

Lucio Cortella

ALTERITÀ, OGGETTIVITÀ, VIOLENZA  
LA DIALETTICA DI HEGEL TRA CRISI E  
RIAFFERMAZIONE DEL SOGGETTO

Irruzione dell'alterità, dominio dei rapporti oggettivi sul soggetto, spossessamento della coscienza costituiscono un intreccio di fenomeni che Hegel ha ben saputo cogliere nel suo pensiero. La sua specificità però consiste nel non essersi limitato a riprodurre o a riesporre quei fenomeni ma nell'averne mostrato la logica immanente, anzi nell'aver svelato come la stessa logica della verità sia inevitabilmente legata ad essi. La dialettica, contrariamente a quanto talvolta affermato dalla scolastica hegeliana, non è per nulla quel pensiero conciliante e affermativo che passerebbe sopra alle lacerazioni dell'esperienza. Come è evidente dall'esposizione hegeliana dell'*esperienza dialettica* (1) essa si manifesta essenzialmente come irruzione dell'alterità e come violenza di questa sul soggetto. Lungi dunque dall'essere controllata e dominata dall'io essa si impone come una *logica oggettiva* (2), come esperienza di un'oggettività che sta alle nostre spalle e che si rivolge contro le nostre intenzioni soggettive. E tuttavia questo impianto oggettivista si regge su un assunto di base che mostra tutta la sua dipendenza da un *paradigma soggettivista* (3), cui Hegel non sa sottrarsi e che anzi costituisce la condizione di base di ciò che egli usa definire come il "movimento" dialettico. La rinuncia a quel paradigma non comporta però il definitivo affossamento della dialettica: questa può essere ripensata su *nuove basi, linguistiche e intersoggettive* (4), all'interno delle quali quell'anonima violenza sul sog-

*Giornale di Metafisica* - Nuova Serie - XXXII (2010), pp. 285-302.

GM 32 (2010), pp. 285-302 = pp. 18 (= pp. 16) = 8 x 2

I Revisione: Autore 20.10.2010

II Revisione:

Restituzione:

– richiesta: 03.11.2010

– avvenuta:

getto si trasforma in una relazione comunicativa in cui l'irruzione dell'alterità si manifesta come una risorsa di senso messa a disposizione da ogni partner dell'interazione.

## 1. CHE COS'È L'ESPERIENZA DIALETTICA

Hegel vede un rapporto di intima relazione fra l'“esperienza” e ciò che egli chiama “dialettica”. Lo testimonia in modo esplicito un celebre passo della *Fenomenologia dello spirito*: “Questo movimento dialettico che la coscienza esercita in se stessa – tanto nel suo sapere quanto nel suo oggetto – *nella misura in cui ai suoi occhi sorge il nuovo vero oggetto*, è ciò che si chiama propriamente *esperienza*”<sup>1</sup>. Viene qui definito come “esperienza” lo specifico movimento dialettico che caratterizza la coscienza. Infatti il carattere fondamentale di un'esperienza dialettica è – secondo le parole di Hegel sopra riportate – l'aver a che fare con il “nuovo”, con ciò che viene qui definito come un “nuovo oggetto”. Solo in questi termini possiamo parlare di una “vera” esperienza. Essa infatti è tale quando conduce a una *radicale trasformazione* delle conoscenze precedenti, trasformazione che – riguardando la nostra conoscenza degli oggetti – finisce per trasformare questi stessi oggetti.

Mutando il sapere, però, la coscienza vede di fatto mutarsi anche l'oggetto stesso; quel sapere, infatti, era essenzialmente sapere dell'oggetto, a cui l'oggetto apparteneva altrettanto essenzialmente: divenendo altro il sapere, dunque, diviene altro anche l'oggetto<sup>2</sup>.

Com'è noto, l'intenzione hegeliana in queste pagine è quella di mostrare la reciproca interazione fra conoscenze soggettive e dimensione oggettiva e dunque la sua attenzione è tutta rivolta a mostrare la trasformazione dell'oggetto nel processo dialettico che coinvolge la coscienza. Ma il punto che ci interessa qui è un altro, vale a dire la connessione fra la dialettica e la radicale innovazione delle nostre co-

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [1807], in *Gesammelte Werke*, Band 9, hrg. von W. Bonsiepen u. R. Heede, F. Meiner Verlag, Hamburg 1980, trad. it., *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi, Milano 1995, p. 165.

<sup>2</sup> Ivi, trad. it., p. 163.

noscenze. Questo aspetto diventa così dominante da rimuovere in queste pagine quel carattere che Hegel di solito attribuisce costantemente alla dialettica, vale a dire la sua specifica natura contraddittoria. Invece che con le contraddizioni la dialettica sembra avere a che fare fundamentalmente con l'*irruzione di un'alterità*, di qualcosa d'inaspettato e inatteso.

