

L. Illetterati, *Soggettività e violenza. Una prospettiva hegeliana*, in Agnello C, Caladarone R., Ciatello A., Lupo R.M. (a cura di), *Il campo della metafisica. Studi in onore di Giuseppe Nicolaci*, Palermo University Press, Palermo 2017, pp. 259-281.

This is a pre-print version. The final version is published here:

https://www.unipapress.it/it/book/il-campo-della-metafisica--vol-1_74/

Soggettività e violenza. Una prospettiva hegeliana.

Luca Illetterati (Università di Padova – www.hegelpd.it)

Abstract

In this contribution, I would like to propose some considerations on the interrelationships between the notions of thought, subjectivity and violence. And I would like to do so against the backdrop of Hegel's philosophy.

In particular, I want to show that the notion of subjectivity is constituted, according to Hegel, within a dimension of violence that cannot be erased in any way. Its elimination would in fact correspond to the very elimination of the way of being of subjectivity. Within this framework, the thesis I would like to support is the following: if the notion of subjectivity is a notion that according to Hegel is formed within a dimension of necessary violence, thought is at the same time the manifestation of this violence and the only way that is given to the finite entity that is the subject so as not to succumb to it.

0. Introduzione

Nel momento in cui ci si concentra sulle modalità e sulle forme attraverso cui Hegel si confronta con il tema della violenza all'interno del suo sistema, ciò che si tende solitamente a far emergere è quella che potremmo chiamare la funzione produttiva della violenza, per cui all'interno della logica sistematica alla violenza, o perlomeno a un certo tipo di violenza, verrebbe ascritta, al di là della sua apparenza annichilente, anche una funzione di produzione di senso. Come se la grande intelaiatura sistematica avesse appunto il compito di dare senso a ciò che si presenta come la negazione stessa del senso, ovvero di offrire un punto di vista o una prospettiva (quella dell'assoluto, dell'infinito, o comunque di una necessità in grado di andare al di là della contingenza), nella quale ciò che al finito appare come distruzione, abisso e sprofondamento di qualsiasi ragione potesse essere invece colto e afferrato nella sua intima razionalità e così sollevato a un livello differente di considerazione. Verrebbe cioè qui in qualche modo a tema, nella considerazione della violenza, la *hybris* profonda dell'impresa totalizzante del sistema, come se il discorso che la filosofia hegeliana incarna fosse il discorso che, elevando il finito all'infinito, trasformando lo sguardo prospettico in uno sguardo assoluto, intendesse rassicurare e tranquillizzare il finito stesso rispetto alla possibilità della catastrofe, o perlomeno lo mettesse nelle condizioni di comprendere che la catastrofe è finalizzata a una conquista di senso che va al di là del finito tesso e dentro la quale tuttavia il finito ha la possibilità di ritrovare sé stesso. Il sistema, in questo modo, assorbendo la violenza come elemento costitutivo del proprio articolarsi, intenderebbe dunque offrire la possibilità di illuminare di un senso razionale quella dimensione abissale della perdita di ogni senso cui la violenza rinvia, intenderebbe cioè portare a manifestazione la necessità logica della frantumazione stessa del senso che nelle esperienze laceranti della finitezza sembra sprofondare invece nell'assurdo.

Per molti versi la questione della violenza, pur non potendo essere del tutto identificata con esso, rinvia al grande tema del negativo¹.

¹ Se si possa considerare il tema della violenza come una delle forme del negativo è oggetto di discussione: cfr. G. Strummiello, *Il Logos violato. La violenza nella filosofia*, Dedalo, Bari 2001, cap. 1.

Per Hegel, infatti, come è noto, pensare la totalità significa, a un tempo, pensare la necessità della sua negazione, ovvero pensare la lacerazione, la ferita, la frattura come elementi costitutivi della totalità stessa. Il negativo, per Hegel, non deve e non può essere pensato semplicemente come una minaccia che viene da fuori e da cui la totalità, per potersi preservare, deve essere protetta e difesa: il negativo non è una condizione da cui l'intero deve essere reso immune, costruendo fortezze ai suoi confini. L'intero è sé stesso, secondo Hegel, solo in quanto ha in sé il negativo, solo in quanto è in sé stesso l'esperienza della distruzione di sé; e dunque solo in quanto è in grado di fare spazio alla frantumazione di sé stesso, di contenere in sé l'elemento di disgregazione di sé.

Contro le diverse forme di intellettualismo astratto, che pensano la totalità al di fuori della sua negazione, facendone così un intero mancato e monco, ovvero riducendo l'intero a parte, o che, d'altro canto, pensano il finito nella sua pura contrapposizione all'infinito e l'infinito come pura alterità rispetto al finito, la prima acquisizione della speculazione di Hegel, quella alla quale egli rimarrà fedele nel corso dell'intero suo percorso filosofico, è la convinzione che la totalità per essere davvero tale non può che essere *unione dell'unione e della non-unione, identità dell'identità e della non identità*, infinito che si finitizza e finitezza che si trascende, ovvero, in una espressione, *l'intero di sé e della sua scissione*.

Rispetto a un discorso che prevede di preservare il senso tenendolo alla larga dal negativo, Hegel mostra, dunque, come in realtà il senso si produce e si costituisce solo nella relazione con ciò che, intellettualisticamente, viene posto come il suo altro, il suo opposto, la sua negazione².

Ma appunto qui, proprio nel centro della sua intenzione speculativa, emergerebbe il carattere ambiguo e restaurativo dell'impresa filosofica hegeliana. Nel momento in cui il negativo viene assorbito all'interno dell'intero e il differente all'interno dell'identico, nel momento cioè in cui la ferita è richiesta dall'integrità e la dissonanza diventa costitutiva dell'armonia, la ferita, la dissonanza, il negativo e il differente rischiano di venire annichiliti o comunque addomesticati attraverso un processo di depurazione tutto teso in realtà a togliere la loro specifica forza negativa; vengono cioè ridotti a momenti – e dunque ad un alcunché di necessariamente dileguante – di una struttura più ampia e complessa che ne disinnescerebbe così il potenziale distruttivo. Ma in questo modo – si sostiene – il negativo non è più pensato per sé stesso, in quanto tale, nel suo proprio modo d'essere, in quanto esso sarebbe fin da subito messo in una prospettiva che lo toglie dal suo essere semplicemente un negativo, ovvero in una prospettiva in grado di dare fin da subito un senso positivo e rassicurante all'esperienza della nientificazione stessa del senso.

