamo mai avere una conoscenza diretta delle menti altrui, dato che esse non sono percepite direttamente; pertanto, tutto ciò che ne sappiamo è ottenuto per denotazione. Ogni pensiero deve partire dalla conoscenza diretta, ma è possibile pensare *su* molte cose di cui non si ha conoscenza diretta. (B. Russell 1905, trad. it. pp.179-180).

Quindi sono immediatezza e sublimazione del riferimento diretto le caratteristiche dei deittici, e quindi dei veri nomi, in Russell, che assume la denotazione come assenza di valore di verità o falsità: «Se denotazione, niente valore di verità; se valori di verità, niente denotazione. Il secco *aut-aut* introdotto

da Russell mira a svincolare il principio di non contraddizione dal vortice autoreferenziale, che sembra allignare in ogni autentica denominazione» (P.Virno 1995, p.48)

Ma la provocazione intellettuale russelliana non sfugge a Wittgenstein, che fa delle teorie di Russell e della revisione della sua stessa opera prima il *Tractatus logico-philosophicus*, il trampolino di rilancio per superare quello che si presenta, ai suoi occhi, “uno strano uso del questo”:

Ma che cosa denomina, ad esempio, la parola “questo” nel gioco linguistico (8)³, o la parola “ciò” nella definizione estensiva “Ciò si chiama...”? – Se non si vogliono creare confusioni la cosa migliore è di non dire affatto che queste parole denominano qualche cosa. – E, stranamente, si è detto che la parola “questo” è l’unico nome *vero e proprio*. Tutto il resto, che noi chiamiamo “nome”, lo sarebbe soltanto in un senso impreciso, approssimato. Questa strana concezione proviene da una tendenza a sublimare, per dir così, la logica del nostro linguaggio. Qui la risposta appropriata è: Chiamiamo “nomi” cose *molto differenti*: la parola “nome” caratterizza molti modi differenti, tra loro variamente imparentati, di usare una parola; - ma tra questi modi d’uso no si trova quello della parola “questo”. [...] Tutto ciò è connesso alla concezione del denominare come, per così dire, di un processo occulto. Il denominare appare come una *strana* connessione di una parola con un oggetto. – E questo strano collegamento ha effettivamente luogo quando il filosofo, per scoprire che cos’è la relazione tra nome e nominato, fissa un oggetto posto davanti a sé e ripete innumerevoli volte un nome, o anche la parola “questo”. I problemi sorgono infatti quando il linguaggio *fa vacanza*. E *qui* possiamo veramente figurarci il denominare come un singolare atto spirituale, quasi un battesimo di un oggetto. E possiamo anche (per dir così) dire *all’oggetto* la parola “questo”, *rivolgerci* a lui con essa – uno strano uso di questa parola che senza dubbio ricorre soltanto quando si fa filosofia. (L.Wittgenstein 1953, trad. it. §38)

Le parole di Wittgenstein sono un chiaro riferimento alla teoria di Russell, il rapporto diretto tra nome e nominato, la presunta correlazione semantica per ostensione, la valenza del “nome” “Questo” costituiscono il suo bersaglio polemico. Individua la radice dell’abbaglio nel pasticcio che un certo tipo di

³ Consideriamo ora un ampliamento del linguaggio (2). Oltre alle quattro parole “mattoni”, “pilastro”, ecc., supponiamo che esso contenga [...] due parole che potrebbero suonare “là” e “questo” [...], le quali vengono usate insieme con un gesto indicatore della mano [...]. A dà un ordine del tipo “d-lastra-là”. Così facendo mostra all’aiutante u campione di colore, e, pronunciando la parola “là”, indica un punto del cantiere. Dal mucchio di lastre B ne prende una del colore del campione per ogni lettera dell’alfabeto, fino a “d”, e le porta nel punto indicato da A. – In altre occasioni A dà l’ordine: “questo-là”. Dicendo “questo” indica una pietra da costruzione. E così via. (L Wittgenstein 1953, §8).

filosofia ha combinato con l'uso del nome proprio, tirando in ballo un distorto inquadramento del rapporto linguaggio-mondo e la pretesa di inquadrarne una corrispondenza *diretta e intuitiva* tra parti semplici (nomi-cose):

Ma perché ci viene in mente di trasformare in un nome proprio questa parola, mentre è evidente che essa *non* è un nome? – Proprio per questo. Perché contro ciò che si suole chiamare “nome” si è tentati di sollevare un'obiezione che può venir espressa così: *il nome deve propriamente designare qualcosa di semplice* [...]. (ivi, §39)

La pretesa di denotare il semplice e l'esistente e acchiappare l'individuale col nome per eccellenza, il sublimato “Questo”, risulta fallace. Agli occhi del secondo Wittgenstein la realtà non consta più di fatti che si risolvono in fatti atomici, così come il linguaggio non è formato da proposizioni elementari non ulteriormente divisibili. E ancora non esistono corrispondenze dirette tra combinazioni di nomi e oggetti. Il “Questo” russelliano assurge a re di tutta questa confusione filosofica: il “Questo”, per Wittgenstein, il non-nome non dovrebbe divenire sublimazione linguistica, quando al contrario ricoprire il suo ruolo di ausilio d'apprendimento del nome, di addestramento al nome:

[...] Una parte importante dell'addestramento consisterà in ciò: l'insegnante indica al bambino determinati oggetti, dirige la sua attenzione su di essi e pronuncia, al tempo stesso, una parola; ad esempio pronuncia la parola “lastra”, e intanto gli mostra un oggetto di questa forma. (Non chiamerò questo procedimento “spiegazione” o “definizione ostensiva”, perché il bambino non può ancora *chiedere* il nome degli oggetti. Lo chiamerò “insegnamento ostensivo” delle parole. – Dico che esso costituisce una parte importante dell'addestramento, perché così accade presso gli uomini; non perché non si possa immaginare diversamente) [...]. (ivi, §6)

La posizione critica di Wittgenstein nei confronti del trapasso russelliano di un modo di precisare le parole in denominazione diretta tra parola ed oggetto, si esemplifica nelle lucide osservazioni sulla definizione ostensiva. Nelle *Ricerche* Wittgenstein mostra con famosi esempi l'estrema difficoltà di indicare gli oggetti semplici, cui dovrebbe seguire l'imposizione dei nomi come immediatamente semplici: la qualifica di semplice o composto ha luogo solo in relazione a un contesto linguistico o, nel lessico wittgensteiniano, all'interno di un certo gioco

linguistico. Il tema è sviluppato sin dall'inizio delle *Ricerche*, nella celebre polemica con la concezione tradizionale agostiniana della definizione ostensiva, secondo la quale il linguaggio è visto come un insieme di nomi denominanti o designanti degli oggetti, semplici nomi di cose e di persone uniti dall'apparato logico sintattico costituito da termini quali "e", "o", "se...allora". La definizione ostensiva è il modo in cui la mente neopositivista tenta di rispondere alla domanda: qual è il contenuto originario e primo dell'esperienza? E risponde menzionando l'ostensione come atto originario, con cui, indicando un "Questo" e dandogli un nome, si istituirebbe la relazione fra segno e significato. Com'è noto, secondo Wittgenstein, questa concezione del significato-cosa, esibito mediante indicali, è una rappresentazione primitiva e troppo semplice del modo in cui funziona il linguaggio: il significato si determina non con l'atto ostensivo di un oggetto empiricamente dato, ma solo in funzione dell'uso all'interno di un determinato gioco linguistico, dell'uso interno al linguaggio. L'indicazione di un " " immediato è essa stessa un atto che va interpretato: è quindi un *già-mediato*, presuppone la padronanza delle *regole* del gioco.

Il significato come etichetta, il "Questo" come nome sovrano, la referenzialità immediata tra cosa e linguaggio rappresentano, ancora una volta e questa volta attraverso Wittgenstein, i punti deboli di una certa logica. Una logica rappresentazionalista che vedremo criticare da Hegel nei suoi caratteri di staticità e tautologia. Hegel mette al bando chi pretende di afferrare la vita in un particolare, mettendo in risalto come sia costretto invece ed infine a fare esperienza del suo rovesciamento. L'apertura al mondo (linguistico) differenziale sarà la mossa audace hegeliana.

Il riferimento diretto, come detto in apertura, sgretola molte potenzialità del linguaggio ordinario e ne mette alla gogna anche l'autoreferenzialità, l'arco delle possibilità. Il linguista francese Emile Benveniste fa della corrispondenza autoreferenziale del linguaggio, attraverso la deissi, il suo leit motiv. Qual è la realtà a cui si riferiscono i deittici prototipi come "io", "qui", "ora" e "questo"? Questa la riflessione di Benveniste:

Unicamente una "realtà di discorso", che è una cosa affatto particolare. *Io* può essere definito solo in termini di "parlare", e non in termini di oggetti, come lo è invece un segno

nominale. *Io* significa “la persona che enuncia l’attuale situazione di discorso contenente *io*”. [...] Occorre dunque sottolineare questo punto: *io* non può essere identificato che dalla situazione di discorso che lo contiene e sola da essa.[...] Il costante e necessario riferimento alla situazione di discorso costituisce il tratto che unisce a *io/tu* una serie di “indicatori” dipendenti, per la loro forma e capacità di combinazione, da classi diverse, gli uni pronomi, gli altri avverbi, altri ancora locuzioni avverbiali. Anzitutto i dimostrativi: *questo*, ecc, nella misura in cui sono organizzati correlativamente agli indicatori di persona, come in lat. *hic/iste*. [...] *questo* sarà l’oggetto designato per ostensione simultanea alla presente situazione di discorso. [...] Fuori da questa classe, ma sullo stesso piano e associati alla stessa referenza troviamo gli avverbi *qui* ed *ora*.. [...] è un fatto originale e fondamentale che queste forme “pronominali” non rimandino né alla “realtà” né a posizioni “oggettive” nello spazio e nel tempo, ma all’enunciazione, ogni volta unica, che le contiene, e riflettano così il loro proprio uso.[...] Privi di referenza materiale, non possono essere male impiegati; poiché non asseriscono nulla e sfuggono a ogni possibilità di negazione. (E. Benveniste 1966, trad.it pp.302-305)

I deittici pertanto non presentano nessuna referenza materiale, scalzando i limiti di pretese internaliste ed externaliste, ricevono la propria realtà e sostanza solo nel discorso, diventando al di fuori di esso solo *forme vuote* annessi né a un oggetto né ad un concetto.

Autoreferenzialità, unicità e simultaneamente ripetibilità fanno dei deittici una parte del linguaggio che non può scadere solo in una vacua e immediata corrispondenza tra linguaggio e cosa. I deittici mostrano in maniera esemplare come i segni nell’enunciazione ritornino a sé come luogo di unica “responsabilità” e “creazione”.

In questa prospettiva, quindi, gli indicatori, prima di designare degli oggetti reali, indicano appunto che il linguaggio ha luogo e assumono su di sé la natura del nostro rapporto (linguistico) con il mondo, non denotativo ma indeterminato e quindi *libero e possibile*.

Ebbene, la fragilità di nozioni semplici, primitive, contenenti presunte intenzionalità originarie, la fragilità di isolare un “Questo” sensibile e presentarlo quale fondamento dato del linguaggio e del pensiero come nella logiche estensive costuiranno il banco di prova della teoria hegeliana sul “Questo”, che ci porrà di fronte a nuove concretezze logiche.

1.3 Contesto d'esperienza e contesto d'enunciazione: il problema del riferimento e dell'autoriferimento. La certezza sensibile si frantuma

Sgomberato il campo d'indagine da alcune approcci linguistici ingenui e assunto il valore *dell'essere* hegeliano, entriamo nel merito della questione, ponendo il segnalibro su quella specifica sezione della *Fenomenologia* che scandagheremo senza però incorrere in una sintesi narrativa. La sezione a cui si fa riferimento è quella della *Certezza Sensibile*. Ora immaginiamo di trovare scritto su un foglio questo strano esempio di uguaglianza, cerchiamo di srotolare questo esperimento mentale: Questo è rosso=omnis determinatio est negatio⁴. Come faccio ad affermare l'esistenza dei singolari negandoli o ancora come si fa a dire che "questa cosa" è negazione e contemporaneamente dire che questa cosa è una determinata cosa? Sembrerebbe un non senso, un controsenso, ma seguendo la linea hegeliana alla luce della nostra ipotesi ribalteremo il controsenso apparente. Entriamo nel vivo del testo, e analizziamo l'opinione con cui Hegel apre il capitolo della *Certezza Sensibile*:

Il sapere che innanzitutto o immediatamente è nostro oggetto, può essere soltanto quel sapere che è anch'esso immediato, cioè un sapere *dell'immediato, dell'essente*. Al riguardo, il nostro comportamento dev'essere altrettanto immediato, di modo che questo sapere venga *accolto* come ci si offre, senza la minima alterazione. *L'atto con cui l'accogliamo, dunque, deve prescindere da qualsiasi comprensione concettuale* (corsivo mio) (Hegel 1807, trad.it p.169).

Secondo l'opinione del senso comune, che Hegel espone per poi deflagrare, la coscienza umana avrebbe di fronte un mondo senza buchi, una maglia mondana senza strappi, ogni contenuto sarebbe denso ed immediatamente evidente agli occhi dell'umano, ogni sapere frutto di un contatto diretto e subito immagazzinabile, non suscettibile di verità alterate. Una verità senza concettualizzazioni:

sulla base della concretezza del suo contenuto, la certezza sensibile appare immediatamente come la conoscenza più ricca, anzi, come una conoscenza infinitamente ricca

⁴ Il riferimento latino, dalle radici spinoziane, viene riformulato da Hegel in più luoghi, specifici rinvii alla *Scienza della Logica* e alla *Enciclopedia delle Scienze Filosofiche*.

[...]. Inoltre, essa appare come la conoscenza più vera, in quanto non ha trascurato nulla dell'oggetto, ma lo ha piuttosto davanti a sé in tutta la sua integrità e completezza (*ibidem*)

In termini contemporanei, diremmo che siamo innatamente, immediatamente e naturalmente (ma nel senso più ristretto di fisica che di biologia) predisposti ad accogliere ciò che ci sta intorno: oggetti o individui. Come se la coscienza accettasse per vero solo ciò di cui è sensibilmente certa. «[...] la certezza è immediatamente eguale alla verità, altrimenti il sapere oltrepasserebbe il proprio oggetto, o l'oggetto oltrepasserebbe il sapere, il che farebbe intervenire in entrambi i casi una certa riflessione, una differenza come mediazione» (J.Hyppolite 1946, trad.it p.105). Un sapere *dell'essente*, quindi. Un sapere che non riflette, perché qualsiasi mediazione graverebbe sull'oggetto distorcendolo, un sapere che addirittura non dice perché lo renderebbe mediato universale, piuttosto che singolarità immediata o positiva. Un sapere che la coscienza vive e incarna come un puro io e un puro “Questo”:

In questa certezza la coscienza è soltanto puro Io, o meglio: Io sono solo un puro Questo, e analogamente anche l'oggetto è solo un puro Questo. Io, questo, sono certo di questa Cosa, non perché io mi sia sviluppato come coscienza e abbia messo variamente in moto dei pensieri, né perché la Cosa di cui sono certo avrebbe in sé stessa, secondo una moltitudine di caratteri distinti, una ricchezza di rapporti, oppure perché sosterebbe un insieme di molteplici comportamenti verso altre cose. Nessuna di queste due circostanze riguarda la verità della certezza sensibile. Io e la Cosa non hanno qui il significato di una mediazione multiforme; Io non è un molteplice rappresentare o pensare, né la Cosa significa molteplicità di caratteri distinti. Nella certezza sensibile, insomma, la Cosa è, ed è soltanto perché è. La cosa è: in ciò risiede l'essenziale per il sapere sensibile, e questo puro essere, questa immediatezza semplice, costituisce la verità della Cosa. La certezza, dal canto suo, in quanto rapporto, è appunto rapporto puro ed immediato: la coscienza è Io e nient'altro, è un puro Questo. Il singolare sa un puro Questo, sa cioè Il Singolare. (Hegel 1807, trad. it. p.171)

E così l'io e la sua oggettualità diventano coestensivi di un punto indivisibile e assimilabile nel “Questo”. Alla luce di tali baluardi concettuali, la natura conoscitiva del rapporto uomo-mondo assume su di sé le caratteristiche di immediatezza e singolarità proprie dell'*urto* e per di più il linguaggio finisce per riflettere strutturalmente tale rapporto. In breve, la realtà diventa un sistema

addizionale di entità singole, la conoscenza uno strumento valido solo in relazione al riferimento al dato sensoriale ed il linguaggio uno strumento rappresentazionale di una realtà immediatamente percepibile. Il rapporto conoscitivo si risolve, pertanto, nella sinteticità di un rapporto diretto e sensoriale ed il linguaggio in un criterio di corrispondenza positivo tra immagini e fatti singolari, tra nomi e oggetti. Ma un procedimento di questo tipo lascia fuori dall'orizzonte teorico espressioni specifiche della natura umana, rischiando di rimanere intrappolato in monismi monocromatici e debilitanti. È possibile "vivere" il mondo attraverso un contatto diretto prescindendo da qualsiasi mediazione concettuale, da qualsiasi "valore negativo", da qualsiasi determinazione collettiva, da qualsiasi processo di emancipazione (*Bildung*)?

Ma vediamo in sintesi come sia possibile acchiappare il "Questo" (*Das Diese*), questa entità immediata ed irrelata, semplice ed evidente per poi ribaltarne il senso palese con i teoremi hegeliani. Vedremo come l'espressione "questo è rosso" in realtà è compatibile con l'espressione hegeliana "omnis determinatio est negatio". Orbene, inizialmente la coscienza tenta di individuare la cosa nel tempo e nello spazio, nel "qui" e "ora", di manipolarne la singolarità empirica stabilendone le coordinate spazio-temporali. Ma è proprio in questo tentativo di determinazione la coscienza si accorge che la verità essenziale dell'oggetto le sfugge tra le mani in quanto realtà diveniente ed universalizzabile. Le è facile notare come sia il qui che l'ora possono essere riempiti da qualsiasi oggetto, e proprio perché si adattano a tutti, non hanno in sé la capacità di determinarli nella loro individualità. L'"ora" può essere riempito indifferentemente dal giorno e dalla notte, il qui dalla casa, dall'albero e così via. A causa di questo rovesciamento dell'individualità sensibile, la coscienza subisce un contraccolpo e respinta e delusa dall'oggetto, cerca ora di cogliere sé stessa come quell'individualità che l'oggetto le nega. La coscienza è un io singolo che è sensibilmente certo di qualcosa e nulla sembra poter insidiare ora la certezza di possedere nella propria individualità empirica un esempio di "Questo" sensibile:

Io, questi, vedo l'albero e lo affermo come il qui; ma un altro Io vede la casa e afferma che il qui non è un albero, ma piuttosto una casa. Entrambe le verità hanno una medesima

autenticazione, ossia l'immediatezza del vedere e la sicurezza di entrambi gli Io circa il loro sapere; ma nell'altra l'una dilegua. (ivi. p.177)

Anche l'io deve quindi riconoscere che la sua pretesa singolarità o può essere indifferentemente riempita da qualsiasi contenuto o è costretta a perdere sé stessa nel conflitto con gli altri io, i quali, collidendo tra loro, finiscono per annullare l'uno nell'altro la pretesa la verità della loro certezza individuale. In entrambi i casi, ciò che non scompare è proprio l'io in quanto entità universale che accompagna indifferentemente tutte le mie rappresentazioni, siano esse albero, casa o altro. In questo modo, sia dal lato dell'oggetto sia da quello della coscienza la singolarità e l'immediatezza, come caratteri della verità, si sono rovesciati nell'opposto, vale a dire nell'universale e nel risultato di una mediazione che deriva dalla dissoluzione di una pretesa inconsistente. Ora la coscienza certa non potendo afferrare in qualche modo l'individuale sensibile, si limita al tentativo di indicarlo. Ma se, ritornando alle determinazioni più semplici per individuare qualcosa, essa indica "questa ora", in realtà deve convenire che, dal momento che la natura dell'ora è di non essere più mentre esso è, l'essere è in realtà "un essere già stato" che la coscienza respinge come nullo per indicare ad indicare un nuovo "ora" e cominciare così daccapo il movimento. Altrettanto se essa indica un "questo qui", il "qui" si frantuma e si dilegua nella molteplicità del sopra-sotto, destra-sinistra, avanti-dietro e il "qui" torna ad essere l'universale presente in ciascuna di queste determinazioni:

La dialettica della certezza sensibile si rivela così nient'altro che la storia semplice del suo movimento, della sua esperienza, e la stessa certezza sensibile è unicamente questa storia. La coscienza naturale perviene continuamente a questo risultato, che in essa costituisce il vero, e ne fa esperienza; continuamente però anche lo oblia, e ricomincia da capo il proprio movimento (ivi, p.181).

Le analisi hegeliane del "Questo", del "Qui" e dell' "Ora" mostrano come nell'atto dell'indicare-ostendere (*Das Aufzeigen*) un qualsiasi voglia oggetto singolo spazio-temporalmente determinato, la coscienza in effetti non abbia a che fare soltanto con siffatta singolarità, ma anzi, per un effetto dialettico immanente e irresistibile, si trovi contro la sua "intenzione ingenua" a porre un'universalità

categoriale che trascende l'individualità del presunto referente empirico, del presunto essente. L'immediatezza che la certezza ascrive a sé viene *dialetticamente* palesata come il contrario di sé, come universalità e mediazione, come concettualità e negazione. La coscienza che *dice* ” ribalta l'unicità del referente in universalità negativa: il “Questo” assume su di sé non le qualità dell'essente, ma il valore differenziale delle determinazioni del sintagma indicale.

Dunque, alla domanda: che cos'è l'Ora?, noi rispondiamo per esempio: l'Ora è la notte.[...] Se però noi rivediamo Ora a mezzogiorno saremo costretti a dire ch'è divenuta stantìa. L'Ora che è notte viene conservato, viene cioè preso nel senso in cui era stato enunciato: come un essente; esso, tuttavia, si dimostra piuttosto come un non essente. Certo, l'Ora stessa si conserva ma come un Ora che non è notte; analogamente, anche adesso che è giorno, l'Ora si conserva come un Ora che non è giorno, si conserva cioè come un negativo in generale. [...] Una tale semplicità, che mediante negazione non è né questo né quello ma un *non-questo*, e che è anche altrettanto indifferente a essere questo o quello, è ciò che noi chiamiamo un *universale*. Noi *enunciamo* come un universale anche il sensibile. In tal modo, non ci rappresentiamo certo il Questo universale o l'essere in generale, ma, semplicemente, *enunciamo* l'universale (ivi, p 173).

L'”essenzialmente singolo” è così dissolto nel momento stesso in cui viene indicato, nel momento stesso in cui viene pronunciato: l'atto *locutorio* dell'indicare mostra come “l'unico questo” nel ripiegarsi su sé stesso si deflagra in una pluralità indefinita di *possibili non-questo*, perdendo la prerogativa di paradigma empirico e assumendo su di sé la *speculazione* della differenza. Non esiste semantema autosufficiente, o “oggetto semplice” di sorta che non debba dialetticamente “uscire fuori da sé” e trovare il proprio senso nella sua relazione a una più ampia contestualità semantico-linguistica e pragmatica. Le condizioni di possibilità del riferimento sono pertanto ascrivibili alla performatività del linguaggio stesso: il linguaggio crea l'in sé determinato e simultaneamente lo apre e lo rinvia ad una rete di indeterminati. L'antidoto pertanto ad ogni forma di fondazionalismo ontologico risiede nella stessa natura del linguaggio: esso rinvia infatti strutturalmente ad *altro*. In altri termini, il riferimento del “Questo” non è pertanto l'essere positivo, immediatamente pieno, ma il *contesto sensibile* creato dalla stessa situazione enunciativa. Solo nell'atto enunciativo del dire “Questo” creo ma simultaneamente *nego* le condizioni di possibilità del suo esistere, solo

nel dire “Questo” mostro la sua realtà: una realtà universale, negativa, indeterminata e pertanto *indefinibile*, pertanto «è possibile ‘prendere il Questo’ solo se si compie l’esperienza che il significato del Questo è, in realtà, un Non-questo, che esso contiene, cioè una negatività essenziale» (Agamben 1982, p.22)

Il Questo è, dunque, posto come un *Non-questo* o come *tolto* (*Aufgehoben*), e quindi non nulla, ma un nulla determinato o un nulla di un contenuto, del Questo. Il sensibile stesso è, così, ancora presente, ma non, come dovrebbe essere nella certezza immediata, come il singolo voluto-dire, ma come l’universale ovvero come ciò che viene determinato come proprietà. Il togliere espone così il suo vero duplice significato, che abbiamo visto nel negativo: esso è un *negare* e, insieme, un *conservare*; il nulla come nulla del Questo, custodisce l’immediatezza ed è esso stesso sensibile, ma una immediatezza universale (Hegel 1807, trad. it. p.94).

Una precisazione: Hegel non intende affermare che il linguaggio non riesce a dire la realtà sensibile, che è inadeguato alla realtà, bensì che l’opinione della certezza sensibile è subito smentita dal linguaggio stesso. Il linguaggio ha infatti questa potenza mirabile di convertire tutto in universale:

Quando dico: “una cosa singola”, dico piuttosto qualcosa di interamente universale, in quanto ogni cosa è una cosa singola e, analogamente, questa cosa è tutto quello che si vuole. Se poi la si determina più precisamente come questo pezzo di carta, allora tutto ciò che è carta è un questo pezzo di carta, e io ho detto pur sempre e soltanto l’universale (ivi, p.185)

Dalla dissertazione hegeliana esplose in primo piano come il riferimento particolare, il contesto sensibile venga assorbito dal contesto enunciativo universale e simultaneamente differenziale. Il deittico assembla alcune caratteristiche trascendentali e fondamentali della natura linguistica:

Il “questo” è universale *perché* nega ciò che sembra indicare, ovvero *perché* indica una molteplicità di non-questo. Fin dal primo movimento della coscienza viene in chiaro che la negazione è vettore di universalità in quanto si presenta come una “differenza interna” (così la chiama Hegel) della significazione linguistica. D’altra parte dal medesimo prologo si apprende che la più originaria differenza interna, modello di ogni successiva negazione dialettica è quella tra il deittico e il suo referente extralinguistico (P.Virno 1995, p.9).

In via generale, quell'essere che è l'immediato-la verità della certezza sensibile- è esso stesso ogni essere e nessuno: è dunque negazione, non semplicemente posizione come si era affermato a tutta prima (Hyppolite 1946, trad. it. p.108)

L'esperienza dell'inconsistenza della certezza sensibile e la sublimazione della sua dialettica come negazione porterà ad un sovvertimento delle tradizionali strutture operative nella logica come il principio di'identità e i giudizi universali del tipo ogni $A=B$, strutture in cui vigerà la necessità della non identità o meglio il principio di contraddizione, come vedremo negli atti del II capitolo:

per tal modo, il vero è un bacchanale dove non c'è membro che non sia ebbro; e poiché ciascuno nel mentre si separa altrettanto immediatamente si distrugge, esso è altrettanto il semplice e trasparente riposo. In questo movimento - che è un tribunale - non sussistono né le forme particolari dello spirito, né i pensieri determinati; ma essi, come momenti negativi e transitori, così anche sono positivi e necessari (Koyré 1934, p.50)

Il lavoro compiuto sulla deissi evidenzia pertanto come il linguaggio costituisca un "medium" universale, autoreferenziale, condizione di possibilità dei limiti del mondo umano e come esso costituisca il momento di rottura col contesto, di negazione immediata/mediata del contesto stesso.

E la negazione emersa non si dilegua in una semplice teoria degli opposti, in una semplice addizione contrastiva tra due elementi positivi, che sussistono in maniera indifferente ed estrinseca nel loro riferimento ad altro. Hegel mette in luce (specifico è il riferimento alla *Scienza della Logica*) l'immanenza del differire delle determinazioni, mostra come la relazione negativa si determina superando se stessa in un rapporto di inclusione ed esclusione (negazione della negazione):

Come A con sé identico esso è l'indeterminato; ma come determinato è il contrario; ha in lui non più soltanto l'identità con sé, ma anche una negazione, e pertanto una diversità di se stesso da sé (Hegel 1812-1816, II, trad. it. p. 470)

La negazione non si dilegua in un vacuo "non" demolitore, ma come si vedrà successivamente, nell'equilibrio di opposizioni auto-rapportantesi e auto-appertenesi, nell'immanenza del differire, nell'equilibrio simultaneo di unità e divaricazione. La negazione, nella dialettica hegeliana, presenta un duplice

aspetto: un carattere di forza generalizzante e astraeante e nel contempo un fattore di divisione e particolarizzazione.

In sintesi, l'animale umano, in quanto linguistico, è un animale che si riconosce nell'universalità di una negazione e nella negazione di universalità.

Ebbene l'analisi della *Certezza Sensibile* mostra in pieno la forza della negazione, del differenziale, della differenza presente nell'universalità come condizione di possibilità della stessa universalità, mette in evidenza come le due espressioni "questo è rosso" e "omnis determinatio est negatio" non risultano inconciliabili e ancor di più affermeremo che:

Ci troviamo ora a scoprire che a sostenere l'intero peso del linguaggio abbiamo i deittici ossia i segni il cui riferimento è assolutamente indeterminato, dal momento che "questo" significa tutto quello che possiamo incontrare, così come "io" è semplicemente colui che parla, e siccome tutti parliamo, "io" di fatto non ha un riferimento fisso (è un riferimento mutevole, non è più un riferimento). Ma c'è di più, limitarsi a dire, di qualcosa, "questo", di fatto significa dire nulla, perché per comprendere quale determinato aspetto di un oggetto o di una situazione si vuole indicare con il "questo" è necessario ricorrere ad altre conoscenze: "questo colore", oppure "questa linea", o ancora "queste nervature" (F. Cimatti 2004a, p.236).

1.4 Il "vuoto nome" e l' "immane potenza" dei deittici: incarnazione e negazione linguistica. Il problema della conciliazione.

In principio era il Verbo,
e il Verbo era presso Dio
e il Verbo era Dio.
Egli era in principio presso di Dio:
tutto è stato fatto per mezzo di lui,
e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che
[esiste.

In lui era la vita
E la vita era la luce degli uomini;
la luce splende nelle tenebre,
ma le tenebre non l'hanno accolta.
Venne un uomo mandato da Dio
e il suo nome era Giovanni.
Egli venne come testimone
per rendere testimonianza alla luce,
perché tutti credessero per mezzo di lui.
Egli non era la luce,
ma doveva render testimonianza alla luce.
Veniva nel mondo
la luce vera,

quella che illumina ogni uomo.
 Egli era nel mondo,
 e il mondo fu fatto per mezzo di lui,
 eppure il mondo non lo riconobbe.
 Venne fra la sua gente,
 ma i suoi non l'hanno accolto.
 A quanti però l'hanno accolto,
 ha dato potere di diventare figli di Dio:
 a quelli che credono nel suo nome,
 i quali non da sangue,
 né da volere di carne,
 né da volere di uomo,
 ma da Dio sono stati generati.
 E il Verbo si fece carne
 E venne ad abitare in mezzo a noi;
 e noi vedemmo la sua gloria,
 gloria come di unigenito del Padre,
 pieno di grazia e di verità.
 Giovanni gli rende testimonianza
 e grida: «Ecco l'uomo di cui io dissi:
 Colui che viene dopo di me
 Mi è passato avanti,
 perché era prima di me».
 Dalla sua pienezza
 Noi tutti abbiamo ricevuto
 E grazia su grazia.
 Perché la legge fu data per mezzo di Mosè,
 la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù
 [Cristo.
 Dio nessuno l'ha mai visto:
 proprio il Figlio unigenito,
 che è nel seno del Padre,
 lui lo ha rivelato (Giovanni, *Prologo*, 1,1-18)

L'incipit di questo paragrafo dal tono solenne e mistico ci introduce appieno nell'esperimento che cercheremo di portare avanti. Analizzata la fallace pretesa della *Certezza Sensibile* di ricostruire il nostro mondo attraverso indivisibili tasselli, e corroborata l'ipotesi con un diretto confronto con alcuni teorici della deissi, cercheremo di scavallare l'ambizione di un soggettivismo ontologico e logico, scandagliando la dialettica cristica messa in scena da Hegel. Riferimenti obbligatori la VII sezione della *Fenomenologia dello Spirito* e le *Lezioni sulla Filosofia della Religione* che rileggono lo storico rapporto tra infinito e finito alla luce della simbolica unità Dio-uomo nella forma *rappresentativa* di un'autocoscienza comunitaria. Non ricostruiremo un'esegesi delle tappe formali della religione in Hegel, ma cercheremo di riformularne un percorso linguistico e pragmatico. L'Incarnazione del divino che si aliena per

autopossedersi e che nel suo essere *altro* ritorna in sé mantenendosi, assume su di sé le tappe logiche della rivendicazione della natura del deittico. Intanto, la deissi ci consente di raccogliere la carica critica del concetto nei confronti di ogni “in sé” ontologicamente determinato. E ciò non già per la constatazione banale che ogni “in sé” viene comunque detto, viene mediato linguisticamente, bensì perché ogni parola è strutturalmente al di là del significato o referente che essa indica. Essa contiene potenzialmente un’infinità di altri rimandi, hegelianamente mantiene significati opposti sollevandosi rispetto ad ogni preteso “in sé” ultimo e definitivo. Come se non si desse mai totale risoluzione delle parole, ma costante apertura e rinvio, come se fosse presente una perenne *opacità*. E ancora la dialettica del deittico ci permette di intravedere le condizioni di possibilità del nostro parlare e del nostro agire. I deittici come risorsa. I deittici come microscopio delle nostre condizioni intranscendibili e mondane. Finitezza e condizioni non si escludono reciprocamente. Non è necessaria alcuna meditazione trascendentale che oltrepassi il piano mondano per andare dietro alle nostre spalle e individuare ciò che è da sempre presupposto e lasciato agire nelle nostre interazioni, nel nostro essere comuni. In tal modo si supererebbe da un lato l’immediatezza del singolo “pezzo” dall’altro il vincolo a sostrati metafisico-soggettivistici a favore di una forma dialogica e differenziale delle nostre strutture linguistiche e quindi, come nostro proposito iniziale, delle nostre strutture naturali. In sintesi, dopo aver innervato anticipatamente alcuni nodi del nostro percorso, questa la posta in gioco: avvalorare e ricostruire il nucleo della deissi, finora acclamato come rivelatore del sistema differenziale del nostro linguaggio ordinario, attraverso la messa in scena della dialettica della religione rivelata. Il perno della questione ruota ancora attorno la coppia “nome-deittico”: se i deittici sono il nostro filtro con la realtà, saranno i nomi ad adempiere il ruolo di entità atomistiche semplici. Hegel sembra irrigidirsi su questa posizione, mettendo in discussione la diretta referenzialità e pienezza del nome⁵, tirando in campo addirittura la possibilità dell’esistenza del “vuoto” nome. E “vuoto” non vuol dire assenza del valore dei nomi, ma piuttosto che essi valgono non in virtù del

⁵ Hegel nota spesso che «per quell’*essere*, del quale si domanda, viene spesso inteso semplicemente il *nome*, e quando si è saputo il nome si è soddisfatti e si ormai che cosa è la cosa» (Hegel 1812-1816, II, trad. it. p.266)

riferimento immediato, ma in relazione al riconoscimento intersoggettivo ed universale e significano/indicano dei de-terminati solo in quanto mediati, differenziati:

nel nome il singolo vale come puramente singolo, non soltanto nella coscienza sua, ma nella coscienza di tutti (Hegel 1807, trad. it p.278);

Al di fuori del Sé intuito o rappresentato in forma sensibile, è prevalentemente il nome in quanto nome a designare il soggetto puro, il vuoto Uno aconcettuale (ivi, p.133).

Metteremo a fuoco il *corpo* del nome, del linguaggio radicandoci nel *Corpus Christi*, nel Dio facentesi *carne*⁶, mostreremo come lo stesso nome o meglio quello che viene considerato il meta-nome ossia “Cristo” abbia una categorialità, una predicabilità opaca. Il Dio Incarnato nel Cristo fa pensare alla possibilità di un’intuizione immediata del riferimento per eccellenza, del riferimento assoluto, alla possibilità di un contatto diretto con un nome che acchiappa subito il particolare, la carne del particolare, ne fissa il punto fermo: il “Questo” sembra diventare certezza. Il Cristo come parusia del Verbo:

Il bisogno di rappresentare l’Assoluto come *soggetto* si è servito di proposizioni come: *Dio* è l’eterno, è l’ordine morale del mondo, è l’amore, ecc. [...] In proposizioni di questo tipo si comincia con la parola “Dio”, ma questa presa di per sé, è un suono privo di senso, un mero nome. Solo il predicato dice *ciò che Dio è*, solo il predicato è il riempimento del nome e il suo significato, e soltanto in questa veste finale il vuoto inizio diviene un sapere reale. [...] Il fatto è che la parola “Dio” indica che non si è posto un essere o un’essenza, cioè un universale in generale, bensì un qualcosa di riflesso entro sé, un soggetto. Nello stesso tempo, però, ciò costituisce solo un’anticipazione. Il soggetto è preso infatti come un punto fisso, e i predicati si aggrappano a esso come al loro sostegno mediante un movimento che appartiene al lato del sapere e che non viene perciò visto come appartenente allo stesso punto fisso; mentre, in realtà, il contenuto verrebbe presentato come soggetto solo in virtù di questo movimento. Considerato dunque il modo in cui, in questo tipo di proposizioni, viene determinato il movimento, esso non può appartenere al soggetto. Ciò dipende però dal fatto che il presupposto è quel punto fisso: ecco perché il movimento non

⁶ Cfr. Nancy, J-L. (1992), *Corpus*, Éditions A. M. Métailié (trad.it *Corpus*, Edizioni Cronopio, Napoli, 1995); Henry, M. (2000), *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Éditions du Seuil (trad.it *Incarnazione. Una filosofia della carne*, SEI, Torino, 2001).

può essere determinato diversamente e non può non restare esteriore. Quella anticipazione per cui l'Assoluto è soggetto, perciò, non solo non costituisce la realtà di questo concetto, ma la rende addirittura impossibile; l'anticipazione pone infatti l'Assoluto come soggetto nel senso di un punto che è in quiete, mentre la realtà di questo concetto è invece l'automovimento. (ivi, pp. 73-75).

Sin dalle prime pagine della *Fenomenologia* Hegel spazza via l'ipotesi del nome come punto fisso a cui agganciare i predicati, riscattandone la dialettica del movimento. Essenziale è comprendere che nella finitizzazione del Dio-Cristico non si configura una particolarizzazione tale da rendere immobile il rapporto tra significato e significante, tra oggetto e nome, ma l'Assoluto, il Soggetto⁷ non perde in nulla la sua assolutezza, la sua autoreferenzialità. Non ci troviamo di fronte ad una sorta di caduta di Dio. Al contrario, l'Incarnazione costituisce la manifestazione di Dio nella sua piena divinità. La finitezza, la differenza, la negatività non sopraggiungono dall'esterno e quindi non la indeboliscono e ne permettono il sapere:

Dio è raggiungibile unicamente nel puro sapere speculativo; egli è soltanto in questo sapere ed è soltanto questo stesso sapere, in quanto egli è lo Spirito; e questo sapere speculativo è il sapere della religione manifesta, rivelata. Dio sa questo sapere speculativo come pensiero, come essenza pura, e sa questo pensiero come essere e come esistenza, e sa l'esistenza come negatività di se stesso, quindi come Sé, e precisamente, a un tempo, come *questo* Sé particolare e come Sé universale: ciò costituisce appunto il sapere della religione rivelata (ivi, p.997).

Le parole hegeliane mostrano in sintesi in chiave anticipatoria il nostro proposito: l'Incarnazione è movimento di opposti resi sintetici dalla differenza stessa, universale e particolare si incarnano ma non si fissano, il Verbo si fa Verbo in carne e si dichiara Verbo, differenziandosi tra le altre identità. Il Verbo si fa *altro*. E questo "spopolamento del cielo" non deve farci pensare al puro vuoto, anzi ci troviamo di fronte a quella immediatezza mediata dell'essere sensibile che non viene separata ed esclusa dall'Assoluto, ma in essa si compie un'alienazione che è al tempo stesso manifestazione totale. Dio nella religione disvelata si manifesta come autocoscienza, perché esso, nel farsi questo uomo singolo, si cala

⁷ Specifichiamo cosa Hegel intenda per Soggetto, facendo riferimento alla dialettica speculativa: «il soggetto è il concetto che muove sé stesso e che riprende entro sé le proprie determinazioni» (Hegel 1807, p.125).

in quel suo radicalmente altro che è l'essere sensibile e si mantiene nell'eguaglianza con sé attraverso questa alienazione di sé. Nel Cristo si avvalorano, attestandone il senso, *differenze conciliative*. Nel Cristo si compie il processo del farsi uomo di Dio: così come tale processo non va inteso né come risoluzione totale del divino nell'umano né come l'assorbimento dell'umano in Dio, ma deve essere tenuto fermo come l'atto del processo reciproco innervarsi delle due nature, altrettanto la morte di Dio non è solo la morte della trascendenza, ma anche la morte dell'immanenza, come immediata coincidenza dell'assoluto col finito. La vita di Dio e la sua relazione al mondo non possono essere caratterizzate né dall'una né dall'altra, ma solo da questo movimento di alienare sé stesso nel proprio assoluto essere-altro, dove la resurrezione acquista il significato di sapersi riprendere dall'estremo della propria alienazione per manifestarsi interamente come spirito. Dalla morte di Dio sia come universalità astratta sia come singolarità empirica scaturisce quel momento dove Dio costituisce ciò che emerge alla luce come il Sé di tutti, come universalità concreta e come spirito della comunità. Nel concetto trinitario pertanto le differenze si tolgono nell'atto stesso in cui sono poste tanto quanto si pongono nel momento in cui si tolgono: *il sistema trinitario come sistema differenziato*. La negazione come medium realizzatore della complessità del sistema. Ecco che da questa breve sintesi introduttiva emerge palesemente la relazione di somiglianza tra la natura della dialettica critica e quella deittica: «irrinunciabile è una relazione con l'essere finito, ma al solo scopo di negarlo e di cavare dalla negazione l'impulso necessario a pensare l'infinito» (P.Virno 1995, pp. 74-75), «l'autoriferimento prorompe da un riferimento al mondo, che di quest'ultimo valorizzi la consistenza» (ivi, p.77). Un'Universalità, con fulcro nella differenza che si incarna in una comunità di *altri* per poi autoriferirsi:

Il Dio-uomo deve dileguare nel tempo come ogni "questo sensibile" e storico, ma risorge trasfigurato. Il Sé singolo si aliena e si erge a essenza divina; viceversa l'essenza astratta di Dio muore e diviene il Sé singolo. Tale unità si esprime nello spirito, nell'autocoscienza universale della comunità religiosa (J.Hyppolite 1946, trad. it. p. 692).