Quest'impressione viene confermata anche dalla lettura di un altro celebre passo hegeliano, vale a dire la *seconda nota* al § 81 dell'*Enciclopedia*, quello in cui viene trattato il secondo "momento" della dialettica, definito da Hegel come il "*momento dialettico*" per eccellenza. In questo luogo il concetto fondamentale è, ancora una volta, quello dell'oltrepassare e dell'andare oltre (*Hinausgehen*), vale a dire il presentarsi di qualcosa di radicalmente nuovo e collocato al di là rispetto al punto di partenza. A questo poi si affianca un nuovo concetto, che è quello della "negazione", concetto che – come vedremo – è presente anche nella *Fenomenologia* e che apre inevitabilmente alla nozione di "contraddizione", ma che per ora lasciamo provvisoriamente da parte.

Come viene descritta in questo passo l'esperienza del nuovo? Attraverso una duplice e successiva introduzione del concetto di *Hinausgehen*. C'è un primo "andar oltre" ed è quello che Hegel attribuisce alla *riflessione*. Questa viene qui assunta come una sorta di prosecuzione del lavoro dell'intelletto. Se la prestazione dell'intelletto consiste nell'assumere la "determinazione rigida", ovvero nell'isolare la determinazione dalle altre, la riflessione intende "andare oltre" questo isolamento iniziale. Hegel scrive che essa è "das Hinausgehen über die isolierte Bestimmtheit", è cioè un oltrepassare la determinazione isolata, e tuttavia, nonostante questo oltrepassamento, la determinazione "vien conservata nel suo valore isolato"<sup>3</sup>. Che cosa significa tutto ciò? Intanto dobbiamo considerare che questo lavoro della riflessione è reso necessario proprio dalla pretesa dell'intelletto di voler isolare la determinazioni. Infatti per poter determinare i suoi

<sup>3</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in *Gesammelte Werke*, Band 20, hrg. von W. Bonsiepen e H.Chr. Lucas, F. Meiner Verlag, Hamburg 1992, § 81, trad. it., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1907 <1984>, p. 96.

oggetti, per poter fissare le sue conoscenze e i suoi significati, l'intelletto deve poterli distinguere fra loro. Ma questa esigenza della distinzione comporta inevitabilmente l'istituzione di un rapporto di relazione reciproca, tale per cui accanto alla determinazione isolata è necessario tener presente anche le altre determinazioni da cui la prima dev'essere accuratamente distinta. Ebbene proprio questa è la prestazione della riflessione. Essa infatti istituisce *relazioni di esclusione reciproca* fra le determinazioni, in base alle quali non si rischia di confondere A con B ma anzi si assume esplicitamente che A *non sia* B. Tali relazioni perciò, nonostante il rapporto, mantengono il reciproco isolamento fra le determinazioni, isolamento che è appunto la preoccupazione fondamentale dell'intelletto.

Contrariamente a quanto pensano certi interpreti, la relazione di esclusione reciproca (A *non* è B) non è una relazione dialettica ma intellettualistica. L'intelletto è infatti l'organo della determinatezza e della distinzione e dunque deve poter istituire le relazioni fra i significati: senza di esse rischierebbe di confondere nuovamente le determinazioni fra loro. Nel precedente § 80 Hegel aveva appena scritto che l'intelletto "si ferma (*bleibt*) alla determinatezza salda e alla sua *differenza (Unterschiedenheit)* rispetto alle altre determinatezze". Dunque l'intelletto deve porre questa differenza ed è proprio questo ciò che Hegel attribuisce al lavoro della riflessione. Già a questo livello abbiamo dunque a che fare con "l'altro", ma esso rimane in una relazione *estrinseca*: l'altro è solo ciò che bisogna escludere a da cui bisogna differenziarsi. Non si dà perciò una vera esperienza dell'altro: questo resta "fuori", differenziato, escluso e non entra a pieno titolo all'interno della mia esperienza.

La radicale esperienza dell'altro è però introdotta da Hegel subito dopo e viene da lui definita "immanentes Hinausgehen", cioè un *oltrepassamento immanente*, un "uscir fuori"<sup>4</sup> dall'isolamento strutturale tipico delle relazioni di esclusione reciproca che caratterizzano

<sup>4</sup> Croce traduce questo secondo *Hinausgehen* come una "risoluzione immanente", proprio per sottolinearne il carattere risolutivo rispetto all'impasse della riflessione. Tuttavia con questa traduzione viene perso il senso primario dell'*Hinausgehen*, vale a dire il suo "uscir fuori". Più opportuna ci sembra perciò la versione di Cicero che traduce con "oltrepassamento immanente" (*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Bompiani, Milano 2000, p. 229).

intelletto e riflessione. Rispetto all'uscir fuori estrinseco questo assume la caratterizzazione immanente in quanto l'altro, invece di essere escluso, viene stavolta *incluso* all'interno della determinazione. Ma leggiamo ora il passo per intero.