La lettura adorniana di Hegel è, per molti aspetti, paradigmatica. Il suo contrapporre alla logica speculativa una *Logik des Zerfalls* – una logica della disgregazione – intende proprio preservare il non identico (e dunque *il negativo, l'altro*) dal suo assorbimento (e dunque dalla sua riduzione) nell'identico³. Altrettanto, molte delle letture francesi novecentesche – spesso contestualizzabili dentro quello che Pierre-Jean Labarrière ha chiamato *Le Discourse de l'altérité*, per quanto perlopiù non si richiamino esplicitamente ad Adorno, quanto piuttosto a un coté fenomenologico-ermeneutico, è comunque in questa medesima direzione che insistono⁴.

Tornando dunque al tema: se la violenza viene pensata come una delle parole del negativo e se il negativo viene a sua volta pensato come costitutivo dell'intero, ovvero come elemento attraverso cui si viene a costituire la totalità nella sua verità, la violenza diventa essa stessa momento dell'intero, elemento che nel suo apparire come distruzione del senso non può che rivelarsi, dialetticamente, come veicolo attraverso cui si produce un senso ulteriore, rafforzato dall'esperienza della sua polverizzazione⁵.

² Il tema del negativo, come noto, è al centro del confronto che Heidegger istituisce con Hegel. Cfr. M. Heidegger, *Hegel, I. Die Negativität* (1938-39), hrsg. Con I. Schüssler, Klostermann, Frankfurt a.M. 2009.

³ Cfr. Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main 1966 (trad. it. di P. Lauro, introduzione e cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004).

⁴ Cfr. P.-J. Labarrière, *Le discours de l'altérité. Une logique de l'expérience*, Presses Universitaires de France, Paris 1983.

⁵ In questa direzione si muove ad esempio il lavoro di Vittorio Morfino (*Sulla violenza. Una lettura di Hegel*, prefazione di F. Papi, Ibis, Como-Pavia 2000) dedicato proprio a una lettura dei luoghi della violenza all'interno del pensiero di Hegel. Sulla scia di Morfino si muove anche il primo capitolo del già citato libro di Giusi Strummiello dedicato in generale al rapporto fra filosofia e violenza nel Novecento, che opportunamente prende le mosse proprio da Hegel e da quel filone che connette Hegel con Eric Weil. La relazione tra la possibilità stessa del discorso e la violenza è indagata in modo profondo e decisivo da Eric Weil, il quale è a un tempo uno dei

Non si intende qui proporre in modo diretto una interpretazione alternativa a quella adorniana⁶ o una qualche forma di smontaggio rispetto alle letture che imputano a Hegel un addomesticamento del negativo in vista della quiete dell'assoluto. Rispetto a quel tipo di sguardo, sarebbe infatti forse da ripetere il gesto, evidentemente e profondamente hegeliano, che Jacques Derrida ha compiuto nei confronti del tentativo levinasiano di porsi al di là dell'orizzonte di pensiero violento che segnerebbe l'intera tradizione occidentale, una tradizione che si fonda su un modello di pensiero che nella sua potenza teorica e concettuale sarebbe sempre pensiero del potere, ovvero pensiero che, nell'apparente neutralità dell'istanza conoscitiva, pretende, attraverso forme giocoforza violente, di afferrare e possedere l'altro per trasformarlo in un alcunché di proprio⁷. Un gesto – il gesto hegeliano di Derrida – che rivela come questo tentativo si trovi sempre necessariamente a presupporre l'orizzonte che pretende di togliere, ad assumere la categorialità che intende mettere radicalmente in questione e dunque come le diverse forme di superamento e togliimento trovino il loro senso necessariamente solo all'interno dello sfondo che intendono superare.

Sarebbe dunque da chiedersi fino a che punto una *Logik des Zerfalls*, e dunque con essa tutto quel pensiero del negativo che esclude da sé qualsiasi riassorbimento, tutto quel pensiero dell'altro che pretende di sfuggire all'assimilazione di esso nell'identico, non assuma senso solo e necessariamente a partire da una logica speculativa quale è quella di Hegel, ovvero come la pretesa di evidenziare e sottolineare ciò che il pensiero non può per sua natura assorbire non sia già un movimento che implica quell'assorbimento del e nel pensiero che si vorrebbe negare.

Confrontandosi con Levinas e in qualche modo confrontandosi così – attraverso Levinas – con la prospettiva di pensiero che si pretende originariamente non-violento, che vuole situarsi al di là e al di fuori dalla dimensione del potere, Derrida focalizza il suo sguardo – uno sguardo ancora una volta radicalmente hegeliano – sull'implicazione reciproca di senso e violenza o, se si vuole, di discorso e violenza. Il discorso infatti, secondo Derrida, è connesso a una necessità a cui nessun linguaggio può sfuggire, e questa necessità è la violenza stessa. Non necessità – si badi – di un certo tipo di discorso, come vorrebbe Levinas nel suo evidenziare i modi in cui il discorso dell'ontologia è necessariamente discorso del potere, ma necessità del discorso in quanto tale. «Questa connaturalità del discorso e della violenza – scrive Derrida in nota, per molti versi uscendo dal commento e dall'interpretazione decostruttiva del discorso levinasiano – non ci sembra sia *sopravvenuta nel corso della storia*, né che sia collegata a una certa forma della comunicazione, o ancora a una certa “filosofia”»⁸.

Quello che si tratta di pensare, secondo Derrida, è dunque non tanto la connessione di un certo modello logico-ontologico con la violenza, quanto piuttosto «la violenza come origine del senso e del discorso nel regno della finitezza»⁹.

Il percorso che viene qui proposto si pone per molti versi sulle tracce di Derrida, cercando di mostrare come nel pensiero che Hegel propone rispetto al modo d'essere di ciò che egli chiama soggetto sia possibile cogliere questa necessità: una necessità della violenza che, solo in quanto riconosciuta e accolta – in quanto accettata, verrebbe persino da dire – può essere in qualche modo anche compresa, elaborata e trascesa.

Secondo Hegel, questo il punto che si intende qui indagare, *non c'è soggetto senza violenza*.

Essere soggetto, come si cercherà di vedere, significa fare i conti con la violenza, significa riconoscere la violenza come qualcosa di determinante il proprio modo d'essere.

In questo percorso su soggettività e violenza ci si muoverà su due luoghi che vengono ritenuti particolarmente significativi in relazione a questo punto e cioè in relazione alla genesi della soggettività e alla connessione tra questa genesi e la violenza. Il primo luogo si trova all'interno della

più acuti e originali interpreti novecenteschi della filosofia di Hegel. Si veda in particolare: E. Weil, *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris, 1950.

⁶ Per un primo confronto, si veda A. Nuzzo, *Dialettica negativa e dialettica speculativa. Adorno e Hegel*, in Theodor W. Adorno. *Il maestro ritrovato*, a cura di L. Pastore, Roma, Il Manifesto libri, 2008, pp. 159-180.