L'avvento di un'universalità concreta autoreferenziale e differenziale costituisce la caratteristica della deissi, simultanea caratteristica dell'avvento divino: «[...] in questa o quella concreta enunciazione, udita *qui* e *ora*, si mostra con irrefutabile evidenza che la parola è. Il linguaggio esprime sé come un *sensibile divino*; o meglio, come la divinità che addiviene alla presenza immediata, assumendo e poi deponendo un corpo materiale » (P.Virno 1995, p.81)

Un qualsiasi deittico riesce a riferirsi ad un evento essenzialmente singolo e a sé stesso (il dire Io) con un movimento negativo, riesce contemporaneamente a mettere in mostra le condizioni di possibilità e le possibilità. Io dico "Io" e compio un atto unico concreto ma ripetibile nella sua universalità in quanto l'Io attira su di sé sincronicamente gli innumerevoli *non-Io*, e ancora potremmo dire che Io ossia colui che dice "Io" non fa altro che compiere la dialettica hegeliana: l'"Io" incarnandosi in un atto particolare dicendo Io, disgrega ad un tempo il contenuto determinato negandolo (tirando in ballo i non-Io) e si ricongiunge nuovamente a sé medesimo, diventando autoreferenziale. L'Io prende così vita in una situazione di discorso che concreta (atto di dire Io) ed universale (la parola si riferisce a molteplici Io in momenti diversi) si innerva su un processo di negazione che ne permette il ritorno su stesso, la circolarità feconda. Il linguaggio rimanda al linguaggio stesso, scardina ogni pretesa e rigida materialità per rinviare a sé stesso.

Entrando nello specifico, il punto centrale della questione è la necessità per l'assoluto di farsi altro da sé, la necessità dell'unità assoluta di farsi differenza, la necessità per l'infinito di farsi finito. Senza la fine della sua separatezza dal mondo, senza la fine della trascendenza, senza il suo risolversi nel mondo esso non può mantenere la propria assolutezza:

Dio sarà Dio *universale* solo perché sarà incarnato in un uomo particolare (Gesù), solo perché sarà un *Selbst*: un uomo *individuale* (A.Kojeve 1947, trad. it. p.321)

È nel Figlio, nella determinazione delle differenze, che prosegue la determinazione ulteriore verso altre differenze, che la differenza riceve il suo diritto, il diritto della diversità (Hegel 1832, III, trad.it. pp.83-84).

Questo è il fulcro, la posta in gioco dell'Incarnazione in Hegel: essa non è il farsi mondo da parte di un Dio che rimane trascendente grazie alla distinzione presente nella *rappresentazione* religiosa tra la persona del Padre e quella del Figlio. Nel Figlio si risolve il Padre: la verità concettuale della rappresentazione del Figlio è costituita infatti proprio dalla fine di ogni opposizione tra natura divina e natura umana: l'una si è risolta nell'altra e la loro identità costituisce la verità dell'assoluto:

L'Uomo che non riesce a *soddisfarsi* mediante l'azione nel e per il mondo in cui vive *fugge* questo Mondo e si rifugia nella sua intelligenza *astratta*: e questo "Intellettuale" rinchiuso in sé stesso che prende coscienza in un'antropologia "filosofica" riflette la tendenza *particolaristica* dell'esistenza umana. Al contrario, considerato nella sua tendenza *universalistica*, questo stesso Uomo, volgendosi verso il Mondo, non può non riconoscerlo e accettarlo come opera sua: la realtà (universale) gli appare come esistente *al di fuori* di lui e *indipendentemente* dalla sua Azione, e l'ideale universale gli sembra situato *aldilà* di lui e del suo Mondo reale (A.Kojeve 1947, trad. it. p.332).

La Conciliazione delle *differenze* permette che la coscienza si rifletta in autocoscienza, che la rappresentazione scissa, data dall'impulso immediato, si ricomponga:

Lo spirito viene saputo come autocoscienza, ed è immediatamente manifesto all'autocoscienza perché coincide con essa: la natura divina è identica alla natura umana, e ciò che qui viene intuito è appunto tale unità. [...] Il Manifesto emerso completamente alla superficie è, appunto per questo, il più profondo. L'essenza suprema viene vista, udita, ecc., come un'autocoscienza essente: ecco dunque di fatto la perfezione del suo concetto. Grazie a tale perfezione, l'essenza è immediatamente tanto esistenza quanto essenza (Hegel 1807, trad. it. p. 995).

Innanzitutto, lo Spirito è il contenuto della sua coscienza pura: questo elemento del pensiero è il movimento discendente verso l'esistenza, verso la singolarità. Il termine medio fra sostanza ed esistenza è il loro legame sintetico, è la coscienza del divenire-altro, cioè il processo della rappresentazione in quanto tale. Il terzo momento, infine, è il ritorno a partire dalla rappresentazione e dell'essere-altro, vale a dire: è l'elemento dell'autocoscienza stessa (ivi, p. 1003).

Ora, il Dio incarnato si abbandona alla finitezza, al mondo, alla caducità, si fa esistenza sensibile, subendone gli effetti più radicali il dolore e la morte. Solo nell'abbandono all'altro, l'assoluto si manifesta come tale e in ciò consiste il suo dolore, la sua necessaria negazione

La divinità è appunto questa identità universale con l'alterità, la morte; l'immensa unificazione di questi estremi assoluti è l'*amore stesso* (Hegel 1832, III, trad. it. p.142)

Il movimento del *negativo* non si arresta con l'incarnazione e la morte, ma si fa avanti con la Resurrezione. La Resurrezione è già presente nella morte del Cristo sulla croce. Essa non è infatti solo l'estrema manifestazione e conseguenza della finitezza, ma anche la morte della finitezza, ovvero la negazione di quella esistenza sensibile in cui si concludeva il processo dell'incarnazione. L'alienazione dell'assoluto diventa dunque una "negazione della negazione", si avvalora

il superamento della precedente opposizione dell'uomo con Dio e la fine, che si risolve in quello splendore che è lieta accoglienza dell'umano nell'idea divina (ivi, p.149).

Hegel illustra proprio il passaggio dal Figlio allo Spirito, ricalcando la dialettica della *Certezza Sensibile*, come passaggio della pura esistenza finita ed esteriore all'autoconsapevolezza dell'universale in questa stessa finitezza:

Nel Cristo sulla croce non muore solo il Dio-Uomo, muore altresì il dio astratto la cui trascendenza separava radicalmente l'esistenza umana dalla sua essenza divina. [...] Come spirito, Dio è divenuto l'autocoscienza universale della comunità che, nella mediazione della sua storia, innalza la sua particolarità alla universalità e di quest'ultima, in cui muore quel particolare, fa l'universalità concreta e mobile. Lo Spirito è per sé stesso la riconciliazione che abbiamo incontrato come l'in sé della religione e dalla quale è nata questa dialettica. [...] La morte del mediatore significa tanto la morte dell'*al di qua* sensibile che invano i discepoli cercavano di trattenere, quanto quella dell'*al di là* insondabile che restando al di là condannerebbe irrimediabilmente tutta l'esistenza umana (J. Hyppolite 1946, trad. it. pp. 699-700).

Inoltre, altro punto su cui puntare la lente è il peso che acquisisce la comunità, l'autocoscienza comunitaria nel movimento finito-assoluto, e in essa

che Dio raggiunge la sua conoscenza, è la formazione della comunità il vero esito e significato del processo di resurrezione. Una comunità che si riserva l'esclusiva della conoscenza dei limiti e delle possibilità della trascendentalità del divino, della dialettica del divino, una dialettica preclusa al singolo individuo che vive nell'immediatezza di una rappresentazione dal contenuto privo di determinazioni:

Il sapere immediato di Dio è che Dio esiste. Dio è l'universale; questo sa la coscienza immediata pensante. [...] L'essere è propriamente la generalità presa nel suo vuoto significato più astratto, il puro rapporto con sé, senza relazione, l'allontanamento di tutte le relazioni interne ed esterne, la mancanza di determinazioni e l'unità con sé, prima di ogni alterità, prima di ogni mediazione, senza alcuna relazione né con l'esterno, né con l'interno. L'essere allontana ogni relazione, ogni determinazione concreta; è senza alcuna riflessione, senza relazione con altri. Se io dico: «questo oggetto è» viene espressa così la secca astrazione; la più vuota e arida determinazione (Hegel 1832, I, trad. it. p.83).

Ma non possiamo nemmeno considerare il sapere semplicemente mediato, come sapere reale, veridico; anche il puro sapere mediato è un'astrazione altrettanto vuota (ivi, p.87)

Appare evidente, dopo aver snocciolato la dialettica critica, il substrato logico comune tra la deissi e tale dialettica. L'Incarnazione porta con sé la comprova che il rapporto mondano si completa nella differenza, nella negazione di un attrito immediato, la compenetrazione tra universale e particolare si sublima e potenzia nella loro reciproca differenza, una differenza che non è semplice negazione del dato ma negazione della negazione del risultato differenziale tra il dato e il presupposto:

Dunque ciò che rappresenta questa vita di Cristo e ciò che esso realmente rappresenta per la coscienza empirica generale ed immediata è questo processo della natura dello spirito, dio nella forma umana. Questo processo è nel suo sviluppo il progredire dell'idea divina verso la più alta scissione, verso il contrario della dolore e della morte che è essa stessa l'assoluta conversione, il supremo amore, in sé stesso il negativo del negativo, l'assoluta riconciliazione, il superamento dell'opposizione dell'uomo con Dio e la fine, che si risolve in quello splendore che è la lieta accoglienza della natura umana nella divina (Hegel 1832, III, trad. it. pp.146-147).

L'incarnazione cristica scarica la forza bruta umana così come, nella *Certezza Sensibile*, l'enunciazione, il linguaggio scardina l'opinione comune di un contatto bruto con la cosa:

L'atto linguistico ha dunque la divina natura di invertire immediatamente, di farla divenire altro e di non lasciarla *giungere alla parola*. Nel momento in cui io, però, voglio venire in soccorso del linguaggio *indicando* questo pezzo di carta, ecco allora che faccio esperienza di ciò che di fatto costituisce la verità della certezza sensibile: indico questo pezzo di carta come un *Qui* che è un *Qui* di molti *Qui*, come un *insieme semplice* di molti *Qui*, cioè come un universale (Hegel 1807, trad.it. p.185).

Concludendo:

la soppressione di sé come singolarità caduca, eseguita da Cristo per poi risorgere come puro spirito, è ciò che il linguaggio replica senza posa: incarnandosi in questo o quel particolare enunciato, esso ne disgrega a un tempo il contenuto determinato e, proprio così, si ricongiunge sempre di nuovo a sé medesimo. Dando prova di una illimitata autoriflessività, il linguaggio esclude che ci sia “davvero qualcosa di a lui *altro*” (P. Virno 1995, p.83).

1.5 Conclusioni e rilancio della questione

Il movimento dialettico della certezza sensibile, propulsivo del nocciolo della deissi e motore della traslazione nell'Incarnazione cristica, concorre ad evidenziare la trama concettuale del nostro stare al mondo. Innanzitutto, ogni “Questo” individuale si converte nell'universale e tale movimento rispecchia la dialettica che travaglia la struttura formale del giudizio universale: “ogni A è B”. Qui infatti ogni individuale posto come soggetto non trova nel predicato qualcosa che lo determini immediatamente nella sua essenza, ma una nota generale che lo rende attingibile da tutti gli altri soggetti in maniera differenziale, assumendo su di sé contemporaneamente il rapporto universale-particolare. In secondo luogo, il tentativo della coscienza di dire che cos'è per essa l'essenza mostra come il rapporto d'inerenza sia della coscienza all'oggetto sia di questo alla coscienza, sia un rapporto accidentale. Quando l'oggetto appare alla coscienza come l'in sé indipendente, allora il sapere che essa ne ha è un sapere che «può essere o anche

non *essere*» (Hegel 1807, trad. it. p. 171). Infatti solo «l'oggetto, invece, è, è il vero e l'essenza, ed è indifferentemente dall'essere saputo o no. L'oggetto permane anche se non viene saputo, mentre il sapere non è se non è l'oggetto» (ibidem). Ma altrettanto accade da parte dell'oggetto, quando la coscienza pone sé stessa come l'individuale che è il vero: in questo caso sono le determinazioni dell'oggetto che si avviciano accidentalmente all'interno dell'universalità *negativa* dell'Io. Né può essere altrimenti, dal momento che ciascuno dei termini, la coscienza e il suo oggetto, sono invischiati nella *contraddizione* di pretendere ciascuno per sé, alternativamente, un'esistenza indipendente e tuttavia di non sussistere se non nel rapporto dell'uno all'altro.

Pertanto, secondo la teoria dell'intuizione immediata, l'esperienza consiste in un'*evidenza* e in un'*apprensione* immediata e semplice dell'oggetto. La teoria afferma che tutte le esperienze, o perlomeno un ambito privilegiato di esperienze (le intuizioni sensibili), sono dirette. Questa teoria ci porta a dire, nel caso *concreto* che dovrebbe corroborare o smentire la teoria (ovvero nel momento in cui facciamo esperienza): “Questo” oppure “Qui è la casa”. Nel dire ciò riempiamo queste parole di un'intenzione significatrice che è propria della teoria: *Io voglio dire l'immediato*. Questa coscienza “intende dire” (*meint*); dicendo, vuol far valere la sua teoria, renderla auto-evidente. Per la coscienza sensibile la teoria, l'intenzione significatrice e la concreta esperienza sono inscindibili; confutando la teoria noi sembriamo volere confutare anche la sua intenzione, il suo voler-dire e la sua esperienza; e questo per lei è incomprensibile. Ebbene, si può notare come proprio certi aspetti del linguaggio, il nome proprio, i deittici, sembrano adattarsi molto bene, ad un primo sguardo, all'intenzione della certezza sensibile, in quanto paiono rinviare a qualcosa di semplice ed immediatamente dato nella sua presenza. Ma anche il nome proprio, come abbiamo visto, funziona, indica, significa solo nella mediazione del discorso, nella determinazione del giudizio, nell'ambito intersoggettivo e differenziale del linguaggio. Hegel mette in discussione la presunta evidenza del dire: prende in esame il detto e mostra che esso non è e non può essere niente di immediato. Hegel mostra alla coscienza naturale che cosa fa (e che cosa non fa) quando esperisce; le fa prendere consapevolezza del modo in cui opera: *operare negativamente*. L'esperienza consiste nel mettere in relazione,

nel negare l'immediato come immediato. L'oggetto non è mai immediato, bensì implica sempre la *mediazione*, il rapporto, un contesto, la *differenza*. Se in conclusione, come è possibile, chiamiamo l'immediato *presenza* e la mediazione *differenza*, potremmo dire che la discussione del ruolo del linguaggio nella presunta esperienza della presenza ci conduce alla scoperta della *negazione*. Il parlare ha una funzione negativa, negante dirompente. Hegel ci dice che la presunta esperienza di qualcosa come presenza immediata, si dimostra in realtà essere della differenza. Il linguaggio confuta, altera la presenza immediata, la ispezisce di determinazioni negative, la apre ai contrari. Si giunge ad un dissolversi della tappa "coscienza" che è indubbiamente dovuto alle *contraddizioni* tra le esperienze che essa fa intorno al suo oggetto e al suo dire e il concetto di verità da cui si lascia di volta in volta guidare. L'essere come immediato si coglie come esserci, al tempo stesso negazione e affermazione, determinazione. La differenza si svela, si mostra nel cuore stesso della presenza. L'analisi tassonomica dei deittici e la loro messa alla prova con la conversione dell'opinione hegeliana ci hanno aperto l'orizzonte della negazione della negazione, della possibilità del doppio differire sviscerato nel rapporto universale-particolare del Cristo. Abbiamo intravisto la possibilità di negare il generico con il particolare ma di negare quest'ultimo convertendolo nell'universale. A questo rilanciamo la questione: come ci *differiamo*? Cosa vuol dire aprirsi alla differenza per esistere e coesistere? In termini più spiccioli, cos'è e dove vive questa negazione?

II CAPITOLO IN PRINCIPIO ERA LA NEGAZIONE

Per la logica storica. Si assicura che esprimiamo il giudizio: “l’oro è giallo”.

Questa assicurazione è probabile. Ma non è parimenti probabile che concludiamo con un sillogismo: “tutti gli uomini sono mortali, Caio è un uomo, dunque egli è mortale”. Io almeno non ho mai pensato una simile banalità.

Tutto questo deve accadere dall’interno, senza che se ne abbia coscienza. Nell’interno certo accadono molte cose, come per esempio la produzione di urina ed anche di una cosa peggiore, ma quando poi vengono fuori, storciamo il naso.

E così è anche per tali sillogismi. (*Hegel 1803-1806*)

Originali e stupende opere nella cultura assomigliano ad una bomba che cada in una pigra città, ove ogni cosa sta davanti ad un boccale di birra ed è estremamente saggia, e non sente che proprio il suo piatto star bene ha causato lo scoppio del tuono. (*Hegel 1803-1806*)

2.1 Introduzione: lo stato del problema

Smembrato il concetto di immediatezza e reso esso stesso intelligibile solo contro uno sfondo di mediazione di relazioni di esclusione-inclusione, mettendo a punto così la conclusione della discussione hegeliana sulla *Certezza Sensibile*, ci poniamo, con Hegel, ora, un’altra sfida logica. In controtendenza rispetto ad alcuni approcci la cui linea di pensiero conduce alla trattazione dello spazio concettuale delle possibilità come spazio fisso e dato prima di ogni dialettica partitiva, come spazio già determinato prima di ogni relazione, in cui i contenuti sono già immediatamente asimmetrici (*negazione simplex*), vedremo come Hegel si impegni verso un’individuazione relativa simmetrica, in cui un intero sistema di

contenuti determinati è posto simultaneamente ¹, essendo ognuno di essi individuato dalla sua relazione ad altri, dalla sua *apertura differenziale* ad altro. Ogni richiesta di atomismo e di modularizzazione viene così messa al bando:

[...] esso è l'informe ripetizione dell'identico, il quale, applicato solo esteriormente al diverso materiale, riceve una parvenza di diversità. Se lo sviluppo non consiste in altro che in tale ripetizione della medesima formula, l'Idea, pure per sé indubitabilmente vera, resta di fatto sempre e soltanto al suo inizio. [...] Si tratta piuttosto di un formalismo monocromatico che perviene alla differenza del contenuto solo perché essa è già nota e disponibile. [...] assistiamo al dissolvimento di ciò che è differenziato e determinato; o, per meglio dire, vediamo sollevato a dignità speculativa un procedimento che precipita ogni differenza e determinazione nell'abisso del vuoto, senza tuttavia che questo atto sia conseguenza di uno sviluppo coerente né si giustifichi in se stesso. Infatti, quando considera il modo in cui un qualsiasi essere determinato si trova nell'*Assoluto*, un tale procedimento formalistico si limita soltanto a dire che di questo essere si è parlato un istante fa come di un qualcosa, ma che nell'Assoluto, nello $A=A$, non ci sono affatto determinazioni del genere, in quanto lì tutto è uno. Ora, contrapporre alla conoscenza differenziante e compiuta, o alla conoscenza che cerca ed esige compiutezza, questo unico sapere per cui nell'Assoluto tutto è uguale, oppure spacciare il proprio *Assoluto* per la notte nella quale, come si suol dire, tutte le vacche sono nere; ebbene tutto ciò non è altro che l'ingenuità di una conoscenza vacua (Hegel 1807, trad.it pp.65.67).

La dipendenza da un riferimento positivo ed identico viene scosso dall'interno con la messa in gioco del principio di non contraddizione, un bonus inatteso alla negazione ci procura un modo nuovo di accostarci alle cose, un modo innovativo che si innerva sia sul piano logico che antropologico (rif. al III cap.)

In questo capitolo, pertanto, dopo aver introdotto il valore della negazione, differenza interna alla deissi, attraverso l'analisi del rapporto al riferimento (con l'introduzione del riferimento *negato*), cercheremo di affrontare in maniera analitica la negazione e di fissarne le implicature logiche. Le categorie classiche della logica formale subiscono uno scossone se incastonate nella logica hegeliana. Il principio d'identità e quello di contraddizione perdono le sfumature classiche,

¹ Un'interessante riflessione sull'orizzonte olistico in Hegel è da rinvenire negli scritti dello studioso americano Rober Brandom. Riferimento specifico al volume "Articolare le ragioni. Un'introduzione all'inferenzialismo", Il Saggiatore, Milano, 2002 in cui olismo inferenziale ed idealismo diventano metodi oggettivi. Interessanti gli spunti sul processo inferenziale di comprensione dialettica e sulle strutture relazionali semantiche stesse

travagliano (“travaglio del negativo”)², si presentano non solo sotto un rapporto di esclusione, ma addirittura inclusivo. Hegel, smuovendo le fondamenta della tradizione logica precedente, pone in essere l’esigenza di una determinatezza della negazione, che non si dilegua in una semplice teoria degli opposti. Hegel non pone l’accento sulla semplice addizione contrastiva tra due elementi positivi, che sussistono in maniera indifferente ed estrinseca nel loro riferimento ad altro. Partendo dal problema della cattiva infinità e scandagliando i principi classici d’identità e contraddizione, mette in luce (specifico è il riferimento alla *Scienza della Logica*) l’immanenza del differire delle determinazioni, mostra come la relazione negativa si determina superando se stessa in un rapporto di inclusione ed esclusione (“negazione della negazione”). Negazione che sopporta sé stessa, che ricorsivamente si appropria di sé:

Nel pensiero concettuale [...] il negativo appartiene al contenuto stesso, ed è a un tempo il *positivo*, sia come movimento e determinazione *immanente* del contenuto, sia come *totalità* di entrambi. Ciò che sorge da questo movimento, sia come totalità di entrambi. Ciò che sorge da questo movimento, preso come risultato, è il negativo *determinato*, e pertanto è, al tempo stesso, un contenuto positivo (ivi, p.123)

Ebbene, la negazione e il relativo principio di non contraddizione vengono autorizzati alla convivenza e Hegel lo fa in maniera spudorata arrivando a sostenere nella *Scienza della Logica* che:

Due cose non sono semplicemente due [...]. (Hegel 1812-1816, II, trad.it. p. 470)

Tutte le cose sono in se stesse contraddittorie [...] (ivi, p. 490)

² L’espressione “travaglio” è utilizzata da Hegel con riguardo esplicativo nella *Fenomenologia dello Spirito* circa la dialettica dell’essere nel negativo. Ne riportiamo due occorrenze per mostrarne la portata teorica all’interno del sistema hegeliano: in questo passo Hegel mostra l’indice storico della nostra natura «Lo Spirito ha rotto i ponti con il precedente mondo della sua esistenza e delle sue rappresentazioni, ed è in procinto di sprofondarlo nel passato: vive il *travaglio* [corsivo mio] della propria trasformazione » (Hegel 1807, trad. it. p. 59), in quest’altro caso esplica la forza dinamica della negazione «È dunque possibile esprimere la vita di Dio e la conoscenza divina come un gioco dell’amore con se stesso. Questa idea rischia però di degradare a mera edificazione e di divenire persino insulsa, se mancano la serietà, il dolore, la pazienza e il *travaglio* [corsivo mio] del negativo» (ivi, p.69).

E ancor prima Hegel azzarda la svolta teorica nella *Dissertatio de orbitis planetarum*:

Contradictio est regula veri, non contradictio falsi. (Hegel 1801, trad. it p.88)

Saranno questi passi a costituire la nostra frontiera di ricerca. Raccogliendo la sfida hegeliana e solcando la sua direzione, cercheremo di descrivere il nostro mondo secondo la coordinata “non”, arrivando a sostenere che la condizione di possibilità del nostro essere animali umani è inestricabilmente legata alla contraddizione, alla negazione interna ad ogni cosa, all'*autoreferenzialità negativa*. Risediamo nell'immanenza del nostro differire. Paradossalmente siamo essere negati e che negano. La negazione determinata non è un metodo, ma l'esperienza che noi facciamo della cosa e della logica inaggrabile legata a quell'esperienza. Una logica che supera hegelianamente la scissione dell'intelletto, l'*aut-aut* di quell'intelletto che ha determinazioni che non si contraddicono, che non può soffrire contraddizioni e, secondo il quale ritenere che l'assoluto, o in termini a noi cari la natura umana, possa essere affermazione di sé e al contempo negazione risulterebbe una contraddizione insopportabile. Contro tale logica si scaglia la considerazione che la negazione deve necessariamente entrare nella nostra natura sotto forma di negazione della negazione, perché solo in ciò può dimostrare la sua affermatività: nell'oltrepassamento della negatività, nell'assunzione su di sé della negatività del finito come tolta. In tale quadro in cui il negativo diventa elemento originario della nostra natura, il principio d'identità perde la sua rigida immobilità per aprirsi all'irruzione della finitezza e della differenza. Una postilla metodologica è obbligatoria, pena uno sguardo monistico: se da un lato il rischio dell'identità del “particolare” è infatti una eccessiva accentuazione della tautologia al fine di preservarsi di fronte all'alterità, determinando un fallace capovolgimento dell'identità individuale in identità astratta, in vuota indeterminatezza, dall'altro lato la puntualizzazione del momento della differenza, dell'apertura all'altro può degenerare nell'assimilazione all'alterità e quindi alla perdita del momento particolare, scadendo nell'indifferenza. Contro questi due rischi ci muoveremo, instaurando non una mera implicazione tra le contrapposte identità e differenza,

ma mostrando la presenza e la simultanea indipendenza della determinatezza nella differenza e della differenza nell'identità:

La reciproca negazione, anziché separare l'infinito dal finito (o il mondo dall'ambiente), determina il contenuto semantico di entrambi. Infinito significa non-finito, finito significa non-infinito. Ma ciò equivale a dire che l'infinito, in quanto non-finito, è non non-infinito, e il finito, in quanto non-infinito, è non non-finito. [...] La negazione della negazione [...] mostra che ciascuno dei due poli ha l'altro in se stesso. [...] dirimente non è l'unità dei due termini complementari e neanche la loro divaricazione, ma soltanto l'inseparabilità di tale unità e di tale divaricazione (P.Virno 2010, p.67).

Correlatività e indipendenza: questo il fulcro della sfida hegeliana. Ricorsività, riferimento e contemporaneamente autoriferimento sono le proprietà che la negazione scatena dal suo interno e nei paragrafi a seguire vedremo come. Affronteremo questa sfida mettendo sul tavolo da lavoro la *Fenomenologia dello Spirito* e la *Scienza della Logica* (non mancheranno, però, accenni allo Hegel "giovane"), confrontando i passi portanti di tali opere con le ricerche di altri due studiosi Freud e Frege. Alcuni loro saggi ci serviranno da banco di prova per dettare la valenza della nostra posizione. Tireremo in ballo, confrontandoci con i loro scritti, il concetto di rimozione e di verità in relazione al concetto di "negazione della negazione". Ebbene partiremo dalla ricostruzione del nucleo della negazione in Hegel esaminando i diversi passaggi della "Dottrina dell'essenza", ci muoveremo tra identità, differenza, diversità, opposizione e contraddizione fino a giungere a tessere le fila delle nostre *possibilità* d'umani, del nostro cumulo di potenzialità "differenti" attraverso il concetto di *riflessione* concettuale. Il finale sarà corroborato, come accennavamo, dalla disamina e conseguenti capovolgimenti di alcune credenze logiche classico-moderne con ripresa, nella dialettica hegeliana, di alcuni concetti freudiani e fregeani. Renderemo con Hegel concreto il formalismo della tradizione classica, metteremo a fuoco una categoria filosofica di primaria importanza quale la negazione. Fin dagli inizi del pensiero filosofico, non a caso, la riflessione cercò al tempo stesso l'unità, la coerenza e la saggezza, riconoscendo alla filosofia il compito di conferire un ordine alle cose, fuggendo sin da principio la contraddizione, anche se il fatto di fuggirla non ha certo impedito che questa continuasse a sussistere

nella realtà. Come è noto, Aristotele, fra i primi, respinge ogni eventualità che il pensiero possa contraddirsi; a questo riguardo perviene a una formulazione in termini estremamente precisi, semplici e al tempo stesso filosoficamente pregnanti del famoso principio secondo cui una cosa non può essere e non essere nello stesso tempo e sotto lo stesso rispetto. Ma in questa breve formula sono già presenti le categorie più decisive del pensiero occidentale: se si dice qualcosa, già si fa uso della categoria di identità; se poi tale qualcosa deve essere considerata “in uno stesso tempo”, ciò implica la categoria della temporalità; che possa “essere o non essere”, coinvolge le nozioni di affermazione e di negazione; il fatto poi che la considerazione debba avvenire “sotto lo stesso rispetto” rimanda alla categoria di relazione; il “poter” essere o non essere mette in gioco infine le categorie di modalità, in quanto si pone il problema della possibilità. Un principio quello di non contraddizione che è assolutamente pregnante, ma che contemporaneamente mette fuori gioco la sua stessa essenza o meglio condizione, nel momento in cui rende *manifesta* la dialettica della negazione e delle possibilità. Il richiamo contemporaneo, *simultaneo* al positivo e al negativo ne fuorvia l’inarrestabile peso logico e ne mette in scena quella crisi che si verifica sul piano antropogenetico, sul piano riconoscitivo dell’autocoscienza. Come vedremo più avanti, il riconoscimento (*Anerkennung*) svolge un ruolo sempre più significativo nella rielaborazione dei rapporti che mediano le relazioni fra i diversi soggetti e le relazioni con sé stessi. Sarà, però, la crisi, il contrasto, il non del riconoscimento a costituire una necessità storica, un destino che non può essere rimosso per comprendere un nuovo salto filo-ontogenetico.

2.2 Tra identità, opposizione, contraddizione: il “corpus della negazione”

Battezzare un ente particolare come identico a sé stesso e inconciliabile simultaneamente con *altro* contrario da sé risulta essere la mossa assiomatica di gran parte della tradizione filosofica classica e moderna. Più comunemente noto come principio di non contraddizione, e tradizionalmente proclamato principio ineludibile accanto a quelli di identità e del terzo escluso, esso si presenta in tutta

la sua solenne veste nel libro IV della *Metafisica* di Aristotele. Presentato sotto molteplici formulazioni, è raccogliabile, in senso ontologico, con la caratterizzazione per la quale è “impossibile che la stessa cosa appartenga e non appartenga alla stessa cosa contemporaneamente e sotto il medesimo rispetto”, e in senso logico con la marcatura secondo la quale “è impossibile credere che una cosa stessa sia e non sia”.

In un linguaggio ancora più formalmente logico, il principio di non contraddizione afferma la falsità di ogni proposizione implicante che una certa proposizione A e la sua negazione, cioè non-A, siano entrambe vere allo stesso tempo e nello stesso modo.

La comprovazione di questo principio, che lo Stagirita qualifica come il più saldo di tutti e come necessario, pertanto non vagliabile di ipoteticità, non può consistere in una dimostrazione, in quanto trattasi di principio generalissimo, non deducibile da nulla. A rincalzo rivela poi che, negando il principio di non-contraddizione, si annullano le differenze, finendo per ridurre tutte le cose a una sola. E, inoltre, che anche chi a parole non gli conferisca validità, nel quotidiano agire mostra di tenere separate le cose opposte, smentendo così il suo dire:

[...] Il principio più sicuro di tutti è quello intorno al quale è impossibile essere nel falso. Questo principio è necessariamente il più conoscibile,[...] e non ipotetico, perché non è una ipotesi il principio che deve necessariamente possedere chi voglia comprendere una qualsiasi delle cose che sono, e quando si vuole arrivare a conoscere qualcosa, è necessario possedere già ciò che si deve necessariamente conoscere per conoscere una cosa qualsiasi. [...] È impossibile che la stessa cosa insieme inerisca e non inerisca alla medesima cosa e secondo il medesimo rispetto; e si aggiungano tutte le altre determinazioni che si potranno aggiungere per evitare difficoltà di carattere dialettico.[...]Nessuno può ritenere che la medesima cosa sia e non sia, come alcuni credono che dicesse Eraclito. (Aristotele 1994, 1061b34-1062a23)

Non compileremo, ebbene, in questa circostanza, una lista delle argomentazioni aristoteliche pro-principio, ma ci basta prendere atto che l'aura del principio dello Stagirita si manterrà per lo meno intatta fino alla modernità, facendo dell'atteggiamento universalizzante ed al contempo astrante il cominciamento teleologico di ogni ricerca. Il soggetto moderno fa dell'opposizione tra identità e differenza il proprio leit motiv, si presenta come un

soggetto strutturalmente rappresentativo, i suoi pensieri sono ritenuti punti fermi e veri a condizione che mostrino senza interferenze quanto sta loro di fronte. La garanzia di una tale semplicità è data dalla pura identità con sé stesso, dal puramente universale che rende indipendente da sé ogni contenuto o determinazione. Da Cartesio a Spinoza l'identità e l'indifferenza, la pura autorelazione identitaria si replicano senza mezzi termini,

In quanto è l'universale il pensiero [in Cartesio] è contenuto in ogni particolare, ed è quindi il puro riferimento a sé, il mero "esser uno" con sé. Ora nemmeno nell'essere ci si deve rappresentare un contenuto concreto; e così l'essere è quella medesima immediata identità, che è anche il pensiero. (Hegel 1837, II, trad. it. p.79)

L'esposizione spinozistica dell'assoluto, pertanto, è bensì completa, poiché comincia dall'assoluto, fa seguire a questo l'attributo, e finisce col modo; ma questi vengono soltanto enumerati un dopo l'altro senz'alcuna consecuzione interna di sviluppo (Hegel, 1812-1816 II, trad. it. p.606).

[...] da un lato Spinoza la negazione o privazione è diversa dalla sostanza: infatti egli non fa che assumere senz'altro le singole determinazioni, senza dedurle dalla sostanza. D'altra parte il negativo esiste soltanto come nulla, perché nell'assoluto non v'è alcun modus; esso non è affatto, è solo il suo disperdersi, solo il suo ritornare, non il suo movimento, il suo divenire ed essere (Hegel 1837, III, trad. it. p.143)

Le differenze vengono pertanto introdotte solo per essere negate, per far rimanere di esse esclusivamente il loro essere "tolte". I contenuti finiscono la loro essenza nell'essere "trovati" e non determinati. Il cogito cartesiano e la sostanza spinoziana intrattengono un rapporto superfluo con l'esterno e comunque di opposizione. Seguendo sempre un breve percorso storico, colui che sembra sondare il territorio di riconciliazione tra identità e differenza pare essere Leibniz³,

³ Il cogito cartesiano è l'atto di nascita della natura astratta e rappresentativa del pensare. Il cogito si palesa, avendo natura manifestativa, come una sorta di "contenitore" universalizzante dentro al quale possiamo *trovare* le varie rappresentazioni del mondo. Il modo di procedere spinoziano, dal canto suo, si configura come una riconduzione degli attributi alla sostanza senza però che questi vengano dedotti da essa, che rimane fulcro in aggirabile. Ciò spiega l'affermazione hegeliana secondo cui nella filosofia di Spinoza tutto va dentro, nulla viene fuori. I limiti di queste due concezioni smbrano abbattuti dall'universo monadico di Leibniz, in cui sono compresenti i due elementi di universalità e particolarità, tuttavia la loro compresenza è tutta racchiusa

con la pecca però di appiattare i due concetti nella monade e di costituire un mondo di inconciliabili, le monadi risultano, infatti, isolate ed irrelate:

Ogni monade ha dunque ed è la rappresentazione dell'intero universo, vale a dire è essa stessa rappresentazione in quanto tale [*Vorstellung überhaupt*], ma al tempo stesso determina, per cui essa è *questa* monade, quindi rappresentazione secondo la situazione e le circostanze particolari di essa. (ivi, p.191)

La monade si presenta come un universo che *rappresenta* e non concettualizza la simultaneità della negazione, delle differenze, come un universo “acquietato”:

Nel suo conoscere positivo il Sé è un *soggetto* rappresentato, al quale il contenuto si riferisce come accidente e predicato. Questo soggetto costituisce la base solida cui viene annesso il contenuto e su cui il movimento corre in un senso e nell'altro.

Diversamente si comporta il soggetto nella sfera del pensiero concettuale.

Poiché ogni concetto in questione è il Sé che appartiene propriamente all'oggetto e che si presenta come *divenire dell'oggetto stesso*, allora qui non abbiamo più un soggetto in quiete che sostiene passivamente gli accidenti: il soggetto, piuttosto, è il concetto che muove se stesso e che riprende entro sé le proprie determinazioni. In tale movimento viene sconvolta proprio la quiete di quel soggetto rappresentato, il quale adesso penetra nelle *differenze* [cors. mio] e nel contenuto, e invece, di restarsene immobile dinanzi alla determinatezza, la costituisce in quanto tale, costituisce cioè il *contenuto differenziato* [cors. mio] e il movimento che gli è proprio (Hegel 1807, trad. it. p. 125)

Orbene, la modernità, subendone le conseguenze controproducenti, si fa portavoce ed epifania dei propri limiti. Ne getta così inconsapevolmente le possibili ancora teoriche alternative. Ed Hegel raccoglie l'ancora e la sfida. Con Hegel sfalderemo le radici dei principi d'identità e di non contraddizione recuperando il ruolo della negazione nella nostra natura, trattando i due principi in questione non come delle solide realtà inviolabili, ma a mo' di indicatori stradali⁴. Ciò sembra possibile perché Hegel supera la scomoda opposizione dei moderni fra *l'essere per sé* e *l'essere per altro*, scuote l'inconciliabilità tra alterità ed

nell'isolamento dell'elemento individuale. Manca infatti ciò che consente di comprendere l'unità fra le varie sostanze monadiche.

⁴ Interessanti spunti di riflessione, su questa direzione, sono rinvenibili negli studi sull'ambivalenza di Marco Mazzeo: cfr. Mazzeo, M. (2009), *Contraddizione e melanconia. Saggio sull'ambivalenza*, Quodlibet, Roma,

identificazione, offrendo una nuova *chance* alla negazione per garantirli struttura, specificità e autenticità. Per riformularne una *determinazione* non annientabile nel principio di non-contraddizione, poi plasmabile così sull'intero nostro soggetto naturale. Ebbene, il cerchio si stringe e questa diventa la nostra posta in gioco: cosa succede all'umano quando si rapporta al mondo e ancor di più quando si rapporta a sé stesso? La questione posta in apertura della dissertazione con la *Certezza Sensibile* torna nuovamente a questo punto della nostra riflessione. Che fine fa il nostro rifletterci e il nostro riflettere se mettiamo in campo la determinazione della negazione, espressione apparentemente paradossale? Risponderemo a tali questioni seguendo il tragitto hegeliano tracciato ne "La Dottrina dell'essenza", specificamente nelle sezioni dedicate all'identità, agli opposti e alla contraddizione. Vedremo così come la struttura della negazione si ripercuote inesorabilmente sulla nostra natura. In queste pagine della *Scienza della Logica* abbiamo un eccellente esempio del travagliato ripensamento di Hegel, in particolare riguardo al principio di (non) contraddizione quale determinazione della riflessione, dunque considerato così come gli è stato consegnato dalla tradizione, cioè come equivalente del principio d'identità. E da qui egli muove a mostrarne il lato oscuro, il punto limite; e se vogliamo, l'altro aspetto della realtà del principio stesso. Dal momento che questo principio della riflessione, questo principio apparentemente soltanto logico, viene ricalcato nella realtà, esso viene a mostrare una naturale coestensione. Comprendente anche gli altri elementi come la differenza, l'opposizione e il superamento nel fondamento. Riesce a mostrare l'opposizione verace all'interno del concetto, e non come passaggio esteriore, ma come analisi "negativa" interiore dell'oggetto riflettente. In termini più profani, viene a mostrare come l'opposizione tra uomo e mondo, tra io e altro, tra segno e segno viene snellita e resa caratteristica interna alla loro relazione, la negazione passa da attributo a carattere interno, a condizione di possibilità, a direttrice fondamentale. Finiremo a sostenere che l'uomo è animale che dice "non" in quanto naturalmente *contraddittorio*. Addentrandoci e mettendo in campo le nozioni solo accennate, notiamo che Hegel medita in apertura di sezione proprio sul concetto di "riflessione":

La riflessione è riflessione determinata; così l'essenza⁵ è essenza determinata, ossia essenzialità.

La riflessione è il parere o il rispecchiarsi dell'essenza in se stessa. Come infinito ritorno in sé l'essenza non è una semplicità immediata, ma negativa; è un movimento attraverso momenti diversi, un'assoluta mediazione con sé. Ma l'essenza appare in questi suoi momenti; questi son perciò stessi delle determinazioni riflesse in sé.

L'essenza è dapprima semplice riferimento a se stessa, pura identità. Questa è la sua determinazione, secondo la quale essa è piuttosto assenza di determinazione. In secondo luogo la determinazione propria è la differenza, e precisamente da una parte come differenza estrinseca o indifferente, la diversità in generale, dall'altra parte poi come diversità opposta o come opposizione.

In terzo luogo come contraddizione l'opposizione si riflette in se stessa e torna nel suo principio (Hegel 1812-1816, II, trad. it. p.454).