La dialettica, per contro, è quell'oltrepassamento *immanente* (*dies immanente Hinausgehen*) in cui l'unilateralità e limitatezza delle determinazioni intellettuali si presenta (*sich darstellt*) per come essa è, cioè come la loro negazione (*als ihre Negation*)<sup>5</sup>.

Una volta incluso l'altro nella determinazione ne consegue che essa perde la sua originaria determinatezza, quella che le garantiva l'isolamento escludente prodotto dall'intelletto. Essa perciò si apre all'alterità ma in questo modo subisce anche un processo di *negazione*, dato che essa non è più se stessa, ma è se stessa e l'altra contemporaneamente. Solo la relazione escludente impediva alla negazione di entrare "dentro" la determinazione. Lì la negazione rimaneva esterna e rivolta esclusivamente contro l'altro (nella forma "A non è B"). Il "non" era un baluardo a difesa delle determinatezze del significato. Ora però che l'altro è entrato dentro la determinatezza, la negazione entra in essa e ne diventa parte integrante. Qui sorge perciò anche la *contraddizione*: la determinazione è infatti se stessa e contemporaneamente altro da sé, è la sua identità con sé e la negazione di questa medesima identità. Insomma la relazione con l'altro, quando è immanente e non estrinseca, comporta la negazione dell'identità. Qui si capisce la "buona" intenzione dell'intelletto: è proprio per evitare che l'identità della determinazione collasi su se stessa che esso istituiva relazioni estrinseche di reciproca esclusione. Ma –avverte Hegel in queste pagine – l'intelletto non è in grado di proteggere la determinatezza dalla minaccia dell'altro e non riesce a evitare questo inevitabile destino di negazione dell'identità.

L'esperienza dialettica diventa così *esperienza negativa*. E qui gio-

---

<sup>5</sup> Ivi, § 81. Croce traduce *als ihre Negation* "come la sua negazione" (Laterza, p. 96), riferendo la negazione all'unilateralità e determinatezza. Cicero, al contrario, la riferisce alle determinazioni intellettuali, traducendo esplicitamente "come negazione delle determinazioni stesse" (Bompiani, p. 229). Questa seconda versione ci sembra più corretta dato che – come vedremo – non è semplicemente la limitatezza o l'unilateralità ciò che viene negato ma la stessa determinatezza intellettuale, l'identità che essa rappresenta e che vorrebbe mantenere di contro alla minaccia dell'altro.

va tornare alle pagine introduttive della *Fenomenologia dello spirito*. In esse infatti Hegel illustra plasticamente questo processo in cui la coscienza viene letteralmente “travolta” dall’irruzione dell’altro nelle sue certezze consolidate.

Poiché la coscienza si considera immediatamente come il sapere reale, questo cammino assume per essa un significato negativo (*negative Bedeutung*), e la realizzazione del concetto le appare piuttosto come la perdita di se stessa (*Verlust seiner selbst*). Lungo questo cammino, infatti, la coscienza naturale perde la propria verità. È dunque lecito parlare di questo cammino come della via del *dubbio*, anzi, più propriamente, come della via della disperazione<sup>6</sup>.

Solo quando abbiamo messo radicalmente in dubbio le nostre conoscenze, solo quando esse hanno sperimentato la negatività su di loro medesime, solo a quel punto possiamo dire di “aver fatto un’esperienza”. Il significato che il linguaggio ordinario attribuisce a quest’espressione lo registra in modo incontestabile.

Anche Gadamer lo sottolinea, ribadendolo proprio in quelle pagine di *Verità e metodo* in cui viene preso in considerazione “*il concetto di esperienza e l’essenza dell’esperienza ermeneutica*”. L’esperienza, secondo lui, non può consistere semplicemente in un progressivo accumulo di conoscenze, in cui l’una si aggiunge all’altra per mera addizione. Essa è tale solo se entra in contraddizione con le nostre esperienze precedenti, se le smentisce e quindi conduce la nostra coscienza ad aprirsi a nuovi orizzonti. Per questo motivo l’esperienza autentica “è sempre un’esperienza negativa”<sup>7</sup>, in cui la sconfessione dei nostri consolidati saperi produce alla fine un effettivo progresso nella conoscenza.