⁷ Cfr. J. Derrida, *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*, in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, pp. 117-228 (trad. it di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1990, pp. 99-198).

⁸ Ivi, p. 189, nota 1, (trad. it. cit. p. 163).

⁹ Ivi, p. 189 (trad. it. cit. p. 163).

filosofia della natura e in particolare all'interno della trattazione che Hegel dedica all'organismo animale, all'animalità in quanto tale. Il secondo si trova all'interno delle *Considerazioni Preliminari* alla Scienza della logica contenuta all'interno dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* nella versione berlinese del 1830 e in particolare ai paragrafi (con le relative note e aggiunte) che vanno dal § 20 al § 24, nei quali Hegel mostra come sia da intendersi il pensiero che caratterizza la soggettività pensante.

1. La soggettività vivente

Non è innanzitutto privo di interesse osservare che la determinazione più precisa del modo d'essere del soggetto trova la sua propria collocazione non tanto là dove seguendo la topologia sistematica sembrerebbe ovvio trovarla, ovvero all'interno della filosofia dello spirito soggettivo, quanto piuttosto nella filosofia della natura, più determinatamente nella fisica organica, dove Hegel tratta le diverse articolazioni concrete della vita naturale, e, più specificamente ancora, nel luogo in cui, dopo aver trattato dell'organismo geologico, inteso come forma cristallizzata della vita, e dell'organismo vegetale, inteso come prima, per quanto solo immediata manifestazione della vita vera e propria, tratta infine il modo d'essere dell'animale, ovvero il modo d'essere effettivo del vivente; un modo d'essere che assume, appunto, la struttura del soggetto¹⁰.

«L'individualità organica esiste come soggettività» scrive Hegel all'inizio del § 350 dell'*Enciclopedia*, che è quello che apre la trattazione dell'organismo animale¹¹.

Il modo d'essere del soggetto costituisce dunque la chiave di volta che regge e attraversa l'intera trattazione hegeliana dell'animalità. L'animale è cioè quel vivente che vive nella forma della soggettività.

Ma che cosa significa dire che l'animale è soggetto?

Nell'animale il principio della soggettività giunge alla sua realtà, secondo Hegel, in quanto l'animale, a differenza di tutte le altre forme naturali, o comunque con una radicalità che nessun altro ente di natura realizza, è una struttura autopoietica, autorganizzata e autocentrata: una struttura, cioè, che è in grado di prodursi e riprodursi, che ha in sé e non in altro da sé il principio della propria organizzazione e quindi del rapporto fra le proprie parti e il tutto e che anche quando si rivolge all'esterno di sé – anche quando esce dalla propria singolarità e va incontro a ciò che è altro – tende sempre, in questo movimento, a realizzare sé stessa. Quello dell'animale è cioè un movimento che, anche nel suo protendersi fuori da sé, ha sempre in sé e non in altro da sé il proprio fine e dunque il proprio centro. E ciò che ha in sé il fulcro del proprio movimento, ciò che ha in sé lo scopo del proprio protendersi fuori di sé, è appunto, secondo Hegel, il soggetto.

Senza ora analizzare nel dettaglio tutte le caratteristiche nelle quali si esprime la soggettività dell'animale (che sono l'automovimento, il calore animale, l'assunzione intervallata di cibo, la voce, e infine, soprattutto, il *Gefühl*, il sentimento) ciò che si deve osservare è che le caratteristiche della soggettività animale sono tutte articolazioni di un modo d'essere che implica il manifestarsi di una qualche forma di libertà, la quale dunque attraverso l'animale, fa la sua irruzione dentro quel regno ontologico segnato fin dall'inizio proprio dall'assenza di libertà che è la natura. L'automovimento, infatti, che è per molti versi la condizione di base di tutte le diverse caratteristiche che segnano la forma di vita della soggettività animale, è, in un certo senso, una forma di distacco dell'animale dalla necessità naturale, è l'imporsi di un movimento – esso stesso naturale – che si oppone alle leggi

¹⁰ Su questo mi permetto di rinviare al mio *Nature, Subjectivity and Freedom: Moving from Hegel's Philosophy of Nature*, in Testa, I., Ruggiu, L. (eds.), *"I that is We, we that is I". Perspectives on Contemporary Hegel*, Brill, Leiden 2016, pp. 183-201.

¹¹ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in *Gesammelte Werke*, Bd. XX, hrsg. von W. Bonsiepen, H.-C. Lucas, Meiner, Hamburg 1992, § 350 (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, con introd. di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2002; i ed. Bari 1907). D'ora in avanti questo testo sarà citato con la sigla Enz. '30, seguita dal numero del paragrafo a cui si fa riferimento. Nel caso ci si riferisca all'annotazione, dopo il numero di paragrafo ci sarà la sigla An.

fondamentali del movimento della natura, che va cioè contro a quella tendenza alla gravità che è propria del naturale in quanto tale¹². È cioè una dinamica, quella nella quale l'animale si realizza, che per quanto sia ovviamente naturale, allo stesso tempo si oppone e resiste al semplice movimento che caratterizza l'ontologia della natura. E vi si oppone in quanto produce processi che trovano il loro movente non nella meccanica della natura, ma nel soggetto stesso, e che porta così ad emergenza – nella natura, ovvero nell'essere puramente esteriore – una forma, per quanto certo ancestrale e inconscia, di libertà, ovvero, se ci si attiene a una contrapposizione che evidentemente Hegel intende mettere in discussione e superare, una modalità, tutta interna alla natura, di trascendimento del naturale stesso.

Questa libertà, questo muoversi a partire dai propri bisogni e non da una necessità esteriore, non può che assumere la forma dell'opposizione e della resistenza rispetto al mondo circostante, e dunque, necessariamente, la forma della violenza.

L'emergenza della soggettività è dunque, per Hegel, emergenza della libertà. E l'emergenza della libertà, nella misura in cui la libertà implica resistenza, opposizione, autodeterminazione, è sempre, anche, emergenza della violenza. Una violenza che non è più la violenza a cui ogni ente naturale soggiace in quanto sottomesso alle leggi della natura, ma una violenza che si rivolge ora, attivamente, contro quelle leggi stesse, contro la necessità della legge, contro la violenza della legge.

Per comprendere questa dinamica della soggettività animale vale la pena puntare lo sguardo su un paragrafo della fisica organica, il § 359, e anzi, più determinatamente, sull'annotazione che segue al paragrafo vero e proprio.