La sfera della riflessività coincide con negatività compiuta, assoluta, totalmente autoriferita. È un modo ulteriore questo e approfondito di pensare i contenuti logico-speculativi, di comprendere la determinatezza come determinatezza e non in base ad un criterio che cade al di fuori di essa e ne *fissa* semplicemente i contenuti. L'immutabilità riprodurrebbe una situazione d'indeterminatezza parmenidea che non consentirebbe (quello che invece ci interessa) la dissolvenza di quel procedere per fissità ontologiche e semantiche rendendolo riflessivo. Un procedere che è il tipico prodotto dell'intelletto riflettente: la differenza è cioè pensata come un che di estrinseco, un qualcosa che esprime l'intero della sostanza solo in modo quantitativo. Con il movimento hegeliano della riflessione, recuperiamo un divenire che rimane in sé stesso e simultaneamente supera la sua autorelazione togliendola via nel suo stesso passare. Pertanto la riflessione è un movimento circolare ed in sé ritornante: è la totale mediazione in sé, un divenire che non diviene, ma la riflessione è anche autorelazione del negativo, un processo che si toglie via nel suo procedere: un divenire che diviene, un divenire che fa sì che l'essenza rechi in sé stessa la contraddizione. La riflessività di una determinazione consiste infatti proprio nel suo essere presa assieme ad un'altra, nel senso che prendendo l'una si assume anche l'altra in un unico atto. Questa relazione non è più connotata come quel

⁵ Essenza è da intendere nel contesto della nostra ricerca come momento qualificativo dell'uomo e del suo rapportarsi.

riferimento ad altro, in cui il semplice riferirsi all'essere altro della determinazione qualitativa produceva lo *Übergang* all'opposto: qui l'opposto, l'essere altro, è già compreso analiticamente nella definizione della determinazione:

la determinazione riflessiva [...] ha ripreso in sé il suo essere altro. Essa è esser posto, negazione, che però ricurva in sé la sua relazione ad altro, ed è negazione che è uguale a se stessa, negazione che è unità di se stessa e del suo essere altro e solo perciò è essenzialità (ibidem).

Prendiamo a prestito, in tal senso, le parole del filosofo Silvano Tagliagambe in merito alla dialettica differenziale e riflessiva tra uomo e mondo, che sembrano recuperare, in pieno e in termini contemporanei, la mossa iniziale del sistema hegeliano:

Il recupero della dimensione progettuale, costruttiva del pensiero e della sua capacità di incidere sul mondo e di modificarlo significa l'abbattimento di frontiere troppo rigide tra ciò che è già e ciò che non è ancora, l'affermarsi dell'idea della realtà come processo in divenire non conchiuso, che si costituisce giorno per giorno sotto i nostri occhi. Questa concezione comporta un netto mutamento di prospettiva rispetto al passato. L'idea che il mondo fosse dato, che esso chiedesse soltanto di essere recepito secondo itinerari rigorosamente determinati e univoci toglieva ogni spazio all'irrisolto, al problematico, all'incompiuto. Ogni sbocco, ogni prolungamento verso l'avvenire era precluso: l'ambiente esterno si presentava all'uomo come totalità chiusa in una sua compiutezza che ne faceva qualcosa di refrattario ad ogni modificazione significativa. Ora, invece, l'individuo ha imparato a "togliere al mondo esterno la sua riottosa estraneità"[...]. Gli individui e il mondo crescono così insieme, si sviluppano influenzandosi a vicenda, in un'alternanza regolare dei ruoli di agente e ricettore della relazione reciproca (S. Tagliagambe 1980, pp. 177-178)

In questo modo la dialettica lineare della transitività, del mero riferimento ad altro si ricurva in sé come movimento circolare, di autoriferimento: la logica della transitività lascia spazio alla logica della riflessione. La riflessione ricurva in sé "la riottosa estraneità", facendo della differenza la propria differenza interna, la differenza che permette ad un tempo il riferimento e l'autoriferimento. La caratteristica della negazione che ci preme mettere sotto occhio è quella del suo esser ricorsiva, di ritornare *sempre* su sé stessa in maniera *aggiuntiva e innovativa*,

creando in tal modo quei margini di indeterminatezza, ambiguità e tensione, che ne permettono la costante rigenerazione:

Se lo Spirito diviene oggetto ciò avviene perché esso è il movimento (a) del divenire *altro* da sé, cioè del divenire *oggetto del proprio Sé*, e (b) del rimuovere questo essere-altro. Ciò che si chiama esperienza è proprio questo movimento in cui l'immediato, il non esperito, cioè l'astratto-appartenga poi all'essere sensibile o alla semplicità soltanto pensata- , diviene innanzitutto estraneo a se stesso e poi da questa estraniatura ritorna a sé: solo nel momento del ritorno a sé l'immediato, divenuto anche proprietà della coscienza, è presentato ed esposto nella sua realtà e verità.

La disuguaglianza, che ha luogo nella coscienza, tra l'Io e la sostanza che ne è l'oggetto, è propriamente la loro differenza, il *negativo* in generale. Il negativo può essere considerato come l'*insufficienza* di tutt'e due, ma è comunque la loro anima, ciò che li muove entrambi (Hegel 1807, trad. it. p.91)

È in questa direzione, per esempio, da incanalare la semantica dell'*Aufhebung*, nella triplice valenza di “tolto”, “conservato”, “innalzato”⁶, semantica che approfondiremo nel prossimo paragrafo in merito ai concetti di intero e verità.

Ora, ritornando al nostro obiettivo, ossia delineare la determinazione della negazione, come ricorsiva e trascendentale, notiamo che Hegel procede il suo processo alla riflessione, tirando in ballo, dapprima, il concetto d'identità e lo fa trattando l'identità come momento e non come principio.

Partiamo da una definizione basilare d'identità, passando poi per una conseguente provocazione hegeliana, che rende in maniera metaforica il lato controverso dell'identità stessa:

Così la determinazione essenziale dell'identità viene espressa nella proposizione: Tutto è uguale a se stesso; $A=A$. O negativamente: A non può essere in pari tempo A e non A. (Hegel 1812-1816,II, p.455)

ma

⁶ *Aufhebung* è una parola mal traducibile in italiano con un solo termine, spesso si ricade nella traduzione bivalente di “togliere” e “conservare”, ma in questo lavoro manterremo ferma la triplice dimensione del termine, d'accordo con Moni, traduttore italiano della *Scienza della Logica*.

Quando uno apre la bocca, promettendo di dire che cosa è Dio, cioè che Dio è – Dio, l'aspettazione si trova delusa, perché si attendeva a una determinazione diversa. E contuttoché questa proposizione sia un'assoluta verità, pure cotesta oratoria assoluta viene stimata ben poco. Nulla si ritien più noioso e pesante di una conversazione in cui si rimastichi sempre la stessa cosa, di un discorso come quello, che pur dev'essere verità (ivi, pp.461-462)

Ora, $A=A$ implica masticare la stessa cosa e lasciare fuori gli alti sapori, rimuginare senza legami su un'unica direzione, fino ad arrivare ad una situazione di neutralità, di stasi, che esclude da sé ogni contatto con la differenza, che ci porta addirittura a non poter giustificare la forma della negazione nel principio d'identità, perché all'interno di questo compartimento stagno non vi è altro che la pura tautologia:

questo principio nella sua espressione positiva di $A=A$ non è anzitutto altro che l'espressione della vuota tautologia. Fu quindi giustamente osservato che questa legge del pensiero è senza contenuto, e non porta a nulla. Così è la vuota identità, cui restano attaccati quelli che la pigliano come tale per qualcosa di vero, e sempre mettono avanti che l'identità non è la diversità, ma che identità e diversità son diverse. Costoro non vedono che appunto qui dicono già che l'identità è un diverso; poiché dicono che l'identità sia diversa dalla diversità. In quanto si deve in pari tempo conceder questo come natura dell'identità, in ciò sta che non già estrinsecamente, ma in lei stessa, nella sua natura, l'identità consiste nell'essere diversa. – Inoltre, in quanto si attengono a questa identità immobile, che ha il suo contrapposto nella diversità, costoro non vedono che così la riducono a una determinatezza unilaterale, che come tale non ha verità alcuna. Si concede che il principio d'identità esprima solo una determinatezza unilaterale, che contenga soltanto la verità formale, una verità astratta, incompleta. – In questo giudizio giusto sta però immediatamente che la verità è completa solo nell'unità dell'identità colla diversità, e quindi ch'essa consiste solo in questa unità. (ivi, .460).

La situazione di stasi risulta, pertanto, inverosimile e se si considera l'identità intrinsecamente, e non solo esteriormente, ci si accorge della sua vera natura contraddittoria, la negazione si slancia già nell'identità. E ancor di più la negazione non rappresenta semplicemente una determinazione logica destinata ad esser “tolta” o “superata” nel corso del successivo svolgimento categoriale, ma costituisce quell'ulteriorità semantica che guida il movimento logico e senza la quale il processo non potrebbe costituirsi come tale. Hegel con efficaci passaggi, nella Nota II al paragrafo sull'Identità, mostra come il principio di (non)

contraddizione presenta in fin dei conti l'identità come la «semplice differenza dei differenti stessi» (ivi, p.463). E di come si serva di ciò che è altro da sé per definire ciò che esso è. In altri termini, quello che vogliamo dire intorno a questo principio è che per poter essere enunciato ha bisogno, nella sua formulazione, dell'apparire del *non-A* che subito dilegua, e che è comunque necessario a rendere intelligibile l'enunciato e a conferirgli contenuto:

L'altra forma del principio d'identità: A non può essere insieme A e non-A, ha una forma negativa; si chiama il principio di contraddizione. [...] Viene enunciato A ed un non-A, il puro altro dell'A; ma questo si mostra solo per dileguarsi. L'identità è dunque espressa in questa proposizione – come negazione della negazione. L'A e il non-A son distinti, e questi distinti sono riferiti ad un unico e medesimo A. L'identità è pertanto presentata qui come questa diversità in un'unica relazione [...]. Da ciò risulta chiaro che il principio d'identità stesso e più ancora il principio di contraddizione son di natura non già semplicemente analitica, ma sintetica. Poiché l'ultimo contiene nell'espressione sua non solo la vuota, semplice eguaglianza con sé, sibbene anzi non soltanto l'altro in generale di cotesta eguaglianza, ma addirittura la disequaglianza assoluta, la contraddizione in sé. [...] questi principii contengono più di quello che con essi s'intende, contengono cioè questo contrario, la differenza assoluta stessa (ibidem).

Il semplice asserire $A=A$ risulta incompleto, non *naturalmente* universale, solo riflettendosi in quanto “non”, in quanto differenza implica l'avvio alla sua essenza, alla sua determinazione. L'identità, infatti, in quanto negatività semplice, pone immediatamente il problema della differenza. Hegel scrive:

Come negazione assoluta l'identità è la negazione che nega immediatamente se stessa, un non essere e una differenza che sparisce nel suo sorgere, ossia un distinguere per cui non viene distinto nulla, ma che rovina immediatamente in se stesso. Il distinguere è il porre il non essere come non essere dell'altro. Ma il non essere dell'altro è il togliersi dell'altro e quindi dello stesso distinguere. Così però si ha qui il distinguere come negatività riferentesi a sé, come un non essere che è il non essere di se stesso, un non essere che ha il suo non essere non in un altro, ma in se stesso. Si ha dunque la differenza riferentesi, riflessa, ossia la differenza pura, assoluta (ivi, p.458-459).

Determinata come negazione della negazione, l'identità ha già dunque in sé la differenza. Nel momento in cui si pone una determinazione come identica con sé stessa, $A=A$, si pone simultaneamente anche la differenza, in quanto per

dimostrare quell'affermazione è necessario negare la contraria, ossia $A = \text{non-A}$. Ora nel momento in cui si opera la distinzione come A diverso da non-A la differenza non è pensata veramente, ma si ristabilisce l'identità, in quanto $A = \text{non-non-A}$, e quindi $A = A$. Ma se porre "non-non-A" significa ristabilire A, è anche vero che questo ristabilirsi avviene *ex negativo*: il non-A è tolto solo per il tramite di un negativo che non è distinguibile dal primo non-A. Il distinguere che si toglie non è dunque che l'identità stessa, il suo respingersi da sé stesso: la vera differenza non è allora altro che questo respingersi, questo assoluto contraccolpo dell'identità con sé stessa. Solo se la differenza è pensata come autoriflessione dell'identità è possibile ricondurre l'identità alla sua verità, che è quella di porre la differenza. È opportuno pensare l'altro non come il non-essere di qualcosa, ma come il "non" di sé stesso, poiché anche l'altro è una determinazione che ha in sé la negazione. L'identità pertanto non è mai "pura", ma è pensabile sempre e soltanto come autoriferimento immediato del negativo. Qualora l'identità voglia mantenersi come pura, cioè come assolutamente diversa dalla differenza, essa si *contraddice*, in quanto affermare che l'identità è diversa dalla differenza significa appunto predicare che l'identità è *differente* da quella determinazione che è la differenza, per cui la determinazione della differenza le conviene immediatamente. Nella relazione fra identità e differenza la teoria riflessiva dell'autoriferimento giunge al suo completo dispiegamento. La negazione si ricurva su sé stessa, ritorna su di sé negandosi nuovamente e quindi presentandosi ricorsivamente, producendo sia l'altro da sé che l'identità in un movimento di autoriferimento che si rigenera in itinere. Il differire non può allora essere un semplice passaggio in un altro, né un riferimento estrinseco ad altro:

La differenza [...] non è un passare in altro, non è riferimento a un altro fuori di lei; ha il suo altro, l'identità, in lei stessa; così come l'identità, in quanto è entrata nella determinazione della differenza, non vi è si perduta come nel suo essere altro, ma vi si conserva, è la riflessione in sé della differenza e il suo momento. [...] La differenza, in quanto ha due momenti tali, che sono essi stessi le loro riflessioni in sé, è diversità. (ivi, p.465).

Hegel sta per introdurci appieno nel nucleo duro della sua dialettica, quello della contraddizione, lo fa in termini espliciti e fornendo una serie di chiarimenti,

passando dal concetto di opposizione, svolgimento naturale della differenza, fino alla doppia negazione. Hegel ci condurrà compiutamente ad esplicitare i nostri intenti: *la negazione è elemento logico originario del nostro essere nel mondo*. Paradossalmente fuori dalla negazione tutto ci è precluso, anzi ci è negato. Con Hegel arriveremo a sostenere che lo stesso principio primo della non contraddizione non è impermeabile alla potenza del negativo e che le trame dell'identitarismo assolutistico quanto degli empirismi e dei saperi immediati, strutturati intorno a presunte evidenze immediate, risultano irremediabilmente revocati.

2.2.1 La dialettica tra opposizione e contraddizione

Il passo avanti decisivo ora è costituito dalla categoria dell'*opposizione* (*Der Gegensatz*), nel paragrafo dedicato a questo concetto emerge chiaramente come l'opposizione non indichi semplicemente un rapporto di contrarietà tra due entità, ma un rapporto molto più complesso in cui la contrarietà è accompagnata dalla reciproca implicazione e dalla contemporanea indipendenza dei due momenti. La determinazione ottiene la sua indipendenza dominando l'altro, riportandolo a sé, ovvero includendolo nella propria costituzione. Ma essa deve, contemporaneamente a questa inclusione, anche escluderlo, perché solo escludendolo se ne può differenziare. Il problema che qui si pone è quello della simultaneità tra correlatività e indipendenza dei due momenti opposti:

Positivo o negativo in sé essi non son dunque fuor del riferimento ad altro, ma perché questo riferimento, e propriamente come esclusivo, costituisce la loro determinazione o essere in sé. In ciò sono essi dunque tale anche in sé e per sé (Hegel 1812-1816, II, trad. it. p. 477).

Che sia l'uno o l'altro lato dell'opposizione a venir chiamato positivo o negativo è indifferente, mentre è invece importante che l'uno sia positivo e l'altro negativo, perché essi sono solo all'interno dell'opposizione e non si danno fuori del riferimento ad altro

Il positivo è l'esser posto come riflesso nella sua eguaglianza con sé. Ma ciò che vien riflesso è l'essere posto, vale a dire la negazione come negazione. E così questa riflessione in sé ha per sua determinazione la relazione ad altro. Il negativo è l'esser posto come riflesso nell'ineguaglianza. Ma l'esser posto è l'ineguaglianza stessa. Epperò questa riflessione è l'identità dell'ineguaglianza con se stessa ed assoluto riferimento a sé. In pari maniera dunque e l'esser posto riflesso nell'eguaglianza con sé ha in lui l'ineguaglianza, e l'esser posto riflesso nell'ineguaglianza con sé ha anche in lui l'eguaglianza. (ivi, p.474).

L'opposizione è dunque il compimento della differenza, è quella relazione in cui A e non-A si presentano insieme, in cui identità e diversità sono pensate nella loro unità concreta. Se da una parte sembra possibile affermare che questa struttura di coappartenenza rende possibile una relazione ad altro nella forma dell'opposizione, dall'altra appare immediatamente evidente che tale relazione, proprio perché non meramente transitiva ma riflessiva, ha la forma della *contraddizione* (*Der Widerspruch*). La logica riflessiva si spinge dunque più in là del semplice esserci correlativo di positivo e negativo, giacché restar fermi ad un simile rapporto non sposterebbe le coppie di opposti immediati. Si passa da un rapporto di contraddizione escludente ad uno includente:

il positivo ha in lui stesso il riferimento all'altro, nel quale è la determinatezza del positivo; allo stesso modo il negativo non è negativo come di fronte ad un altro, ma ha parimenti in lui stesso quella determinatezza per la quale è negativo. Così ciascuno è una unità con sé indipendente, unità che è per sé (ivi, p. 475-476)

In tal modo proprio nel momento in cui la determinazione del positivo si pone come un'unità indipendente, essa scopre di non essere tale, in quanto la sua indipendenza è per mezzo di un altro: è un'indipendenza dipendente, è formalmente una *contraddizione*. In questo sta la differenza tra la diversità e l'opposizione mentre nella prima non c'è contraddizione, perché le determinazioni sono ancora estrinseche, ed è solo un confrontare ad essi estraneo che li pone ora come eguali ora come non uguali, nella seconda la determinazione è indipendente solo in quanto ha riassorbito in sé l'altro, un'indipendenza quindi a mo' di

parvenza.⁷ Per poter pensare l'opposizione in sé, come struttura logico-riflessiva, è necessario eliminare l'idea dell'opposizione come mera correlatività: Hegel ci spinge a pensare il riferirsi dei termini come determinatezza poste che richiedono pertanto di essere compresi come in sé mediati, come posti di una riflessione determinante e non come le reciproche exteriorità derivanti dal semplice confronto. La teorizzazione hegeliana apre la strada ad una singolare teoria dell'autoriferimento: del doppio riferimento o meglio del doppio auto-riferimento, il cui slancio e legame, le cui condizioni e fattualità si incarnano nel movimento della negazione:

la contraddizione non contiene [...] semplicemente il negativo, ma anche il positivo; ossia, la riflessione che esclude se stessa è in pari tempi riflessione che pone; il risultato della contraddizione non è soltanto zero. – Il positivo e il negativo costituiscono l'essere posto dell'indipendenza; la negazione loro per opera di loro stessi toglie l'essere posto dell'indipendenza. Questo è quel che veramente nella contraddizione cade giù (ivi, p. 483).

Se ne deduce che la contraddizione non vive nella semplice opposizione qualitativa di due determinazioni (come finito e infinito, «Due cose non sono semplicemente due [...]»). (ivi, p. 470), ma nell'opposizione essenziale, in cui *ciascuna* determinazione sta soltanto in virtù di un'autoreferenzialità che significa non semplice riferimento a sé stesso, ma l'essere in sé per mezzo dell'altro:

[...] la contraddizione non è poi da semplicemente come un'anomalia che si mostri solo qua e là, ma è il negativo nella sua determinazione essenziale, il principio di ogni muoversi, muoversi che non consiste se non in un esplicitarsi e mostrarsi della contraddizione. Persino l'esterior moto sensibile non è che il suo esistere immediato. Qualcosa si muove, non in quanto in

⁷ Nel caso dell'opposizione il positivo e il negativo sono legati in maniera tale che la loro differenza non può più presentarsi anche sotto la forma della "diversità", cioè dell'esserci indifferente degli opposti. I *diversi*, in quanto ognuno è diverso, saranno identici almeno nel fatto di essere diversi. In questo senso vi è una reciproca indifferenza tra i diversi in quanto diversi. La riflessione estrinseca, la quale si ostina a tener separate le determinazioni (una escludente l'altra) con la separazione dei "riguardi", "punti di vista", degli "in quanto", non fa altro che privarsi della relazione. In forza di questa separazione esse non fanno che togliersi. Questa distinzione di riguardi « che dovrebbe preservarle dalla contraddizione e dalla dissoluzione, che cioè qualcosa è uguale ad un'altra sotto un riguardo, e sotto un altro riguardo, disuguale, appunto questo tener l'una fuori dall'altra, l'eguaglianza e la disuguaglianza, è quel che le distrugge» (ivi, p. 468). Il passaggio dalla diversità all'opposizione ci preserva dalla rottura estrinseca.

questo Ora è qui, e in un altro Ora è là, ma solo in quanto in un unico e medesimo Ora è qui e non qui, in quanto in pari tempo è e non è in questo qui (ivi, p.491).

Evidente, nel passo citato, è il rimando al trapasso della *Certezza Sensibile* secondo cui “l’unico questo” nel ripiegarsi su sé stesso si deflagra in una pluralità indefinita di *possibili non-questo*, perdendo la prerogativa di paradigma empirico e assumendo su di sé la *speculazione* della differenza. Riportiamo il passo della *Certezza* per far balzare immediatamente agli occhi la continuità di intenti tra fenomenologia e logica:

Dunque, alla domanda: che cos’è l’Ora?, noi rispondiamo per esempio: l’Ora è la notte.[...] Se però noi rivediamo Ora a mezzogiorno saremo costretti a dire ch’è divenuta stantia. L’Ora che è notte viene conservato, viene cioè preso nel senso in cui era stato enunciato: come un essente; esso, tuttavia, si dimostra piuttosto come un non essente. Certo, l’Ora stessa si conserva ma come un Ora che non è notte; analogamente, anche adesso che è giorno, l’Ora si conserva come un Ora che non è giorno, si conserva cioè come un negativo in generale. [...] Una tale semplicità, che mediante negazione non è né questo né quello ma un *non-questo*, e che è anche altrettanto indifferente a essere questo o quello, è ciò che noi chiamiamo un *universale*. Noi *enunciamo* come un universale anche il sensibile. In tal modo, non ci rappresentiamo certo il Questo universale o l’essere in generale, ma, semplicemente, *enunciamo* l’universale (Hegel 1807, trad. it. p.173)

Emerge appieno la forza originaria della negazione che s’incarna nella nostra natura sin dall’intuizione sensibile, la contraddizione si fa dunque non più solo regola formale del discorso, ma condizione di pensabilità della determinatezza, la quale si attiva soltanto quando in lei viene radicalizzandosi:

Solo quando sono stati spinti all’estremo della contraddizione, i molteplici diventano attivi e viventi l’uno di fronte all’altro, e nella contraddizione acquistano la negatività, che è la pulsazione immanente dell’automovimento e della vitalità (Hegel 1812-1816, II, trad. it. p. 493).

Innumerevoli gli esempi che nella *Scienza della Logica* attestano il movimento imprescindibile della contraddizione, dalla fisica alle relazioni giornaliere, rapporti che si palesano doppiamente biunivoci e non di dominio sull’altro:

Se nel moto, nell'istinto e simili la contraddizione resta velata per la rappresentazione nella semplicità di queste determinazioni, al contrario nelle determinazioni di rapporto o correlative la contraddizione si mostra in maniera immediata. [...] Il padre è l'altro del figlio, e il figlio l'altro del padre, e ciascuno è soltanto come questo altro dell'altro; e in pari tempo l'una determinazione è solo relativamente all'altra; il loro essere è un unico sussistere. Il padre è anche qualcosa per sé, fuori della relazione al figlio; così però non è padre, ma è un uomo in generale. Allo stesso modo il Sopra e il Sotto, l'A destra e l'A sinistra sono anche dei riflessi in sé, sono qualcosa fuori della relazione; ma allora son soltanto luoghi in generale (ivi, p.492-493).

Dall'analisi, condotta fin qui e tirando un po' le somme, affiora che l'identità non può in alcun modo significare il semplice riferimento di un immediato a sé stesso, né può la differenza essere il semplice differire dell'immediato dal suo essere-altro: un'identità e una differenza così concepite non identificano né differenziano nulla. Solo la contraddizione speculativa ha la funzione di sprigionare la funzione logico-riflessiva dell'identità e della differenza: il punto-ora dell'accadere dell'ente in cui si danno insieme, allo stesso tempo, sotto il medesimo riguardo, il dileguare e il sorgere. Ci troviamo di fronte al dinamismo del riferimento: autoriferimento-eteroriferimento-autoriferimento. La struttura del riferimento ad altro nella logica riflessiva dell'essenza rende così possibile pensare la determinatezza senza soccombere all'univocità dell'autoriferimento, aprendola all'alterità, all'essere altrimenti, aprendola alla *lotta*, allo slancio della negazione nell'identità fino al radicarsi della negazione stessa nella contraddizione:

Le cose finite nella loro indifferente molteplicità consistono quindi in generale nell'essere contraddittorie in se stesse, nell'esser rotte in sé e nel tornare al loro fondamento (ivi, p. 494).

La cosa, il soggetto, il concetto è ora appunto questa stessa unità negativa; è un che di contraddittorio in se stesso, ma è anche insieme la contraddizione risolta; è il fondamento, che contiene e regge le sue determinazioni (ibidem).

Una negazione che pertanto si converte a sé stessa e si applica ricorsivamente al prodotto suo stesso, riguardando in sincronia ognuno dei modi di opposizione, ossia le contraddizioni. La negazione come nervatura costante che dalla opposizione contraddittoria giunge all'aperta correlatività, alla relazione

arricchita. Nel movimento, studiato da Hegel, ciò che interessa al nostro percorso, è la negazione necessitante e il suo carattere di condizione inestraiabile e ricorsiva, il suo doppio autoriferirsi (negazione della negazione) il suo essere facoltà originaria di un sistema di relazioni, qual è il nostro mondo linguistico. La negatività dell'autoriferimento si trascende da sé stessa, proprio perché presupponendo sé stessa, la negatività trova solo sé come base immediata, trova sé come altro da sé. La riflessione consiste appunto nell'autoriferirsi della negatività e quindi nel contempo nel togliersi della negazione per determinarsi. La negatività conviene al determinarsi in quanto tale, ed è perciò riflessione e mediazione determinante, assoluta relazionalità critica, la quale è possibile in virtù di un processo di progressiva interiorizzazione che in definitiva è un autoriferirsi:

il positivo e il negativo, la causa e l'effetto, per quanto si prendano anche come esistenti isolatamente, non hanno però alcun senso uno senza l'altro: il loro apparire uno nell'altro, l'apparire, in ciascuno, del suo proprio altro, è *in loro stessi* (Hegel 1812-1816, I, trad. it. p.119).

La struttura dell'autoriferimento, affrancata dalla semplice relazione d'identità, diviene la dimensione in cui il soggetto stesso può pensarsi in modo non oggettivato né come datità già immediata, già presupposta, ma appunto come determinare-sé nella determinatezza dell'altro, un altro, ancora una volta, assunto non più come immediatezza esteriore limitante, ma come legge immanente al proprio esserci. Il soggetto pertanto si riflette nel determinarsi negazione, si rapporto come ente mondano differenziale.

Ebbene, abbiamo stilato, insieme ad Hegel, le caratteristiche strutturali della negazione passando dall'identità alla contraddizione, ora vedremo come la struttura logica della negazione plasmi la nostra natura relazionale, la nostra mondanità, e ancor di più vedremo nei prossimi paragrafi, come tale struttura si inscriba nel linguaggio, rendendolo sistema dei segni in evoluzione. Come il linguaggio sia un sistema specificamente differenziale. Tutto attraverso l'analisi del momento speculativo nella concettualità del giudizio, in cui il momento del negativo acquista tutte le sue sembianze.

2.3 La dialettica linguistica della “negazione della negazione”: verità, concetto e giudizio

Affondato l'occhio nella negazione, nel suo ripresentarsi ricorsivamente nella logica mondana, vediamo come essa ricalchi continuamente il suo peso nel movimento delle relazioni tra soggetto e oggetto e ancor di più tra universale e particolare. Il tutto reso possibile da uno sguardo indagatore sull'intreccio tra soggetto e predicato nei giudizi, consecutivi alla dialettica del concetto. Leit motiv e conseguente risultato: chi pretende di afferrare la vita in un particolare, è costretto a fare esperienza del rovesciamento, la vita era *altro*. Il modo in cui la logica hegeliana procede a questa fluidificazione ordinaria del rapporto d'inferenze si costruisce sulla messa tra parentesi del contenuto rappresentativo e intuitivo particolare, attraverso una sollecitazione a esplicitare le differenze e le contraddizioni, ad arginare gli elementi rappresentativi ed immediati che ancora restano nel linguaggio: nel “nome”, nel “predicato”, nel “soggetto”, nella forma *concettuale* del “giudizio”, ecc. Il vero “altro” da togliere è la rappresentazione che appare nelle modalità dell'immediato o del “naturale”, inteso come quello che produce astrazione, separazione e resiste all'elaborazione della negazione: «l'oggetto della coscienza rappresentativa in generale è il semplice e immediato non ancora sviluppato» (Hegel 1807, trad.it. p. 1051). Vedremo, poi, come ciò che si presenta erroneamente come “altro” rispetto al soggetto si rivela invece in intima connessione con esso, non solo per esperienza fenomenologia del mondo, ma anche per la considerazione logica della co-implicazione *riflessiva* (rif al §2.2) di identità e alterità.

Ebbene, svolgeremo la formulazione apparentemente paradossale «*Contradictio est regula veri, non contradictio falsi*» (Hegel 1801, trad. it. p.88), per mostrarne specularmente il suo essere regola della nostra natura di animali logico-linguistici, per ravvederci dell'opinione comune delle nostre rappresentazioni secondo cui abbiamo la possibilità di un rapporto immediato col mondo, scevro di fratture. Nella confutazione alla *Certezza Sensibile* è risultato evidente la negatività compenetrante la particolarità, fino a consentirne il suo ribaltamento nell'enunciazione universale, ora mostreremo come la negazione e la contraddizione si ripercuotono sull'intera verità del nostro soggetto logico, come

la contraddizione risulti il collante di universale e particolare, finito ed infinito e ne permetta la perpetua rigenerazione. La proposizione suddetta appare a prima vista aporetica, criptica ed oscura, e potrebbe mettere in difficoltà un esperto di logica formale. Costui potrebbe obiettare che, ancorché essa sia formalmente corretta, contrasta col suo contenuto, perché per enunciarla si utilizza il principio di non contraddizione: la proposizione in quanto tale non è contraddittoria, ma poi nel contenuto si dice che questo stesso principio che permette di formulare l'enunciato è falso. Questa obiezione può essere un'efficace via per giungere a quanto Hegel intende dire con questa tesi. Ci accorgeremo con molta probabilità che la proposizione hegeliana sta enunciando una nuova ed originale mossa teorica, indirizzata ad una logica del concreto, una mossa che è tutt'altro che un erudito gioco di parole. Viene alla luce invece un saggio principio che può addirittura soddisfare i bisogni più subordinati dell'uomo, ossia lenire il "dolore"⁸ per l'incomprensibilità, attraverso la comprensione del negativo.

2.3.1 La verità e la contraddizione

Per gettare un po' di luce è opportuno anticipare cosa intenda Hegel per vero, in relazione al nuovo significato che il termine contraddizione poi acquisirà nel sistema hegeliano. Hegel, nella *Fenomenologia* e nella *Logica*, in modo esplicito allarga il concetto di vero attraverso l'indagine interna sulla natura del concetto stesso, mostrandone la vastità. In altri termini, rende conto anche dei figli della gallina nera, cioè del negativo, e di tutto ciò che faccia parte della totalità organica. D'impatto «il vero è l'intero (*Das Wahre ist das Ganze*). Il Tutto, però, è solo l'essenza che si compie mediante il proprio sviluppo. [...] bisogna dire che è essenzialmente un *risultato*, che solo alla *fine* è ciò che è in verità. E appunto in ciò consiste la sua natura: nell'essere realtà, soggetto, divenire-se-stesso» (Hegel 1807, trad. it. p. 69). L'Intero è la realtà, è l'essenza (ritmo naturale) diveniente, che di volta in volta è risultato nel suo divenir stesso, è la ricchezza delle

⁸ «È dunque possibile esprimere la vita di Dio e la conoscenza divina come un gioco dell'amore con se stesso. Questa idea rischia però di degradare a mera edificazione e di divenire persino insulsa, se mancano *la serietà, il dolore, la pazienza e il travaglio del negativo*» [corsivo mio] (Hegel 1807, trad. it. p.69).

determinazioni; la verità pertanto si palesa come percorso “biologico” (nell’accezione di evoluzione vitale) determinante, percorso concreto di temporalità, attuazione di potenzialità differenti. Vero come capacità di cogliere la trama delle relazioni del soggetto, dove per soggetto è da intendersi la mobilità del concetto, non come entità operativa ma come momento fondamentale che abbraccia tutti gli aspetti del determinato, dell’oggetto nel suo dispiegarsi, «il soggetto è il concetto che muove se stesso e che riprende entro sé le proprie determinazioni» (ivi, p. 125). Soggetto come movimento concettuale-proposizionale, articolazione mediata e non fissità racchiudibile in un nome particolare. Il vero dunque come non assuefazione alla cosa, qualcosa che si aggiunge esteriormente, ma movimento immanente e relazionale della cosa

Il vero è reale solo come sistema [...]: esso è l’essenza, cioè l’essente-in-sé; esso è ciò che si rapporta ad altro, il determinato, è l’essere-altro e l’essere-per-sé – ed è il permanere entro sé in tale determinatezza, cioè nel suo essere-fuori-di-sé – [...]. (ivi, p.75).

Il vero come *Aufhebung*⁹, «[...] movimento dialettico, cammino che produce se stesso, si proietta in avanti e ritorna entro sé» (ivi, p.131), sguardo perspicuo di tutte le articolazioni, comprendente i momenti contraddittori, le negazioni, repulsione di staticità. Vero è soltanto ciò che può essere attraversato dalla contraddizione senza soccomberle, ovvero, detto in termini argomentativi: vero è soltanto ciò che, in forma argomentativa, può enunciare una contraddizione lasciandola trasparire senza previamente cancellarla o trasformarla in qualcos’altro. Ma ciò significa appunto pensare la contraddizione, riconoscerla come sussistente ed effettuale

[...] la sostanza vivente costituisce l’essere che è veramente *soggetto*, che è veramente reale, solo nella misura in cui essa è il movimento di porre-se-stessa, solo in quanto è la mediazione tra il divenire-altro-da-sé e se stessa. In quanto soggetto, la sostanza è la *negatività* pura e *semplice*, e proprio per questo è lo sdoppiamento del semplice, è la duplicazione opponente che a sua volta costituisce la negazione di questa diversità indifferente e della sua opposizione:

⁹ *Aufhebung* come doppia negazione: «La *rimozione* presenta qui il suo vero, duplice significato [...] nel negativo: essa è, a un tempo, un *negare* e un *conservare*» (Hegel 1807, p.189); «il momento *speculativo* [...] concepisce l’*unità* delle determinazioni nella loro opposizione; ed è ciò che vi ha di *affermativo* nella loro soluzione e nel loro trapasso» (Hegel 1817, trad. it. §82).

solo questa eguaglianza *restauratesi*, solo questa riflessione entro se stesso nell'essere altro – non unità *originaria* in quanto tale, né *immediata* in quanto tale – è il vero. Il vero è il divenire di se stesso, è il circolo che presuppone e ha all'inizio la propria fine come proprio fine, e che è reale solo mediante l'attuazione e la propria fine (ivi, p.69).

Ricapitolando, il vero va inteso non di contro il falso, perché il falso in quanto falso deve pur essere una nozione vera, sarebbe passaggio semplificato pensare il falso come “non corrispondente al vero”. Il vero speculativo consiste nell'abbracciare anche il negativo e nel riconoscergli il suo valore indispensabile alla costituzione di ogni realtà. Questo concetto di verità più ampio rende possibile l'intendimento della contraddizione come principio necessario alla conoscenza, in quanto permette di tenere insieme gli opposti in un'unica realtà. La contraddizione risulta feconda e non parte accessoria di un sistema, che secondo studi classici, dovrebbe essere retto dal principio di non contraddizione, principio che nientifica il negativo. Ma al contrario il negativo, ora, viene conservato e compreso grazie al principio di contraddizione che permette di legittimare l'opposizione e di rilevare le varie sfumature nella loro realtà viva. Il principio di non contraddizione e contraddizione diventano momenti della conoscenza, del nostro rapportarci¹⁰

La verità include dunque al proprio interno anche il negativo. Ora, se si potesse considerarlo come qualcosa da cui fare astrazione, il negativo si chiamerebbe “falso”. Di fatto, invece, ciò che va dileguando dev'essere considerato esso stesso come essenziale, e non va irrigidito in una determinazione che, recisa via dal vero, debba essere abbandonata in un qualsiasi punto fuori della verità; né il vero, a sua volta, dev'essere considerato come il morto positivo che giace inerte dall'altra parte. Il fenomeno, l'apparire, infatti, è il movimento del nascere e del perire, movimento che non nasce né perisce esso stesso, ma che è in sé e costituisce la realtà e il movimento della vita della verità (ivi, p.105).

Ogni cosa mantiene la sua unità in virtù del differenziarsi dalle altre, ma un differenziarsi che è pur sempre un relazionarsi: la relazione è la negazione

¹⁰ Riferimenti ai testi: Agamben, G. (1982), *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Giulio Einaudi editore, Torino; Settimio, F. (2003), *Sul concetto di contraddizione in Hegel*, La Città del Sole, Napoli; Varnier, G. (1990), *Ragione Negatività Autocoscienza*, Guida Editori, Napoli.

dell'indipendenza della cosa. L'oggetto viene così ad avere la propria determinazione dall'altro.

«Sotto un unico e medesimo riguardo l'oggetto è piuttosto il contrario di se stesso: è per sé in quanto è per altro, ed è per altro in quanto è per sé» (ivi, p.205). Attraverso la rielaborazione del principio di non contraddizione Hegel supera il principio d'identità alla base di un presunto vero unidirezionale, e giunge a mostrarne la contraddizione interna. L'identità non è sufficiente a determinare l'oggetto secondo verità, ma vi è la necessità della differenza. Solo nella relazione si ha il vero, senza relazione differenziale non vi è determinazione. Identità e negazione non solo hanno una reciproca relazione costituente, ma contengono al loro interno questa relazione stessa (ciò che Hegel chiama "l'intero"): «è soltanto un unico concreto Intiero, dal quale i momenti sono inseparabili» (Hegel 1812-1816, trad. it. p. 160). *Ognuno è entrambi e sé stesso*. La determinazione ottiene la sua indipendenza dominando l'altro, riportandolo a sé, ovvero includendolo nella propria costituzione. Ma essa deve, contemporaneamente a questa inclusione, anche escluderlo, perché solo escludendolo se ne può differenziare. Ora, il fatto che i due momenti siano sotto il "medesimo riguardo", dipendenti e indipendenti non è segno della loro falsità, ma esprime proprio la loro palese verità – quella colta del pensare speculativo, da quel sapere che è in gradi di "pensare" la contraddizione e tenerla ferma

nel pensiero concettuale [...] il negativo appartiene al contenuto stesso, ed è a un tempo il *positivo*, sia come movimento e determinazione *immanente* del contenuto, sia come *totalità* di entrambi. Ciò che sorge da questo movimento, preso come risultato, è il negativo *determinato*, e pertanto è, al tempo stesso, un contenuto positivo (Hegel 1807, trad. it. p 123).

E ancor di più, dal punto di vista dei rapporti fra identità e differenza, questa soluzione hegeliana significa che la differenza deve essere inclusa nell'identità, ma al tempo stesso deve esserne esclusa, ovvero può esserne parte solo in quanto non ne è parte. Se infatti la differenza si esaurisse nel processo di costituzione dell'identità non sarebbe più differenza e dunque non avrebbe neppure più titolo per costituire l'identità. Qui Hegel pensa la differenza nel suo senso più radicale: come un campo che deve necessariamente aprirsi al di là

dell'identità, proprio in quanto è stato catturato dall'identità costituendola come tale. Una differenza che va oltre sé stessa: negazione della negazione. Ecco perché la nostra natura si presenta come sistema ricco di relazioni e tensioni, il cui mastice risulta la negazione. Improvvisando un esempio, possiamo dire che ogni volta che nella ricerca si prende ad oggetto d'esame un qualsiasi oggetto empirico, ci accorgiamo subito che questo oggetto preso come intero è uno, ma allo stesso tempo composto da parti opposte tra loro, e ognuna di queste parti presa in sé a loro volta è scomponibile in ulteriori opposizioni. Ogni volta che un soggetto sarà considerato come intero conterrà opposizione, ed ogni volta che sarà considerato come parte isolata sarà un opposto isolato: il quale, considerato come isolato concreto, materiale, esistente, sarà nuovamente intero e presenterà le stesse caratteristiche dell'intero precedente riguardo all'opposizione. Si pensi per esempio alle caratteristiche dell'atomo: esso contiene un certo numero di elettroni, protoni e neutroni, e secondo il cosiddetto numero atomico si differenziano i diversi elementi; gli elettroni etc. ruotano attorno ad un nucleo centrale che a sua volta presenta una carica positiva e negativa, così denominate per rappresentare la costituzionale opposizione. Se consideriamo l'oggetto come intero, esso si presenterà come il risultato semplice e calmo della contraddizione interna. Il nostro sistema è una macro-realtà atomica piena di tensioni stabilizzanti e rigenerative. E l'infinità in cui sembra inceppare un tale movimento di ritaglio di opposizione è scongiurato dal confine che la negazione della negazione pone in questo continuo movimento espansivo autoponentesi e autotoglientesi.

La negazione della negazione inceppa il regresso (o progresso che dir voglia) per alternanza, giacché mostra che ciascuno dei due poli ha l'altro in sé stesso. [...] dirimente non è l'unità dei due termini complementari (mondo/ambiente, individuo/specie, naturale/artificiale ecc.), e neanche la loro divaricazione, ma soltanto l'inseparabilità di tale unità e di tale divaricazione. Nel progresso all'infinito questa inseparabilità trapela grazie al costante avvicendamento dei due poli, dunque con le fattezze di una successione cronologica. La negazione della negazione, invece, la attesta mediante un insieme di relazioni simultanee (P. Virno 2010, p.67)

L'intero e la parte, l'universale e il particolare, il finito e l'infinito stanno insieme in un equilibrio *metastabile*, ricco di potenziali, di operazioni

*trasduttive*¹¹, “trans”, che non sfuggono all’opposizione ma la consolidano. Trasduzione nel senso che conoscente e conosciuto, oggetto e soggetto fanno parte della stessa natura del loro sviluppo reciproco, una natura dinamica, organica, tensiva. Trasduzione nel senso di relazione incorporante, relazione creatrice di opposti e stabilizzatrice di tali opposti. La realtà del positivo e del negativo è compenetrante e pertanto stabile, ma simultaneamente escludente: la corrisposta forza li rende al contempo semoventi e contraddittori

Il finito e l’infinito, in quanto son così ciascuno in lui stesso e in base alla sua propria determinazione il porre il proprio altro, sono inseparabili. Ma questa unità loro è celata nel lor qualitativo esser altro, è quell’unità interna che sta soltanto alla base. [...] Il finito è finito solo in relazione al dover essere o all’infinito, e l’infinito è solo infinito in relazione al finito. Essi sono inseparabili e in pari tempo assolutamente altri l’uno a fronte dell’altro. Ciascuno ha l’altro di sé in se stesso. Ciascuno è così l’unità di sé e del suo altro, ed è esserci nella determinazione sua di non essere quello che è lui stesso e che è il suo altro (Hegel 1812-1816, trad. it pp.142-143).

Il principio di non contraddizione, riletto da Hegel, abborda tale forza e permette di andare oltre l’identità, con la separazione dei riguardi, e sempre mediante lo stesso principio ci si accorge che anche in ognuno dei separati vi è ancora contraddizione. Ciò conduce all’altro lato del principio di non contraddizione, ossia al principio di contraddizione, che ci permette di prendere atto della contraddizione.

Ora tale reciprocità, inseparabilità tra positivo e negativo è immediatamente ravvisabile nel segno linguistico:

Il ‘non’ è anfibio e bifronte: per un verso, denota le differenze senza termini positivi da cui dipende la formazione dei segni verbali (anche del ‘non’, beninteso); per l’altro, consente di prendere le distanze da qualsiasi significato attinente all’esperienza (biologica, storico-sociale,

¹¹ Riferimenti specifici dei termini metastabile e trasduttivo sono rinvenibili negli studi del filosofo francese Gilbert Simondon: «equilibrio metastabile ossia racchiude in sé un’energia potenziale che può essere liberata solo dall’insorgenza di una nuova struttura» (G. Simondon 1989, trad.it. p. 42; «La trasduzione coincide con un’attività che muove da un centro strutturale e funzionale dell’essere, estendendosi poi in diverse direzioni, come se intorno a questo centro comparissero molteplici dimensioni dell’essere; la trasduzione è comparsa simultanea di dimensioni e strutture in un essere dotato di tensione preindividuale, ossia un essere che è più dell’unità e più dell’identità, ancora non sfasato rispetto a se stesso in dimensioni multiple. I termini estremi ottenuti con l’operazione trasduttiva non preesistono a quest’ultima; il suo dinamismo deriva dall’originaria tensione del sistema di un essere eterogeneo, che si sfasa e sviluppa le dimensioni secondo cui si struttura; esso non scaturisce da una tensione tra i termini ottenuti, posti ai termini estremi della trasduzione » (ivi, pp.36-37).

onirica ecc.) dell'*Homo sapiens*. Ma, ecco il punto decisivo, la seconda funzione assolta dal 'non' è soltanto un riverbero della prima. Quando dico 'questo cibo *non* è dolce' o 'la donna del sogno *non* è mia madre', applico a un certo stato di cose l'operatore logico che concerne innanzitutto le relazioni negativo-differenziali sottese a ogni enunciato (P.Virno 2007, p207).

Il 'non' denota il nulla inerente allo *stesso* termine che, per altro verso, ha un significato ben definito. In seno alla lingua, essere e nulla sono coestensivi: 'cane' è anche, a un tempo, non-'cane'. Così come sono coestensive, sempre l'affermazione e la negazione (ivi, p209).

Ogni segno linguistico attira su di sé un sistema di potenziali segni, dal contenuto indefinito, legati da un plesso di differenze negative. Se pensiamo al termine 'dolce', non solo ci verrà in mente 'amaro', ma la silhouette delle negazioni di dolce, le risonanze dei molti "non".

Il tutto riconduce inesorabilmente al nucleo originario del nostro percorso, la *Certezza Sensibile*, e ai suoi interni ribaltamenti: il "Questo" è universale perché nega ciò che sembra indicare, particularizzare, ovvero perché indica una molteplicità di "non-questo". La singolarità che sembrava appartenere al "Questo" deflagra in una pluralità indefinita di "non-questo". Fin dal principio la coscienza mette in moto la negazione come vettore di universalità e concretezza:

Se non che si è mostrato che l'infinito stesso riesce all'essere affermativo solo mediante la negazione, come negazione della negazione, e che questa sua affermazione, quando venga presa solo come essere semplice, qualitativo, rabbassa la negazione costì contenuta a semplice negazione immediata, e quindi a determinatezza e a limite, ciò che allora come contraddicente all'essere in sé dell'infinito è escluso da questo ed è posto come ciò che non gli appartiene, che anzi si oppone al suo essere in sé: ossia è posto come finito (Hegel 1812-1816, trad. it. p.142).

2.3.2 Concettualità, giudizio e copula.

La corrispondenza tra determinatezza e universale si realizza appieno nella *Dottrina del Concetto* e nella concettualità del *giudizio*. Varie le definizioni di concetto, assumiamo in questo contesto le caratterizzazioni con fulcro sulla negazione. Primordiale definizione:

Il concetto è dapprima l'assoluta identità con sé in modo che questa è tale identità solo come negazione della negazione o come infinità unità della negatività con sé stessa. Questo puro riferimento del concetto a sé (che è questo riferimento in quanto si pone mediante la negatività) è l'universalità del concetto. [...] È però appunto la natura dell'universale, di essere un tal semplice che per l'assoluta negatività contiene dentro di sé la più alta differenza e determinatezza. [...] Anche nell'astratto si presenta dunque la negazione della negazione (Hegel 1812-1816, trad. it. pp.680-681).

Un concetto che abbisogna quindi immediatamente della riflessione negativa per determinarsi come concetto concreto. Un concetto che si realizza nella fisione riconciliante della negazione. Proprio mediante la negazione doppia e scissa che si ripiega su sé stessa in maniera ricorsiva l'universalità del concetto diventa consistente, diventa individuale. Il concetto di "rosa" si individualizza nella suo essere realmente rosa quando si avvicenda nei "non rosa" e ritorna individualizzato nella doppia negazione del non-"non rosa". Nel rapporto con *l'altro* viene a dissolversi l'apparenza della propria autosussistenza e contemporaneamente in tale autodissoluzione viene ottenuta l'identità.

Non si può parlar dell'universale senza la determinatezza, che più precisamente è la particolarità e l'individualità; poiché esso la contiene nella sua assoluta negatività in sé e per sé. La determinatezza non si assume dunque dal di fuori, quando se ne parla a proposito dell'universale. Come negatività in generale, ossia secondo la negazione prima, immediata, l'universale ha in lui la determinatezza in generale come particolarità; come secondo, come negazione della negazione esso è assoluta determinatezza, ovvero individualità e concrezione. – L'universale è pertanto la totalità del concetto; è un concreto, non è un vuoto, ma ha anzi un contenuto per mezzo del suo concetto, - un contenuto in cui non solo esso si mantiene, ma che gli è proprio e immanente (ivi, p.683).

Nel concetto si traducono in pratica le coordinate di quella riflessività della negazione propria della *Dottrina dell'essenza*, il concetto nel riferirsi a sé esprime

al contempo un'identità universale e determinata. Ereditiamo dall' "Essenza" determinazioni unite e sintetizzate non tanto dalla loro interna correlatività (di per sé anche finito e infinito, uno e molti ecc sono determinazioni correlative), ma dall'intrinseca riflessività che le caratterizza. L'una cioè appare nell'altra e perciò tale apparire risulta essere l'esser-posto di *sé nell'altra*: il determinarsi è così un riflettersi, un'autorelazione consapevole, riflessione che è apparire in sé dell'altro. L'altro ha quindi acquisito in questa sfera lo *status* che gli compete davvero: la metacategorialità. Esso non è più il correlato intenzionale di una riflessione estrinseca, di una transitività immediata (rif. *Dottrina dell'Essere*)¹², ma è l'essere posto in quanto tale, libero perciò da quella riflessione che lo pensa solo come limite puro e *Sollen*. In questo modo la "Dottrina dell'essenza" rende già possibile un concreto pensiero della totalità organica, permette la perfetta coincidenza fra il «venir posto da un altro e il proprio divenire» (ivi, p. 642). In questa coesione iniziale la realtà si concettualizza. Tale unità è una dimensione di reciproca determinazione, in cui i causati non sono fuori dalla causa, ma la condeterminano: non essendo una struttura transitiva, essi fanno sì che il movimento attivo della nostra realtà non sia al di là del suo altro, ma consista totalmente in esso. In definitiva ciò rende possibile pensare tanto il sé quanto l'essere altro, proprio tramite quella congiunzione disgiuntiva che dipende dall'assoluta negatività del concetto, che è concretamente l'autoarticolarsi di sé in un altro. Scissione concettuale e autoriferirsi, grazie alla riflessività della dialettica dell'essenza, permette l'assolutizzazione della negazione. Il concetto, come accennato, si presenta, nella sua universalità, con determinazioni insite, con posti negati doppiamente. Esso è tale grazie alla sua particolare genesi e non in virtù di un'autoposizione assoluta: attenendosi al contenuto delle proprie determinazioni, il puro pensiero ha potuto trasformare la transitività iniziale dell'essere nel movimento riflessivo-ponente dell'essenza, facendo in modo che il divenire-altro della determinatezza divenisse il movimento del riferirsi a sé. L'identità concettuale come «unità della negatività con sé stessa» è garantita dalla processualità della riflessione, la quale è riuscita a rendere concreta la differenza e

¹² «Essere, puro essere, - senza nessun'altra determinazione. Nella sua indeterminata immediatezza esso è simile soltanto a se stesso, ed anche non dissimile di fronte ad altro [...].» (Hegel 1812-1816, trad. it. p. 70).

l'alterità come il negativo di sé, contraddizione che garantisce lo sviluppo e non l'annullamento del processo. Grazie alla negatività perfettamente autoriferita, che lo connota, esso contiene in sé la più alta differenza e determinatezza

L'universale come il concetto è sé stesso e il suo opposto, che è a sua volta lui stesso come la determinatezza posta; lo invade, è in esso è presso di sé. Così esso è la totalità e il principio della sua diversità, la quale è determinata solo da lui stesso. [...] essere, essere determinato, qualcosa, ovvero tutto e parti etc, sostanza ed accidenti, causa ed effetto sono per sé delle determinazioni di pensiero; vengono colte come determinati concetti, in quanto ciascuna di esse è conosciuta nell'unità colla sua altra e colla sua opposta (ivi, p.686-687).

Quando il concetto pertanto viene in generale spregiato come vuoto, si disconosce quella sua assoluta determinatezza che è la differenza del concetto e l'unico vero contenuto nel suo elemento (ivi, p. 690).

Ciò che caratterizza appunto la concettualità, ovvero il pensiero logico in quanto tale, è appunto il fatto che la determinatezza è l'universale e l'universale è la determinatezza, senza che questo appaia un'ambiguità. Proprio la coincidenza, nel *concetto*, tra universalità e determinatezza ci consente di porlo come unità logica delle nostre attività. La riflessione e la negazione restaurata creano l'individualità: «l'individualità è il concetto che si riflette nell'assoluta negatività» (ivi, p.679). La negazione *reiterata e riflessa*, e in più la negazione *doppia e determinata* del concetto, instaurano le condizioni dell'essere individuale. La negazione che nega l'ente e poi si ricurva sul prodotto della sua stessa negazione permette la semplice individuazione, dove per semplice è da intendersi non immediato, ma ricchezza di determinazione

L'astrazione, che come anima dell'individualità è la relazione del negativo al negativo, non è, come si è mostrato, nulla di estrinseco all'universale e al particolare, ma è a loro immanente, e per cagion sua essi sono un concreto, un contenuto, un individuo. L'individualità è poi, come questa negatività, la determinatezza determinata, il distinguere come tale; mediante questa sua riflessione in sé la distinzione si rafferma; il determinare del particolare non è che mediante l'individualità; poiché essa è quell'astrazione che ormai, appunto come individualità, è astrazione posta (ivi, p. 703).

Questa formula dell'universalità negativa si esplica appieno nella concettualità della parolina "Questo". I deittici ritornano di nuovo a questo punto della dialettica della negazione ed aprono la strada al giudizio, momento fondamentale della semantica hegeliana:

Ora l'individuo è anche un questo, come immediato ristabilito dalla mediazione; non ha però la mediazione fuori di sé; è esso stesso separazione repulsiva, l'astrazione posta, ma nella sua stessa separazione è riferimento positivo. Quest'astrazione dell'individuo è, come riflessione della differenza in sé, primieramente un porre i differenti come per sé stanti, riflessi in sé. Essi sono immediatamente; ma poi questo separare è in generale riflessione, è l'apparire dell'uno nell'altro, e così quelli stanno in una relazione essenziale. Oltracciò essi non sono semplicemente degl'individui che sono uno di fronte all'altro; cotesta molteplicità appartiene all'essere. L'individualità che si pone come determinata non si pone in una differenza estrinseca, ma nella differenza del concetto; esclude dunque da sé l'universale, ma poiché questo è un momento di lei stessa, così esso si riferisce altrettanto essenzialmente a lei. [...] Come individualità il concetto torna in sé nella determinatezza; con ciò il determinato stesso è divenuto totalità. Il suo ritorno in sé è quindi la sua propria assoluta, originaria scissione, vale a dire che come individualità il concetto è posto nel giudizio (ivi, pp.704-705).

Il concetto, caratterizzato dalla complementarità di universale e particolare, reso dalla negazione momento caratterizzante della nostra semantizzazione della realtà, si profila come lato *determinato* del giudizio, come "origine" tra due determinati (individuati concettuali), il soggetto e il predicato

Il giudizio è la determinatezza del concetto posta nel concetto stesso. [...] Il giudizio è questo porre i concetti determinati per opera del concetto stesso. [...] Quali concetti determinati si diano, e come risultino necessariamente tali determinazioni del concetto, questo si deve mostrar nel giudizio. Il giudizio si può quindi chiamare la prima realizzazione del concetto, in quanto la realtà indica in generale l'entrar nell'esistere come un essere determinato. Più in particolare la natura di questa realizzazione risultò tale, che i momenti del concetto, a cagione della sua riflessione in sé o della sua individualità, sono anzitutto delle totalità per sé stanti, e che poi l'unità del concetto è come la lor relazione. Le determinazioni in sé riflesse sono delle totalità determinate, altrettanto essenzialmente in una sussistenza indifferente e irrelativa, quanto per la reciproca mediazione fra loro. Il determinare stesso è solo la totalità in quanto contiene queste totalità e la lor relazione. Questa totalità è giudizio. - Il giudizio contiene dunque primieramente quei due per sé stanti, che si chiamano soggetto e predicato. (ivi, p.705-706).

Stiamo stilando le caratteristiche della negazione nei vari momenti della dialettica hegeliana: ne abbiamo circoscritto le caratteristiche di ricorsività, doppio (auto-)riferimento, concretezza, determinatezza e trascendentalità, caratteristiche originarie della natura dei nostri rapporti (cfr. III cap.). Vediamo ora cosa assume su di sé nel giudizio. Ebbene, gli elementi di un giudizio si presentano dapprima come totalità sussistenti, come momenti indipendenti e sciolti dalla necessità di riferirsi l'uno all'altro. Analogamente, anche la loro si mostra come relazione indifferente. Affermando il lato *identico-immediato* della cosa, la riflessione esterna del giudizio è costretta a pensarne anche il lato *non identico-mediato* e a manifestare l'opposto di quel che intendeva, predicando determinazioni opposte, dello stesso contenuto di pensiero. La contraddizione è quindi ciò in cui costantemente precipita il pensiero che pretenda di oggettivare la cosa, che ritenga cioè di poterla definire secondo un modello semantico di relazionalità¹³. Cercando di schiudere il senso, la riflessione esteriore in realtà ne impedisce lo stesso fluido costituirsi, se ne rappresenta i lati immediati e cerca di fornirne un'esposizione univoca, senza contraddizione. Così facendo essa però innesca continui cortocircuiti e ricorrenti antinomie, che sembrano risolversi nell'incedere metodico, ma che, propriamente, non possono fare altro che ripresentarsi sotto altre forme, in determinazioni diverse. Ma, ovviamente, questo non è ciò che accade totalmente in un giudizio, perché in esso si afferma che il soggetto è il predicato e dunque quello che propriamente si manifesta è un rapporto di identità fra i due. Il rapporto identitario si fissa grazie alla riflessività non transitiva, quindi negativa del concetto. Il giudizio però prima di strutturarsi, in un movimento triadico, come identità stipulate nella copula, si presenta come struttura duale, in cui soggetto e predicato si divaricano prepotentemente.

Il soggetto può anzitutto essere preso rispetto al predicato come l'individuo rispetto all'universale, oppure come il particolare rispetto all'universale, ovvero come l'individuo rispetto al particolare in quanto cioè soggetto e predicato si contrappongono fra loro solo come il più determinato e il più universale. [...] Siccome il soggetto esprime in generale il determinato, e

¹³ Riferimenti testuali possibili: Campogiani, M. (2001), *Hegel e il linguaggio. Dialogo, lingua, proposizioni*, La città del Sole, Napoli; D'abbiero, M. (1970), *Alienazione in Hegel*, Edizioni dell'Ateneo Roma.

quindi piuttosto ciò che è immediatamente, e il predicato esprime invece l'universale, l'essenza ovvero il concetto, così il soggetto in quanto tale non è dapprima che una sorta di nome; poiché quel ch'esso è viene espresso soltanto dal predicato, che contien l'esser nel senso del concetto (ivi, p.706-707).

Il soggetto si presenta inizialmente solo come rappresentazione, nome, messo accanto ad un predicato che riassume in sé invece la *natura* della *determinazione* del soggetto concettuale, vale a dire come «quella che non è un che di astratto e fisso, ma che ha anzi in sé e pone in sé la sua opposta. In quanto i lati o i termini del giudizio sono appunto dei concetti, però sono la totalità delle determinazioni del concetto, essi debbono presentare tutte queste determinazioni e mostrarle in sé, sia poi in una forma astratta ovvero in una forma concreta» (ibidem). In altri termini, quando noi ci chiediamo: “che cosa è questo?”, che cosa vogliamo sapere? Hegel nota che spesso «per quell'essere, del quale si domanda, viene spesso inteso semplicemente il nome, e quanto si è saputo il nome si è soddisfatti e si sa ormai che cosa è la cosa» (ibidem).

Esiste però, nota ancora Hegel, anche un altro significato del soggetto, non un immediato significato rappresentativo che il soggetto *presuppone*, bensì un significato concettuale che il soggetto *riceve* nella determinazione del giudizio. Questo significato concettuale, libero dalla rappresentazione, viene espresso dal predicato: o, perlomeno, possiamo dire che il predicato esprime l'esigenza di non rimanere fermi alla rappresentazione ma di *determinarla* concettualmente. Nell'autentico giudizio noi non cerchiamo soltanto di analizzare o scomporre la rappresentazione iniziale, bensì cerchiamo di esprimere il significato concettuale (rapporto differenziale tra universale e particolare) del soggetto. Nel predicato noi compiamo questo passaggio, compiamo il primo indispensabile passo per superare la mera rappresentazione; innalziamo la rappresentazione all'universalità, la sciogliamo nelle sue determinazioni essenziali. Nel rapporto universalizzante delle determinazioni si scongiura il preconetto di un soggetto rappresentativo presupposto con predicati accidentali. Il giudizio, in quest'ultimo caso, consisterebbe nel significato rappresentativo del soggetto, spesso solo nella semplice spiegazione del nome. Se partiamo dalla rappresentazione e ci teniamo fermi ad essa, allora il problema di quali predicati convengano al soggetto diventa

un vacuo problema nominalistico. L'attribuzione dei predicati in questo caso si fonda solamente «sull'asserzione che, con una data parola, si pensi proprio questo, forse anche sull'etimologia» (Hegel 1817, trad. it. §33). Il giudizio, però, va oltre l'esplicitazione del nome, la ricerca etimologica, il significato presupposto bensì cerca l'arricchimento del significato: i giudizi determinano nuovamente e diversamente il significato del soggetto-nome-predicato.

Il giudicare stesso consiste in ciò che solo per mezzo di esso viene unito un predicato col soggetto, in modo che, se questa unione non avesse luogo, il soggetto e il predicato rimarrebbero pur nondimeno ciascuno per sé quello che è (Hegel 1812-1816, trad. it. p. 708).

E come avviene tale ristrutturazione? Attraverso cosa il giudizio diventa quella dimensione in cui l'intelletto umano è effettivamente in grado di esaminare la corrispondenza fra cosa e concetto, fra la struttura della realtà e l'ambito poetico che cerca di coglierla? La ristrutturazione avviene attraverso l'elemento attivo della *copula*, medio differenziale del giudizio, nucleo che opera la fusione dei due elementi. In questo loro fondersi assieme i due elementi acquistano la loro definitiva identità, quella in cui ognuno è unità di se stesso e dell'altro, e così *universalità*.

[...] il giudizio è la copula di quei due; la copula esprime che il soggetto è il predicato. Il soggetto è la determinatezza determinata, e il predicato è questa sua determinatezza posta; il soggetto è determinato soltanto nel suo predicato, ossia è soggetto soltanto in quello; è tornato in sé nel predicato e vi è l'universale. – Ora poi, in quanto il soggetto è il per sé stante, cotesta identità ha il rapporto che il predicato non ha per sé una sussistenza indipendente, ma ha la sua sussistenza nel soggetto; è inerente a questo. In quanto per conseguenza il predicato vien distinto dal soggetto, non è che una determinatezza isolata, è soltanto una delle sue proprietà; il soggetto stesso è invece il concreto, la totalità di molteplici determinatezze, come il predicato ne contiene una; è l'universale. – Ma d'altra parte anche il predicato è una universalità per sé stante e viceversa il soggetto una sua sola determinazione. Il predicato sussume pertanto il soggetto; l'individualità e la particolarità non è per sé, ma ha la sua essenza e la sua sostanza nell'universale (ivi, p.711-712).

Con la copula, col movimento triadico della copula che arriva addirittura all'individuazione, i due elementi si creano e rimandano vicendevolmente nelle loro *differenze*, che conferiscono loro determinatezza, unità, oggettività. Soggetto

e predicato si corrispondono in un'universalità concreta, contenente simultaneamente i due momenti dell'universale oggettivo, ossia il genere, e l'individualizzato. Il giudicare non può fare a meno di registrare che l'unità è già sempre connotata negativamente, in quanto essa sta in sé solo grazie al suo essere altro. Soggetto e predicato hanno in comune l'universalità: la determinatezza è cioè diventata universale proprio particolarizzandosi, tematizzando la relazione attraverso il medio

È universale, poiché è l'identità positiva dei due, soggetto e predicato; ma è anche determinata, poiché la determinatezza del predicato è quella del soggetto; inoltre è anche individuale, poiché in lei gli estremi per sé stanti son tolti come nella loro unità negativa (ivi, p. 713).

L'identità, quindi, lungi dall'essere pensata come astratta, si manifesta come posta, cioè raggiunta grazie alla mediazione dell'altro, in modo tale che ogni momento è in lui stesso l'essere di un altro. L'essere dell'altro non è però annessione dell'altro in quanto ogni elemento è stato dissolto nella sua pretesa di autosussistenza e di dominio. Anzi è proprio il venire in primo piano della copula, la garanzia della relazione: «questa unità, la copula di questo giudizio, in cui gli estremi a cagione della identità si son fusi assieme, è pertanto il concetto» (ivi, p.740). Questo venire in primo piano della copula è il venire in primo piano del concetto, della logica del concetto, in cui i momenti non sono meri elementi di una relazione perché assurgono in essa al ruolo di totalità: «Ciascuno di quelli è la totalità, ciascuno contiene in sé la determinatezza dell'altro, epperò questa totalità non sono in pari tempo che una sola» (ivi, p.657). Ebbene questa totalità che consente la sussistenza di tutte le altre è proprio la *relazione*. Proprio tramite la relazione concettuale del giudizio emerge appieno la sussistenza di una relazione non solo estraniante (semplice negazione) ma includente e creativa (negazione della negazione), la sussistenza di una compiuta unità di relazione, che conserva i lati dell'essere e dell'essenza, della transitività impotente, teatro di un dileguare nell'altro e quindi anche dell'altro, e di una riflessività ponente, scenario di un apparire nell'altro che è allo stesso tempo uno scomparire nell'altro, ma li controlla nell'unità universale e concreta della relazione concettuale nel giudizio.

Tirando le fila, la negazione nella logica del concetto e del giudizio acquisisce le seguenti caratteristiche: *essere negazione* (copula) e *essere negazione determinata* (concetto). Si apre la strada così alla concreta oggettivazione della negazione.

2.4 Quando gli opposti si attraggono

Le riflessioni hegeliane sulla negazione trovano terreno fertile negli studi logici contemporanei e addirittura negli studi psicoanalitici. Sarebbe superficiale pensare di rinvenire nella filosofia contemporanea solo un continuismo hegeliano, un'eredità hegeliana, ma è opportuno sottolineare, invece, il fattore di originalità nelle caratterizzazioni linguistico-pragmatiche. Nelle linee hegeliane sono rintracciabili sguardi prospettici ancora inesplorati e che, forse involontariamente, hanno costituito il retroterra di alcuni studiosi contemporanei. Circoscriveremo il raggio di comunanza, a mo' di appendice, attraverso le analisi fregeane e freudiane sulla negazione in rapporto, rispettivamente, ai concetti di pensiero e verità e al concetto di rimozione. Cenni hegeliani nella contemporaneità per convalidarne quindi l'audacia teorica e la peculiarità metodologica.

2.4.1 Frege e la contraddizione negli interrogativi

Prendiamo in esame il saggio di Frege *La negazione. Una ricerca logica*, contenuto nel volume *Ricerche Logiche*. Partiamo dall'atto conclusivo:

la doppia negazione che riveste un pensiero
non ne altera il valore di verità (F.L.G. Frege 1988, p.98).

Termini cardini: *doppia negazione*, *pensiero* e *verità*, termini che non appaiono certamente nuovi al lessico hegeliano. Ebbene, in che modo la negazione non corrompe un enunciato, un pensiero? In che senso un pensiero è vero?

Frege inizia ad interrogarsi in questa direzione, puntando la lente sul rapporto tra pensiero, vero ed interrogativi:

L'esser vero non può fare parte del senso di un enunciato interrogativo. Ciò contraddice l'essenza stessa della domanda. Il contenuto della domanda è ciò che deve venir giudicato. Per questo motivo l'esser vero non può essere annoverato nel contenuto della domanda. [...] l'enunciato interrogativo sarebbe al tempo stesso un'asserzione e quindi una risposta alla domanda. Ma nell'enunciato interrogativo non è permesso asserire né la verità né la falsità del suo senso (ivi, p.77).

Emerge dalle parole di Frege un concetto di "vero" dall'accezione semantica più ampia riconducibile alla sfera non circoscrivibile delle possibilità del senso. Verità e falsità non si elidono, non hanno funzioni specifiche, referenziali, ma si compenetrano nel luogo della domanda, mostrando così appieno, come in Frege, anche la contraddizione prende piede e resiste ai contraccolpi del super-principio di non contraddizione: «il pensiero falso può esser parte di un pensiero vero dal quale si può inferire qualcosa» (ivi, p.78). Risulta, però, opportuno specificare cosa intenda Frege per pensiero e vedere come in tale accezione coesistano un'intuizione hegeliana e al tempo stesso una sua retrocessione. Per Frege, il pensiero è il senso di un enunciato interrogativo, afferrabile comunemente e prima che si risponda, altrimenti non sarebbe possibile alcuna risposta. Ora, se da un lato Frege ci apre al mondo delle possibilità in cui la negazione pre-esiste, dall'altro ci blocca in un mondo pre-esistente immobile, già preconfezionato. Questa direzione sembra rinnegare uno dei principi fondamentali dell'hegelismo, che poi regge in sé tutto l'impianto della *duplex negatio*, ovvero il fatto che l'Assoluto, il pensiero è il *movimento* finalizzato al compimento, è il suo risultato, il suo processo:

Il vero è il Tutto. Il Tutto, però, è solo l'essenza che si compie mediante il proprio sviluppo. Dell'Assoluto, infatti, bisogna dire che è essenzialmente un *risultato*, che solo alla *fine* è ciò che in verità. E appunto in ciò consiste la sua natura: nell'essere realtà, soggetto divenire se stesso (Hegel 1807, trad. it. p. 69).

La verità include dunque al proprio interno anche il negativo. [...] Il vero è il delirio bacchico in cui non c'è membro che non sia ebbro; e poiché ciascun momento, mentre tende a separarsi dal Tutto, altrettanto immediatamente si dissolve, questo delirio è anche la quiete trasparente e semplice. Nel tribunale di quel movimento, né le singole figure dello Spirito né i pensieri determinati hanno sussistenza propria; ma, nella misura in cui sono momenti negativi e

dileguanti, essi costituiscono altrettanti movimenti positivi e necessari. Nella *totalità* del movimento, intesa come quiete, ciò che si differenzia e si dà un'esistenza particolare è conservato come qualcosa che ha *memoria* di sé, come qualcosa la cui esistenza è il sapere di se stesso, e a sua volta questo autosapere è, non meno immediatamente, un'esistenza (ivi, p. 105).

Il movimento in Hegel non è verticista, non si tende ad istituire una gerarchia o un punto fermo, un pensiero sovrastrutturale, ma tutto è dialettica circolare che ritorna sulle proprie tappe nel movimento del negativo. Ora, considerata tale sfasatura tra i due sistemi logici, è da considerare che Frege porta alla ribalta il tessuto connettivo della negazione, in relazione all'accoppiata non dicotomica di vero-falso. I due principi, sulla scia hegeliana, non si sostanzializzano, non si irrigidiscono, il vero non recide il falso, costituendone il polo positivo che giace inerte dall'altra parte. Vero e falso sono entrambi vincolanti, necessari:

[...] un pensiero falso, anche se non può venir riconosciuto vero, deve essere considerato indispensabile: in primo luogo come senso di un enunciato interrogativo, in secondo luogo come costituente di una connessione di pensieri ipotetica, e infine nella negazione. Mi dev'essere possibile negare un pensiero falso, e per poterlo fare ho bisogno del pensiero. Non posso negare ciò che non c'è (F.L.G. Frege 1988, p.81).

Di conseguenza, dice Frege, un pensiero falso non è un pensiero senza essere. Non si potrebbe altrimenti negarlo, si negherebbe qualcosa di vuoto. Per esempio, l'espressione "*il pensiero che tre è maggiore di cinque*" sarebbe vuota e non potrebbe essere utilizzata dalla scienza se non tra virgolette. Non potremmo quindi dire "*è falso che tre sia maggiore di cinque*" perché il soggetto grammaticale sarebbe vuoto. Ma, allora, non ci si potrebbe chiedere se una certa cosa è vera? Vero e falso, così, diverrebbero senza senso ed inconciliabili, ma Frege cerca di smontare tale presupposto postulando l'apertura di vero e di falso, di affermazione e di negazione nel circolo del pensiero pre-afferrabile (che ricordiamo è uguale al senso). In una domanda si può distinguere l'invito a giudicare dal particolare contenuto della domanda o senso dell'enunciato interrogativo corrispondente. Ora avrebbe un senso l'enunciato interrogativo "*3 è maggiore di 5 ?*" se l'essere di un pensiero consistesse solo del suo essere vero?

Se così fosse un pensiero non potrebbe essere il contenuto di una domanda e si sarebbe portati a dire che l'enunciato interrogativo non ha senso alcuno. Ma ciò perché in questo caso si coglie la falsità a prima vista. Nel caso invece di “ $(21/20)^{100}$ è maggiore di $^{10}v10^{21}$? ”, l'enunciato ha un senso? Secondo la tesi esposta prima solo se la risposta è affermativa. Nel caso fosse negativa, la domanda non avrebbe come senso un pensiero. Ma, riflette Frege, l'enunciato interrogativo deve avere qualche senso se deve contenere una domanda. Ed in esso non si chiede effettivamente qualcosa? *Il senso dell'enunciato deve essere già afferrabile prima che vi si risponda, altrimenti non sarebbe possibile alcuna risposta.* Allora il senso dell'enunciato interrogativo, afferrabile prima che vi si risponda, non potrebbe essere un pensiero se l'essere del pensiero consiste nel suo essere vero. L'essere vero non può fare parte del senso di un enunciato interrogativo, perché ciò contraddirebbe l'essenza di una domanda, dal momento che il contenuto della domanda è ciò che deve venire giudicato. Se il senso dell'interrogazione fosse un pensiero (il cui essere consistesse nell'essere vero) si starebbe al tempo stesso riconoscendo l'esser vero di questo senso. Il pronunciare l'enunciato interrogativo sarebbe al tempo stesso un'asserzione e quindi una risposta alla domanda. Ma nell'enunciato interrogativo non è permesso asserire né la verità né la falsità del suo senso. E il suo senso non è qualcosa il cui senso consista nell'essere vero:

Si pensi alla dimostrazione indiretta. Qui la conoscenza della verità si compie proprio con l'afferrare un pensiero falso. Il maestro dice: «Supponiamo che a non sia uguale a b ». Un allievo alle prime armi pensa subito: «Ma è insensato! Vedo benissimo che a è uguale a b ». Costui confonde la mancanza di senso di un enunciato con la falsità del pensiero in esso espresso (ivi, p.78).

È individuabile il reciproco insediamento di vero e falso nel senso fregeano, il falso non “disturba” la coesione del senso anzi ne comporta la realizzazione. Frege attua un riconoscimento, attraverso la sua specifica analisi degli enunciati interrogativi, del valore della contraddizione, dell'acclusione potenziale di vero e falso. Il falso diventa propulsione di un senso possibile,

espressione non alterabile dell' "intero". Il falso non diventa sinonimo di insensatezza.

Il pensiero contenuto nell'enunciato

«Se all'epoca dei fatti l'imputato era a Roma, non ha commesso l'omicidio».

può essere riconosciuto vero da uno che non sa se l'imputato era a Roma all'epoca dei fatti o se ha commesso l'omicidio. Dei due pensieri parziali contenuti nell'intero, né l'antecedente né il conseguente vengono espressi con forza assertoria quando l'intero viene posto come vero. Abbiamo quindi soltanto un singolo atto di giudizio ma tre pensieri – vale a dire: il pensiero complessivo, l'antecedente e il conseguente. Se uno dei due enunciati parziali fosse privo di senso sarebbe privo di senso anche l'intero. Da ciò si vede quale differenza vi sia se l'enunciato è insensato o se invece esprime un pensiero falso (ibidem).

Una cosa è l'insensatezza immediata, che è però soggettiva e cioè l'incomprensione da parte di chi ascolta un enunciato tipo "*prkdhtj fsgrojci*" (enunciato che potrebbe appartenere semplicemente ad una lingua ignota). Altro è l'insensatezza risultato di un enunciato contraddittorio immediato, che però ha comunque un minimo di senso, (altrimenti non si distinguerebbe un enunciato contraddittorio da un altro) e che discende principalmente dalla violazione di una regola tradizionalmente condivisa. Altro ancora è l'insensatezza di un enunciato la cui presenza comporterebbe una contraddizione in un sistema di enunciati già dato (ad es. due parallele che hanno un punto in comune in un sistema euclideo).

Frege comunque almeno per quanto riguarda le verità di fatto riconosce che le domande hanno un senso e che il pensiero non consiste del suo essere vero. In realtà un'interrogazione da un lato esige un'ontologia (quella del principio di non contraddizione), dall'altro lato ne presuppone un'altra (quella dove la contraddizione è ammessa), altrimenti la domanda non sarebbe neppure possibile porla in essere, dal momento che nella domanda stessa sono unite le due opzioni. Ogni scelta presuppone una certa coesistenza tra le due opzioni tra cui scegliere. Il pensiero riferendosi alla dimensione del possibile evidenzia che ci sono livelli di esistenza diversi e che la realtà è più estesa degli ambiti a cui la si vuole ridurre.

Inoltre non si capisce perché una domanda posta poeticamente non possa essere passibile di risposta. La domanda di Foscolo all'inizio dei "Sepolcri" è senza senso? E quella di Leopardi all'inizio del "Canto Notturmo di un pastore errante per l'Asia"?

Non è vero poi che da un pensiero falso non sia possibile dedurre alcunché: la regola aurea è proprio la deduzione dal falso (dialettica) e sono possibili implicazioni dove la premessa è falsa.

Frege riconosce poi che ci sono asserzioni come le implicazioni dove il valore di verità dei pensieri (proposizioni) che li compongono non deve essere obbligatoriamente positivo. Ciò che è asserito è la proposizione molecolare non le due proposizioni atomiche che la compongono. Anche qui Frege inverte analiticamente l'intuizione hegeliana per cui il Vero è l'Intero, postulando addirittura la non distinzione netta tra pensieri negativi e positivi.

Sono, di qui, visibili echi del "gergo" sistemico hegeliano:

[...] non è corretto affermare che il *falso* costituisca un momento o, addirittura, una parte essenziale della verità. Nell'espressione «in ogni falsità c'è qualcosa di vero», entrambi i termini sono presi come l'olio e l'acqua che, senza mescolarsi, vengono assemblati insieme solo esteriormente. Proprio perché il significato delle espressioni «vero» e «falso» indica il momento del *perfetto essere-altro*, questi termini non devono più essere impiegati quando il loro essere-altro viene rimosso. Analogamente, le espressioni «l'unità di soggetto e oggetto, di finito e infinito, di essere e pensare ecc.» presentano l'inconveniente per cui il significato dei termini «soggetto», «oggetto», ecc., indica ciò che essi sono *al di fuori della loro unità*; nell'unità, dunque, questi termini non vanno intesi nel significato che ciascuno di essi assume allo stato isolato. È in questo senso che il falso costituisce – appunto, non più come falso – un momento della verità (Hegel 1807, trad. it. p.95).

La contraddizione risolta è dunque il fondamento, l'essenza come unità del positivo e del negativo (Hegel 1812-1816, II, trad. it. p. 485).

Ovviamente sono apprendibili differenze tra le due speculazioni, Hegel tende ad una radicalizzazione della contraddizione, che in Frege è più velata da una circoscrizione argomentativa e metodologica. La negazione risulta, però, il loro punto di convergenza, addirittura Frege parla di doppia negazione e mette in

risalto l'errore logico clamoroso di considerare la negazione solo elemento scompositivo.

Alla dissoluzione e all'annientamento del pensiero corrisponderà perciò un dividersi delle parole le une dalle altre, più o meno come accade se un enunciato scritto sulla carta viene sminuzzato con le forbici di modo che su ogni pezzettino di carta resta l'espressione d'una parte di un pensiero. Questi pezzettini possono venir poi rimescolati a piacere, o venir dispersi dal vento: la connessione viene così eliminata e l'ordinamento di partenza non è più riconoscibile. È questo che accade quando neghiamo un pensiero? No! Il pensiero sopravviverebbe senza dubbio anche a questo supplizio in *effigie*. [...] Il risultato è una costruzione saldamente connessa (F. L. Frege 1988, p. 83).

Negazione integrata come luogo di superamento di una semplice dissoluzione dei costituenti di un pensiero o di un enunciato, una negazione che si integra perfettamente con l'affermatività, senza distruggerne l'indipendenza, una negazione che «può inserirsi in diversi punti dell'enunciato senza che con ciò il pensiero divenga automaticamente negativo» (ivi, p. 86). La negazione *nel* pensiero consegue l'intero, non a caso le parole "parti", "composto" affiancate alla negazione ci portano fuori strada: se si vuole parlare di "parti" non bisogna intendere qualcosa che sia immediatamente autonomo dalle altre componenti dell'intero. E l'analisi di Frege, a questo punto, si poggia sulla *doppia negazione*:

Considerando il principio *duplex negatio affirmat* si può vedere in modo particolarmente evidente che il negare non ha alcun effetto separatore o dissolutore. Partiamo dall'enunciato

«Il Monte Bianco è più alto del Cervino»

Inserendo un «non» otteniamo

«Il Monte Bianco non è più alto del Cervino»

Entrambi gli enunciati vanno pronunciati senza forza assertoria. Una seconda negazione porterebbe a un enunciato più o meno come

«Non è vero che il Monte Bianco non è più alto del Cervino»

Sappiamo già che il primo negare non può produrre alcuna dissoluzione del pensiero; supponiamo comunque di avere soltanto dei frammenti di pensiero dopo il primo negare. Dovremmo allora assumere che il secondo negare potrebbe rimettere insieme questi frammenti. Il negare sarebbe quindi come una spada in grado di riattaccare i membri che ha reciso. Ma qui occorre veramente fare attenzione. Le parti del pensiero sono divenute, in virtù del primo negare, del tutto prive di

connessione e di relazione e, pertanto, se si utilizzasse senza accortezza il potere terapeutico del negare, si potrebbe facilmente ottenere l'enunciato

«Il Cervino è più alto del Monte Bianco» (ivi, pp. 83-84).