Prima di entrare nell'analisi del paragrafo è però necessario contestualizzarlo. Hegel sta qui trattando del processo assimilativo. Il processo assimilativo è uno dei tre processi dentro cui si articola il modo d'essere dell'animale, che sono, come noto, a) il *Gestaltungsprozess*, nel quale l'organismo assume la sua specifica configurazione attraverso una peculiare dinamica di rapporto fra le parti e il tutto; b) l'*Assimilationsprozess*, nel quale l'organismo si rivolge all'esterno di sé, alla sua *Umwelt*, con l'intento di assimilarla e cioè di farla propria; c) il *Gattungsprozess*, nel quale l'organismo si rivolge in direzione di un altro vivente e, attraverso la relazione sessuale, perpetua il proprio modo d'essere nella specie.

Il processo assimilativo è dunque caratterizzato dal rapporto del sé dell'organismo con l'esteriorità e si articola in due modalità principali: una *teoretica* – nella quale Hegel tratta dell'apparato sensoriale dell'animale come condizione per quella forma di assimilazione del mondo esterno che avviene, appunto, tramite i sensi – e una *pratica* – nella quale viene invece considerata l'assimilazione reale del mondo esterno da parte dell'animale e dunque il concreto impadronirsi da parte dell'animale di ciò che è fuori di lui, introiettando e trasformando l'oggetto che sta fuori in un alcunché di appartenente a sé o comunque di relativo a sé.

Il § 359 tratta del processo reale, ovvero del rapporto pratico che la soggettività animale intrattiene con l'esteriorità.

Ciò che Hegel mette qui in evidenza, è che la condizione di possibilità del rapporto dell'organismo con l'esteriorità – e dunque la condizione di possibilità del suo rivolgersi assimilativo fuori di sé – è «il sentimento della *mancanza* e l'*impulso* a superarla (mit dem Gefühl des Mangels und dem Trieb, ihn aufzuheben)»¹³. Solo in quanto avverte in sé stesso una mancanza, solo in quanto è dunque questo *Gefühl des Mangels*, l'organismo esce da sé e va incontro, nel tentativo di togliere questa mancanza, all'altro da sé.

¹² Sarebbe qui da aprire un discorso intorno alla peculiare forma di naturalismo che caratterizza il pensiero di Hegel. Nella misura in cui è lo stesso ente di natura che si sviluppa in quanto soggettività, ovvero come modalità d'essere che si oppone alla necessità naturale, è dalla natura stessa che emerge l'opposizione e la resistenza al naturale in quanto tale. Sul naturalismo hegeliano cfr. A. Stone, *Hegel, Naturalism and Philosophy of Nature*, Hegel Bulletin 2013, 34/1, pp. 59–78; P. Giladi, *Liberal Naturalism: The Curious Case of Hegel*, *International Journal of Philosophical Studies*, 2014, 22, pp. 248–270.

¹³ Enz. '30, § 359

Scrive Hegel all'interno dell'*Anmerkung* al § 359:

Solo l'essere vivente sente *mananza*; giacché solo esso è, nella natura, il *concetto*, che è unità di sé medesimo e del suo contrario determinato. (...). Ma si ha la mancanza, quando, in uno e medesimo essere, esiste altresì qualcosa che lo sorpassa, e in lui perciò è immanente e posta la contraddizione come tale. Un essere siffatto che è capace di avere in sé la contraddizione di sé stesso e di sopportarla (ertragen), è il soggetto; e ciò costituisce la sua *infinità*¹⁴.

L'animale è soggetto – dice dunque qui Hegel – in quanto esso è inesorabilmente e necessariamente connesso alla contraddizione. O per meglio dire, l'animale è soggetto, in quanto il suo vivere è inestricabilmente connesso all'accoglimento della contraddizione, si esplica dentro la contraddizione. Essere soggetto significa perciò per Hegel essenzialmente questo: essere la capacità di sopportare la contraddizione, vivere dentro la contraddizione.

L'essere attivo del soggetto, il suo impulso a muoversi nell'ambiente e a rivolgersi fuori da sé stesso è infatti tutt'uno con l'esperienza che egli fa della lacerazione in sé stesso e di sé stesso. Il soggetto è, secondo Hegel, questa capacità di rimanere in unità con la propria lacerazione, il mantenersi identico a sé nella scissione che invade il sé, l'essere insieme, *nello stesso tempo e sotto il medesimo riguardo*, identità e differenza, pienezza e mancanza, integrità e disgregazione. La soggettività vivente non è un'unità, che poi si trova ad essere lacerata e che deve quindi successivamente recuperarsi; non è un'identità che, una volta intaccata dalla differenza, deve ritrovarsi; non è una pienezza o un'integrità che esperisce a un certo punto una qualche forma di mancanza e che si trova quindi costretta ad attivarsi per ritornare ad essere ciò che era precedentemente. Se così fosse non ci sarebbe contraddizione alcuna e quello hegeliano sarebbe solo, come spesso si detto, un linguaggio che copre di enfasi retorica ciò che qualsiasi logica tradizionale sarebbe in grado di spiegare senza bisogno di scomodare la contraddizione¹⁵. Il vivente è contraddizione, secondo Hegel, perché la sua unità è tale solo nella lacerazione di sé stessa, la sua identità è insieme una differenza di sé in sé stesso, la sua pienezza e la sua integrità sono inseparabili e tutt'uno con l'esperienza della mancanza e dell'essere carente. Il vivente è davvero sé stesso, può essere cioè l'unità che è, solo in quanto lacerato, differente e mancante.

Questo, non altro, significa «avere in sé la contraddizione di sé stesso».

2. Essere la mancanza

Con questa mossa, Hegel riesce peraltro a togliere la dimensione della finalità interna dalla sfera della pura regolatività e riflessività nella quale Kant l'aveva posta. Come noto, infatti, per Kant l'unico modo che noi abbiamo per pensare il modo d'essere di quegli enti organizzati della natura che sono i viventi è di pensarli in quanto caratterizzati da una finalità interna. Il meccanicismo, e quindi il nesso causale di tipo efficiente, è strutturalmente incapace di comprendere il modo d'essere che è proprio degli enti organizzati di natura. Per comprendere il modo d'essere di questi enti, dice Kant nella *Kritik der Urtheilskraft*, si deve andare oltre la modalità esplicativa resa possibile dal *nexus effectivus* e si deve fare ricorso a un modello di spiegazione che si basa sul *nexus finalis*, il quale solamente è in grado di rendere conto del peculiare rapporto parti-tutto che è attivo negli enti organizzati di natura. Ma questa *finalità interna* deve essere pensata, in Kant, solo come un principio regolativo del giudizio riflettente per la comprensione di questi enti, non come un alcunché di costitutivamente connesso al modo d'essere effettivo di quegli enti. La finalità interna è cioè, per Kant, solo una strategia epistemologica che il soggetto si trova costretto ad adottare per comprendere questi enti, ma non è nulla di costitutivo rispetto a quegli enti, non ci dice cioè nulla della costituzione ontologica di essi¹⁶. Per Hegel, invece, la finalità interna è davvero il modo d'essere

¹⁴ Enz. '30, § 359 An.