Abbiamo nel caso della negazione della negazione qualcosa che si fonde con sé stesso non tautologicamente, che non si scompone e riattacca a posteriori e che non anticipa il suo stesso risultato, non preannuncia un ritorno ad *A*. La negazione della negazione non comporta la trasformazione di un pensiero in un non-pensiero che poi potrebbe ridiventare pensiero, e quindi la trasformazione di un non senso in un senso. La negazione mantiene sempre il senso e quindi l'intero (ritorna l'eco hegeliano). Un esempio fregeano: utilizzando la negazione del pensiero che $(21/20)^{100}$ è uguale a $^{10}\sqrt{10^{21}}$ come integrazione della negazione, ottengo la negazione della negazione del pensiero che $(21/20)^{100}$ è uguale a $^{10}\sqrt{10^{21}}$ e questo è ancora un pensiero.

La negazione di un pensiero è dunque per Frege essa stessa un pensiero e può ancora servire all'integrazione della negazione.

Si ottengono designazioni di pensieri costruiti in questo modo a partire dal modello “*La negazione della negazione di A*”, in cui “*A*” rappresenta la designazione di un pensiero. Tale designazione va pensata in primo luogo come composta dalle parti di “*La negazione di...*” e “*La negazione di A*”, ma è anche possibile pensarla composta da “*La negazione della negazione di...*” e “*A*”.

Ai due diversi modi di intendere tale designazione corrispondono anche diversi modi di intendere la costruzione del pensiero designato. Comparando le designazioni “*La negazione della negazione che $(21/20)^{100}$ è uguale a $^{10}\sqrt{10^{21}}$ ” e “*La negazione della negazione che 5 è maggiore di 3*” si riconosce come componente comune “*La negazione della negazione di...*” che è una parte che necessita di integrazione. In entrambi i casi, dice Frege, questa parte viene integrata da un pensiero e il risultato di questa integrazione è un altro pensiero. Il costituente comune che necessita di un'integrazione può esser chiamato doppia negazione.*

Ora, tale negazione non nientifica, ma trasforma ogni enunciato nel suo contraddittorio. Non trova asserzione che non sia possibile negare, ma nemmeno trova un contenuto negato che non si ripresenti. Ed il livello dell'asserzione è in

questa infinita compresenza: *l'asserzione fondamentale è perciò Contraddizione*¹⁴. Poiché la negazione trasforma un enunciato nel suo contraddittorio, l'asserzione a cui non si contrapponga negazione è la contraddizione da cui segue qualsiasi cosa (anche la negazione che formalmente le si può contrapporre). *Contraddizione dunque che è negabile, ma che ricomprende la sua negazione.*

Inoltre se ogni affermazione può essere negata, ogni negazione è necessariamente un'asserzione, e questo è il fattore che ci consente di non cadere necessariamente nello scetticismo e nel nichilismo.

La negazione nella sua reiterabilità sembra stare allo stesso livello dell'asserzione, ma al tempo stesso sembra confinata al passaggio da un livello ad un altro del discorso o, come dice Frege, interna al pensiero che è contenuto del giudizio. In realtà è tutte e due le cose, in quanto non c'è differenza a livello enunciativo tra pensiero e giudizio: si tratta solo di due gradi della stessa gerarchia linguistica ed ontologica.

Pensare perciò a due modi di negare è in realtà inutile perché quel che cambia non è la negazione, ma ciò che viene negato, i livelli ontologici tra cui la negazione opera.

Ritorna l'idea di un modello della negazione *originaria, reiterabile e ricorsiva* che non sfa ma crea, *autofondativa ed eterofondativa*, che richiama la dialettica dell'*Aufhebung* hegeliano:

La cosa, il soggetto, il concetto è ora appunto questa stessa negatività; è un che di contraddittorio in se stesso, ma che è insieme la contraddizione risolta; è il fondamento che contiene e regge le sue determinazioni (Hegel 1812-1816, II, p.494).

[...] il finito cade al di là di se stesso nell'infinito, ma che in pari tempo si trova di nuovo generato al di là di questo, e che quindi non fa, con cotesto, che andar con se stesso, come pure l'infinito; cosicché la medesima negazione della negazione risulta all'affermazione, risultato che si mostra quindi come la lor verità e la loro originarietà (ivi, I, p. 156).

¹⁴ Un interessante testo analitico di riferimento che si inserisce in tale cornice discorsiva risulta essere: Galvan S. (2008), *Non Contraddizione e Terzo Escluso. Le regole della negazione nella logica classica intuizionistica e minimale*, FrancoAngeli, Milano.

Frege, nell'affrontare la negazione, nota che si può anche asserire una negazione, essendo una negazione nondimeno determinata. Con ciò egli intuisce il carattere dialettico della negazione. Se è possibile anche asserire un pensiero negativo, ciò vuol dire che da un punto di vista metalinguistico anche la negazione è una possibile affermazione. Frege dunque inverte da un punto di vista analitico l'intuizione hegeliana:

Nel pensiero concettuale [...] il negativo appartiene al contenuto stesso, ed è a un tempo il *positivo*, sia come movimento e determinazione *immanente* del contenuto, sia come *totalità* di entrambi. Ciò che sorge da questo movimento, preso come risultato, è il negativo *determinato*, e pertanto è, al tempo stesso, un contenuto positivo. (Hegel 1807, p. 123).

2.4.2 Freud e la doppia negazione nella rimozione

Il recupero hegeliano della doppia negazione *determinata* (che determina) si inserisce, in maniera singolare, non solo nella logica contemporanea ma anche nella cornice psicoanalitica. E Freud ne riporta alla ribalta il senso nell'articolo *La Negazione* del 1925. Freud lega la negazione alla rimozione e vedremo come proprio in questo incastro si snodi il movimento della doppia negazione. Addirittura con Freud sembra insediarsi una dialettica particolare, che in maniera perspicua, mette in luce la forza della negazione dal piano dell'inconscio, attraverso il linguaggio, fino alla antropologia comportamentale. Procediamo, intanto, per passi lenti. Circoscriviamo, in maniera sinottica, cosa si intenda per rimozione:

la rimozione non è un meccanismo di difesa presente fin dalle origini, essa non può instaurarsi prima che si sia costituita una netta separazione tra l'attività psichica cosciente e quella inconscia¹⁵, e *la sua essenza consiste semplicemente nell'espellere o nel tener lontano qualcosa dalla coscienza* (S. Freud 1979, p.121).

¹⁵ L'apparato psichico, in Freud, non coincide più con la sola coscienza, ma risulta composto da tre nuove istanze: l'*Ego*, l'*Es* e il *Super-Ego*. Nello specifico, l'*Ego* risulta essere l'io cosciente, sempre presente a sé stesso, controllato e in parte mediatore; l'*Es*, l'inconscio, il polo libidico-pulsionale, la sede di impulsi e desideri rimossi, la sorgente di energie e di forze contrastanti, che, tacitamente, tendono a governare il comportamento umano; il *Super-Ego*, l'ego collettivo, la sede del sistema di regole, di norme coordinanti la realtà sociale dell'individuo. I tre poli suddetti si

Può essere destino di un moto pulsionale urtare contro resistenze che mirano a renderlo inefficace. [...] nel caso della pulsione la fuga non serve, giacché l'Io non può sfuggire a sé stesso. In seguito, verrà il momento in cui un buon mezzo contro il moto pulsionale verrà trovato nella riprovazione del giudizio (la condanna). La rimozione è uno stadio preliminare della condanna, qualcosa che sta a metà fra la fuga e la condanna [...] (ivi, p.119).

La rimozione indica pertanto quel processo inconscio mediante il quale il soggetto esclude *dalla e alla* coscienza determinate rappresentazioni connesse con una pulsione (per la maggior parte, sessuale), il cui soddisfacimento implicherebbe il non soddisfacimento di altre richieste provenienti dall'Io o dal Super-Io. In ogni essere umano operano, in genere, tendenze o forze o pulsioni che spesso entrano in conflitto. In alcuni casi, l'io cosciente blocca l'impulso e ad esso *nega* l'accesso alla coscienza e alla scarica diretta: una resistenza "rimuove" l'impulso nella parte "inconscia" della psiche. Si ravvede immediatamente come nell'apparato psichico si operi una prima forma di negazione: la negazione alla coscienza. Ci troviamo di fronte ad una negazione immediata, a quella che Hegel chiamerebbe *negatio simplex*: «nel primo movimento, la negatività è l'attività di differenziare [...]» (Hegel 1807, trad.it p. 113). Ci troviamo di fronte alla semplice (nel senso di "prima") differenziazione tra il contenuto dell'Inconscio e quello della Coscienza. Ma cosa succede quando entra in gioco, a questo, punto la "negazione"? cosa comporta? Comporta l' "affermatività", la "positività" del precedente negato *simpliciter*. Con le parole di Freud:

contendono, pertanto, lo spazio del soggetto, ne fissano i confini, ne determinano le azioni, i conflitti, le fragilità. L'io, dunque, scende dal trono di privilegiato coordinatore e si trova a commerciare con le sfrenate forze pulsionali dell'*Es*, che mirando ad una soddisfazione irrefrenabile e totale, provocano, talvolta, nel soggetto forti disagi e continue rimozioni e censure: « L'Io può quindi essere paragonato, nel suo rapporto con l'*Es*, al cavaliere che deve domare la prepotente forza del cavallo, con la differenza che il cavaliere cerca di farlo con i mezzi propri, mentre l'Io lo fa con i mezzi presi a prestito. Si può proseguire nell'analogia. Come il cavaliere, se non vuole essere disarcionato dal suo cavallo, è costretto spesso a ubbidirgli e a portarlo dove vuole, così anche l'Io ha l'abitudine di trasformare in azione la volontà dell' *Es* come se si trattasse della volontà propria» (Freud 1979, trad. it., p. 295).

Ed è proprio il concetto di inconscio ad acquisire un ruolo di proscenio all'interno del trattamento psicoanalitico e a determinarne gli sviluppi: la psicoanalisi, attraverso lo studio delle nevrosi, giunge alla valorizzazione dell'inconscio come universo che sfugge al dominio della coscienza e che anzi la determina, al riconoscimento di modalità specifiche dei processi psichici inconsci, al rilievo dei complessi patogeni, alla comprensione dell'uomo come soggetto complesso ma anche lacerato, che solo in apparenza risulta un'inespugnabile unità.

Il contenuto rimosso di una rappresentazione o di un pensiero può dunque penetrare nella coscienza a condizione di lasciarsi *negare*. [...] Con l'aiuto della negazione viene annullata soltanto una conseguenza del processo di rimozione, quella per cui il contenuto della rappresentazione interessata non giunge alla coscienza (Freud 1925, p. 65).

La *negazione* (*Verneinung*), pertanto nell'accezione psicoanalitica, si palesa come un procedimento difensivo-costruttivo (della realtà del soggetto) attraverso il quale l'individuo formula associazioni fino ad allora rimosse, le porta alla coscienza, ma allo stesso tempo rifiuta di riconoscerle come proprie. Attua così una doppia negazione, nega un turbamento ma attraverso la negazione dello stato "rimosso" riporta alla coscienza quella rappresentazione e l'intuizione hegeliana, qui, riaffiora, appieno: «il negativo è il negativo di se stesso» (Hegel 1807, trad. it. p. 1063). Freud riporta nel saggio alcuni esempi che ci introducono gradatamente nel campo in cui opera tale meccanismo. Si tratta di situazioni in cui Freud evidenzia il fatto che un pensiero può venire alla luce, superare le barriere della rimozione, proprio perché viene rifiutato. Noto è l'esempio in cui una persona del sogno è nominata sotto negazione: «Lei domanda chi possa essere questa persona del sogno. *Non* è mia madre» (Freud 1925, p. 64).

Da qui, dice Freud, si può essere certi che è la madre. Dunque, un'associazione che era affiorata alla mente viene *negata* perché non può essere accettata:

È come se il paziente avesse detto: "Per la verità mi è venuta in mente mia madre per questa persona, ma non ho voglia di considerare valida questa associazione" (ibidem).

Il pensiero passa, ma solo in quanto *negato*:

Mediante il simbolo della negazione il pensiero si affranca dai limiti della rimozione e si arricchisce di contenuti che gli sono indispensabili per poter funzionare (ivi, p. 66).

Il soggetto può rappresentarsi solo dietro copertura, solo sotto negazione. La rimozione contrassegnata, dice Freud, dalla negazione, trova qui il suo marchio, il suo certificato di origine. Grazie al simbolo della negazione il pensiero

si affranca dalla rimozione e diventa operante, il “no” del giudizio lo libera dalle restrizioni che la rimozione impone. Il pensiero, prima imprigionato nei lacci della rimozione, grazie alla negazione può giungere alla coscienza e cominciare a funzionare. Il simbolo della negazione è l'evento liberatorio, il pensiero è ora in qualche modo indipendente dalla rimozione, anche se può funzionare solo all'interno delle leggi della negazione. Negazione della rimozione, come negazione della negazione, come esclusione e al contempo “ritrovamento” inclusivo dell'oggetto “perduto”:

[...] la creazione del simbolo della negazione ha consentito al pensiero un primo livello di indipendenza dagli effetti della rimozione [...] (ivi, p. 69)

È la negazione simbolica, la negazione del “dire”, o meglio il linguaggio della negazione, a consentire all'Io il riconoscimento dell'inconscio. Una formula negativa segna la possibilità di detenere l'inconscio pur rifiutandolo:

Il riconoscimento dell'inconscio da parte dell'Io si esprime in una formula negativa. Non c'è testimonianza più lampante che siamo riusciti nel nostro intento di scoprire l'inconscio nel momento in cui l'analizzato reagisce alla nostra scoperta con la frase : “Questo non l'ho pensato” oppure: “A questo non ho (mai) pensato” (ibidem).

Possiamo così affermare che la negazione non è semplicemente un segno opposto all'affermazione, ma si dispiega su due assi: da un lato è negazione in quanto mancanza originaria, elisione interna al significante, posto vuoto da cui si rivela il soggetto; dall'altro è l'effetto di questa primitiva assenza che si riscontra nell'esperienza come tentativo di mascheramento, di chiusura di questo buco con cui invece ci troviamo sempre a fare i conti. Possiamo così affermare, con le parole di Hegel sulla scia di Freud, anticipando anche l'impasto del prossimo capitolo, che tra l'Io e l'Altro «il negativo può essere considerato come l'insufficienza di tutt'e due, ma è comunque la loro anima, ciò che li muove entrambi». (Hegel 1807, p. 91). Intravediamo così l'essere massivo della struttura della negazione, una negazione che, nel suo sistema di relazioni, “crea” le basi antropologiche del piano psichico a quello linguistico-pragmatico.

2.5 Conclusioni e rilancio della questione

Abbiamo, nel capitolo appena sviluppato, con forti riferimenti alla *Scienza della Logica*, cercato di delineare le caratteristiche di un *soggetto logico*. Lo abbiamo fatto attraverso diverse categorie concettuali, sperimentandone le strutture interne, fino a delineare la possibilità di un soggetto come soggetto-oggetto ponente e togliente. Abbiamo sorretto la certezza logica della contraddizione come realtà sottesa ad ogni realtà, come virtù e non vizio del pensiero. Il pensiero logico razionale si rivela in Hegel non mendace, ma in grado di indagare anche questi lati perigliosi della realtà. La contraddizione quale principio indimostrato costituiva in un certo senso un limite alla vera conoscenza. Da Hegel esso è stato mostrato nella sua vera natura, superato e nello stesso tempo conservato. Da escludente è diventato includente, da ciò che non doveva essere indagato a ciò che va indagato per eccellenza. La contraddizione includente è riconciliante, e dà ragione di ciò che è vivo pur essendo contraddittorio in sé, quella escludente rinvia il problema, rimane nel campo delle cose morte e del regresso. Non è possibile un'antinomicità formale, vuota, la riflessione, dopo aver indagato la contraddizione, ne è uscita arricchita. Si può ora mostrare il medio dell'antinomia; la parte che teneva unite le opposizioni e ne determina l'indipendenza, il meccanismo stesso del pensiero che le ha poste. Affinché la determinazione sia sé stessa, essa deve al tempo stesso includere ed escludere l'opposto, cioè dominarlo e lasciarlo indipendente. Il rapporto di inclusione della relazione ad altro deve essere un rapporto biunivoco e in ciò sta il senso profondo della correlatività. L'altro può, pertanto, essere compreso come quel *reagente* proprio della dimensione speculativa che non si lascia oggettivare, pena l'oggettivazione del processo stesso di determinazione e la sua ricaduta nell'astratto, ovvero nella separazione intellettualistica delle relazioni. Ora, una significanza che venisse pensata secondo le coordinate della logica dell'essere, secondo una riflessività solo esteriore, affetta dall'immediatezza e dal limite, perderebbe la specificità della relazione all'altro, consistente nel necessario togliersi della sua *immediatezza*. Non si dà differenza e opposizione a qualcosa che si dice "altro" se non nel sapere di esso; ma tale sapere è necessariamente una mediazione fra le nostre strutture logico-cognitive e ciò che in esse si manifesta,

dunque è necessaria *Aufhebung* dell'immediato manifestarsi delle determinazioni. La sfida, che abbiamo abbracciato con Hegel, è quella di un pensiero oggettivo che consiste precisamente nel pensare senza oggettivare, senza identificare unilateralmente, senza temere il limite e la contraddizione, come insegnano proprio la logica dell'essere e quella dell'essenza. Grazie proprio al modo concretamente relazionale della negazione si schiude l'oggettività delle determinazioni, la concettualità del soggetto, la specificità mondana. E ancora, l'aspetto ricorsivo della negazione determinata permette al soggetto concettuale di innovarsi e contemporaneamente di mantenere quella fase di indeterminatezza che lo porta alla rigenerazione. Il movimento ricorsivo della doppia negazione non va inteso come l'esplicitazione della reciprocità solo simmetrica delle relazioni, ciò equivarrebbe a tentare di determinare la cosa solo mediante la negazione delle altre determinazioni, ma in questo modo il pensiero resterebbe preso in una circolarità infinita (A=non-B, non-C ecc.), una circolarità corrispondente solo al secondo momento della dialettica hegeliana, che non sarebbe in grado di dare la desiderata determinatezza. Abbiamo sperimentato un doppio movimento della negazione esplicabile nel doppio riferimento dell'auto-etero-riferimento che ci permette in maniera perspicua di cogliere l'andamento logico-speculativo della nostra struttura. Questa negatività, che permette simultaneamente l'indefinibilità e la molla per la definibilità, mostra l'essenzialità originale della *Scienza della Logica*, mostra *la lotta logica* tra universale e particolare, tra tutto e parti. A questo punto, ecco il rilancio della questione: la negatività logica con le caratteristiche che le sono proprie sono traducibili in termini antropologici, ne costituiscono il motore trascendentale?

III CAPITOLO

IL RECIPROCO RICONOSCIMENTO E I SUOI SCACCHI

[...] Il *principio* contiene tutto come involupato, ma appunto solo involupato, latente, il vuoto concetto formale, non la cosa stessa. Come un avaro che si tiene nella saccoccia tutti i piaceri e fa meno della realtà, fa a meno dell'incomodo del godimento stesso. (Hegel 1803-1806)

Una calza rappezzata è meglio di una calza lacerata, ma non così per l'autocoscienza. (Hegel 1803-1806)

3.1 Introduzione: le fila del problema

Fin qui abbiamo sviluppato il divenire della coscienza umana sul piano sensorio-linguistico, concentrandoci sul movimento della negazione. Abbiamo sviscerato i meccanismi della negazione dalla *Certezza Sensibile* alla concettualità del giudizio per prendere atto, in questo capitolo, poi, del riverberarsi della struttura negativa dal piano logico su quello storico-antropologico. La dialettica della “coscienza” ha mostrato come il dileguare delle sue determinazioni costitutive non dia per risultato il nulla, ma offra invece uno degli esempi migliori di *negazione determinata*, in quanto la relazione dialettica che si comporta negativamente verso la coscienza (immediata) dissolvendola è quella medesima che struttura positivamente il sorgere dell'autocoscienza e ancora la condizione della comunità, dell'essere in mezzo agli altri. Ed è proprio nello spirito comunitario dell'autocoscienza che la contraddizione esplica al massimo il proprio status, diventa *esperienza* originaria, diventa non incidente passeggero che il pensiero deve allontanare da sé, ma, al contrario, diventa ciò che ne definisce l'essenza stessa. Nel secondo capitolo abbiamo analizzato la struttura negativa, schiusa dalla deissi, nel suo qualificarsi come contraddizione risolta nei concetti e nei giudizi, ne abbiamo esaltato la natura “riflessiva” di apertura simultanea

all'universale e al particolare con la dialettica tra soggetto e predicato, ne abbiamo sottolineato la natura determinata, concreta e ricorsiva. Tutto questo per aprire la strada all'analisi comparativa tra piano logico e antropologico, per aprire il proscenio ad un soggetto che si realizza in funzione della contraddizione, dell'articolarsi permanente di identità e alterità, ad un soggetto che si riconosce "lottando" in mezzo agli altri, in quanto distinto dagli altri, in quanto essere *negato* dagli altri. Un essere che riproduce nelle proprie azioni il sistema del negativo, il sistema logico del negativo. Vedremo come il processo costitutivo della nostra autocoscienza sia "differenziale", come il nostro essere nella società sia un essere in crisi, dimostrando, in prima istanza, come sia originario il preludio al Noi per essere Io:

E la coscienza farà appunto esperienza di ciò che lo Spirito è: sostanza assoluta che, nella perfetta libertà e autonomia della propria opposizione, cioè delle diverse autocoscienze essenti per sé, costituisce l'unità delle autocoscienze stesse: *Io* che è *Noi*, e *Noi* che è *Io*. La coscienza ha la propria chiave di volta solo nell'autocoscienza in quanto concetto dello Spirito: lasciandosi dietro la parvenza policroma dell'aldiqua sensibile e la vuota notte dell'aldilà soprasensibile, la coscienza penetra allora nel giorno spirituale della presenza. (Hegel 1807, trad. it. p. 273).

Assumeremo un processo riconoscitivo fondato sull'assunzione dell'altro e contemporaneamente sull'alienazione dell'empatia statica e diretta. Scavelleremo il pregiudizio di un riconoscimento visto come polo positivo, in cui un Io (quasi-Io) si misura armonicamente con gli altri in maniera unilaterale, e mostreremo i contraccolpi che l'autocoscienza subisce per riconoscersi tra gli altri. Il riconoscimento è indissolubilmente legato a pratiche di non riconoscimento, la cui carica euristica esplose nella contraddizione, nella negazione. Attraverso la contraddizione e il "riconoscimento" del negativo l'individuo si trasforma naturalmente in soggetto storico-sociale. Ovviamente con Hegel non si stipula, come potrebbe sembrare a prima vista, una fenomenologia della lotta classista, della guerriglia che potrebbe approdare ad un giustificazionismo di alcuni movimenti conflittuali, ma con Hegel si osserva la crisi della conciliabilità immediata tra diversi equilibri, tra diverse forme di vita e si prende atto del travaglio che la nostra coscienza deve vivere per realizzare l' "in sé e per sé". La

coscienza non abita *in interiore homine*, ma nell'atto di coniugarsi incessantemente con il mondo, con l'esterno, di misurarsi con la durezza del reale e poi ritornare arricchiti, intrisi di mondo, di altro, allargati dal confronto-scontro. In questo senso l'alienazione in Hegel ha un valore positivo. La scommessa hegeliana consiste nel riprodurre ininterrottamente la polarità e l'equilibrio instabile fra il quotidiano e il durevole, l'essere e il dover-essere, il mutamento e l'effettualità, tra l'Io e l'Altro, mantenendo il lato sostanziale di essi e squalificandoli nel loro isolamento. L'unico fondamento, nella dialettica, è la reciprocità delle parti in movimento, è l'energia di legame, è la "banda", in cui ogni elemento è mediato con gli altri ed acquista un valore di posizione variabile, che si modifica con il cambiamento di assetto del tutto. In altri termini, L'Io e l'Altro non si presentano più come oppositori assoluti né come basi stabili e immobili. Pertanto faremo vedere che solo attraverso i rapporti concreti con gli altri, organizzati su strutture negative di crisi e riconoscimento, noi possiamo avere un rapporto con noi stessi e col mondo circostante; e questo è possibile se c'è una realtà storica viva, universalmente condivisa, e una realtà comune in cui le autocoscienze siano fondate. Con Hegel troveremo questo fondamento universale nell'*ethos* di una società che parla il suo *linguaggio universale* nei costumi e nelle leggi di un popolo.

Il linguaggio è un universale, un che di riconosciuto in sé, di riecheggiante allo stesso modo nella coscienza di tutti; ogni coscienza parlante diviene in esso immediatamente un'altra coscienza. Altrettanto secondo il suo contenuto il linguaggio soltanto in un popolo diventa il vero linguaggio, l'espressione di ciò che ognuno intende (Hegel 1999, p.55).

L'uomo reale, che agisce, parla, vive nel mondo, è sempre un essere sociale, normativo, inserito in una data società, in un periodo storico ben determinato. Ciò implica che non c'è una natura umana deterministicamente intesa: l'uomo è ciò che egli stesso "si fa" per mezzo del suo operare. Gli uomini non sono che le loro azioni e ancor di più le loro azioni in parola.

Azione e parola sono indissolubilmente legate, doppia negatività, potere infinito di trascendere la naturalità, libertà che definisce l'uomo come essere storico-sociale.

In breve, vedremo come la nostra natura sia performativa, riconoscitiva ma nel contempo critica e negativa. L'io è colui che si fa tale nell'azione del dire "io", differenziandosi dagli altri "io", contraddicendoli, ma nel contempo assumendoli come universali. L'auto-identità è mediata dalla differenza e l'intersoggettività implica sia l'identità che la negatività. Il dialogo intersoggettivo è un dato di fatto innegabile, in mancanza del quale nessun uomo, nella storia, può essere cosciente di sé stesso, i soggetti hanno un senso perché parlando e agendo si riconoscono e disconoscono reciprocamente. E ancora, io agisco e la mia azione si intreccia con le azioni di altri, si incontra e si scontra con le situazioni storico-normative. C'è dunque un elemento di rischio, di incertezza che però è connaturato al nostro mestiere di uomini. In questo senso la mia azione può essere tragica, un'azione senza rete di protezione, in questo senso il processo di riconoscimento personale e collettivo non è mai lineare, prestabilito.

Nella fenomenologia del riconoscimento siamo pertanto compresi come prodotto delle azioni di tutti e di ciascuno, come effetto dell'intero passato che urge verso l'avvenire e pesa nella sua oscurità non elaborata. Intendere la dinamica specifica del suo movimento significa strappargli la maschera di estraneità, potersi inserire attivamente nel suo corso e trasformare la Storia in vicende, norme collettive in cui ciascuno può riconoscersi partecipe o no. E il dire "no" apre l'orizzonte della crisi, dell'aspettativa, del non riconoscimento, della non assuefazione, atta a compiere il salto verso una nuova storia, una nuova società, una nuova realtà di coscienza.

Svilupperemo le intuizioni sopra accennate seguendo un determinato percorso teorico: analizzeremo la figura per eccellenza della lotta per il riconoscimento quella istituita dal rapporto signoria-servitù fino a condensare le riflessioni sulla non risoluzione del riconoscimento nella figura della coscienza infelice. Quando ci si apparta nella differenza e ci si sottomette alla sua struttura, accettandone inermi la contraddizione, la coscienza non si realizza appieno e non si riconosce autocoscienza. Nella lotta per il riconoscimento il fine risulta inattuabile perché l'autocoscienza non conosce altra forma di conferma della propria esistenza che le possa venire da un'altra autocoscienza che non sia o la soppressione di questa autocoscienza o la sua sottomissione. In entrambi i casi

tuttavia non c'è vero e proprio riconoscimento. La labilità di questo rapporto tra autocoscienze servili che non "lottano" per riconoscersi funge da piattaforma per ribaltare lo stato di crisi in cui necessariamente si cade. Pena per non affrontare la dialettica del negativo, dello scontro: l'infelicità della coscienza. Tale situazione di stallo che fomenta l'esplosione si esaspera sul piano collettivo: l'Illuminismo e il Terrore saranno il banco di prova di questo nostro cammino. In particolare, esamineremo il cammino della libertà illuministica che pare concludersi con il concetto fallace di libertà assoluta. Assolutezza non significa qui il compimento del processo dell'autoriconoscimento della libertà, non equivale al suo sapersi, al suo essere presso-di-sé. Essa avrà innanzitutto i tratti del *conflitto* tra coscienza e realtà storica, fra universalità astratta e individualità concreta. Ma avrà anche i tratti del possibile riconoscimento: la scissione fra singolo individuo e universalità nasce infatti dal bisogno di riconoscimento da parte di un individuo che non riesce più a cogliere in sé stesso la propria sostanza e la propria identità; da ciò la costruzione di un mondo alienato, di un mondo artificiale in cui ritrovarsi; ma questa universalità, in cui l'individuo cerca il proprio rifugio e la propria natura perduta, gli si ripresenta, spesso, con i tratti dell'estrema ostilità. La propria realizzazione si rivela come la sua massima negazione e oppressione: ciò che la rivoluzione produce è un concetto di uomo caratterizzato in modo universalistico e dunque libero da ogni specificità di ceto, di cultura, di religione, un uomo "scisso" dal passato e perciò anche dalla sua comunità, dalla sua storia e dai legami tradizionali. Un uomo, dunque, anche se libero, smarrito, in bilico, astratto, questo perché il riconoscimento vive il doppio registro dell'affermazione e della crisi, un processo che nella propria dialettica può assumere anche i tratti della negazione irrisolta, indefinita e pertanto "infelice". La vaghezza del riconoscimento può vivere il contraccolpo, quindi, di una coscienza infelice, di una coscienza duplicata, in cui gli opposti non si risolvono, ma si adagiano, in cui l'altro è vissuto solo come intuizione, in cui il soggetto è ancora alienato. Questo stato di vulnerabilità si mantiene fallimentare se non inserito in uno stato oggettivato di diritto, in uno stato pragmatico dell'agire comunicativo e normativo. La coscienza si realizza detrascendalizzandosi e incarnandosi nella dimensione linguistico-pragmatica dell'etica normativa, un'etica fondata sulle differenze e

quindi aperta al rinnovamento e alle possibilità. Un'etica che fuoriesce dal monismo rigido dell'azione unilaterale, che si apre alla trasgressione e quindi alle pratiche di non riconoscimento, che lega la propria autonomia alla mediazione della comunità. Ogni unione o "noi" non è un'impossibile fusione di molti sé, ma piuttosto un'unione di irriducibili differenze, che richiede l'autosuperamento e la sublimazione del desiderio naturale. L'unità della comunità è un'unità etica basata su lasciar liberi, sul fatto di "lasciar essere" i suoi membri. Un lasciar liberi che si emancipa nell'intersoggettività reciproca e differenziale e simultaneamente nella crisi di un riconoscimento a-storico, pre-istituzionale.

Assumeremo come spunti della nostra chiave di lettura, per la crisi del riconoscimento in Hegel, studiosi come Alexandre Kojève e Axel Honneth, puntando rispettivamente la lente sul concetto del desiderio dell'altro e sui concetti di inquietudine, crisi e non riconoscimento. In sintesi, questa la nostra formulazione: ci riconosciamo, in quanto "praticiamo" il non riconoscimento, in quanto "praticiamo" la negazione. Una negazione che non è mai solo conflitto per il mero controllo delle risorse, per avere di più, per imporre agli altri una volontà, per il potere. È una negazione che ha bensì come fine l'affermazione del Sé individuale e collettivo, ma un'affermazione che non è veramente completa se non conquista il riconoscimento dell'altro. Se il conflitto è al fondo una lotta per essere riconosciuti nel proprio valore dall'altro, alla sua radice c'è sempre in qualche modo una mancanza di riconoscimento. La mossa successiva, però, deve essere la doppia negazione antropologica, che negando la crisi e quindi superandola, apre alla possibilità di un riconoscimento concreto. Un riconoscimento che si muove su più piani, individuale e collettivo, piani intrisi di norme, storicità, linguaggio. Proprio nell'affondo finale, con i *Lineamenti di Filosofia del Diritto*, metteremo in luce l'etica della negazione, le pratiche di non riconoscimento e come direbbe Axel Honneth, il dolore dell'indeterminato¹, inerente le nostre crisi di animali "politici".

¹ Cfr. Honneth, A. (2001) *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart (trad.it. *Il dolore dell'indeterminato. Un'attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Manifestolibri, Roma 2003).

3.2 Dal desiderio al processo di riconoscimento: il preludio del “no”

Immaginiamo una scena ordinaria (si spera!) tra due amanti. Luci soffuse, profumi vanigliati, corpi vicini e frasi sospirate del tipo: “Ti desidero da morire”. Ecco, questa frase, dal sapore erotico, condensa in sé un sapore ancora più profondo: un sapore originario dalle sfumature antropogenetiche. Questa frase sembra condensare in sé tutta la nostra spinta ed evoluzione riconoscitiva, con il possibile retroscena del non riconoscimento o del misconoscimento. In termini esemplificativi, Lui sussurra tutto il suo desiderio di possedere Lei e di essere posseduto da Lei, a tal punto che sarebbe disposto, metaforicamente, a scontrarsi con la “morte” per far sì che l’azione desiderativa si realizzi. Lui vuole che Lei lo riconosca altrettanto desiderio per cedere al suo desiderio e possederla. Lui quindi riconosce il suo desiderio, riconosce Lei, ma per completare il riconoscimento delle sue azioni identitarie ha bisogno che Lei lo riconosca pure desiderio e che ancor di più lo riconosca desiderio del desiderio. È nella relazione tra due orizzonti desiderativi che prende il via il riconoscimento reciproco. Rischio eventuale: il non riconoscimento, il rifiuto. Un rifiuto che inevitabilmente porta da un lato all’insistenza, alla persuasione, al convincimento, dall’altra allontanamento, alla crisi e alla conseguente ed effettuabile rigenerazione. Con questa spedita analisi sembriamo aver sminuito tutto il romanticismo insito nel sospirato “Ti desidero da morire”, ma vedremo insieme, invece, come le nostre frasi più ordinarie nascondono ritualità arcaiche ed originarie. Lo faremo seguendo gli itinerari hegeliani che hanno tracciato nuovi sentieri circa la lotta per il riconoscimento, mettendo in luce non solo la positività di due individui che si dicono “sì”, ma anche la possibilità del dirsi “no”. Con Hegel mostreremo i retroscena di quello che può sembrare un processo naturalmente fluido: il processo del riconoscimento. E per di più giungeremo a dire che è proprio l’opposizione più dura, lo “*härtesten Gegensatz*”², a costituire il soggetto come

² «L’identità dell’idea con se stessa è un medesimo col processo. Il pensiero che libera la realtà dall’apparenza della mutabilità senza scopo e la trasfigura in idea, non si deve rappresentare questa verità della realtà come la quiete morta, fiacca, senza impulso né moto, quale un genio o un numero o un pensiero astratto. A cagione della libertà che il concetto vi raggiunge l’idea ha anche in sé l’opposizione più dura (*den härtesten Gegensatz*); la calma sua consiste nella sicurezza e certezza con cui eternamente la genera e la vince fondendosi con se stessa » (Hegel 1812-1816, II, trad. it. p.862).

realtà sempre attuantesi nel dominare l'inquietudine che consiste nella sua stessa natura processuale e decentrata. Il limite, il differire, l'esser-altro, costituiscono la vera natura del soggetto hegeliano, il quale è unità riflessiva di auto- e di eteroriferimento. L'inclusione dell'altro nella dimensione logico-antropologica costringe a ripensare entro nuove coordinate l'assolutezza del soggetto: esso non può essere più concepito come assoluta identità, autorelazione totalitaria priva di ogni prospettiva decentrante. Proprio nel punto esatto in cui il soggetto si "sa", esso in certo modo non è più assoluto, perché deve ammettere l'altro come condizione ineliminabile della propria autotrasparenza, e cioè come condizione della possibilità di dominare l'inquietudine. Il soggetto raggiunge la sua affermatività solo in virtù di un processo interamente negativo, attraversato dall'alterità. Il soggetto diventa unità e inseparabilità speculativa di soggettività e oggettività. Unità e inseparabilità, appunto: non già identità, ma riconoscimento post-fichtiano della necessità di un non-io all'interno stesso dell'io. Alterità come vero *ethos*, condizione imprescindibile dell'essere transitivo e simmetrico del soggetto. Condizione differenziale che permette di riconoscere ogni passaggio come "posizione", ogni transizione non come mera dissipazione ma come approfondimento, ogni *Aufhebung* come una *Erhebung*, ogni contraddizione come una base di ulteriore movimento e non come uno scacco.

3.2.1 Desiderio, lotta e angoscia delle autoscienze

L'autoscienza è *in sé e per sé* solo quando e in quanto è in sé e per sé per un'altra autoscienza, cioè solo in quanto è qualcosa di riconosciuto (Hegel 1807, trad. it. p. 275).

Sono proprio queste le parole con cui Hegel annuncia l'inizio della dialettica fra autoscienze all'interno della *Fenomenologia dello Spirito*. Queste parole contengono già la tesi fondamentale che, nel celebre capitolo *La verità della certezza di se stesso*, Hegel intende esporre: non si può dare un'unica autoscienza, giacché il suo costituirsi dipende dal sussistere di un'altra autoscienza, o meglio dal suo essere riconosciuta da parte di un'altra. La condizione della consapevolezza di sé è il riconoscimento da parte di un'altra

autocoscienza. L'espressione hegeliana non lascia spazio ad equivoci. Hegel non si limita a dire che la coscienza di sé da parte di un'autocoscienza (il suo *per sé*) dipende da un avvenuto riconoscimento. Anche il suo *in sé*, ovvero la sua stessa sussistenza, il suo costituirsi come tale, dipende dall'azione di un'altra. Affermare pertanto che l'autocoscienza è tale solo grazie ad un'altra autocoscienza significa affermare che l'atto di autoriferimento non è più originario e che non riesce a costituirsi da sé,

[...] infatti, l'autocoscienza è infinitamente, immediatamente, il contrario della determinatezza in cui è posta. [...]. Per l'autocoscienza, dunque, si dà un'altra autocoscienza. Essa è uscita *fuori di sé*. Questo «fuori-di-sé» ha un doppio significato: *in primo luogo*, l'autocoscienza, ritrovandosi come un'altra essenza, ha perduto se stessa; *in secondo luogo*, con ciò l'autocoscienza ha rimosso l'altro: essa, infatti, non vede anche l'altro come essenza, ma vede *se stessa* nell'altro. Ora, è necessario che l'autocoscienza rimuova questo *suo essere-altro*. [...] Rimuovendo il *proprio* essere-altro, l'autocoscienza diviene nuovamente uguale a sé e riottiene quindi se stessa. In secondo luogo, però, essa così restituisce l'altra autocoscienza nuovamente a se stessa; prima, infatti, l'autocoscienza era sé in quest'altra, e poiché adesso rimuove il *proprio essere* nell'altra, rende quest'ultima nuovamente libera (ivi, pp. 275-277).

A questo punto può già sorgere un'obiezione: come abbia potuto costituirsi quella seconda autocoscienza in virtù della quale si può costituire la prima. Il rimando a una terza autocoscienza come condizione della seconda aprirebbe però un controproducente regresso all'infinito. L'ipotesi di un'autocoscienza originaria, oltre che apparire dogmatica, risulterebbe contraddittoria, dal momento che, una volta assunto il punto di vista hegeliano, non si può dare un'autocoscienza indipendentemente da un processo di riconoscimento e dunque non si può dare, per definizione, alcuna autocoscienza originaria.

Un'attività unilaterale sarebbe inutile, perché ciò che deve accadere può realizzarsi solo mediante il fare identico di entrambe.

Il fare, dunque, non ha soltanto il doppio senso di essere tanto *rispetto a sé* quanto *rispetto all'altro*, ma ha anche l'altro doppio senso per cui esso è, inseparabilmente, tanto *il fare dell'uno* quanto *il fare dell'altro* (ivi, p. 277).

Hegel infatti non si propone di dimostrare l'intersoggettività a partire dai contenuti di coscienza, dalle rappresentazioni e dalle loro analisi. Egli sceglie una strada completamente diversa rispetto a quella che percorreranno alcuni pensatori del Novecento (appartenenti sia alla tradizione neopositivistica sia a quella fenomenologica), spesso in difficoltà nel tentativo di dimostrare, a partire dalle rappresentazioni del singolo soggetto, l'esistenza di una pluralità di soggetti. Egli non deduce a partire dalla coscienza e dai suoi contenuti l'esistenza di altre coscienze. Piuttosto, mostra come gli altri debbano essere necessariamente presupposti quali condizione trascendentale del singolo. La singola autocoscienza che negasse l'esistenza di altre autocoscienze impedirebbe a sé stessa di porsi come autocoscienza. Il solipsismo è autocontraddittorio in quanto la condizione di esso è l'esistenza di una pluralità di soggetti in dialogo e dunque la sua condizione è la sua negazione. Si profila una concezione non monologica dell'essere soggetto, o meglio ancora, una concezione dell'essere soggetto non conclusiva. Nella dialettica intersoggettiva vive l'impulso critico a superare tanto il limite del dover essere postulativo, quanto il mero essere-così, l'immediatezza di ciò che si presenta come in sé stabile e definito, e a intraprendere lo sforzo di mostrare l'insufficienza di ciò che immediatamente si dà, di ciò che, colto nella sua essenza, manifesta, anziché un essere stabile e definitivo, un negarsi prima di fronte all'altro e poi nell'altro, svelando così la propria incompiuta concettualità. Il soggetto, in quanto negazione della negazione, si fonda, consiste di questa sua negatività: esso è essenzialmente riflessivo-relazionale e simmetrico. E nella riflessività è da intravedere, come individuato nel secondo capitolo esaminando la *Dottrina dell'Essenza*, un concetto di riflessività del tutto privo di sostrati, una circolarità processuale, dove la negatività riesce ad autoriferirsi, a porsi in quanto tale. La stessa negatività contiene dunque un potenziale etico nella misura in cui mostra che la propria identità consiste totalmente nel suo essere negata, soggetta all'altro, non autonoma ma esposta al *discorso* dirimente dell'altro. La dialettica speculativa schiude dunque una dimensione etica decentrante e policentrica, grazie alla quale, in virtù della ristrutturazione logica dell'essere altro, è possibile quell'assunzione dell'altro che costituisce l'interazione sociale³. La positività,

³ Possiamo qui intravedere un riferimento alla teoria della socializzazione di G.H. Mead come

tante volte contestata nella dialettica hegeliana, consiste precisamente nel pensare uno spazio di *differimento* che possa mantenersi saldo nel suo essere posto nella relazione, anziché presentarsi come immediatezza o semplice autoposizione.