¹⁵ Sui diversi modi in cui è stato inteso il tema della realtà della contraddizione in Hegel, mi permetto di rinviare al mio: *Limit and contradiction in Hegel*, in E. Ficara (Ed.), *Contradictions. Logic, History, Actuality*, De Gruyter, Berlin/Boston 2014, pp. 127-152.

¹⁶ Cfr. L. Illetterati, *Teleological Judgment: Between Technique and Nature*, in I. Goy and E. Watkins (ed. by), *Kant's Theory of Biology*, De Gruyter, Boston-Berlin 2014, pp. 81-98.

di questi enti. La soggettività vivente è finalità interna, in quanto è un'attività nella quale lo scopo è il perpetuarsi di quella medesima attività, il mantenimento di quella processualità dentro cui solamente la vita è sé stessa: è il non lasciarsi annichilire dalla contraddizione e dalla scissione che caratterizza il modo d'essere di questa soggettività¹⁷.

Emerge qui chiaramente quella che possiamo intendere come una sorta di radicale paradossalità del modo d'essere del soggetto: essendo esso segnato in modo indelebile da una mancanza che lo costituisce – essendo cioè la mancanza un costituente ontologico della soggettività vivente – il movimento in direzione della soppressione di quella mancanza non può in realtà mai toglierla, in quanto, se la togliesse, ciò che vorrebbe meno sarebbe proprio il modo d'essere del soggetto. Il soggetto non è dunque né semplicemente l'ente in quanto è mancante, né l'ente che ha tolto ed eliminato la mancanza, ma l'ente che, avvertendo la mancanza, è il movimento stesso del suo togliimento.

Essere soggetto significa dunque, secondo Hegel, vivere nella contraddizione e avere la capacità di sopportarla. L'animale è soggetto, in quanto è l'ente che, sentendo la mancanza di sé stesso e in sé stesso è a un tempo l'impulso ad essere e a permanere nell'essere non semplicemente eliminando la mancanza e l'indigenza – che significherebbe eliminare se stesso – ma mantenendole in quanto attive. Per molti versi si potrebbe dire che nel modo d'essere del vivente è possibile cogliere a livello manifestativo quella necessità di pensare insieme la sostanza e il soggetto di cui Hegel parla nella Prefazione alla *Fenomenologia*¹⁸. L'animale è una sostanza che è altrettanto (*ebenso sehr*) anche soggetto, in quanto la sua sostanzialità – ovvero il suo stesso essere – si identifica con quella processualità che a sua volta implica la negatività della mancanza come elemento costitutivo del proprio darsi.

La mancanza si manifesta nella soggettività animale nella forma del bisogno (*Bedürfnis*). Il bisogno implica la mancanza, ma non si identifica con essa. Il bisogno è, semmai, la capacità, che è propria solo della soggettività, di avvertire la mancanza e di muoversi nella direzione che essa dischiude. Nel bisogno la mancanza si rivela nella forma della necessità del suo togliimento.

Nelle pagine dedicate alla 'Vita' nella *Scienza della logica* la contraddizione del vivente, e dunque tanto la mancanza che affetta il vivente, quanto il bisogno di sopprimere la mancanza e perciò di trascenderla, assume il nome di *dolore* (*Schmerz*):

*Il dolore è quindi il privilegio (das Vorrecht) delle nature viventi (...) c'è chi dice che la contraddizione non si può pensare: ma essa nel dolore del vivente, è piuttosto una esistenza reale (eine wirkliche Existenz)*¹⁹

Il dolore è il sentimento più proprio della soggettività vivente ed è la manifestazione di una lacerazione che non è semplicemente un accidente e dunque qualcosa che semplicemente accade al vivente, ma è invece costitutiva in relazione alla sua identità:

siccome esso è in pari tempo in questo sdoppiamento l'assoluta identità, così il vivente è per sé stesso questo sdoppiamento ed ha quel sentimento di questa contraddizione (*das Gefühl dieses Widerspruchs*) che è il dolore²⁰.

¹⁷ Cfr. su questo: F. Chiareghin, *Finalità e idea della vita. La recezione hegeliana della teleologia di Kant*, «Verifiche», 1990,19 (1), pp. 127-230.

¹⁸ Cfr. G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Bd. IX, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Meiner, Hamburg 1980, p. 18 (*Fenomenologia dello spirito*, trad. di E. De Negri, voll. i-ii, La Nuova Italia, Firenze 1960, p. 13).

¹⁹ G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*, in *GW*, Bd. 12, hrsg. von F. Hogemann e W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1978, p. 187 (*Scienza della Logica*, a cura di A. Moni e C. Cesa, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 2001, p. 874).

²⁰ Ivi, p. 187 (trad. it. cit. p. 874).

Il dolore è, nel vivente, la manifestazione del bisogno. Nel dolore, il vivente avverte la propria finitezza, la propria fragilità ontologica, e, nell'avvertirla, si fa impulso verso il suo superamento, si determina in direzione di una soppressione di essa.

In questo senso al vivente è originariamente connessa, secondo Hegel, una dimensione di *violenza* (Gewalt):

il soggetto, riferendosi nel suo bisogno determinatamente all'esterno ed essendo con ciò esso stesso un che di esterno o uno strumento, esercita una *violenza* (Gewalt) sopra l'oggetto. Il suo particolare carattere, la sua finità in generale, cadono nella più precisa manifestazione di questo rapporto²¹

Questa dimensione di violenza che caratterizza in modo essenziale il modo d'essere del soggetto sembra però avere, a ben vedere, due lati: da una parte un lato relativo alla stessa costituzione ontologica del vivente, per cui esso in quanto strutturalmente mancante, in quanto cioè strutturalmente ferito e inadeguato rispetto al proprio concetto, appare segnato da una sorta di violenza originaria dentro cui solamente esso si costituisce; dall'altra, per sostenersi in quanto mancante, per permanere e continuare ad essere questa mancanza, il soggetto è destinato a rivolgersi con violenza all'altro da sé, per utilizzarlo come materiale per sopperire alla mancanza, per trovare nell'alterità una qualche forma di soddisfacimento all'indigenza e all'istanza dolorosa ad essa connessa che lo determina fin dalla sua origine. Il vivente, infatti, per continuare a essere sé stesso, per realizzarsi nella sua essenza – che è appunto il vivere – si rivolge a ciò che gli si presenta come altro, all'oggettività esterna, nel tentativo di trovare in essa, e dunque nel suo consumo e nella sua assimilazione, ovvero nella sua violenta annichilazione, ciò che è in grado di soddisfare il bisogno lacerante che lo costituisce.

In un frammento preparatorio alla *Scienza della logica*, databile agli anni che Hegel trascorre tra Bamberg e Nürnberg e pubblicato quindi come *Beilage* all'edizione critica della *Scienza della logica* con il titolo *Zum Mechanismus, Chemismus, Organismus und Erkennen*, Hegel usa un'espressione che forse più di altre è rivelativa del modo d'essere della soggettività vivente: *Thätigkeit des Mangels*, attività della mancanza²². La soggettività vivente è esattamente questo, l'attività della mancanza, il farsi attivo di una mancanza. La quale, si badi – vale la pena ripetere questo punto e insistere su di esso – non è semplicemente una negazione che affetta un ente, quanto piuttosto, proprio in quanto è sentita e avvertita come mancanza, ciò che determina il suo stesso agire.

La soggettività vivente è dunque sé stessa solo in quanto è immersa in una violenza che essa, pena il proprio svanire e il proprio smettere di essere vivente, non può allontanare da sé.

La mancanza non è per il soggetto vivente la manifestazione di un difetto che possa essere riparato per consentire ad esso di sussistere nella sua forma compiuta, o la constatazione del non esserci di un pezzo che impedisce al sistema di funzionare correttamente. Poiché la mancanza è costitutiva del modo d'essere della vita ed è perciò connaturata ad essa, l'esserci stesso della mancanza è un tutt'uno con la forma compiuta che la soggettività offre di sé stessa²³.

Detto diversamente ancora, e con una formula solo apparentemente paradossale, ciò che non può

²¹ Ivi, p. 188 (trad. it. cit., p. 875).

²² G.W.F. Hegel, *Zum Mechanismus, Chemismus, Organismus und Erkennen*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 12, cit., pp. 259-298, in part. p. 280 (*Sul meccanismo, il chimismo, l'organismo e il conoscere*, trad. it. di L. Illetterati, Verifiche, Trento 1996, p. 54).

²³ Quando Hegel definisce la vita come *contraddizione assoluta*, intende evidentemente sottolineare l'inalienabilità di questa contraddizione, il suo non poter essere rimossa. Se la vita è una lotta costante per dare soddisfazione alla mancanza che la costituisce, essa non può essere l'eliminazione di questa mancanza, perché questa eliminazione sarebbe, necessariamente, una forma di autoannientamento e di autoannullamento della vita stessa. In questo senso tutti i tentativi della vita di assicurarsi di fronte al pericolo, al rischio, alla violenza, non possono mai produrre una immunizzazione totale. Una immunizzazione della vita dal pericolo, dal rischio, dalla violenza, implicherebbe, infatti, il venir meno della vita stessa. Come se la lotta per la salvaguardia e la protezione della vita sconfinasse necessariamente, nel suo massimo compimento, nella distruzione della vita stessa.

mancare alla soggettività vivente per essere integralmente e compiutamente sé stessa, è la mancanza stessa. Quando la vita non avverte più la mancanza, la vita non è più, ha smesso di essere.

L'assenza della mancanza, e dunque l'assenza della violenza che è necessariamente sempre connessa alla mancanza, è, per la soggettività vivente, il segno della sua fine²⁴.

3. La soggettività pensante

La struttura duplicata della violenza dentro la quale si muove la soggettività vivente – per cui da una parte essa è violenza che colpisce la soggettività in quanto mancante e dall'altra è il modo attraverso cui quella medesima soggettività si fa attiva proprio per non essere ingoiata e annichilita dal dolore e dalla disgregazione prodotte dalla mancanza e dall'indigenza – viene ulteriormente riarticolata nel momento in cui il soggetto in questione non è più semplicemente l'animale immerso nella naturalità del mondo, ma quel tipo peculiare di animale che, attraverso il pensiero e la riflessione, si è sollevato alla dimensione dello spirito.

Il soggetto spirituale è infatti quell'animale che, pensando la propria animalità, riflettendo sulla propria naturalità, sul proprio necessario essere immerso dentro le coordinate del bisogno e del desiderio, da una parte è chiamato a tenere a bada la violenza naturale che lo costituisce, dall'altra, nel tentativo di porre un argine alla naturalità del proprio essere, si oppone alla violenza della natura con una ulteriore violenza che fa di lui un modo d'essere per Hegel necessariamente esposto al rischio della malvagità.

La soggettività umana è tale in quanto trova il suo elemento caratteristico e il suo principio nel pensiero, il quale, però – si badi bene – non è semplicemente un'aggiunta rispetto al modo d'essere della soggettività animale, una proprietà in più che va a potenziare la soggettività animale, quanto piuttosto un elemento che la ridetermina radicalmente.

È particolarmente interessante, a questo proposito, ripercorrere, seppure per brevi cenni, il modo con cui Hegel nel *Vorbegriff* alla Scienza della logica dell'*Enciclopedia* chiarisce la nozione stessa di pensiero muovendo dalla considerazione ordinaria del pensiero per giungere infine alla sua considerazione scientifica. Nella analisi del pensiero è infatti possibile cogliere quegli elementi che fanno della soggettività pensante qualcosa di non semplicemente riducibile al modo d'essere della soggettività naturale.

Il pensiero – dice qui Hegel – è una *attività* (ritorna dunque ancora una volta questa parola – *Tätigkeit* – che si è vista decisiva nella determinazione della soggettività vivente), ed è, essenzialmente, una attività produttrice. Il prodotto di questa attività non è però qualcosa d'altro dal pensiero, ma è esso stesso pensiero. Il pensiero è dunque insieme attività e prodotto. E proprio in quanto è insieme attività e prodotto, ovvero automovimento, autoorganizzazione e autoproduzione, il pensiero è dunque essenzialmente soggetto.

Ora, così come prima ci si è chiesti cosa significasse dire che l'animale è soggetto è necessario qui altrettanto chiedersi cosa significhi dire che il pensiero è soggetto?