Ritorniamo ora al punto centrale dell'argomentazione hegeliana, da cui siamo partiti. Essa, come abbiamo già anticipato, pone come condizione indispensabile al costituirsi dell'autocoscienza un processo di interazione che viene chiamato da Hegel “*Bewegung des Anerkennens*”⁴. L'aspetto sorprendente di quelle pagine è quello di presentare, contrariamente al senso comune, non già un processo di riconoscimento reciproco, quanto il realizzarsi di uno scontro frontale fra le autocoscienze, quella che Hegel definisce «una lotta per la vita e per la morte». In sostanza Hegel ci viene a dire che la relazione che si instaura fra le due autocoscienze è prima di tutto una lotta, una tendenza all'annientamento dell'altro. L'autocoscienza, dunque, non è originariamente “riconoscente”, ma originariamente “negante” e tale negazione può mantenersi fino a generare una “crisi”. La dialettica tra soggetti, questa la vera sporgenza innovativa hegeliana, non è pienamente adempimento riconoscitivo, ma anche disprezzo e disfacimento, addirittura non riconoscimento o misconoscimento.

Il rapporto tra le due autocoscienze, dunque, si determina come un *dar prova* di sé, a se stesso e all'altro, mediante la lotta per la vita e per la morte.

La necessità di questa lotta risiede nel fatto che ciascuna autocoscienza deve elevare a verità, nell'altra e in se stessa, a propria certezza di *essere per sé*. Ed è soltanto rischiando la vita che si mette alla prova la libertà; solo così si dimostra che l'essenza dell'autocoscienza non è l'essere, né la modalità immediata in cui l'autocoscienza stessa entra in scena, né, infine la sua immersione nell'espansione della vita [...] (ivi, p. 281).

La base di partenza è appunto la *struttura negatrice* dell'autocoscienza, una struttura aperta e che può ripercuotersi in un finale di lotta non conclusivo. Per raggiungere una solida coscienza di sé, l'autocoscienza deve così negare e distruggere le cose che incontra. Durante questa attività di negazione di ciò che è

assunzione reciproca di ruoli. È stato osservato che tanto Hegel quanto Mead pensano che in una società moderna i soggetti, sia come realtà autonome che come realtà individualizzate, devono trovare riconoscimento (rif. A. Honneth 1992).

⁴ «L'esposizione del concetto di questa unità spirituale nella sua duplicazione ci presenta il movimento del *riconoscimento*» (Hegel 1807, trad. it. p. 275)

altro da sé, l'autocoscienza è "*Begierde*", desiderio. L'autocoscienza deve assumere la forma dell'attività pratica o del desiderio: essa desidera la propria unità con l'oggetto, ovvero tende a renderlo proprio. Hegel fa notare, comunque, che la certezza di sé raggiunta nella soddisfazione di un desiderio non è in realtà pura quanto appare inizialmente. Questo perché il desiderio è soddisfatto solo negando e consumando qualcos'altro; in assenza di altre cose non c'è soddisfazione né certezza di sé stessi. Il desiderio ha bisogno di *altro* per poter godere di *sé stesso*. L'autocoscienza perciò non può mai godere indisturbata nella propria soddisfazione e certezza di sé. Ogni qualvolta è soddisfatta, deve cercare sempre nuovi oggetti che suscitino il suo desiderio e la facciano godere ancora di sé mentre li consuma. Il desiderio fallisce nell'assicurarsi la certezza pura di sé, perché ha sempre bisogno di cercare nuovi oggetti che sono altro dalla coscienza. Un'autocoscienza più sicura, comunque, sarebbe raggiunta se la coscienza fosse capace di conservare la propria certezza nella consapevolezza dell'indipendenza stessa delle cose. Come può accadere ciò? Rivolgendo la propria attenzione specificamente alle cose che nella loro stessa indipendenza negano se stesse, permettendo perciò alla coscienza di essere certa solo di sé stessa.

Così, dunque, la coscienza è autonoma allo stesso modo in cui è autonomo, *in sé*, il suo oggetto. Perciò l'autocoscienza, che è innanzitutto *desiderio* – che è, cioè, assolutamente per sé e attribuisce immediatamente al proprio oggetto il carattere negativo -, farà esperienza, piuttosto, dell'autonomia dell'oggetto stesso (ivi, p. 265).

La logica dell'autocoscienza richiede che noi raggiungiamo la certezza di noi stessi ponendoci in relazione ad oggetti che mantengono la loro indipendenza da noi. Possiamo soddisfare tale richiesta solo attraverso la relazione a un oggetto che neghi sé stesso, ma che sia altrettanto indipendente in questa negatività di sé stesso. Hegel afferma che un tale oggetto non può semplicemente essere un essere vivente (o un oggetto inorganico), ma dev'essere un'altra autocoscienza. Un soggetto può farsi dipendente di un altro ma al tempo stesso farlo in virtù della sua autonoma decisione, in virtù della sua indipendenza. Hegel esprime questa duplice caratteristica dell'oggetto del desiderio dicendo che deve essere «negazione a se stesso (*Negation an sich selbst*)». Solo un'autonegazione riesce

ad offrire al desiderio dell'autocoscienza qualcosa che sia al tempo stesso dipendente (negandosi si annienta, si fa dipendente) e indipendente (è in forza della sua autonomia che esso può negarsi: se non fosse indipendente non potrebbe neppure portare la negazione a sé stesso).

In virtù dell'autonomia dell'oggetto, allora, l'autocoscienza può ottenere l'appagamento solo quando l'oggetto stesso compie in sé la negazione; ed è necessario che l'oggetto compia in sé questa negazione di se stesso perché esso è, *in sé*, il negativo, e ciò che è deve esserlo per l'altro. Ora quando è in se stesso la negazione, e con ciò è nello stesso tempo autonomo, l'oggetto è coscienza (ivi, p.271)

Di conseguenza, «*l'autocoscienza ottiene il suo appagamento solo in un'altra autocoscienza*» (ivi, p. 273). Questo è il punto: la logica dell'autocoscienza richiede che noi raggiungiamo la certezza di sé concreta ponendoci in relazione a un'altra coscienza che nega sé stessa e che, facendo ciò, conserva la propria identità indipendente.

Solo in questi tre momenti si compie il concetto dell'autocoscienza. (a) Il primo oggetto immediato dell'autocoscienza è il puro Io indifferenziato. (b) Questa immediatezza è tuttavia una mediazione assoluta, in quanto è solo desiderio, è solo rimozione dell'oggetto autonomo. L'appagamento del desiderio è certamente la riflessione dell'autocoscienza entro sé, è cioè la certezza divenuta verità. (c) La verità di questa certezza, però, è piuttosto la riflessione duplicata, è la duplicazione dell'autocoscienza. L'autocoscienza è un oggetto per la coscienza, un oggetto che pone in se stesso il proprio essere-altro, un oggetto che pone la differenza come una differenza nulla, e che così è autonomo.

Anche la figura differenziata e semplicemente *vivente*, rimuove, nel processo della vita, la propria autonomia, ma con la cessazione della propria differenza la figura cessa essa stessa di essere ciò che è. Nella negatività di se stesso, invece, l'oggetto dell'autocoscienza è altrettanto autonomo, è per se stesso genere, flusso universale nella peculiarità della propria figura singola e separata: questo oggetto è autocoscienza vivente.

Adesso si tratta di un'*autocoscienza per un'autocoscienza* (ibidem).

La negazione che l'altro soggetto compie in sé è il modo con cui esso si mostra dipendente e indipendente. Ebbene, questo essere autonomo e negarsi al tempo stesso è ciò che Hegel chiama *Anerkennung*. Il riconoscimento è un negare sé stesso per affermare l'altro, è un immolare la propria autonomia, in forza della

propria autonomia, di fronte a un altro, è cioè un riconoscerlo come realmente autonomo. Questo momento di riconoscimento è poi basato sull'atto indipendente di negazione di sé compiuto dall'altra autocoscienza: infatti negando sé stesso, l'altro dichiara di essere niente in sé e per sé e così fa spazio a me. L'altro allora mi permette di pormi interamente in relazione a me stesso; perché tutto ciò che vedo nell'altro è il suo riconoscimento della mia identità. Il movimento del riconoscimento sembra qui aver raggiunto un importante primo risultato: il desiderio di annientamento dell'altro è diventato il desiderio che l'altro si *autoneghi*, ovvero esso si rivela come il desiderio di essere riconosciuto dall'altro. La vera esigenza sottesa alla negazione astratta dell'altro non è tanto quella del suo annientamento, quanto quella che l'altro si autoannienti di fronte a me, ovvero che mi riconosca. La lotta per condurre a morte l'altro è diventata *la lotta per essere riconosciuto*. E nella relazione riconoscitiva sicuramente l'autocoscienza guadagna un certo senso di sé. Eppure, allo stesso tempo, afferma Hegel, sente di avere smarrito sé stessa, proprio perché trova la propria identità negli occhi di qualcun altro e finché l'autocoscienza non è altro che trovare sé stessa riconosciuta dall'altro, la sua coscienza di sé e dell'altro resta in realtà *manchevole*. Questo realtà manchevole costituisce quella zona grigia in cui può prendere vita la crisi del non riconoscimento, il salto verso il vuoto, la possibilità conseguente di esperire il pungolo della mancanza. Ne approfondiremo le caratteristiche verso la fine del paragrafo, ora ritorniamo alla disamina del processo del reciproco riconoscimento. A questo punto, abbiamo svelato la natura nascosta dell'appetito dell'autocoscienza, quell'appetito che in prima battuta e ancor confusamente si esprimeva nella semplice negazione dell'oggetto: si tratta del *desiderio di essere riconosciuta*. Come scrive Kojève, commentando le pagine hegeliane:

Il Desiderio umano [...] differisce dunque dal Desiderio animale [...] per il fatto che si dirige non verso un oggetto reale, "positivo", dato, ma verso un altro Desiderio. Così, per esempio, nel rapporto tra l'uomo e la donna, il Desiderio è umano unicamente se l'uno non desidera il corpo bensì il desiderio dell'altro, se vuole "possedere" o "assimilare" il Desiderio assunto come tale, se cioè vuole essere "desiderato", "amato", o meglio ancora, "riconosciuto" nel suo valore umano, nella sua realtà di individuo umano (A. Kojève 1947, trad. it. p.20).

L'appetito dell'autocoscienza è dunque il desiderio di un desiderio, il desiderio di essere desiderata.

Qui sta il vero passaggio dalla coscienza all'autocoscienza: la coscienza infatti cessa di essere là dove cessa di rivolgersi a ciò che è altro da sé per indirizzare la propria attenzione a sé stessa. Quando essa trasforma il proprio desiderio dell'altro nel desiderio di essere riconosciuta essa ha scoperta sé stessa.

Desiderare il Desiderio di un altro è dunque, in ultima analisi, desiderare che il valore che io sono o che io "rappresento" sia il valore desiderato da quest'altro: voglio che egli "riconosca" il mio valore come il suo valore, voglio che egli mi "riconosca" come un valore autonomo (ivi, p.21)

Ciò significa che l'uomo è umano solo in quanto vuole imporsi a un altro uomo, e farsene "riconoscere". Da principio, finché non è ancora effettivamente riconosciuto dall'Altro, lo scopo della sua azione è l'Altro; dall'Altro, dal suo "riconoscimento", dipendono il suo valore e la sua realtà umana; nell'Altro, si condensa il senso della vita. Egli è dunque "fuori di sé". Ma quel che a lui importano sono la sua realtà e il suo valore, ed egli le vuole avere in sé. Deve dunque sopprimere il suo "esser-altro": cioè, farsi riconoscere dall'Altro, avere in sé la certezza d'essere riconosciuto da un altro (ivi, p. 27).

La dinamica immanente della *Begierde* ha dischiuso alla coscienza un nuovo mondo, il proprio mondo interiore. Il desiderio dell'oggetto è diventato non solo desiderio di un soggetto, ma alla fine si è rivelato il desiderio di sé. Affinché la coscienza scopra veramente sé stessa e diventi autocoscienza risolta è necessario che questa ricerca di sé, aperta dal desiderio, approdi ad un risultato, ovvero che l'autocoscienza venga effettivamente riconosciuta. Perché questo accada essa dovrà fare un altro decisivo passo in avanti. Essa dovrà accettare fino in fondo la logica del riconoscimento, dovrà cioè abbandonare anche l'ultimo residuo della logica dell'autoaffermazione e aprirsi alla disponibilità a riconoscere l'altro, effettivo realizzarsi di un *processo* del riconoscimento. Ecco perché Hegel insiste sulla necessaria duplicità e reciprocità di questo rapporto.

Il movimento, dunque, è puramente e semplicemente il movimento duplice delle due autocoscienze. Ciascuna vede *l'altra* fare la stessa cosa ch'*essa* fa; ciascuna fa quello che esige l'altra, e quindi fa quello che fa, soltanto perché l'altra fa lo stesso. (Hegel 1807, trad. it. p. 277)

Ognuna deve fare per l'altra ciò che essa esige che l'altra faccia per lei: ovvero, deve riconoscere l'altra se vuole che l'altra la riconosca. Ognuna deve negare sé stessa, negare la propria indipendenza, per affermare l'indipendenza dell'altra. Solo in questo modo essa potrà vedere riconosciuta la propria indipendenza, lo statuto di autocoscienza, ottenuto proprio grazie all'autonegazione dell'altra, ossia grazie al suo riconoscimento. La condizione dell'indipendenza è la negazione dell'indipendenza e la negazione dell'indipendenza è la condizione dell'indipendenza. Il risultato di questa implicazione reciproca fra le autocoscienze è che ognuna di esse ha l'altra come momento essenziale di sé. Detto altrimenti: l'altro non solo influenza l'uno, ma entra nella relazione che egli ha con sé stesso. L'implicazione, lungi dal produrre dipendenza reciproca, è proprio il vettore grazie al quale si ottiene la reciproca indipendenza⁵. L'alterità che è inizialmente un mero star-di-fronte come un oggetto da consumare, e che in un secondo momento si manifesta come un non-oggetto, un'auto-negazione, un soggetto, si rivela poi come quell'autonegazione che è condizione della mia indipendenza e della propria. L'autocoscienza autentica, così, richiede non solo il riconoscimento della mia identità da parte dell'altro, bensì il reciproco riconoscimento dell'altro da parte di entrambi. Invero, non solo le due autocoscienze devono liberamente riconoscersi l'un l'altra, ma devono entrambe riconoscere che il loro riconoscimento reciproco e la loro cooperazione sono necessari per essere sia concretamente che oggettivamente autocoscienti: «*si riconoscono come reciprocamente riconoscentisi*» (ibidem). Il processo di riconoscimento però non è affatto semplice, deve sopportare, assumere su di sé una serie di passi falsi e contraccolpi, che ne rendono non immediato il compimento. Esemplificativa, in tale direzione, la dialettica servo-padrone descritta da Hegel, la quale porta ad instaurare una sorta di riconoscimento mancato, squilibrato, sbilanciato: «al riconoscimento vero e proprio manca il momento in cui ciò che il signore fa verso l'altro, lo fa anche

⁵ È rinvenibile in questa dialettica la legge che governa la *Logica dell'Essenza*. Nel capitolo dell'autocoscienza le determinazioni stanno le une dentro le altre e, come nelle "Determinazioni della riflessione" della *Logica dell'Essenza*, la loro sussistenza indipendente non è minacciata dall'implicazione reciproca, ma è resa possibile proprio da quel dipendere. In effetti la logica del riconoscimento sta oltre la *Logica dell'Essere*, ovvero quella logica dell'immediatezza in cui le categorie stanno l'una di contro all'altra e in cui l'implicazione logica è data solo dal passare dell'una nell'altra.

verso se stesso, e ciò che il servo fa verso se stesso, lo fa anche verso l'altro» (ivi, p.285).

Nessuno dei due estremi si concede all'altro ed è disposto ad accoglierlo mediante la coscienza, ma lo lascia piuttosto in una libertà solo indifferente, come fosse una cosa. La loro attività è la negazione astratta, non la negazione della coscienza, la quale invece *rimuove* in modo tale da *conservare* e *mantenere* il rimosso, e con ciò quest'ultimo sopravvive al proprio venire-rimosso. Ora, nel corso di questa esperienza, l'autocoscienza apprende che la vita le è tanto essenziale quanto l'autocoscienza pura. Nell'autocoscienza immediata, l'oggetto assoluto è l'Io semplice, il quale, per noi o in sé, è tuttavia la mediazione assoluta, e il cui momento essenziale è costituito dall'autonomia sussistente. Il risultato della prima esperienza dell'autocoscienza, invece è la dissoluzione di quell'unità semplice. Adesso sono poste (a) un'autocoscienza pura e (b) una coscienza che non è puramente per sé, ma è per un altro, una coscienza, cioè, meramente *essente*, che ha la figura della *cosalità*. [...] L'una è la coscienza autonoma che ha per essenza l'essere-per-sé, l'altra è la coscienza non-autonoma la cui essenza è la vita, l'essere per un altro. Uno è il *signore*, l'altro è il *servo* (ivi, p.283).

Il processo del riconoscimento stabilito sulla disuguaglianza degli approcci porta ad un'inevitabile troncamento del riconoscimento: il signore, infatti, non toglie sé stesso e si limita ad esigere il togliimento dell'indipendenza del servo, così come il servo si limita a togliere sé stesso senza pretendere che il signore si tolga. In tal modo però non solo l'unico che riconosce è il servo, ma il suo stesso riconoscimento viene meno, dal momento che egli non ha l'autorità per riconoscere, non è riconosciuto degno di riconoscere. Ne consegue che neppure il signore ha potuto acquisire lo statuto di una vera e propria autocoscienza indipendente, e alla fine non si è realizzata alcun tipo di riconoscimento. Questo si può realizzare solo se le autocoscienze rinunciano a perseguire la logica dell'autoconservazione e accettano la logica della negazione. Ma queste pagine hegeliane, nelle quali ci addentreremo, svelano una realtà più profonda e mostrano come la logica del riconoscimento non sia *alternativa* a quella dell'autorealizzazione, ma anzi ne sia la vera condizione: è solo grazie ad essa che l'autocoscienza può realmente istituirsi e consolidarsi. La trascendentalità dell'autocoscienza è il riconoscimento, il processo del riconoscimento, con tutti i suoi contraccolpi e le sue crisi. Questa considerazione sembra gettare una nuova luce sul fatto che Hegel presenti come un processo di riconoscimento

un'interazione fra i soggetti che appare con le caratteristiche di una lotta. Egli intende mostrare che anche il conflitto più radicale ha come sua condizione il riconoscimento reciproco. Per poter combattere qualcuno bisogna almeno averlo riconosciuto meritevole di essere combattuto, tale da suscitare in noi il *desiderio* di combatterlo. La logica del conflitto è una logica del riconoscimento, delle negazioni insite al processo e del possibile finale infelice del non riconoscimento. Linea comunque portante rimane il riconoscimento o meglio il processo del riconoscimento. A noi interessa mettere il focus sul processo, perché è proprio in esso che risalta la logica della negazione auto ed etero-referenziale. Logica della negazione e del riconoscimento risultano indiscernibili. Per l'autocoscienza, la propria identità non consiste in altro che nell'attività del *negare* ogni cosa data o altra da sé. È questo desiderio di provare a sé stessa di essere libertà e negatività, con il combattimento con l'altro, un desiderio che anima ogni autocoscienza, che conduce alla lotta per la vita e la morte.

Ora, nella lotta riconoscitiva, una delle due parti deve retrocedere, ritirarsi. Questo non significa che in ogni lotta di questo tipo una delle due parti in effetti si ritirerà, ma che la logica della situazione richiede che una delle due capitolerà. Quella che lo fa, mostra di non essere libera. In realtà è attaccata alla vita e ha paura, timore, angoscia di fronte alla morte, e accetta che la propria identità sia determinata e limitata da ciò che altro, da ciò che è dato. Questa coscienza apprende, quindi, che la identità dipende dal suo corpo, dal regno delle cose naturali che la circonda, e nella coscienza di questa dipendenza diventa il servo e lo schiavo dell'altra. L'altra autocoscienza, essendo riuscita a provare a sé stessa di essere libera e senza paura, è vista dal servo come proprio signore. Così la lotta per la vita e per la morte porta alla relazione tra signore e servo:

Il signore si rapporta dunque *mediatamente al servo attraverso l'essere autonomo*. Il servo, infatti, è legato proprio a questo essere, da cui non ha potuto astrarre nel corso della lotta e che adesso costituisce la sua catena: egli si è rivelato non-autonomo proprio perché ha voluto avere la propria autonomia nella cosalità. Il signore, invece, avendo dimostrato nella lotta di considerare l'essere autonomo soltanto come un negativo, è la potenza che domina su questo essere. Ora, poiché il signore domina su questo essere, e questo essere è a sua volta la potenza che domina sull'altro, cioè sul servo, ecco allora che la conclusione di questo sillogismo è: il signore domina su quest'altro (ivi, p. 285).

Ebbene, tale relazione appare minata nelle proprie fondamenta. Il signore che si propone di ottenere, anzi di strappare il riconoscimento dal servo, senza prestare a sua volta un riconoscimento, nega la condizione che dà valore al suo essere riconosciuto nella propria signoria. L'autocoscienza del signore non può rispecchiarsi adeguatamente in un soggetto che non sia messo nella condizione di rinviare un riconoscimento.

Il Signore è, dunque, riconosciuto da uno ch'egli non riconosce. Qui sta l'insufficienza – e la tragicità – della sua condizione. Il Signore ha lottato e messo a repentaglio la propria vita, ma ha ottenuto soltanto un riconoscimento per lui senza valore, giacché egli può essere soddisfatto solo mediante il riconoscimento da parte di uno ch'egli giudichi degno di riconoscerlo. La posizione del Signore è, quindi, un vicolo cieco esistenziale. Da una parte, egli è tale solo perché il suo Desiderio si è volto non verso una cosa, ma verso un altro desiderio, ed è stato così un Desiderio di riconoscimento. D'altra parte, essendo poi divenuto Signore, egli deve desiderare di essere riconosciuto come Signore; ma può esserlo, solo facendo dell'Altro il proprio schiavo. Ma il Servo, per lui, è un animale o una cosa. Egli è dunque «riconosciuto» da una cosa. Quindi, il suo Desiderio finisce, in ultima analisi, col vertere su una cosa, e non – come sembrava da principio – su un Desiderio (umano). Il Signore ha perciò sbagliato strada. (A. Kojève 1947, trad. it. p. 33).

Il problema affrontato dal signore è duplice. Da un lato, sebbene egli riceva riconoscimento dal servo, il signore non riconosce lo schiavo a sua volta, e così non può trovare un vero valore nel proprio riconoscimento da parte dello schiavo. Dall'altro lato, la stessa relazione che per il signore incarna la sua libertà, il suo dominio, gli ricorda anche che in tale libertà, in realtà, egli *dipende* da un altro. In questo senso il signore vede la verità della propria situazione espressa nel servo e la verità mostra di essere a doppio taglio: l'assoluto dominio di una persona su un'altra *dipende* sempre dalla sottomissione di quest'ultima. Vittima della sua stessa strategia, incapace di riflettersi nel servo, il signore finisce per regredire a mero consumatore di prodotti predisposti da suo asservito, gode immediatamente del prodotto, negandoli semplicemente così come gli sono posti dal servo:

in virtù di questa mediazione del servo, il rapporto *immediato diviene* per il signore la negazione pura della cosa, diviene cioè il *godimento*; e ciò che non era riuscito al desiderio – annientare la cosa e appagarsi nel goderne -, riesce adesso al godimento del signore. Il fallimento

del desiderio era dovuto all'autonomia della cosa; adesso, invece, il servo tra la cosa e se stesso, il signore si conclude sillogisticamente solo con la non-autonomia della cosa, e quindi ne gode allo stato puro. Il lato dell'autonomia della cosa egli lo lascia al lavoro del servo (Hegel 1807, trad.it. p.285).

Il desiderio del padrone è, pertanto, immediatamente desiderio realizzato e proprio perché il padrone non passa attraverso la determinazione della cosa, proprio perché il suo non è un desiderio *tenuto a freno*, egli si palesa come astrazione assoluta.

Ma, ecco che, a questo punto, si sviluppa un movimento dialettico che finirà col portare al rovesciamento delle parti.

Infatti, il padrone finisce col diventare dipendente dalle cose e, pertanto, non facendo esperienza del negativo, perché per lui tutto è immediato, non riesce a realizzare pienamente sé stesso, mentre il servo finisce col diventare indipendente dalle cose, facendole, plasmandole, lavorandole: «per il signore, in tal modo, la coscienza inessenziale è l'oggetto che costituisce la *verità* della certezza di se stesso. [...]Di conseguenza, la verità della coscienza autonoma è la *coscienza servile*» (ivi, p. 287). In altri termini, il servo lavorando libera sé stesso, comprende di essere *potenza creatrice* e non solo meccanico strumento del lavoro, riesce a vedere nell'oggetto non semplicemente il desiderio del padrone, ma la sua stessa attività formatrice e la ragione, il perché delle cose che fa:

il rapporto negativo verso l'oggetto diviene adesso forma dell'oggetto stesso, e diviene qualcosa di permanente, proprio perché l'oggetto ha autonomia agli occhi di chi lo elabora. Questo termine medio negativo, cioè l'attività formatrice, costituisce nello stesso tempo la singolarità, il puro essere-per-sé della coscienza: con il lavoro, la coscienza esce fuori di sé per passare nell'elemento della permanenza. In tal modo, dunque, la coscienza che lavora giunge a intuire l'essere autonomo come se stessa (ivi, p.289).

La potenza dialettica dirompente del *lavoro* è, così, da Hegel perfettamente individuata. La coscienza servile «nel lavoro, dunque, in cui essa sembrava essere solo un *sensu estraneo*, ritrova sé mediante se stessa e diviene *sensu proprio* » (ivi, p. 291). Il servo, lavorando, progettando, si emancipa dal mondo naturale e dalla propensione esclusiva verso il desiderio ed il consumo: «il lavoro [...] è desiderio

tenuto a freno, è un dileguare trattenuto, e ciò significa: il lavoro *forma, coltiva*» (ivi, p. 289).

E ancor di più, il carattere del lavoro dello schiavo acquisisce un valore particolare in quanto preceduto dall'angoscia, dalla paura della morte. Nella paura della morte il servo trema al pensiero di essere nulla; eppure allo stesso tempo, suggerisce Hegel, dalla paura il servo sperimenta la propria natura essenziale: scopre di possedere una coscienza di sé, anche quando capisce che ogni cosa relativa a sé è stata dissolta. Egli impara perciò che in ultima istanza, il suo essere in quanto autocoscienza non è legato a essere qualcosa in particolare. Il servo così realizza che la natura essenziale dell'autocoscienza è puro essere-per-sé. È questa nuova comprensione di sé, guadagnata nel timore della morte, che trasforma la comprensione del servo del suo lavoro: infatti, ora può intendere il suo lavoro non solo come l'esercizio di una particolare abilità, ma come manifestazione attiva del fatto che il suo essere in quanto autocoscienza non è legato *all'essere alcuna cosa in particolare*. In altre parole, il suo lavoro può essere considerato come l'espressione particolare della sua libertà essenziale dalla particolarità e dalla determinatezza. Senza la paura della morte, il servo intende il suo lavoro come abilità particolare; con la paura della morte, invece, egli concepisce il suo lavoro in funzione del proprio essere *negatività* per sé e del suo *universale* formare. Egli può vedere sé stesso come signore non solo di alcune cose, ma dell'intera essenza oggettiva.

[...] Se la coscienza si mette a formare senza prima aver provato quella paura assoluta, allora il suo senso proprio resta vano; in tal caso, infatti, la sua forma, cioè la sua negatività, non è la negatività in sé, e la sua attività non può quindi procurarle la consapevolezza di sé come essenza. In definitiva, se la coscienza non ha sofferto la paura assoluta, ma solo qualche angoscia particolare, allora l'essenza negativa le è rimasta solo esteriore e non ha pervaso intimamente la sua sostanza. Se non viene fatto vacillare ogni elemento che riempie la coscienza naturale, allora questa coscienza appartiene ancora, *in sé*, all'essere determinato, e il suo senso proprio è *ostinazione*, cioè libertà ancora irretita nella servitù. [...] nell'ostinazione, la forma è al massimo un'abilità particolare che ha potere soltanto su qualcosa di singolare, ma non sulla potenza universale e sull'intera essenza oggettiva (ivi, p. 291).

E il critico hegeliano Kojève ricalca singolarmente questo aspetto,

riconoscendo nella paura della morte la forza emancipativa ed esistenzialistica dell'umano: è l'angoscia la molla per superare il baratro del nulla:

Il Servo [...] nell'angoscia mortale ha compreso che una condizione data, fissa e stabile, fosse pur quella del Signore, non può esaurire l'esistenza umana. Ha «compreso» la «vanità» delle condizioni date dell'esistenza. Non ha voluto farsi solidale con la condizione di Signore, e non si fa solidale nemmeno con quella di Servo. Nulla di fisso in lui. Egli è pronto a mutare: anzi, nel suo stesso essere, è mangiamento, trascendenza, trasformazione, «educazione»; è divenire storico sin dalla sua origine, nella sua essenza, nella sua stessa esistenza (A. Kojève 1947, trad. it. p.36).

[...]senza la formazione-educatrice, l'angoscia rimane interiore e muta, e la coscienza non si costituisce come tale per lei stessa (ivi, p.42).

Il servo liberando, così, sé stesso, dopo la sua diretta esperienza col *negativo* riesce a liberare anche il padrone, riesce a diventare concreto polo dialettico, dialogico con cui un'altra autocoscienza può misurarsi, confrontarsi e riconoscersi. Ma, può anche avvalersi del ruolo di libero “non-riconoscitore” e portare a dimensione viva l'inquietudine del processo di riconoscimento. Nella dialettica servo-padrone emergono su larga scala le tensioni e i possibili rovesci del riconoscimento: un riconoscimento a tratti forzato. Emerge la possibilità del dire “no”.

Hegel presenta un nutrito catalogo di scacchi e di colpi a vuoto: aggressività, che distrugge ogni empatia e trascina verso la generale autodistruzione; riconoscimento unilaterale del signore da parte del servo; graduale emancipazione del non-uomo asservito, che però smette a sua volta di riconoscere come uomo colui che in precedenza non l'aveva riconosciuto; infine, a coronamento sarcastico dell'intero tragitto, la ‘coscienza infelice’ che interiorizza la negatività insita nei rapporti sociali, fino a fare dell'aporia e del fallimento un cronico modo di essere (P. Virno 2004, p.203).

Non tutto è prestabilito, non è automatica la riconoscibilità del nostro essere Io di fronte ad un Tu.

3.2.2 Axel Honneth e il disprezzo dell'altro nel riconoscimento

La negazione del “posto”, del “ruolo” è intrinseca al nostro essere nel mondo. Lo studioso francofortese Axel Honneth, nel tentativo di riattualizzare Hegel, parla addirittura di “spregi” nel processo riconoscitivo, postulando un grado di concreta conflittualità sociale alla base delle istanze di autoconservazione e di riconoscimento.

La dinamica del riconoscimento consente una lettura dell'eticità dell'uomo orientata secondo gradi di conflittualità.

[...] Poiché nel quadro di un rapporto di reciproco riconoscimento stabilito eticamente i soggetti apprendono sempre qualcosa di più sulla propria particolare identità, vedendo in ciò di volta in volta confermata una nuova dimensione del loro Sé, devono abbandonare, anche in modo conflittuale, lo stadio dell'eticità già raggiunto, per addivenire in certo qual modo al riconoscimento di una più esigente configurazione della propria identità. Pertanto la dinamica del riconoscimento posta sulla base di un rapporto etico tra soggetti consiste in un processo di successivi stadi di conciliazione e conflitto (A. Honneth 1993, p.27).

Hegel avrebbe dunque intravisto, secondo Honneth, la possibilità di leggere attraverso un unico registro da un lato le istanze di autoconservazione, fondamento stesso dell'antropologia politica, dall'altro le istanze di riconoscimento, nelle quali si concretizza la conflittualità sociale. Hegel avrebbe dato vita ad un processo di riconoscimento graduale e conflittuale, in vista di una possibile armonia di principi etici comunicanti, dove etica sta ad indicare il “luogo” pubblico, concreto del “bene comune” della famiglia, della società civile e dello Stato⁶.

Hegel cerca di concepire il percorso lungo il quale la natura etica perviene al suo vero diritto come un processo di ripetute negazioni che con il loro succedersi permettono ai rapporti

⁶ «Il Concetto di questa Idea è come Spirito, come qualcosa che si sa ed è reale, soltanto quando è l'oggettivazione di se stesso, quando è il movimento che si svolge attraverso la forma dei propri momenti. Tale Concetto è pertanto: A) lo spirito etico immediato, cioè *naturale*: la *famiglia*. Questa sostanzialità trapassa nella perdita della propria unità, nello sdoppiamento e nel punto di vista della relatività; in tal modo, essa è B) *società civile*: un vincolo tra i membri come *singoli autonomi*, in una universalità quindi *formale*, vincolo che si instaura attraverso (1) i loro *bisogni*, (2) la *costituzione giuridica* come mezzo di sicurezza delle persone e della proprietà, e (3) un *ordinamento esteriore* in vista dei loro interessi particolari e comuni. Questo *Stato esteriore*, infine, C) si ritrae e si contrae nel fine e nella realtà dell'universale sostanziale e della vita pubblica dedita a questo universale: si contrae nella *costituzione statale*» (Hegel 1821, trad. it. §157).

etici della società di liberarsi progressivamente dalle unilateralità e dai particolarismi ancora sussistenti: è l' "esistenza delle differenze", come egli dice, a far emergere l'eticità dallo stadio naturale iniziale e a condurre infine, attraverso reintegrazioni successive di un equilibrio alterato, all'unità di universale e particolare. In positivo ciò significa che la storia dello spirito umano viene concepita come un processo di universalizzazione conflittuale di potenziali "moralì" già insiti nell'eticità naturale come alcunché di avvolto e non spiegato: nel medesimo contesto Hegel parla del "divenire dell'eticità" come di una progressiva soppressione del negativo, in quanto soggettività (ivi, pp 25-26).

Honneth si sforza di articolare il senso di concepire un progresso nel conflitto, piuttosto che un progresso a dispetto del conflitto. Il Conflitto Sociale, nella visione dello studioso francofortese, non è mai solo un conflitto per il mero controllo delle risorse, per avere di più, per imporre agli altri una volontà, per il potere. È un conflitto che ha come fine l'affermazione del Sé individuale o collettivo, ma una affermazione che non è veramente completa se non conquista il riconoscimento dell'altro. Se il conflitto è al fondo una lotta per essere riconosciuti nel proprio valore dall'altro, alla sua radice c'è sempre in qualche modo una mancanza di riconoscimento. Honneth sviluppa il momento centrale di questa visione articolando a diversi livelli i concetti ancora indifferenziati di riconoscimento, spregio o mancato riconoscimento

Honneth analizza tre tipi di riconoscimento ricostruendoli in negativo ossia come elementi normativi presupposti necessariamente ogni qualvolta parliamo di un'esperienza di spregio, offesa e umiliazione (cfr A. Honneth 1993, pp. 21-24). Si può essere offesi nella propria integrità fisica, con la violenza di forme di maltrattamento che ci pongono nella impossibilità di esercitare l'autonomia più elementare ossia il disporre del proprio corpo. Ad un livello superiore, si può essere offesi da forme di umiliazione che colpiscono la comprensione normativa di sé di una persona, forme di umiliazione ad esempio che ci escludono dal godimento dei diritti accordati a tutti i membri a pieno titolo della nostra società. Questo genere di umiliazione rappresenta un attacco al nostro rispetto da noi stessi. Infine si può umiliati nel senso di vedere negato ogni valore sociale al proprio modo di essere, alle proprie affiliazioni culturali, al proprio orizzonte di valori. Questo tipo di umiliazione ci priva non già della nostra capacità di disporre autonomamente del nostro corpo o di godere dei diritti attribuiti a tutti gli altri

membri della nostra comunità, bensì della possibilità di far riferimento al nostro ideale di vita come a qualcosa dotato di significato positivo all'interno della comunità.

Honneth, con Hegel, ci pone di fronte alla reversibilità del riconoscimento in forme di mancato riconoscimento. Ci apre la strada dell'*ethos* del “non” riconoscimento, mettendo in evidenza che la dialettica riconoscitiva si radica in continue negazioni, negazioni delle negazioni. Questo perché Hegel ha elaborato una vera e propria teoria non auto-referenziale della riflessione soggettiva, rinvenibile nell'intreccio tra piano logico ed antropologico, nell'interscambiabilità tra le categorie della riflessione della *Logica dell'Essenza* con quelle del processo del riconoscimento. La categoria centrale dell'intersoggettività ovvero l'*Anerkennung* non può non essere pensata che come relazione ad *altro*, relazione riflessivo-differenziale, dove identità e differenza si assimilano per mezzo della ricorsività della negazione. Alterità e intersoggettività risultano complicate nella strutturazione dialettica delle relazioni logiche (transitività, riflessività, simmetria): l'alterità rappresenta la struttura logico-speculativa del concetto di intersoggettività e ne esprime le valenze logiche proprio in virtù della sua intrinseca riflessività etero-referenziale.

3.3 Del “non” riconoscimento: coscienza infelice e libertà “Assoluta”

La *riflessività*, contenente come molla distintiva la *negazione*, è tratto originario del nostro essere soggetti. Quando il nostro confrontarci col negativo, con l'altro non diventa propulsione “positiva”, slancio verso un nuovo recupero dell'*in sé* si instaura “un grado di infelicità”, uno smorzamento della nostra coscienza. Avviene una sorta di capovolgimento esistenziale.

3.3.1 Coscienza infelice e interiorizzazione del processo di riconoscimento

Ci troviamo di fronte, a questo punto del nostro percorso, ad una nuova figura del cammino hegeliano, quella della *coscienza infelice*, frutto del processo irrisolto della dialettica servo-padrone, dialettica che annovera tra le proprie possibilità la mancanza della riconciliazione:

Le due coscienze del signore e del servo si sono riunite; ma si sono riunite in una forma che è affetta da dualità e che, liberandosi da ogni divisione relativamente all'esterno, si trova scissa entro se stessa [...]; perché se la dualità della nozione è bensì vista, la sua unità non è ancora messa in luce; la coscienza veramente felice, lo spirito a cui bisogna giungere, sarà uno e duplice; possiamo anche aggiungere sarà uno, duplice e triplice. Si assisterà allora al ritorno in sé della coscienza duplicata, alla sua riconciliazione con se stessa (J. Wahl 1951, trad. it. pp. 142-143).

Ci troviamo di fronte ad una coscienza ancora smarrita, ambigua, scissa. Che vive la dimensione del negativo come confusione e che tuttavia non riesce, o meglio non vuole, superarlo per autoriconoscersi. La coscienza infelice è una coscienza che assorbe su di sé la dimensionalità delle coscienze frontali del servo e del padrone, e vive come sua natura l'incompiutezza della contraddizione.

Poiché la contraddizione della sua essenza è, ai suoi occhi, un'unica coscienza, ecco che questa coscienza *infelice, intimamente sdoppiata*, deve necessariamente avere sempre insieme entrambi i poli, cioè entrambe le coscienze. Questo significa che, quando crede di aver ottenuto la vittoria e di aver raggiunto la quiete dell'unità in uno soltanto dei due poli, la coscienza infelice ne viene anche immediatamente espulsa (Hegel 1807, trad. it. p. 307).

La coscienza è infatti infelice perché, parodisticamente, è incapace di rimuovere da sé un'infelicità di cui è essa stessa la causa. Essa si sdoppia in sé in un lato essenziale e in un altro inessenziale e non coglie l'identità delle due autocoscienze, «le vede piuttosto come opposte, e precisamente le vede: una quella semplice e immutabile, come l'*essenza*, mentre l'altra, molteplice e mutevole, come l'*inessenziale*. Entrambe, *per la coscienza infelice*, sono estranee l'una all'altra, ed essa stessa, in quanto consapevolezza di questa contraddizione, si pone dal lato della coscienza mutevole e si considera come l'*inessenziale*» (ibidem).

Per superare questa diseguaglianza, occorrerebbe togliere ciò che è inessenziale e, con esso, la fonte dell'infelicità: ma proprio questo sembra impossibile che accada, perché l'eliminazione di sé come inessenziale sarebbe pur opera sua e quindi non farebbe che riprodurre l'inessenzialità che gli è costitutiva. La coscienza infelice è, nella sua miseria, così meschina che non riesce se non a covare sé stessa; avendo separato da sé come qualcosa di irraggiungibile l'essenziale. Essa può ben mostrare di negare sé stessa nella mortificazione e nel sacrificio di sé, ma nell'operare ciò essa indugia nella propria meschinità, perché è totalmente impegnata nel rapporto con le cose da cui dovrebbe imparare a separarsi e si trattiene all'interno della loro miseria.

[...] la coscienza infelice è soltanto il movimento contraddittorio in cui il contrario, giungendo nel suo contrario, non si risolve, né si acquieta, ma si riproduce sempre e soltanto come contrario. In tal modo, si assiste a un conflitto in cui la vittoria sul nemico è piuttosto un atto di sottomissione, proprio perché conquistare un termine significa piuttosto perderlo nel suo contrario. [...]. Sulla base di questa situazione, la coscienza infelice intraprende l'ascesa verso l'Immutabile. Essendo però costituita da quella consapevolezza, tale ascesa è immediatamente coscienza del contrario, cioè coscienza di sé stessa come singolarità [...] (ivi, p. 309).

La coscienza infelice, proprio nel punto in cui riconosce la sua totale dipendenza da un'essenza che la trascende, ha a portata di mano la possibilità di risolvere l'inessenziale differenza entro la quale rimane irretita. Infatti, nell'alienazione totale del proprio essere e operare, essa introduce la propria singolarità nell'universalità dell'essenza intrasmutabile che la sovrasta e questa si offre così alla sua rappresentazione come la già raggiunta unità di sé e del suo altro. Ma anche in questo punto la coscienza rimane come sospesa, in bilico tra la profonda miseria del rinunciare a sé stessa e la massima beatitudine della riunificazione con l'essenziale. L'essenzialità riflette, così, il movimento della coscienza singolare e «conserva il carattere fondamentale dell'essere-sdoppiata e dell'essere-per-sé» (ivi, p.311).

L'immutabilità resta affetta da una contraddizione. Allo stesso modo in cui la coscienza particolare, quando la si studia nei suoi rapporti con l'immutabile, si presenta come scissa e come essente-per-sé, l'immutabile dal canto suo, quando lo si considera nel momento in cui ha assunto

la figura del particolare, ha il duplice carattere d'essere scisso e d'essere-per-sé. In effetti, col fatto stesso di considerare la coscienza particolare come altro da sé, l'immutabile si concepisce come altro da quella e come essente-per-sé; ed essendo per sé tutta la realtà, come per sé lo è la coscienza, esso si vede scisso in due, allo stesso modo in cui quella ne aveva il sentimento (J. Wahl 1951, trad. it. p.155).

In sé la coscienza singolare è già apparecchiata per la conciliazione tra particolare ed universale, ma qui, a questo punto della dialettica, rimane il dolore della sua separatezza o, meglio, la separazione dipende unicamente dal suo dolersi. La coscienza si crogiola nel negativo, nella differenza, senza viverne lo sforzo concreto dell'operare. Non vive il confronto, lo scontro con l'altro, con gli altri e per questo non diventa universale, finisce solo per riprodurre infinitamente sé stessa. La coscienza infelice non vive il momento riflessivo dell'etero-riferimento, tratto distintivo del nostro essere soggetti logici (cfr II cap.).

*Per la coscienza stessa [...] l'attività in generale e la propria attività reale restano qualcosa di estremamente misero: da un lato, il suo godimento resta dolore; dall'altro, l'essere-rimosso del dolore resta, nel suo significato positivo, un *Aldilà*. (Hegel 1807, trad.it. p. 331).*

3.3.2 La negazione della libertà e il Terrore

Lo status della coscienza infelice, la sua scissione si può ripercuotere anche a livello collettivo nei tratti dell'essenza inconciliabile. Peculiarità della nostra autocoscienza è quella di essere *libera* in quanto riconosciuta e riconoscentesi, ma questa libertà naturale può essere saturata da una collettività che non si condivide nelle differenze, da una collettività formalizzata da individui solamente particolari.

Questo guadagno della libertà non avviene in maniera lineare, secondo Hegel, soprattutto se prendiamo ad esempio la libertà nell'epoca moderna. Essa infatti tende inevitabilmente ad autoaffermarsi annientando ogni oggettività, ogni sostanzialità, ogni determinatezza che le si ponga di fronte, resistendole o ostacolandola. Quest'opera di incessante riduzione a sé dell'oggetto comporta la propria assolutizzazione in termini di libertà soggettiva ed astratta, negatrice di

ogni oggettività, anche di quella stessa oggettività in cui consiste la personalità individuale. Il movimento della libertà si manifesta dunque, agli occhi di Hegel, come un processo ambivalente: da un lato, esso è emancipazione da ogni “positività” e conquista dell’autonomia ma, dall’altro, è astrazione da ogni determinatezza e assoluta negatività. La libertà moderna è perciò intrinsecamente dialettica: ogni processo sulla strada della libertà viene pagato con un regresso in termini di individualità, di sostanzialità, di umanità. L’uomo moderno sembra più libero, ma spiritualmente più povero, ha guadagnato l’autonomia ma prova paradossalmente estraneità rispetto alla sua stessa natura, la sua libertà è ancorata ad un coscienza infelice. Ecco che la coscienza infelice ripercuote la sua instabilità sull’idea di libertà del popolo. Ebbene, se prendiamo ad esempio una grande costellazione storico-culturale come l’Illuminismo rinveniamo, nelle osservazioni di Hegel, il limite dell’Illuminismo stesso, che paradossalmente sembra figurarsi come tempo dello spirito libero e della ricerca, tale carenza è l’insufficiente capacità di rischiarimento, il suo limitato potere di comprensione razionale. Esso vede di fronte a sé esclusivamente la non-ragione e l’altro contro cui combattere, laddove invece dovrebbe poi riconoscere sé stesso. Da ciò l’irrigidimento nella sua negatività, invece di riconoscere la natura positiva e fondamentalmente razionale di ciò che è altro da lui. Questo difetto di comprensione nei confronti dell’altro è in realtà un difetto di comprensione nei confronti di sé stesso: l’altro infatti è sponda necessaria del suo compimento, della sua realizzazione.⁷ La libertà moderna si palesa come una libertà inconsapevole di sé e della propria natura. Si ritiene solo una libertà soggettiva e solo negativa, del tutto contrapposta all’oggettività storica, incapace di comprendere le incarnazioni della libertà, incapace di individuare la presenza della libertà anche in ciò che essa combatte. L’Illuminismo non è colpevole di aver spinto all’eccesso la libertà, ma di averla rinchiusa nella soggettività e di averla esclusa da qualsiasi tipo di trascendentalità. Ora un processo di riconoscimento così smorzato, avrebbe bisogno di un’attività di *negazione della sua negatività*, avrebbe bisogno di una

⁷ Cfr. Williams R.R. (2003) *Forme mancate di intersoggettività nella concezione hegeliana della coscienza nella Fenomenologia dello Spirito* in “Hegel Contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea” (a cura di L. Ruggiu e I. Testa), Guerini Associati, Milano.

risoluzione della crisi dalla modernità stessa creata. L'individuazione precisa della propria natura costringe la libertà a limitare il suo lato soggettivo, a riconoscerlo cioè nella sua finitezza, predisponendosi ad accogliere in sé la dimensione aperta dell'oggettività storica e non per questo però costringerla all'elevazione dell'Assoluto. Soggettività e Assoluto presi di per sé rappresentano i limiti circostanziati della libertà, che ha bisogno del contatto e del superamento, entro sé, della scissione di ambedue. L'idea di fondo del progetto illuministico sta nella convinzione che la ragione sia il vero fondamento della realtà e che quanto appare al di fuori di un tale fondamento debba essere ricondotto ad esso: il bene e il male, il potere, la ricchezza, la religione, Dio. La più lucida descrizione di questo progetto illuministico di una razionalizzazione del mondo, ovvero di una sua riduzione unilaterale a puro pensare, ci viene offerta nella tematizzazione della figura della *pura intellezione*:

[...] la coscienza quieta costituisce il lato dell'intellezione e dell'intellezione pura. [...] Questa coscienza quieta non contiene nessuna *intellezione particolare* intorno al mondo della cultura, ma, piuttosto, è lo stesso mondo della cultura ad avere il sentimento più doloroso e l'intellezione più vera: il sentimento di essere la dissoluzione di tutto ciò che si rende stabile e fisso, il sentimento di essere frantumato attraverso tutti i momenti della propria esistenza e di essere sbriciolato in ogni osso. [...] In tale linguaggio, l'autocoscienza dell'intellezione si considera ancora un *essente-per-sé*, si considera come *questo singolare* (Hegel 1807, trad. it. pp. 723-724).

Con la figura dell'intellezione si intende rappresentare l'istanza di una radicale opposizione al mondo e la consapevolezza che quel mondo non abbia il proprio fondamento in sé, bensì nell'intellezione medesima. Intellezione come circolo vizioso che ritorna su sé stessa tautologicamente, opponendosi alle effettualità della storia. Intellezione come coscienza quieta e pura, come espressione astratta di ogni dato e dissoluzione di ogni contenuto. Ci troviamo di fronte all'astrazione nella sua negatività.

L'intellezione pura è quindi *l'essenza* semplice, internamente indifferenziata, ed è anche *l'opera* universale e l'universale possesso. Muovendosi all'interno di questa sostanza spirituale *semplice*, l'autocoscienza si dà e riceve da sé in ogni oggetto la consapevolezza di *questa* sua

singolarità, della sua *attività*; viceversa, l'individualità dell'autocoscienza è qui uguale a se stessa e universale (ibidem).

Nel comprendere e nel razionalizzare i suoi oggetti, essa li riduce a sé, toglie loro ogni indipendenza, riconduce ogni *in-sé* al *per-sé*. Da ciò la sua natura progettuale, dal momento che essa, quando si pone di fronte al mondo, non si è ancora realizzata e il suo compito le sta ancora tutto davanti. Benché essa sia in sé già un universale, deve tuttavia ancora diventarlo, deve espandersi e farsi realmente universale. È in questo contesto che Hegel descrive l'intellezione come «lo spirito che a *tutte* le coscienze grida: *Siate per voi stessi* ciò che tutti voi siete *in voi stessi*: siate *razionali*» (ibidem).

Ma la natura negativa e progettuale dell'intellezione fa sì che essa, mentre nega ogni positività, abbia al tempo stesso anche bisogno di quella positività che pure combatte. Senza di essa non avrebbe nulla da negare e dunque si troverebbe ad essere una pura forma priva di contenuto. Questo è il meccanismo che dovrebbe instaurarsi nella dialettica della libertà: un compenetrarsi del “positivo” e del “negativo”. Solo così l'individuo *ricoscerebbe* l'altro da sé, assumendo la libertà come valore non esclusivamente soggettivo. Il cammino della libertà però non è prestabilito, presenta delle sporgenze, delle cecità, in cui si innerva un individuo alienato, alla costante ricerca di sé. Il riferimento, preso da noi in considerazione, è ancora l'uomo moderno. La *Bildung* moderna è la costruzione di un mondo artificiale in cui si tende alla depurazione della fede e dei corrispettivi ancestrali. La libertà illuministica è ritenuta da Hegel un momento di questo mondo alienato, in quanto essa fa parte di quella “coscienza pura” che nasce in contrapposizione al mondo sostanziale e alla “coscienza reale”. La verità della modernità nient'altro è che lo spirito dello *sdoppiamento*.

L'autocoscienza è consapevole della propria personalità pura e, con ciò, di ogni realtà spirituale. Ogni realtà non è altro che qualcosa di spirituale. La coscienza considera il mondo assolutamente come propria volontà, e si tratta di una volontà universale (ivi, p. 785).

La verità del mondo sta esclusivamente nella sua “spiritualità”, nella sua natura coscienziale. Ed è per questo che qui la libertà si fa *assoluta*, in quanto la

totalità del reale viene concepita come libertà, natura dell'autocoscienza. Ne consegue l'istanza a realizzare un mondo completamente nuovo, fondato non più sul rispetto delle tradizioni passate, ma esclusivamente sul pensare. L'idea rivoluzionaria sta appunto nel proposito di volere fondare la realtà sul pensiero. Ne deriva una rottura radicale nei confronti del passato e di tutto ciò che non si conforma all'universalità del pensare e dell'attuale *cosciente* stato di diritto⁸.

In questa libertà assoluta, dunque, sono aboliti tutti gli stati sociali, i quali costituiscono l'essenza spirituale in cui il Tutto si articola e si organizza. (ivi, p. 787)

[...] L'autocoscienza non si lascia privare della *realtà*, non si lascia ingannare dalla *rappresentazione* dell'obbedienza a leggi *autoistituite* che le assegnerebbero solo una parte, né dalla sua *rappresentanza* nella legislazione e nell'attività universale; essa non si lascia spogliare della realtà che consiste nel dare *essa stessa* le leggi e nel portare *essa stessa* a compimento non un'opera singolare, bensì l'opera universale. [...] La libertà universale, dunque, non può produrre nessuna opera e nessun atto positivi, e le resta soltanto l'*attività negativa*. La libertà universale è soltanto la *furia* del *dileguare* (ivi, pp. 789-791).

L'idea moderna di una libertà *soggettiva*, come progetto teorico, come volontà astratta, che pretende di per sé un'universalità, risulta falsata, perché incapace di includere al proprio interno la verità del mondo oggettivo. La libertà è assoluta in quanto non è la mia libertà contrapposta a quella degli altri, altrimenti sarebbe condizionata dall'altro. Essa invece è assoluta in quanto la mia libertà è identica a quella di tutti gli altri. Ma il problema di fondo sta nella natura di questa universalità:

L'universale non avendo la forma dell'esistenza libera dal rapporto con il Sé, non ottiene in questo Sé nessun riempimento e nessun contenuto positivo, non perviene a nessun mondo (ivi, p. 843).

Essa non può farsi totalità storica, contenuto positivo del mondo ma è destinata a rimanere pura negazione del mondo degli altri. Ciò comporta, da un

⁸ È in questa prospettiva che un autorevole interprete Joachim Ritter ha riletto la categoria hegeliana della scissione, dell'interruzione della storia universale (cfr. RITTER, J. 1957, *Hegel und die französische Revolution*, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen, trad. it. *Hegel e la rivoluzione francese*, Guida, Napoli, 1970)

lato, l'impossibilità di identificarsi con qualunque realtà storica esistente, ma anche, dall'altro, la tendenza a conformare a sé la totalità del reale:

La coscienza non è un Sé *singolare* cui starebbe di fronte l'oggetto con un suo *proprio* Sé, ma è piuttosto il Concetto puro, lo sguardo del Sé nel Sé, l'atto duplice e assoluto di vedere *se stesso*: l'autocertezza è il soggetto universale (ivi, p. 785).

La coincidenza della coscienza singolare con la coscienza universale sopprime ogni distinzione fra le individualità, essendo queste tutte identiche alla volontà generale. Il realizzarsi della libertà moderna implica la cancellazione delle differenze, ovvero l'imporsi di un'astratta uguaglianza. Le differenze diventano mere accidentalità storiche.

[...] la libertà assoluta è appunto questa *autocoscienza astratta* che distrugge entro sé ogni differenza e ogni sussistenza della differenza (ivi, p. 793)

Ora, se il soggetto moderno ancorato a questo concetto di libertà non vuole condannarsi all'impotenza storica, è costretto a convertirsi in oppressione. Il conflitto mortale fra universalità e individualità è alla base del *Terrore* rivoluzionario. Un Terrore accecante le masse spirituali, i molti, un terrore che convertendosi in tirannia deve persuadere quelli che non hanno un convincimento in quello che lo hanno. Un Terrore che utilizza, quindi, lo svilimento, la *negazione del limite*, l'assolutizzazione, portando con sé il rovescio della medaglia: la libertà senza limite si rovescia nel contrario di sé, diviene tirannia e oppressione⁹. In altri termini, essa può realizzarsi solo all'interno di un ordine, cioè all'interno di una forma giuridica, altrimenti non è libertà. Il Terrore (francese), invece, ha inteso la libertà come annientamento di ogni positività, come sovversione dell'ordine e oltrepassamento di ogni limite. Essa perciò non riesce a realizzarsi, ottenendo il suo opposto: la soppressione radicalizzata nella "morte".

L'unica opera e l'unico atto della libertà universale è perciò la *morte*, e, più propriamente, una *morte* che non ha nessuna ampiezza e nessun riempimento interno [...]. Questa morte è

⁹ In tal direzione è fruttuoso il riferimento al testo Racinaro R. (1995), *Rivoluzione come riforma. Filosofia classica tedesca e rivoluzione francese*, Guerini e Associati, Milano.

dunque la morte più fredda e più piatta, senza altro significato che quella di tagliare una testa di cavolo e di bere un sorso d'acqua (ivi, p. 791-793).

La negazione del Sé è la morte priva di significato, il Terrore puro del negativo che al suo interno non ha nulla di positivo, non ha nessun riempimento (ivi, p. 797).

La “morte” del Terrore però non fa altro che rinvigorire la frattura tra il soggettivo e l'oggettivo, tra la libertà limitata e la libertà assoluta, tende ad incarnire le istanze astratte del soggettivismo a scapito dell'oggettività delle opere, degli ordinamenti. La libertà del mondo storico-sociale, ovvero l'instaurarsi di un ordinamento libero non può essere un prodotto immediato della coscienza particolare, ma di una ragione collettiva riconosciuta, di un sé voluto e consapevole. Risulta possibile intravedere tra le righe hegeliana una teoria del non riconoscimento, della scissione che porta, però, come inevitabile conseguenza, al suo interno lo slancio verso un'eticità sociale, in cui l'estraneità è compenetrata dal riconoscimento reciproco. Negazione e crisi come cura dell'annientamento. La disgregazione può tramutarsi in risanamento innovativo delle istituzioni e della società in genere. Alla *Filosofia del diritto* è affidato il compito di disegnare un'eticità in cui una logica funzionante del riconoscimento fra soggetto e oggetto, fra soggetto e soggetto possa risolvere il problema drammaticamente posto dal fallimento di una libertà assoluta. Norme e crisi delle stesse al fine di una possibile rigenerazione saranno il punto del prossimo paragrafo.

3.4 Etica della negazione: crisi e norme

Il soggetto hegeliano è libero e differenziale. Questa asserzione secca e concisa contiene in sé il nucleo fin qui snocciolato. La libertà consiste nell'essere partecipi di *istituzioni differenziate, storicamente reali*, una libertà svincolata pertanto da formulazioni a priori di un ideale e da formulazioni individualistiche. Punti nevralgici della società in Hegel sono lo spostamento della dialettica verso condizioni sociali storicamente concrete, la presa di distanza da un potere causale attribuito all'individuo, l'insistenza sul fatto che la libertà dev'essere compresa

come realizzazione collettiva dell'uomo. Un uomo che crea la propria eticità su un terreno fondato sulle differenze, sulle negazioni reciproche, sulla conciliazione così come sulla trasgressione. Non esiste un muro di "omogeneità" compatto, un nocciolo duro della prassi normativa, una formalizzazione delle credenze di giusto e di bene da applicare ad un test di universalizzabilità¹⁰.

L'edificio normativo poggia non su delle fondamenta stabili, fisse e pienamente riconosciute, ma su un terreno dissestato, di crisi storico-intersoggettiva, a cui il *processo* stesso della norma fornisce le condizioni di concreta universalità. La nostra etica è un'etica che si muove su negazioni.

3.4.1 Cenni sui Lineamenti di Filosofia del diritto

Il pensiero libero non resta fermo al *dato* [...]. Il comportamento semplice dell'animo ingenuo consiste nell'attenersi con convinzione e fiducia illimitata alla verità pubblicamente nota, e di costruire su questa solida base il proprio modo di agire e la propria stabile posizione nella vita. Contro tale comportamento semplice si deve sollevare già, per esempio, la seguente presunta difficoltà: in che modo, tra le *opinioni* infinitamente *diverse*, è possibile discernere e rintracciare ciò che vi è di universalmente riconosciuto e valido? – ed è facile prendere questo scrupolo per una preoccupazione seria, retta e verace, per la Cosa. Di fatto, invece, coloro che vanno orgogliosi di tale scrupolo si trovano nella condizione di non vedere il bosco a causa degli alberi, e non fanno altro che imbarzarsi nell'imbarazzo e impaccio da loro stessi apparecchiato; anzi, questo loro imbarazzo e impaccio è piuttosto la prova che essi vogliono far qualcosa di diverso da ciò che è universalmente riconosciuto e vigente, qualcos'altro dalla sostanza di ciò che è giusto ed etico. Infatti, se si avesse veramente a che fare con ciò, e non con la *vanità* e *particolarità* dell'opinioni e dell'essere, allora essi atterrebbero al Giusto sostanziale, cioè alle norme dell'eticità e dello Stato, e regolerebbero la propria vita secondo tali norme.

C'è però una difficoltà ulteriore, la quale deriva da questo fatto: l'uomo *pensa*, e cerca nel pensiero la propria libertà e il fondamento dell'eticità. Ora, per quanto alto, per quanto divino, esso sia, tale diritto viene tuttavia convertito in torto non appena lo si consideri come unico valore per il pensiero, e qualora il pensiero si sappia libero solo nella misura in cui, divergendo da ciò che è universalmente riconosciuto e valido, ha saputo escogitare qualcosa di particolare. (Hegel 1821, trad.it. p.43-45)

¹⁰ Riferimento al concetto di grammatica universale morale, sviluppato nel testo: Hauser, M. D. (2006), *Moral Minds*, trad. it. *Menti morali. Le origini naturali del bene e del male*, Il Saggiatore, Milano 2007

Dalle parole di Hegel emergono in maniera prepotente due linee critiche: una rivolta all'individualismo metodologico, l'altra all'astrattezza e all'alienazione. Entrambe le critiche poggiano su un'asserzione riguardante la priorità delle relazioni sociali sulle relazioni individuali a sé o sui possibili risultati di una scelta individuale. L'individualità stessa dipende da relazioni sociali dissomiglianti, perché tali relazioni sono necessarie, in primo luogo, per lo sviluppo e la determinazione di individui determinati e concreti. A noi importa qui il fatto che le nozioni di un egoista razionale o di un massimizzatore della preferenza individuale o di una coscienza "certa" individuale sono tutte astrazioni portate all'estremo, punti di partenza così idealizzati che affidarsi a qualsiasi cosa risulti da tali esperimenti mentali sarebbe riduttivo. Richiedere, fornire, accettare o rifiutare ragioni pratiche, in altre parole, sono tutte cose che si comprendono come elementi di una pratica sociale governata da regole pubbliche¹¹. Tali giustificazioni sono spesso presentate agli altri come affermazioni sul fatto che le regole che governano le pratiche "normali" sono state seguite, e alla questione pratica dell'adeguatezza deve essere data risposta solo all'interno di tale pratica, dando per scontato il modo in cui una pratica o un'istituzione è giunta a incarnare le crisi, le rotture e i cambiamenti che l'hanno resa ciò che è. Si può incappare in meccanismi di questo tipo se i cambiamenti normativi non sono inquadrati in maniera evolutiva, ma in modo deduttivo. In altri termini, secondo Hegel, non c'è un luogo in cui stare, presuntivamente al di fuori delle istituzioni, dal quale si potrebbe dire che c'è una ragione per assumere un ruolo più di quanto si potrebbe dire che c'è una ragione per muovere un cavaliere o un pedone se non si sta giocando a scacchi. L'ovvia obiezione, che dev'essere possibile discutere se si hanno ragioni per giocare a scacchi, in primo luogo, è qui un'obiezione che Hegel

¹¹ Interessante la lettura compiuta, in tal direzione, da Émile Durkheim: «Vi sono dunque modi di agire, di pensare e di sentire che presentano la notevole proprietà di esistere al di fuori delle coscienze individuali. Questi tipi di condotta o di pensiero non soltanto sono esterni all'individuo, ma sono anche dotati di un potere imperativo e coercitivo in virtù del quale si impongono a lui, con o senza il suo consenso. [...] Ecco dunque un ordine di fatti che presentano caratteri molto specifici: essi consistono in modi di agire, di pensare e di sentire esterni all'individuo, dotati di un potere di coercizione in virtù del quale si impongono ad esso. Di conseguenza essi non possono venire confusi né con i fenomeni organici, in quanto consistono di rappresentazioni e di azioni, né con i fenomeni psichici, i quali esistono soltanto nella e mediante la coscienza individuale. Essi costituiscono quindi una nuova specie, e ad essi soltanto deve essere data e riservata la qualifica di sociali» (É. Durkheim 1895, trad. it. pp.26-27).

accoglie, ma non la tratta introducendo qualche prospettiva pre-istituzionale e fuori dal tempo.

Il modo in cui opera tutta la *Filosofia del diritto* serve a mostrare che chiunque giochi un certo gioco istituzionale ha anche buone ragioni per giocare un *altro*. Le ragioni per sostenere un'istituzione dipendono sia dagli standard impliciti dell'istituzione stessa (in questo caso dall'uguaglianza di fronte alla legge), sia da azioni che possono essere intraprese dai partecipanti all'istituzione stessa. La comunità può dire “no” e trasgredire, può dar vita ad un'esperienza storica di crisi collettiva dovuta ad una mancanza perpetrata.

L'approccio hegeliano all'eticità delle istituzioni resta rigorosamente anti-fondazionalista.

Nella conoscenza filosofica [...] la conoscenza principale è la *necessità* di un concetto, e la dimostrazione e deduzione di tale concetto è il movimento mediante cui il *risultato* è divenuto tale (ivi, §2).

Non esiste un punto di vista normativo extra-storico a partire dal quale Hegel si proponga di fondare la legittimità delle istituzioni sociali e politiche, la moralità delle norme individuali o la giustizia del diritto. Il modo di procedere hegeliano rimane, fin dai tempi della *Fenomenologia*, tipicamente *genetico*: è la storia della libertà che ci ha condotti al punto in cui essa da pura astrazione si fa «mondo dato e natura dell'autocoscienza» (ivi, §142). L'alternativa rispetto a un punto di vista trascendente, che si ponga a priori rispetto a qualsiasi atto conoscitivo e che valga come standard critico è presentata da Hegel nei termini del procedimento della negazione determinata (cfr II cap.). Anche questa pretende di essere una “critica” della conoscenza ma la sua pretesa non viene fatta valere a partire da un punto di vista originario. Al contrario, essa non assume preliminarmente alcun punto di vista, ma parte da un atto concreto di conoscenza e dalla specifica pretesa di verità che esso inevitabilmente solleva. Ogni atto ha infatti in sé stesso già una sua misura di conoscenza, un suo criterio, un ideale cui tende a conformarsi: la certezza sensibile pretenderà di essere assolutamente certa di ciò che le sta davanti, così come l'intelletto pretenderà di conoscere le vere leggi universali della natura. Ebbene la negazione determinata è un meccanismo

che permette di vagliare prima di tutto la validità di tale pretese, ottenendo in tal modo due risultati. Mostrerà i presupposti impliciti in quelle pretese, gli assunti indiscussi, ricostruirà cioè le condizioni di possibilità di quella specifica conoscenza. E poi mostrerà anche la limitatezza, la intrinseca contraddittorietà, le aporie di quell'atto conoscitivo. In questo quadro, è da rinvenire la chiave di lettura critica di Hegel nei confronti di una metodologia kantiana, che riverberandosi sull'intero sistema conoscitivo e pratico umano ne limita le potenzialità. Ciò che Hegel pone sotto accusa è la pretesa di una definizione normativa assoluta, la pretesa di una normativa dell'originario, la pretesa di una filosofia dei *presupposti*: «si tratta di un formalismo monocromatico che perviene alla differenza del contenuto solo perché essa è già nota e disponibile». (Hegel 1807, trad. it. p. 65).

Il senso complessivo della sua critica verte su un processo di conoscenza contemporaneamente *riflessivo*, che sviscera i propri presupposti alla fine del processo stesso. Non si dà cioè nessuna pretesa di fondazione. L'impersonalità e la formalità della "pratica" kantiana diventano lo snodo della lettura propositiva della *Filosofia del diritto* di Hegel. Il diritto astratto hegeliano assume su di sé i limiti del kantismo per ribaltarli:

La personalità contiene in generale la capacità giuridica, e costituisce il concetto e la base, essa stessa astratta, del Diritto astratto e, perciò, *formale* [...] (Hegel 1821, trad. it. §36).

Proprio su un soggetto indifferenziato, formale, aprioristico, che non si mette in gioco e che non vive la trasgressione del negativo Hegel calca la mano perplessa.

3.4.2 Kant e il soggetto normativo

Apriamo una breve parentesi storica sul kantismo, per meglio inquadrare poi le coordinate della prassi hegeliana e per aprire la strada alla nostra tesi: la nostra etica nasce da crisi riconoscitive e partecipative, ancorate ad un tempo concreto. Torniamo a Kant: il filosofo tedesco si affaccia sulla scena filosofica

subendo l'influenza degli strascichi della Rivoluzione Scientifica, ne riceve l'eredità teorica e metodologica per poi ribaltarne alcuni assunti di fondo, primo fra tutti il rapporto tra *soggetto* e *oggetto*, in altri termini il rapporto *uomo-mondo*. Intanto è importante capire come Kant strutturi tale rapporto e cosa intenda per soggetto e soprattutto per esperienza del mondo da parte del soggetto. È opportuno sottolineare, sin da adesso, che l'obiettivo che Kant si propone di perseguire, con specifico riferimento ad una delle sue maggiori critiche, la "Critica della ragione pura", è quello di riuscire a rintracciare il fondamento della soggettività all'interno dello stesso soggetto, compiendo un'operazione alquanto tautologica, (ma i limiti della teoria kantiana saranno successivamente ripresi), ribaltando così quello che fino ad allora era stato il modo classico di inquadrare il rapporto soggetto-oggetto: ossia, ecco una breve parentesi storica, si cercava di inquadrare il rapporto, senza prendere in considerazione la natura della relazione, puntando l'obiettivo direttamente su uno dei due estremi; specificamente nel periodo pre-Kant, l'estremo preso in considerazione era l'oggetto: l'oggetto, in maniera immediata, creava, plasmava il soggetto. Con Kant e la cosiddetta "Rivoluzione Copernicana" del pensiero nella modernità, sarà il soggetto a creare le condizioni di possibilità di esistenza dell'oggetto e del suo vivere l'oggetto:

Sinora si è ammesso che ogni nostra conoscenza dovesse regolarsi sugli oggetti; ma tutti i tentativi di stabilire intorno ad essi qualche cosa a priori, per mezzo di concetti, coi quali si sarebbe potuto allargare la nostra conoscenza, assumendo un tal presupposto, non riuscirono a nulla. Si faccia, dunque, finalmente la prova di vedere se saremo più fortunati nei problemi della metafisica, facendo l'ipotesi che gli oggetti debbano regolarsi sulla nostra conoscenza: ciò che si accorda meglio colla desiderata possibilità d'una conoscenza a priori, che stabilisca qualcosa relativamente agli oggetti, prima che essi ci siano dati. [...] noi delle cose non conosciamo a priori se non quello stesso che noi stessi vi mettiamo. [...] Si può infatti spiegare benissimo, secondo questo mutamento di metodo, la possibilità di una conoscenza a priori, e, ciò che è più, munire delle prove sufficienti le leggi che a priori sono a fondamento della natura, come complesso degli oggetti dell'esperienza; due cose che, col tipo di procedimento fin oggi seguito, erano impossibili (I. Kant 1781-1787, pp.20-22).

Da quanto citato, emerge alquanto in maniera evidente che la posta in gioco è quella di riuscire a circoscrivere le condizioni di possibilità universali

(vedere il mondo allo *stesso* modo) che consentono all'uomo di creare il mondo fenomenico con il quale relazionarsi, prescindendo, però, da qualsiasi tipo d'esperienza e riuscire a capire pertanto ciò che gli uomini stessi pongono nelle cose. Kant utilizza un termine specifico per indicare questo tipo di operazione "costruttiva" ed è "trascendentale", che sta ad indicare, dice Kant nella Prefazione alla *Critica della Ragion Pura*, «ogni conoscenza che si occupa non già dell'oggetto, ma del nostro modo di conoscere gli oggetti, in quanto dato a priori (ivi, p.21) e pertanto universale e necessario. Anticipando un po' le conclusioni kantiane, al fine di rendere più fluida la trattazione: Kant rintraccia il fondamento del soggetto e del suo riconoscersi in quanto tale, postulando una macro-categoria, una macro-funzione logico-formale, chiamata "Io Penso", non ulteriormente scomponibile, che accompagna tutte le rappresentazioni stimulate dagli *input* esterni ("io empirici") e che permette di sussumerle sotto categorie concettuali universali e feconde, sintetiche ma sempre a priori. Categorie che pertanto consentono di dire "Questo sono Io" o come direbbe Kant, questi fenomeni sono determinazioni del mio identico Me. L'Io penso, quindi, non può essere un predicato ontologico riferito ad una sostanza o ad un'entità esperibile, ma si presenta invece come la condizione *puramente formale* che permette di sintetizzare e riferire a sé un insieme di stati mentali, altrimenti, temporanei:

L'Io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni; ché altrimenti verrebbe rappresentato in me qualcosa che non potrebbe essere per nulla pensato, il che poi significa appunto che la rappresentazione o sarebbe impossibile, o, almeno per me non sarebbe. Quella rappresentazione che può essere data prima di ogni pensiero, dicesi intuizione. Ogni molteplice, dunque, dell'intuizione ha una relazione necessaria con l'Io penso, nello stesso soggetto in cui questo molteplice si incontra. Ma questa rappresentazione è un atto della spontaneità, cioè non può essere considerata come appartenente alla sensibilità. Io la chiamo *appercezione pura*, per distinguerla dalla empirica, o anche *appercezione originaria*, poiché è appunto quell'autocoscienza che, in quanto produce la rappresentazione Io penso, - che deve poter accompagnare tutte le altre, ed è in ogni coscienza una e identica, - non può più essere accompagnata da nessun'altra. L'unità di essa la chiamo pure *unità trascendentale* dell'autocoscienza, per indicare la possibilità della conoscenza a priori, che ne deriva (ivi, p.132).

L'uomo, pertanto, si relaziona col mondo attraverso strutture universali, a priori, ma naturalmente sintetiche, che debbono avere una realtà empirica e contemporaneamente un'idealità trascendentale e tali strutture sono la struttura della sensibilità e la struttura dell'intelletto. Per essere più chiari e grossolani, l'uomo si relaziona in maniera immediata col mondo attraverso strutture sensoriali, le diverse impressioni ricevute sono tra loro dislocate e irrelate, non costituiscono di per sé una relazione con l'entità del soggetto, l'unificazione avviene attraverso l'intelletto che sussume in rappresentazioni comuni o meglio in categorie le diverse rappresentazioni rendendole pensabili. Ora, la condizione di possibilità di tale operazione unificatrice, Kant l'individua, come prima accennato, nell'unità sintetica della funzione "Io penso". Kant lega l'identità a due aspetti: la sintesi e l'unificazione (unità sintetica) e la riferibilità o appartenenza di quanto sintetizzato alla singola coscienza. In particolare, l'unità sintetica indica ciò che lega ciascuna delle nostre rappresentazioni empiriche nella sintesi di un'unica coscienza ed è la condizione per la rappresentare a me stesso la mia identità e unità analitica. La mia identità di soggetto (essere soggetto e non tanti disgregati Me) è garantita dall'attività pensante sintetica a priori di una funzione formale, che è al tempo stesso condizione d'esperienza ed esperienza stessa. Il soggetto kantiano non si limiterebbe a riflettere la struttura del mondo, ma svilupperebbe da sé i principi che gli consentirebbero di conoscere la realtà. È ragionevole dire che il mondo, come tale, esiste solo in rapporto al pensiero conoscente e che le forme in cui esso appare dipendono dall'attività del *soggetto individuale*. È opportuno precisare che i soggetti kantiani sono, quindi, soggetti auto-referenziali che si rapportano in maniera formale ad un mondo costitutivamente fenomenico¹². Quasi come se l'uomo fosse impedito a regolarizzare, sul piano conoscitivo, il suo rapporto con l'altro, con il mondo circostante in sé. Ma Kant si spinge oltre quando, nella *Critica della ragion Pratica*, cerca di regolarizzare tale rapporto dal punto di vista *deontologico*.

La ragione non serve solo a dirigere la conoscenza, ma anche l'azione. Accanto alla ragione teoretica abbiamo quindi una ragione pratica, alla cui base sta la persuasione secondo cui esista, scolpita nell'uomo, una *legge morale a*

¹² In breve, ecco la differenza gnoseologica attuata da Kant: "fenomeno", le cose come appaiono nella conoscenza sensibile, e "noumeno", la cosa in sé inconoscibile.

priori valida per tutti e per sempre. In altri termini, come nella *Critica della Ragion Pura* Kant muoveva dall'idea dell'esistenza di conoscenze universali e necessarie, nella *Critica della Ragion Pratica* muove dall'analogo convincimento di una legge assoluta. Legge che l'uomo non ha il compito di dedurre, e tanto meno di inventare, ma di presupporre per forza incondizionata e svincolata da qualsiasi stimolo empirico-naturale

I principi pratici sono proposizioni che contengono una determinazione universale della volontà [...]. Le leggi pratica si riferiscono, dunque, unicamente alla volontà, prescindendo da ciò che la sua causalità possa ottenere: da quest'ultima (in quanto appartenente al mondo sensibile) si può fare astrazione per avere quelle leggi nella purezza. (I. Kant 1788, pp.63.67)

L'universalità e la necessità della legge kantiana implicano un altro tratto distintivo: la formalità

Se un essere razionale deve pensare le sue massime come leggi pratiche universali, può pensarle solo come principi che contengono il motivo determinante della volontà, non secondo la materia, ma esclusivamente secondo la forma (ivi, p.121).

Se la legge non fosse formale, bensì materiale, e prescrivesse dei contenuti concreti, sarebbe vincolata ad essi, perdendo inevitabilmente in termini di libertà e di universalità, non potendo qualsiasi contenuto o precetto particolare possedere l'universale portata della legge. La legge è tale perché mi comanda di rispettarla *senza eccezioni*

[...] in una legge se si prescinde da ogni materia, cioè dall'oggetto della volontà (in quanto motivo determinante), non rimane altro che la semplice *forma* di una legislazione universale. Dunque un essere razionale, o non può in nessun modo pensare i propri principi soggettivamente pratici, cioè le proprie massime, al tempo stesso come leggi universali, o deve ammettere che la loro semplice forma per cui essi si adattano ad una legislazione universale, ne faccia, di per sé sola, leggi pratiche (ivi, p. 126)

Da qui l'entrata in scena dell' "imperativo categorico"¹³ (*devi perché devi*) kantiano, primo fra tutti: «agisci in modo che la massima della tua volontà possa valere sempre, al tempo stesso, come principio di una legislazione universale»(ivi, p.87).

Ogni azione deve pertanto uniformarsi a principi universali e a priori. L'imperatività delle leggi pratiche è assolutamente perentoria:

- *non è condizionata da nulla* (l'obbedire non dipende dal voler andare in Paradiso);
- *vale per tutti gli uomini in tutte le condizioni*(non del tipo questo valeva solo per chi crede nel Paradiso);
- esprime una *volontà pura*, non condizionata empiricamente;

Quindi l'imperativo legislativo:

- non è formulabile mediante regole particolari miranti a far compiere questa o quell'azione determinata connessa alle particolari condizioni storiche in cui vivono gli individui;
- non potrà provenire da nessuna *autorità esterna* all'uomo. Se così fosse il comando varrebbe solo per chi riconoscesse quella autorità: verrebbe così a mancare il carattere di universalità.

In sintesi, Kant porta in scena un determinato soggetto: un soggetto autoreferenziale, autoriconoscentesi in quanto soggetto pensante, un soggetto che vive il suo rapporto col mondo secondo principi universali, formali, non trasgredibili e quindi identici per tutti. Ma che fine fa, sembra dirci il coro della nostra opera teorica, la diversità dei soggetti, la prassi normativa, la diversità delle norme nel loro storico rinnovarsi? Che fine fa la fatticità delle norme e soprattutto che fine fanno quei soggetti che costituiscono l'eccezione alla super-norma formale, quei soggetti che non si uniformano al test della generalizzazione kantiana? Kant risponderrebbe sono soggetti pensanti ma non normativi...Proposta

¹³ I "principi pratici" si distinguono in "massime"(soggettive) e "imperativi"(oggettivi). Gli "imperativi" si suddividono ulteriormente in "ipotetici" (*prescrizioni pratiche*) e in "categorici" (*leggi pratiche*).

alquanto controintuitiva! E come se alcuni animali non umani fossero soggetti solo a metà, soggetti mutilati. Ma c'è di più, nell'orizzonte kantiano, tutti risultano soggetti rannicchiati, solipsistici, in quanto soggetti che non si misurano con la concretezza dell'altro, del diverso, con la problematica del riconoscimento e del non-riconoscimento. E come se ognuno riconoscesse solo sé stesso.

L'assenza di qualsiasi contenuto impedisce alla normatività kantiana non solo di produrre prescrizioni determinate, ma anche di costruire un criterio nella valutazione delle norme già esistenti. In assenza di concretezza l'unico criterio può infatti essere quello della correttezza formale della norma. Ora dal punto di vista della correttezza formale della norma possono essere dichiarate valide sia norme buone che norme cattive.

[...] Dalla determinazione del dovere come *assenza di contraddizione*, come *accordo formale con sé* – determinazione che è solo l'irrigidimento dell'*indeterminatezza astratta* -, non si può passare alla determinazione di doveri particolari. Quando poi un tale contenuto particolare viene preso in considerazione in vista dell'agire, allora in quel principio non c'è nessun criterio in base al quale stabilire se si tratti o no di un dovere. In tal senso, per converso, ogni modo di agire illecito e immorale finisce col poter essere giustificato (Hegel 1821, trad. it §135).

La formalità e l'indeterminatezza della ragion pratica kantiana la rendono qualcosa di vuoto, inefficace, inutile, un appiattimento di norme non passibili di contraddizione. Solo le massime che, poste sotto forma universale, si mostrano come non contraddittorie soddisfano il requisito dell'obbligatorietà, mentre al contrario quelle che risulterebbero contraddittorie cadrebbero al di fuori della normatività.

Quanto all'ulteriore forma kantiana relativa alla rappresentabilità di un'azione come massima universale, essa introduce sì, la rappresentazione più concreta di una situazione, ma non contiene di per sé nessun ulteriore principio se non, di nuovo, quell'assenza di contraddizione e l'identità formale (ibidem).

3.4.2 *Storicità, negazione e crisi*

La possibilità o l'impossibilità della contraddizione non potranno mai essere accertate, a meno che non si assuma come valido un certo e determinato contenuto: solo in questo caso l'universalizzazione della massima ad esso opposta comporterà contraddizione e quindi la possibilità di non assumere tale massima come impegnativa:

Può esserci una contraddizione, infatti, solo con qualcosa, cioè solo con un contenuto che, anticipatamente, stia a fondamento come principio stabile. Soltanto in relazione a un tale principio un'azione è in accordo o in contraddizione. Il dovere che dev'essere voluto soltanto come tale e non in virtù di un contenuto, per contro, è l'identità formale, la quale consiste appunto nell'escludere ogni contenuto e ogni determinazione (Hegel 1821, trad.it. §135).