Dire che il pensiero è soggetto significa per Hegel dire che il pensiero non è mai semplicemente un dato, non è cioè mai una sostanza che esiste in un qualche dove nella forma di una compiutezza già presente e pronta, ma è sempre un'attività, è sempre un processo. E così come la vita non esiste fuori dalla sua articolazione nei viventi, altrettanto il pensiero non esiste fuori dai pensanti. In questo senso l'essere del pensiero è, l'essere del pensante. Questo significa che il pensiero si dà innanzitutto

²⁴Nel chiarire i diversi significati in cui si dice necessario, Aristotele porta come esempio per chiarire il primo di questi modi - («necessario significa ciò senza il cui concorso non è possibile vivere») - la respirazione e il nutrimento per l'animale, «perché questo non può esistere senza di quelli»: Cfr. Aristotele., *Metaph.*, V, 1015 a 20 sgg (trad. it. di G. Reale, 2 voll., Loffredo, Napoli 1968, vol. 1, p. 368). Ma poiché nutrimento e respirazione costituiscono l'articolazione di una mancanza, è possibile dunque dire che è la mancanza stessa ad essere necessaria.

nella forma del pensante «e l'espressione semplice del soggetto esistente come pensante – scrive Hegel – è: lo (*der einfache Ausdruck des existierenden Subjekt als Denkende ist Ich*)».²⁵

L'io – si badi bene – non è la sede del pensiero: non è un luogo o un'entità che si caratterizza per il possesso di questa facoltà che è il pensiero. In queste rappresentazioni nelle quali l'io viene tratteggiato come una sostanza che ha tra le sue proprietà anche quella di pensare c'è un presupposto sostanzialistico che già Kant aveva decostruito e che Hegel non intende certo rianimare. L'io non è il substrato delle sue differenti proprietà. Dire che l'io è pensiero significa dire che l'io è essenzialmente attività, processualità; ovvero che l'io si costituisce solo nell'autorelazione, come attività che si autodetermina.

Riconoscere che l'io è pensiero non chiude affatto, però, il pensiero all'interno delle pure determinazioni soggettivistiche. Anzi, il pensiero, in quanto universale, è proprio il superamento della particolarità soggettiva, è la condizione di possibilità per la liberazione del soggetto dai vincoli in cui ogni soggettività particolare è immersa e gettata. Anzi, si può dire, sottolineando l'apparente paradossalità della questione, che il soggetto, in quanto pensante, è davvero se stesso solo in quanto è il processo attraverso cui egli si libera della propria particolare soggettività. E in questo senso, ancora una volta, l'essere soggetto implica dunque una violenza che non può mai essere evitata, in quanto connaturata al modo d'essere stesso di questa soggettività. Il pensiero è ciò che *costringe* infatti il soggetto a uscire da sé per essere sé stesso, a essere sempre e costitutivamente un trascendimento in atto, ovvero a sottomettere la propria particolarità, il proprio punto di vista, a un'istanza che non si trova in altro rispetto a sé, ma è invece quella potenza del pensiero dentro la quale l'io stesso si costituisce.

Il pensiero è la potenza dell'universalità, è ciò che impedisce alla soggettività pensante di restare chiusa nel proprio particolare e che la solleva giocoforza al punto di vista dell'universale. E infatti il pensiero, nella sua attività, coglie e produce l'universale in quanto opera una trasformazione sul contenuto empirico ed è «solo mediante (*vermittelt*) un mutamento che la vera natura dell'oggetto giunge alla coscienza».²⁶

Questa *vera natura* non è un prodotto del soggetto nel senso per cui questi, secondo una lettura unilateralmente "idealistica", avrebbe in un certo qual modo "creato" l'oggetto. Questo è semmai il tratto tipico di quella che Hegel chiama «la malattia della nostra epoca»; un'epoca giunta alla disperazione di riconoscere come vero solo il soggettivo e, a sua volta, il soggettivo come il termine ultimo al di là del quale nessun soggetto è in grado di andare.²⁷ All'interno di questa disperazione si pone anche, agli occhi di Hegel, la stessa prospettiva del criticismo, secondo la quale la natura dell'oggetto è vera solo perché il soggetto gli ha conferito trascendentalisticamente i caratteri della verità.

Il soggetto pensante determina l'universale, secondo Hegel, in quanto egli stesso, come particolare, è sottoposto alla potenza del pensiero, si trova cioè a doversi sottomettere a una potenza che pure egli stesso istituisce e che è solo attraverso di esso, attraverso il suo essere attività.

Appare qui, ancora una volta, quel duplice volto della violenza come elemento necessario al costituirsi della soggettività che già era emerso nella trattazione della soggettività naturale. Un duplice volto che assume però ora, in relazione all'animale umano, e dunque alla soggettività spirituale, caratteristiche e tratti del tutto peculiari.

L'io è a un tempo la violenza del punto di vista particolare che pretende di assoggettare a sé il mondo, riducendolo a sé, e la violenza di un pensiero che nella sua istanza universalizzatrice rivolge contro il soggetto stesso, contro il suo ergersi a principio, la sua potenza.

Nello *Zusatz* n. 3 al § 24 dell'*Enciclopedia*, Hegel parla della soggettività dell'uomo mettendone in luce l'essenziale *malvagità* e sottolineando – questo il punto – come la cattiveria della soggettività

²⁵ Enz. '30, § 20.

²⁶ Ivi, § 22.

²⁷ Cfr. G.W.F. HEGEL, *System der Philosophie, Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe in 20 Bänden, hrsg. von H. Glockner, Bd.10, Frommann, Stuttgart 1929, §22, Zusatz, p. 78 (trad. it., *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, Torino 1981, p. 161).

umana non sia il frutto di un qualche processo di corruzione morale che coinvolgerebbe l'umano, ma sia connessa proprio al suo essere soggetto, sia cioè qualcosa di inseparabile dalla struttura soggettiva dell'umano²⁸. Con riferimento, infatti, da un lato alla dottrina del peccato originale e dall'altro alla convinzione rousseauiana della originaria bontà dell'uomo, Hegel sostiene la teoria della naturale cattiveria dell'uomo.

Questa cattiveria si articola, fin da subito, perlomeno in due modi e su due livelli:

1. in quanto animale, la soggettività umana è innanzitutto una soggettività naturale, una soggettività, cioè, che nel suo essere totalmente autocentrata, totalmente focalizzata sulla propria sopravvivenza e dunque sul proprio permanere come esistente, agisce violentemente nei confronti di tutto ciò che gli si presenta o come una possibile minaccia alla propria esistenza o come un possibile rimedio al proprio stato di indigenza.
2. Ma questa naturalità non è la naturalità dell'umano, non corrisponde alla più autentica natura dell'umano, che è, in quanto spirito, e cioè in quanto forma di controllo e di governo dell'istintualità e della necessità, un oltrepassamento della mera naturalità. E tuttavia, secondo Hegel, anche in questo oltrepassamento, anche in questo sforzo di non rimanere del tutto assorbita dalla dimensione della naturalità (uno sforzo che appare come speculare rispetto allo sforzo del vivente di non rimanere del tutto imprigionato dentro la necessità meccanica e chimica che regge la materialità naturale), la soggettività umana agisce per perpetuare se stessa, per non soccombere alla dinamica animale e persegue dunque, in questo suo essere attiva, scopi e obiettivi che sono, in quanto propri di quella soggettività, necessariamente scopi particolari, scopi soggettivi, determinazioni di senso che fanno di questa soggettività ancora una volta una soggettività cattiva. Anzi, nella misura in cui questa soggettività copre con giustificazioni che hanno la pretesa di valere come oggettive e che hanno la pretesa di valere universalmente, scopi soggettivi e istanze particolari, questa soggettività è necessariamente malvagia. Per cui verrebbe da dire che se da una parte, ovvero in quanto considerato come essere naturale, l'uomo, in quanto è una soggettività, è necessariamente cattivo, nel momento in cui cerca di porsi al di là di quella soggettività naturale che pure egli è l'uomo non toglie affatto la cattiveria come carattere costitutivo del proprio modo d'essere, ma semmai si espone a un rischio ancora più potente e deflagrante, e cioè quello di fare di questa soggettività una soggettività malvagia²⁹.