È come se l'atteggiamento pratico formale si risolvesse in un mero "dover essere" senza riuscire ad esserlo mai. Esso è un atteggiamento pratico apparente, destinato a non passare mai dal dovere essere all'essere, perché non affronta il tabù della contraddizione. Non si raffronta col caso particolare e con la sua possibile trasgressione, non si raffronta con la differenza dei contenuti e dei "partecipanti". E ancora non si radica in un tempo, un contesto storico, in una prassi storica. Mentre,

[...] ciascuno è senz'altro un *figlio del suo tempo*; così, anche la Filosofia è *il proprio tempo colto in pensieri*. Credere che una qualsiasi Filosofia vada oltre il suo mondo presente, è tanto assurdo quanto credere che un individuo possa saltare al di là del suo tempo, che salti oltre Rodi. Qualora la sua teoria vada di fatto oltre tutto ciò, qualora l'individuo si costruisca un mondo *così come deve essere* allora questo mondo esiste, sì, ma solo nella sua opinione [...] (ivi, pp.61-63).

Pertanto, attraverso questa potenziale dinamica interna, viene importato dentro le condizioni normative dell'autorealizzazione, un indice storico, che pone in effetti dei limiti, alle pretese di un concetto formale di ethos normativo: ciò che può contare come presupposto intersoggettivo di una vita ben riuscita è una variabile storica, determinata dal livello di sviluppo del modello di riconoscimento. Il concetto formale perde la sua atemporalità in quanto

dipendente da un presente storico insuperabile, da uno Spirito del Popolo (*Volksgeist*) vincolante.

Ora, Hegel comunque non ripudia l'universalità, solo che la concepisce non più come qualcosa di formale ed astratto, bensì come qualcosa di reale e storicamente sussistente, non come un dovere contrapposto alla realtà storica degli individui, bensì come ciò che informa di sé l'identità e la natura dei soggetti che si sono costituiti in essa. L'universalità kantiana viene criticata non in quanto universale, ma in quanto cattiva universalità. Non è in discussione la natura universale della libertà e dell'autonomia degli individui, bensì la concezione di quella libertà come proprietà dell'io e dunque come elemento privo di quella concretezza che la libertà ha acquisito nella storia. L'errore di Kant sta nel ritenere che la libertà sia qualcosa di interiore e astratto da ogni specificità e che la sua realizzazione istituzionale nel mondo del diritto significhi coercizione e in definitiva violenza nei confronti dell'individuo. Non esistono le condizioni per cui un "io" sia proprietario della sua autonomia, l'identità del qualcosa è in sé stessa spezzata, esposta all'invasione dell'altro. Ci troviamo di fronte ad un soggetto *mondano* e che *differisce* perché non pre-determinato, perché convive e "lotta" con l'altro da sé per essere riconosciuto. Un soggetto la cui eticità consiste nella sussistenza differenziale dell'autocoscienze. La diversità instaura processi di riconoscimento e quindi la fondatezza di norme condivise. Per Hegel lo status delle norme è uno status sociale, cioè uno stato istituito in processi di interazione mediati da meccanismi di riconoscimento¹⁴. La sfera dello Spirito (*Geist* vale a dire lo spazio storico-sociale), strutturata sulla base di processi di riconoscimento è la dimensione in cui si istituiscono simultaneamente: 1) il *Sé*: in base a una teoria internazionale il *Sé* si istituisce socialmente nel processo di mutuo riconoscimento in cui si viene trattati come capaci di responsabilità normativa da parte di coloro che trattiamo come tali; 2) la *comunità*: con i *Sé*, viene simultaneamente istituita la comunità come un tutto strutturato dai *Sé* che si riconoscono; 3) la dimensione *normativo-trascendentale*: il processo in cui sono istituiti il *Sé* e la comunità è

¹⁴ Tale tesi circa l'origine sociale delle norme è studiata e convertita da Brandom in socialità delle norme concettuali come significati. In tal senso Brandom esplicita in termini post-wittgensteiniani il pragmatismo di Hegel come una sorta di pragmatismo semantico (cfr. Brandom R. (2000), *Articulating Reason. An Introduction to Inferentialism*, Harvard University Press, trad.it *Articolare le ragioni. Un'introduzione all'inferenzialismo*, Il Saggiatore, Milano 2002).

anche il processo di istituzione della dimensione normativa. Il riconoscimento è il processo che rende intelligibile l'articolazione logica tra particolare e universale: gli individui sono risultato di una negoziazione critica tra queste due diverse fonti d'autorità.

Un mondo quello umano che si struttura quindi su delle differenze e delle scissioni ineliminabili, che costituiscono una necessità storica che non può essere rimossa. Delle scissioni che possono convergere così come radicalizzarsi. In tale contesto si inserisce appieno la rilettura che Honneth fa delle pagine hegeliane sulla politica. Axel Honneth sottolinea l'insufficienza dell'astrattezza e dell'individualismo come condizioni imprescindibili della libertà e dell'eticità umane:

i principi normativi della libertà comunicativa non devono essere fissati in forma di prescrizioni comportamentali esterne o di leggi meramente obbligatorie, ma hanno bisogno invece dell'esercizio pratico nei costumi e nei modi di comportamento abitualizzati, al fine di perdere in questo modo ogni residuo di eteronomia (A.Honneth 2001, p. 46).

Honneth si appella ad Hegel perché egli mostra di gran lunga la condizione più importante per la libertà della *Sittlichkeit*: la libertà di un altro e con ciò, necessariamente, le condizioni sociali oggettive nella quali i soggetti possono fare propriamente esperienza della libertà di un altro come condizione della loro, e agire come agenti sociali veri e propri, come agenti soggettivamente razionali.

Per Hegel ciò che nella realtà sociale deve avere esistenza affinché il singolo *libero volere* possa svilupparsi e attuarsi non è la sola istituzione del diritto legale; piuttosto alle condizioni di questa realizzazione appartengono essenzialmente le relazioni comunicative che consentono al soggetto individuale di *essere presso di sé nell'altro* (ivi, p. 56).

Ogni libero volere è tale a partire da una sfera dell'agire sociale entro la quale si determina. Ogni legittima libertà individuale si sposa perciò con un livello intersoggettivo sempre più profondo (mano a mano che l'esperienza del mondo sociale si allarga). Per questo motivo la giustizia non si può assegnare con criteri pre-determinati (si pensi a Rawls, a Habermas): il diritto non è una parte formale dell'agire, ma fa parte dell'*esserci*, della vita. Anzi l'esserci è il libero

volere. E l'esserci non è una sostanza, ma un insieme di riferimenti concreti attraverso i quali l'individuo si forma moralmente, interagendo nelle strutture sociali della realtà. Honneth individua in questo tipo di argomentazione le ragioni della divisione hegeliana delle sfere della libertà: il *diritto astratto*, la *moralità* e l'*eticità*.

Dal congedo a Jena, attraverso la continua elaborazione del suo sistema, Hegel perviene all'idea che sia la morale che il diritto dovevano essere trattati in quella parte della sua filosofia che è consacrata all'esposizione dello «spirito oggettivo», sotto la quale egli aveva inteso, parlando per sommi capi, quelle parti della sua opera filosofica che ricostruiscono il processo dell'autoriflessione della ragione mediante il quale essa si realizza in forma di spirito umano nelle manifestazioni esterne delle istituzioni e delle pratiche sociali (ivi, pp. 46-47).

Una vita etica comune non può essere compresa come l'oggetto di una pretesa di diritti circoscritti sotto il titolo di diritti individuali soggettivi, ma deve avvalersi del ruolo di preconditione legato inscindibilmente ad un certa forma di vita sociale, in cui ogni singolo partecipa a nessi di interazione non deformata. Ebbene il lato originale di Honneth è quello di intravedere in Hegel e ricalcare la condizione trascendentale della forma sociale non solo come luogo del riconoscimento, ma come quel luogo in cui gli effetti pratici «si riflettono in un *soffrire di indeterminatezza*» (ivi, p.73). Ecco, l'uomo è un essere concreto sì, ma anche in bilico tra la determinazione e l'indeterminazione, tra la possibilità di dire sì ma anche di dire no e pertanto è un essere in grado di dare vita a forme di non riconoscimento. Non esiste un rapporto prestabilito, positivamente concordato, esistono le scissioni, il conflitto, il disprezzo, esistono le *possibilità*.

[...] La libertà non risiede né nell'indeterminatezza né nella determinatezza, bensì è entrambe le cose. [...] la volontà non è vincolata a un che di limitato, bensì deve andar oltre, poiché la natura della volontà non è questa unilateralità e questo essere vincolato, bensì la libertà è volere un che di determinato, ma in questa determinatezza esser presso di sé e ritornare di nuovo nell'universale (Hegel 1821, trad .it. §7).

È nella sofferenza per l'indeterminato che per Honneth va visto il passaggio all'eticità, concepito cioè come una forma di *liberazione*, nel doppio

significato di a) liberazione dalle forme parziali patologiche (solipsismo, astrattismo, individualismo) e b) come rivolgimento verso la libertà reale. Accorgersi che in noi hanno agito forme fallaci di autocomprensione ci porta a riconoscere che l'interazione è una condizione necessaria della libertà individuale. In altre parole attraverso le sofferenze di un processo di emancipazione fallito, cambiando la prospettiva, viene promosso un riconoscimento che è anche terapeutico e che infine produce un aggiustamento dello squilibrio tra principio della libertà individuale e procedure normative sociali. Questa è la forma compiuta di liberazione. Pertanto, se il conflitto è al fondo una lotta per essere riconosciuti nel proprio valore dell'altro, alla sua radice c'è sempre in qualche modo una mancanza di riconoscimento, quindi un'indeterminatezza. Ora, se in alcuni casi, la crisi del non riconoscimento, si può convertire in psicosi¹⁵, essa, in generale, sancisce l'avvio ad una trasformazione della prassi normativa, di quello spazio normativo che altrimenti rimarrebbe indeterminatezza pura o, come afferma Hegel ne *I lineamenti di filosofia del diritto* parlando della fallacia del Diritto Astratto, "autorelazione semplice", "autorelazione formale". Il *diritto astratto* e la *moralità* non bastano a garantire di fatto le condizioni sotto le quali ogni individuo può realizzarsi senza costrizione. Anche quando rimangono nella propria sfera d'azione, mantenendo così intatta la loro validità e la loro legittimazione - poiché comunque occupano legittimamente un posto nella formazione di un modello complesso di etica partecipativa - non di meno essi sono parziali. Data la loro parzialità è facile travalicarne la specificità e assolutizzarle. In questo modo le rappresentazioni parziali sono rese come forme autonome della prassi e ciò può procurare effetti negativi, fino a comportare sofferenze sociali tali da causare patologie. Da qui il *soffrire di indeterminatezza*, da qui la possibilità di un'etica delle possibili negazioni.

¹⁵Cfr. Laing, R. D. (1959), *The Divided Self*, Tavistock Publications Limited, London, trad. it. *L'io diviso*, Einaudi, Torino 1969.

3.5 Conclusioni e ribaltamenti

Pressoché ignorato per circa duecento anni, il concetto di riconoscimento è stato proprio recentemente identificato con il termine usato dall'Idealismo tedesco per l'intersoggettività, la questione dell'altro¹⁶. Hegel ne ha approfondito l'accezione nello status di crisi, di lotta con l'altro, approdando dapprima a due caratteristiche imprescindibili dei soggetti: la distanza epistemica dell'altro e del "suo esserci già e sempre". La dialettica riconosce entrambi questi elementi ed evita che il riconoscimento venga ridotto o a un'identità di fusione che elimina le differenze, o alla differenza che rende la separazione ontologica ed etica dei soggetti assoluta e inoltrepasabile. La concezione hegeliana della duplicità dell'autocoscienza cattura la distanza epistemica costitutiva dell'intersoggettività. Lo shock del riconoscimento da parte dell'altro scuote, come visto, l'ingenuità solipsistica e il narcisismo naturale. L'altro, da cui il sé dipende per il proprio riconoscimento, è accessibile, a prima vista, indirettamente e non è soggetto a controllo. Questa situazione accende la lotta per la vita e per la morte ed evoca condizioni di coercizione e compulsione. Desiderio del riconoscimento come crisi e sbando dello stesso. Nel capitolo sull'autocoscienza della *Fenomenologia dello Spirito*, Hegel restringe la sua analisi al riconoscimento ineguale del servo e del padrone. Questo ha sollevato il problema se il riconoscimento reciproco sia qualcosa di più di un'astratta possibilità concettuale e se l'intersoggettività sia essenzialmente conflitto. La cosa esplicativa singolare è che proprio l'abbraccio antropologico della contraddizione produce trasposizione, ambiguità e addirittura contraffazione. Quando l'eticità diventa consapevole della negazione apre un nuovo modo di concepire l'unione di dovere e realtà. Si sgancia dal vuoto formalismo, dalla vuota astrazione del pensiero implicante una potenziale dissimulazione.

¹⁶ Si vedano, per esempio, Kojève, A. (1947), *Introduction à la lecture de Hegel*, Éditions Gallimard, Paris (trad. it. *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996); Siep, L. (1978) *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg, Alber Verlag; A. Wildt (1982), *Autonomie und Anerkennung*, Stuttgart, Klett-Cotta; Honneth, A. (1992), *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main (trad. it. *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002).

La legge e il dovere, perciò, non hanno più soltanto il significato dell'*essere-per-sé*, ma anche quello dell'*essere-in-sé*, perché tale sapere, in virtù della sua uguaglianza con se stesso, è appunto l'*In-sé*. Questo *In-sé*, inoltre, si separa nella coscienza da quella unità immediata con l'*essere-per-sé*, e in tale contrapposizione è *essere, essere per altro* (Hegel 1807, trad.it. p.849).

La coscienza etica diventa relazionale, riflessiva, sintesi dell'*essere-per-sé* e dell'*essere-per-l'altro*. E se la differenza può essere superata, non può esser del tutto eliminata. Se questo superamento avviene, deve essere compiuto congiuntamente e può esistere solo in via temporanea. La solidarietà e la comunità non sono dati, ma devono essere creati, e, se perduti, possono non essere recuperabili. Possono dover essere ricreati, e questo implica un'ulteriore lotta. Essere-per-altro apre la possibilità non solo del riconoscimento e dell'accordo reciproco, ma anche della contraffazione, dell'inganno, del disaccordo. L'azione ha sempre implicazioni per gli altri e può porre loro dei problemi, proprio perché l'azione riverbera su di sé la contraddizione. Il riconoscimento è una prova cruciale per le pretese dell'Autocoscienza. Se una credenza o un'azione non ha e non può ricevere il riconoscimento pubblico, allora l'agente corre il rischio di minare l'etica comune, di trasgredirla. Ecco il nostro ribaltamento: è il non riconoscimento la propulsione dell'essenza riconoscitiva. È la nostra natura contraddittoria a farci riconoscere.

CONCLUSIONI

Dal lavoro complessivo compiuto sul linguaggio nel suo correlarsi alla natura umana siamo giunti ad affermare in maniera secca che: l'animale umano è un animale linguistico, ma *negativo*. Siamo partiti dall'opinione comune espressa nella *Certezza Sensibile* di un uomo capace di rapportarsi immediatamente al mondo per poi trovarci di fronte al suo improvviso capovolgimento: l'uomo coglie le cose non direttamente, ma solo per differenze e mediazioni. Differenze che strutturano non solo il nostro parlare, ma notevolmente il nostro agire. I due piani risultano indiscernibili. La ristrutturazione logica e antropologica del nostro essere uomini nel mondo ha trovata la sua chiave interpretativa nella *Fenomenologia dello Spirito*, il testo si presenta come l'intelaiatura della nostra esperienza fenomenica, cioè della nostra realtà linguistica, storica, sociale, normativa. Il tutto coadiuvato dal collante della crisi rigenerativa che funge da salto qualitativo nel nostro progresso di uomini. Crisi e negazione come rilancio e zona grigia d'origine e non come ribasso e regressione. Tutte le figure analizzate hanno assorbito appieno la dialettica speculativa e la contrarietà che la mantiene viva. Questo significa che la semplificazione concettuale introdotta da concezioni fondazionaliste nella concezione della totalità comporta il ritrarsi sullo sfondo della pluralità e della negazione a vantaggio di un'omogenea unilateralità delle figure. La negazione costituisce dunque l'impalcatura di quella forma concreta dello "spirito" che è l'autocoscienza, la quale diventa trasparente nella sua logica interna se viene letta alla luce delle forze "contrarie" che la partoriscono e la mantengono (parzialmente) stabile. All'interno dell'autocoscienza compaiono i tratti caratteristici logici del movimento della concettualità della riflessione, vale a dire la doppia valenza del riferimento come auto.ed etero-riferimento. L'autocoscienza è polivalente in quanto differenziale, in quanto la negazione, ripercuotendosi ricorsivamente in sé, la apre continuamente alla sfera della possibilità e del rischio. In definitiva, nella *Fenomenologia* si trovano intrecciati diversi piani di logicità che ci rendono antropologicamente animali riflessivi e critici. La *Fenomenologia* disegna il cammino di una dura ed irta *paideia*,

attraverso la quale il soggetto perviene a sapere il suo limite e impara a sacrificare sé stesso e l'altro da sé se vuole accedere alla sua individuazione.

L'Io non va irrigidito nella *forma* dell'*autocoscienza* contrapposta alla forma della sostanzialità e dell'oggettività, come se esso provasse angoscia dinanzi alla propria exteriorizzazione; la forza dello Spirito, piuttosto, consiste nel restare uguale a se stesso nella sua exteriorizzazione, e nel porre, in quanto *essente-in-sé-e-per-sé*, unicamente come momenti tanto l'*essere-per-sé* quanto l'*essere-in-sé* (Hegel 1807, trad. it. p. 1059).

Hegel sottopone a critica ogni concezione che pretenda di rivelare il sostrato ultimo del soggetto, del linguaggio, delle cose, e perciò anche il tentativo di rendere il soggetto un sostrato ontologico. Hegel usa il soggetto come elemento di dissoluzione della sostanzialità metafisica, un soggetto visto come vero, come tutto. L'operazione hegeliana comporta la dissoluzione sia dell'impianto ontologico della metafisica classica sia dell'impianto coscienzialistico della metafisica moderna e dello stesso kantismo. La riconduzione dell'essenza nel concetto è di fatto la risoluzione della sostanzialità metafisica in concreto movimento concettuale. Il risultato della logica è l'impossibilità di racchiudere il soggetto in un "in sé": il soggetto non sta nell'auto-sussistenza ontologica della cosa, ma nella mediazione, nella negazione logico-speculativa. E ancor di più il soggetto diventa categoria logica e antropologica della negazione. A ciò si lega una rinnovata consapevolezza della nostra *finitezza*, che proprio nel linguaggio, come sistema differenziale, trova un profondo radicamento che la pone oltre il corrispondentismo immediato. La nostra finitezza ha a che fare con la nostra *costituzione linguistica*, ovvero con l'impossibilità per la coscienza di riferirsi direttamente a sé stessa senza la mediazione del linguaggio. La nostra finitezza non ha che fare con l'irraggiungibilità dell'oggetto o con la disequazione tra sapere finito-soggettivo e oggettività infinita. Essa ha a che fare piuttosto con l'impossibilità di "venire a capo" di noi stessi, di fare luce completa e definitiva sulla nostra esistenza. L'opacità della nostra condizione rende dunque impraticabile l'equazione idealistica tra autoriflessione e autodeterminazione. Quando si attribuisce alla nostra costituzione la caratterizzazione della storicità, si intende lo strutturale essere esposti all'altro, questa dipendenza dall'altro, questo

non-essere fondamento di sé stessi. La finitezza della nostra esistenza non è un impedimento affinché, attraverso il dialogo, noi ricostruiamo e dimostriamo, nella sua intrascendibilità, un piano razionale intersoggettivo che presiede alle nostre comunicazioni.

Nel linguaggio, la vera e propria *singolarità essente-per-sé* dell'autocoscienza emerge nell'esistenza ed è *per gli altri* (ivi, p. 683).

Non è necessaria alcuna meditazione che oltrepassi il piano mondano e finito in cui ci collochiamo per andare dietro alle nostre spalle e individuare ciò che noi già da sempre presupponiamo e lasciamo agire nelle nostre interazioni.

Solo postulando dei soggetti radicati in una forma dialogica e differenziale d'esistenza riconosciamo appieno i limiti della nostra natura umana, i confini della nostra natura. Una natura che si muove su strutture negative e tensive. Una natura in cui la contraddizione mira alla stabilità e non al disordine logico ed ontologico.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI HEGEL E TRADUZIONI ITALIANE UTILIZZATE:

HEGEL, G. W. F. (1801), *Dissertatio de orbitis planetarum* (trad. it. *Le orbite dei pianeti*, Laterza, Roma-Bari, 1984).

HEGEL, G. W. F. (1807), *Phänomenologie des Geistes* (trad. it. *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2000).

HEGEL, G. W. F. (1812-1816), *Wissenschaft der Logik* (trad.it. *Scienza della logica*, 2 Voll., Laterza, Roma-Bari 1981).

HEGEL, G. W. F. (1817), *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg, Oßwald (trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Verifiche, Trento 1987).

HEGEL, G. W. F. (1821), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, (trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bompiani, Milano 2006).

HEGEL, G. W. F. (1832) *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della religione*, 3 Voll, Laterza, Roma-Bari, 1973).

HEGEL, G. W. F. (1837), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (trad. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze, 1930-1945).

HEGEL, G. W. F. (1840), *Philosophische Propädeutik* (trad.it. *Propedeutica filosofica*, La Nuova Italia, Firenze 1977).

HEGEL, G. W. F. (1963), *Zum Mechanismus, Chemismus, Organismus und Erkennen*, in "Hegel-Studien", Bd.2, Bonn, pp. 11-70 (trad. it. *Sul meccanismo, il chimismo, l'organismo e il conoscere*, Verifiche, Trento 1996).

HEGEL, G. W. F. *Scritti teologici giovanili*, Guida Editori, Napoli, 1972.

HEGEL, G. W. F. *Aforismi Jenensi (Hegels Wastebook 1803-1806)*, Feltrinelli, Milano, 1981.

HEGEL, G. W. F., *Epistolario (1785-1808)*, Guida Editori, Napoli, 1983.

HEGEL, G. W. F., *Epistolario (1808-1818)*, Guida Editori, Napoli, 1988.

HEGEL, G. W. F., *Primi Scritti Critici*, Mursia Editore, Milano. 1990.

HEGEL, G. W. F., *Filosofia dello spirito jenese*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1999.

STUDI SU HEGEL:

BEISER, F. (2005), *Hegel*, Routledge, Madison Ave, New York.

BELLAN, A. (2002), *La logica e il "suo" altro. Il problema dell'alterità nella Scienza della Logica di Hegel*, Il Poligrafo, Padova.

BODAMMER, TH. (1969), *Hegels Deutung der Sprache. Interpretationen zu Hegels Äußerungen über die Sprache*, Felix Meiner, Hamburg.

BODEI, R. *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna

BORGHESI, M. (1988), *Kant e l'Idealismo (Fichte, Schelling, Hegel)*, Pro Manuscripto, Roma.

BORIS MENGHI, C. (1999), *L'identità normativa: critica della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, G. Giappichelli, Torino.

CAMPOGIANI, M. (2001), *Hegel e il linguaggio. Dialogo, lingua, proposizioni*, La città del Sole, Napoli.

CHIEREGHIN, F. (1994), *La "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.

COBBEN, P. (HRSG.) (2006), *Hegel-Lexikon*, WBG, Darmstadt.

COOK, D. (1973), *Language in the Philosophy of Hegel*, Den Haag.

CORTELLA, L. (2002), *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Il Poligrafo, Bologna.

COSTANTINO, S. (1980), *Hegel. La dialettica come linguaggio. Il problema dell'individuo nella Fenomenologia dello Spirito*, Mursia Editore, Milano.

D'ABBIERO, M. (1970), *Alienazione in Hegel*, Edizioni dell'Ateneo Roma.

DALMASSO, G. (2000), *Hegel e l'Aufhebung del segno* in "Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia", anno 2; URL: <http://mondodomani.org/dialegesthai/>.

DeVRIES, W. A. (1988), *Hegel's Theory of Mental Activity*, Cornell University, New York.

FEUERBACH, L. (1839), *Per la critica della filosofia hegeliana* in *La filosofia dell'avvenire*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 3-52).

FEUERBACH, L. (1976), *Scritti filosofici*, Editori Laterza, Roma-Bari.

FLEISCHMANN, E. (1968), *La science universelle ou La Logique de Hegel*, Librairie Plon, Paris (trad.it. *La logica di Hegel*, Einaudi, Torino 1975).

FRITZMAN, J. M. (2001), *Return to Hegel*, in "Continental Philosophy Review", 34, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, pp.287-320.

HABERMAS, J. (1968) *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser "Philosophie des Geistes"* in "*Technik und Wissenschaft als Ideologie*", Suhrkamp Verlag (trad. it. *Lavoro e interazione*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, 1975).

HABERMAS, J. (2000), *From Kant to Hegel: on Robert Brandom's Pragmatic Philosophy of Language* in "European Journal of Philosophy", Vol. 8, Issue 3, Blackwell Publishing, pp. 322-355.

HALBIG, C. (2006), *Varieties of Nature in Hegel and McDowell* in "European Journal of Philosophy", Vol.14, Issue 2, Blackwell Publishing, pp. 222-241.

HENRICH, D. (1967), *Der ontologische Gottesbeweis*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen (trad.it. *La prova ontologica dell'esistenza di Dio. La sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, Prismi, Napoli 1983)

HENRY, M. (2000), *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Éditions du Seuil (trad.it *Incarnazione. Una filosofia della carne*, SEI, Torino, 2001).

HONNETH, A. (2001) *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart (trad.it. *Il dolore dell'indeterminato. Un'attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Manifestolibri, Roma 2003).

HONNETH, A. (1993), *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli.

HONNETH, A. (1992), *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main (trad. it. *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002).

HONNETH, A. (2005), *Verdinglichung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main (trad. it. *Reificazione*, Meltemi editore, Roma).

HOULGATE, S. (2006), *Thought and Experience in Hegel and McDowell*, in "European Journal of Philosophy", Vol. 14, Issue 2, Blackwell Publishing, pp. 242-261.

HYPOLITE, J. (1946), *Genèse et Structure de la «Phénoménologie De l'Esprit» de Hegel*, Aubier, Éditions Montaigne, Paris (trad.it *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello Spirito»*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1999).

HYPPOLITE, J. (1955), *Études sur Marx et Hegel*, Rivière et Cie, Paris (trad.it. *Saggi su Marx e Hegel*, Bompiani, Milano 1968).

HYPPOLITE, J., KOJÈVE, A., KOYRÉ, A. e WAHL, J. (1980), *Interpretazioni hegeliane*, a cura di R. Salvadori, La Nuova Italia Editrice, Firenze.

KOJÈVE, A. (1947), *Introduction à la lecture de Hegel*, Éditions Gallimard, Paris (trad. it. *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996).

KOYRÉ, A. (1934), *Hegel a Jena* in HYPPOLITE, J., KOJÈVE, A., KOYRÉ, A. e WAHL, J. (1980), *Interpretazioni hegeliane*, a cura di R. Salvadori, La Nuova Italia Editrice, Firenze, pp. 133-167.

LUKÁCS, G. (1960), *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, II Voll., Giulio Einaudi Editore, Torino.

MARCONI, D. (a cura di) (1979), *La formalizzazione della dialettica: Hegel, Marx e la logica contemporanea*, Rosenberg & Sellars, Torino.

MATASSI, E. (1991), *Eredità hegeliane. Da Cieszkowski e Gans a Ritter*, Morano editore, Napoli.

McDOWELL, J. (1999), *Comment on Robert Brandom's 'Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism'* in "European Journal of Philosophy", Vol. 7, Issue 2, Blackwell Publishers, pp. 190-193.

NANCY, J-L. (1992), *Corpus*, Éditions A. M. Métailié (trad.it *Corpus*, Edizioni Cronopio, Napoli, 1995).

NEGRI, A. (1987), *Hegel nel Novecento*, Laterza & Figli, Bari.

NUZZO, A. (a cura di) (1993), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.

PEIJNENBURG, J. (2000), *Identity and Difference: A Hundred Years of Analytic Philosophy*, in "Metaphilosophy", Vol. 31, Issue 4, Blackwell Publishers, pp.365-381.

PIPPIN, R. B. (2005), *Brandom's Hegel*, in "European Journal of Philosophy", Vol. 13, Issue 3, Blackwell Publishing, pp. 381-408.

RITTER, J. (1957), *Hegel und die französische Revolution*, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen, (trad. it. *Hegel e la rivoluzione francese*, Guida, Napoli, 1970).

RIZZI, L. (1993), *Eticità e Stato in Hegel*, Mursia Editore, Milano.

RUGGIU, L., TESTA, I., (a cura di) (2003), *Hegel Contemporaneo. La ricezione americana a confronto con la tradizione europea*, Guerini e Associati, Milano.

SETTIMIO, F. (2003), *Sul concetto di contraddizione in Hegel*, La Città del Sole, Napoli.

SIMON, J. (1966), *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart.

TAGLIAGAMBE, S. (1980), *La mediazione linguistica. Il rapporto pensiero-linguaggio da Leibniz a Hegel*, Feltrinelli Editore, Milano.

TESTA, I. (2002a), *Hegel critico e scettico. Illuminismo, repubblicanesimo e antinomia alle origini della dialettica*, Il Poligrafo, Padova

TESTA, I. (2002b), *Idealismo e normatività. Robert Brandom e la ricezione americana di Hegel* in "Iride", 36, Il Mulino, Bologna, pp.297-314.

TESTA, I. (2003), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini, Milano.

VERRA, V. (a cura di) (1981), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli.

VERRA, V. (1988), *Introduzione ad Hegel*, Gius. Laterza & Figli, Bari.

VERRA, V. (1992), *Lecture hegeliane. Idea, natura e storia*, Il Mulino, Bologna.

WAHL, J. (1951), *La malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Presses Universitaires de France (trad. it. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1994).

WALLACE, W. (1999), *How Hegel reconciles private freedom with citizenship* in "Journal of Political Philosophy", Vol. 7, Issue 4, Blackwell Publishers, pp. 419-433.

WINFIELD, R. D. (2007), *Beyond the Sociality of Reason: From Davidson to Hegel* in "Philosophical Forum", Vol. 38, Issue 1, Blackwell Publishing, pp. 1-21.

WOHLFAHRT, G. (1981), *Der Spekulative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, Berlin.

ZUCCA, D. (2003), *Linguaggio e conoscenza: il neopragmatismo e Hegel contro la datità* in RUGGIU, L., TESTA, I., (a cura di) (2003), *Hegel Contemporaneo. La ricezione americana a confronto con la tradizione europea*, Guerini e Associati, Milano, pp. 435-448).

ULTERIORI TESTI DI RIFERIMENTO:

AGAMBEN, G. (1982), *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Giulio Einaudi editore, Torino.

ARENDT, H. (1958), *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago (trad. it. *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964).

ARISTOTELE (1994), *Metafisica*, Rusconi, Milano.

AUSTIN, J. L. (1961), *Philosophical Papers*, Oxford University Press (trad. it. *Saggi filosofici*, Guerini e Associati, Milano 1990).

BATAILLE, G. (1976), *Théorie de la Religion*, Gallimard, Paris (trad. it. *Teoria della religione*, Edizioni SE, Milano 2002).

BENVENISTE, É. (1966), *Problèmes de Linguistique Générale*, Editions Gallimard, Paris (trad. it. *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore Economici, Milano 1994).

BENVENISTE, É. (1974), *Problèmes de Linguistique Générale II*, Editions Gallimard, Paris (trad. it. *Problemi di linguistica generale II*, Il Saggiatore Economici, Milano 1985).

BERRUTO, G. (1997), *Corso elementare di linguistica generale*, UTET, Torino.

BIANCHI, C. (2003), *Pragmatica del Linguaggio*, Laterza, Roma-Bari.

BONOMI, A. (a cura di) (1973), *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano.

BONOMI, A. (1994), *Lo spirito della narrazione*, Bompiani, Milano.

BOTTANI, A., PENCO, C. (a cura di) (1991), *Significato e teorie del linguaggio*, FrancoAngeli, Milano.

BRANDON, R. (2000), *Articulating Reason. An Introduction to Inferentialism*, Harvard University Press, (trad. it. *Articolare le ragioni. Un'introduzione all'inferenzialismo*, Il Saggiatore, Milano 2002).

BROUWER, L. E. J. (1981), *Brouwer's Cambridge Lectures on Intuitionism*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it. *Lezioni sull'intuizionismo*, Editore Boringhieri, Torino 1983).

CHOMSKY, N. (1988), *Language and Problems of Knowledge. The Managua Lectures*, The MIT Press, Cambridge (Mass.) (trad. it. *Linguaggio e problemi della conoscenza*, Il Mulino, Bologna 1991).

CHOMSKY, N., FOUCAULT, P. (1994), *De la nature humaine: justice contre pouvoir*, Editions Gallimard, Paris (trad.it. *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, DeriveApprodi, Roma 2005).

CIMATTI, F. (2000), *La scimmia che si parla. Linguaggio Autocoscienza e libertà nell'animale umano*, Bollati Boringhieri, Torino.

CIMATTI, F. (2004a), *La logica dell'esperienza religiosa* in "Forme di vita", 2-3, DeriveApprodi, Roma, pp. 230-253.

CIMATTI, F. (2004b), *Mente, segno e vita*, Carocci Editore, Roma.

CIMATTI, F. (2007), *Il volto e la parola. Psicologia dell'apparenza*. Quodlibet Studio, Macerata.

CIMATTI, F. (2005), *Più di uno, meno di due. Linguaggio e riconoscimento dell'altro* in D. Gambarara, *Come bipede implume. Corpi e menti del segno*, Bonanno, Roma, pp. 9-17.

DE CAROLIS, M. (2004), *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Bollati Boringhieri, Torino.

DE MAURO, T. (1998), *Linguistica elementare*, Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari.

DI BLAS, N. (2006), *Per una definizione di deissi* in RAYNAUD, S. (a cura di), *Tu, io, qui, ora. Quale semantica per gli indicali?*, Guerini Studio, Milano, pp. 25-52.

DURKHEIM, É. (1895), *Les règles de la méthode sociologique*, F. Alcan, Paris (trad.it. *Le regole del metodo sociologico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1979).

FADDA, E. (2006), *Lingua e mente sociale. Per una teoria delle istituzioni linguistiche a partire da Saussure e Mead*, Bonanno, Acireale, Roma.

FERRETTI, F. (a cura di) (2003), *La mente degli altri. Prospettive teoriche sull'autismo*, Editori Riuniti.

FERRETTI, F., GAMBARARA D. (a cura di) (2005), *Comunicazione e scienza cognitiva*, Laterza, Roma-Bari.

FORMIGARI, L. (2001), *Il linguaggio. Storia delle teorie*, Editori Laterza, Roma-Bari.

FREGE, G. (1988), *Ricerche logiche*, Angelo Guerini e Associati, Milano.

FREUD, S. (1925), *La negazione* in *La negazione e altri scritti teorici*, Bollati Boringhieri, Torino (1974), pp.64-69.

- FREUD, S. (1979), *La teoria psicoanalitica*, Bollati Boringhieri, Torino.
- GALLESE, V. (2005), *Le basi cerebrali dell'intersoggettività*, in "Forme di Vita", 4, DeriveApprodi, Roma, pp.135-140.
- GALVAN, S. (1997), *Non Contraddizione e Terzo Escluso. Le regole della negazione nella logica classica intuizionistica e minimale*, FrancoAngeli, Milano.
- GAMBARARA, D. (2005a), *Come bipede implume. Corpi e menti del segno*, Bonanno Editore, Roma.
- GAMBARARA, D. (2005b), *Comunicazione, cognizione, socialità* in Ferretti, F., Gambarara, D. (a cura di), *Comunicazione e scienza cognitiva*, Laterza, Roma-Bari, pp. 191-235.
- GAMBARARA, D. (2005c), *Mente pubblica e tempo storico. Per una lettura del terzo corso* in "Forme di vita", 4, DeriveApprodi, Roma, pp. 173-181.
- HAUSER, M. D. (2006), *Moral Minds*, trad. it. *Menti morali. Le origini naturali del bene e del male*, Il Saggiatore, Milano 2007.
- KANT, I. (1781-1787), *Kritik der reinen Vernunft*, trad. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 1987.
- KANT, I. (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, trad. it. *Critica della ragion pratica*, Rusconi, Milano 1993.
- KAPLAN, D. (1977), *I dimostrativi. Saggio sulla semantica, logica, metafisica ed epistemologia dei dimostrativi e degli indicativi* in RAYNAUD, S. (a cura di) (2006), *Tu, io, qui, ora. Quale semantica per gli indicativi?*, Guerini Studio, Milano, pp.214-278.
- KAPLAN, D. (1989), *Ripensamenti* in RAYNAUD, S. (a cura di) (2006), *Tu, io, qui, ora. Quale semantica per gli indicativi?*, Guerini Studio, Milano, pp. 279-316.
- LAING, R. D. (1959), *The Divided Self*, Tavistock Publications Limited, London (trad. it. *L'io diviso*, Einaudi, Torino 1969).
- LO PIPARO, F. (2003), *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Editori Laterza, Roma-Bari.
- LO PIPARO, F. (2004), *Possono angeli, animali e macchine sognare?* in "Forme di vita", 2-3, DeriveApprodi, Roma, pp. 87-94.
- LORIGA, V., PELLEGRINO, P. (a cura di) (2000), *L'io è un altro?*, FrancoAngeli Edizioni, Milano.
- MAZZEO, M. (2009), *Contraddizione e melanconia. Saggio sull'ambivalenza*,

Quodlibet studio, Macerata.

MCDOWELL, J. (1994), *Mind and World*, Harvard University Press, Harvard (trad.it. *Mente e mondo*, Einaudi, Torino, 1999).

PEIRCE, C. S. (1977), *Semiotica. I fondamenti della semiotica cognitiva*, Einaudi editore, Torino.

PENCO, C. (2005), *Introduzione alla filosofia del linguaggio*, Editori Laterza, Roma-Bari.

PERCONTI, P. (2003), *Leggere le menti*, Paravia Bruno Mondadori Editori, Milano.

PERRY, J. (1998), *Me stesso e io* in RAYNAUD, S. (a cura di) (2006), *Tu, io, qui, ora. Quale semantica per gli indicali?*, Guerini Studio, Milano, pp. 317-331.

PIAZZA, F. (2004), *Linguaggio Persuasione e Verità. La retorica nel Novecento*, Carocci editore, Roma.

PIAZZA, F. (2005), *La città retorica. Giustizia, felicità e persuasione in Aristotele* in "Forme di vita", 4, DeriveApprodi, Roma, pp. 98-112.

RACINARO, R. (1995), *Rivoluzione come riforma. Filosofia classica tedesca e rivoluzione francese*, Guerini e Associati, Milano.

RAYNAUD, S. (a cura di) (2006), *Tu, io, qui, ora. Quale semantica per gli indicali?*, Guerini Studio, Milano.

RUSSELL, B. (1905), *On Denoting*, *Mind*, 14, pp. 479-493 (trad. it. *Sulla Denotazione* in BONOMI, A. (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano, 1973, pp. 179-195).

SAUSSURE, F. DE (1922), *Cours de linguistique générale*, Editions Payot, Paris (trad.it. *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 1983).

SAUSSURE, F. DE (2002), *Ecrits de linguistique générale*, Éditions Gallimard (trad.it. *Scritti inediti di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 2005).

SIMONDON, G. (1989), *L'individuation Psychique et Collective*, Editions Aubier (trad. it. *L'individuazione psichica Collettiva*, DeriveApprodi, Roma 2001).

SKINNER, B.F. (1957), *Verbal Behavior*, Appleton-Century Crofts, New York (trad. it. *Il comportamento verbale*, Armando, Roma 1976).

SPARTI, D. (2000), *Identità e coscienza*, Il Mulino, Bologna.

VARNIER, G. (1990), *Ragione Negatività Autocoscienza*, Guida Editori, Napoli.

VIRNO, P. (1994), *Mondanità. L'idea di «mondo» tra esperienza sensibile e sfera pubblica*, Manifestolibri, Roma.

VIRNO, P. (1995), *Parole con parole. Poteri e limiti del linguaggio*, Donzelli editore, Roma.

VIRNO, P. (2001), *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, Rubbettino, Soneria Mannelli.

VIRNO, P. (2003a), *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino

VIRNO, P. (2003b), *Scienze Sociali e "Natura Umana". Facoltà di linguaggio, invariante biologico, rapporti di produzione*, Rubbettino, Soneria Mannelli.

VIRNO, P. (2004), *Neuroni mirror, negazione linguistica, reciproco riconoscimento* in "Forme di vita", 2-3, DeriveApprodi, Roma, pp. 198-206.

VIRNO, P. (2007), *Materialismo logico* in "Forme di vita", 6, DeriveApprodi, Roma, pp. 107-114.

VIRNO, P. (2010), *E così via, all'infinito. Logica e antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino.

VYGOTSKIJ, L. S. (1934), *Myslenie i rec'*, Gosudartstvennoe Social'no-Ekonomicheskoe Izdatel'stvo, Moskva (trad. it. *Pensiero e linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2000).

WINNICOTT, D.W. (1971), *Playing and Reality*, Tavistock Publications, London (trad. it. *Gioco e realtà*, Armando Editore, Roma 1974).

WINNICOTT, D.W. (1988), *Human Nature*, The Winnicott Trust (trad. it. *Sulla natura umana*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1989).

WITTGENSTEIN, L. (1953), *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford (trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi Torino 1999).

WITTGENSTEIN, L. (2002), *The Big Typescript*, Einaudi editore, Torino.