Finché considera il pensiero come una sua proprietà, come un alcunché di proprio, finché identifica cioè il proprio pensiero con *il* pensiero, il soggetto non può che essere malvagio.

La possibilità di una qualche forma di fuoriuscita da questo circolo della cattiveria e della malvagità sembra risiedere, seguendo Hegel, in una qualche forma di destituzione della soggettività che il pensiero offre all'umano. Nel momento in cui si riconosce che il pensiero non appartiene a noi, ma che siamo semmai noi che apparteniamo al pensiero, nel momento in cui si comprende che la logica del mondo non è una logica che dipende tutta da noi, ma invece una logica dentro la quale si muove tanto il mondo quanto i nostri pensieri sul mondo, al soggetto viene data la possibilità di andare al di là dei limiti soggettivistici della propria esperienza del mondo; gli viene cioè data cioè la possibilità di comprendere che il mondo non è mai riducibile all'esperienza particolare che noi facciamo di esso.

I concetti delle cose e le determinazioni del pensiero non sono semplicemente strumenti o protesi intellettuali attraverso cui *assoggettare* il mondo inteso come la sfera dell'altro e del separato rispetto al pensiero. Al contrario, le determinazioni di pensiero e i concetti delle cose costituiscono l'orizzonte all'interno del quale il *nostro* pensiero si muove, ossia l'orizzonte al cui interno si dà qualcosa come il pensiero di un soggetto finito, particolare³⁰.

Proprio in quanto le determinazioni di pensiero non sono mai secondo Hegel semplicemente un prodotto o uno strumento in possesso di una nostra facoltà, egli può addirittura arrivare a dire – e

²⁸ Cfr. *ivi*, § 24, Zusatz, p.

²⁹ Cfr. *ivi*, § 24, Zusatz 3, pp. 86-91 (trad. it. cit., pp. 168-172).

³⁰ Legato a questo tema è ovviamente quello del linguaggio, ovvero di quella struttura niente affatto neutra e priva di elementi logici in cui «sono anzitutto esposte e consegnate (*herausgesetzt und niedergelegt*)» le forme del pensiero [*WdL* I, 10 (10)].

viene alla mente Wittgenstein – che l'orizzonte delle determinazioni di pensiero è l'orizzonte rispetto al quale «il nostro pensiero deve limitarsi» [WdL I, 14 (15)]. Proprio in quanto il nostro pensiero si muove all'interno dell'orizzonte delle determinazioni di pensiero, esso non può porsi al di sopra o fuori rispetto a quell'orizzonte stesso.

Quello delle determinazioni di pensiero è dunque l'ambito all'interno del quale si muovono e trovano senso tanto il nostro pensiero – che è essenzialmente un'attività di pensiero – quanto i concetti oggettivi delle cose, che solo attraverso l'attività del nostro pensiero si manifestano come tali. Ovvero, detto diversamente ancora, i *pensieri* (*die Gedanken*) non sono da intendersi, nella maniera che Hegel attribuisce alla filosofia critica, «come un mezzo fra noi e le cose», come un qualcosa che segna cioè la *distanza* (in quanto sta appunto in mezzo) tra il soggetto pensante e una realtà che si presenta nella forma dell'oggetto di questo pensiero.

4. Conclusione

Il pensiero non è, nella prospettiva dischiusa da Hegel, semplicemente l'espressione di un punto di vista soggettivo, né in generale la capacità di forgiare e fare propria una realtà che sarebbe comunque altra rispetto al modo in cui essa viene pensata. Il pensiero dentro cui i soggetti pensano è quel medesimo pensiero che rimanda all'idea niente affatto metafisica (nel senso perlomeno delle metafisiche prekantiane) di un *logos* universale che attraversa l'intera realtà, ovvero la trama all'interno della quale è il soggetto – colui che attivamente pensa e che in questo atto, attraversato da una violenza mai del tutto sopprimibile, riesce “a dare significato” alle cose – così come anche l'oggetto, ciò che è pensato e che non è per questo frutto di una produzione del soggetto e dunque di un atto violento del soggetto che rende la cosa ciò che essa è *per lui*. Un *logos* universale che non è affatto l'idea del mondo nella mente di Dio, se questa viene intesa come un dato che è semplicemente da scoperciare o che il soggetto debba in qualche modo solo reperire, come secondo Hegel avviene nella metafisica tradizionale, ma è qualcosa che si costituisce attraverso il confronto dei soggetti tra loro e con il mondo e che si oggettiva in questo modo nelle pratiche razionali dentro cui solamente assume senso parlare di soggetto e mondo. Confronto e pratiche razionali mai immuni da violenza e conflitto, i quali non sono in nessun modo incidenti di percorso, patologie della razionalità o effetti collaterali delle pratiche discorsive, ma dimensioni costitutive di quella articolazione del pensiero nelle forme di vita dei soggetti, che è, peraltro, lo stesso modo d'essere del pensiero.

Pensare la vita e il pensiero fuori o al di là della violenza significa pensare la vita e il pensiero in termini astratti, come una sorta di dimensione che nella sua purezza e nel suo candore è giocoforza del tutto incapace di fare i conti con il mondo, con la storia, con l'esistenza. «Un essere senza violenza – scrive Derrida – sarebbe un essere che si produrrebbe fuori dell'essente: nulla; non-storia; non-produzione; non-fenomenicità»³¹.

L'essere senza violenza è un'alterità puramente ipotetica, priva di vita.

Altrettanto, la pretesa di una parola priva di violenza è la pretesa di una parola dalla quale scompaia qualsiasi intenzione determinatrice. Una parola che si troverebbe a dire nulla, perché il dire qualcosa implicherebbe il movimento escludente e violento della negazione. Un pensiero senza violenza è un pensiero che non pensa nulla e nemmeno il nulla; perché anche il nulla, se mai può essere pensato, richiede una forma di determinazione.

³¹ J. Derrida, *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*, cit., p. 218, (trad. it. cit., p. 189).