Quando diciamo di aver fatto una certa esperienza, intendiamo dire che finora non avevamo visto le cose correttamente, e che ora sappiamo meglio come esse stanno. La negatività dell’esperienza ha quindi un senso peculiarmente produttivo. Non è semplicemente un’illusione che viene riconosciuta come tale e che subisce una correzione, ma è l’acquisto di un sapere di vasta portata<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, trad. it., cit., pp. 153-155.

<sup>7</sup> H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1960-90, trad. it., *Verità e metodo*, Fabbri, Milano 1972, p. 409.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

Per questo motivo *la vera esperienza è solo quella dialettica* e solo questa può essere considerata autenticamente formativa. Ma, in quanto esperienza dell'altro, incessante esposizione della coscienza all'altro, l'esperienza dialettica è *esperienza della violenza* dell'altro sul sé. Ciò che l'intelletto vorrebbe evitare è proprio questa esperienza negativa di violenza e conflitto. Egli vorrebbe tenerla fuori dalla coscienza, istituendo appunto relazioni di esclusione. E invece ciò che dovrebbe rimanere fuori finisce per ripresentarsi all'interno della coscienza stessa. Essa viene perciò violentata nella sua identità e nella sua costituzione. La sua identità si rivela infatti differenza, molteplicità di significati, incompatibili fra loro eppure necessariamente conviventi. L'io è se stesso e l'altro, identico e non identico, singolo e molteplice. La dialettica svela il suo interno come abitato dal conflitto e dalla molteplicità.

Hegel è lucidissimo nel descrivere quest'esperienza nelle sue differenti varianti, a livello di esperienza della coscienza nella *Fenomenologia dello spirito* e a livello logico-semanticamente nella *Scienza della logica*. Ed è così lucido da sapere che da questa condizione è illusorio pretendere di poter uscire: non si dà alcuna conciliazione di questa contraddizione immanente ai significati, alla coscienza, al mondo<sup>9</sup>. Ora, è ben vero che Hegel attribuisce la tesi dell'insuperabilità della contraddizione e della negatività allo scetticismo e che egli intende esplicitamente superare la dimensione meramente scettica. E tuttavia quella sua presa di distanza non consiste nel proporre *di contro* all'esperienza scettica una verità priva di contraddizioni. La sua presa di distanza consiste solo nell'attribuire a quell'esperienza tragica, nella

---

<sup>9</sup> Che non sia dia alcuna conciliazione nella storia è attestato proprio da quella teoria dello stato, nella quale le contraddizioni sembrano ricomporsi in una eticità conciliata. Com'è evidente dalle stesse pagine della *Filosofia del diritto* quell'eticità è costantemente esposta all'accidentalità della guerra e quindi al suo sempre incombente naufragio. La "fine della storia", annunciata da Fukuyama nel suo celebre volume *The End of History and the Last Man* (Free Press, New York 1992, trad. it., *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 2003), non è per nulla tesi hegeliana, il cui assunto di fondo è invece quello dell'accidentalità di tutte le forme di convivenza umana e della costante minaccia dell'altro sulle apparenti conciliazioni storiche. Insomma, secondo Hegel, è sempre possibile che in un mondo conciliato e liberato dai conflitti del passato appaiano improvvisamente due aerei nel cielo di Manhattan, abbattano le Twin Towers e i conflitti della storia si riaprano tragicamente.

quale lo scetticismo “vede sempre e soltanto un puro nulla”<sup>10</sup>, un *significato positivo*. In sostanza per Hegel la contraddizione è un’*esperienza produttiva* che conduce, appunto, ad un esito determinato, cioè ci consente di fare una vera esperienza e un’*esperienza del nuovo*<sup>11</sup>.

Lo stesso terzo “momento” della dialettica, quello “positivo-razionale”, non toglie le opposizioni ma vede in quell’esperienza oppositiva l’acquisizione di una verità, ovvero “coglie l’aspetto affermativo (*das Affirmative*) contenuto nel loro dissolversi e passare in altro”<sup>12</sup>. Il carattere produttivo e nuovo del terzo momento rispetto al momento precedente consiste nel fatto che, una volta comprese in unità le determinazioni opposte, ci si trova effettivamente di fronte a un nuovo significato. Insomma lo speculativo non toglie la contraddizione ma vede in essa quella verità superiore che il momento dialettico non era ancora in grado di individuare. Solo a questo punto in effetti l’esperienza è diventata completa, in quanto ha condotto alla coscienza di qualcosa di “nuovo”.

## 2. DIALETTICA E OGGETTIVITÀ

A questa esperienza la coscienza viene condotta contro le sue stesse intenzioni e contro le sue legittime aspettative. Essa perciò ne viene radicalmente messa in discussione nonché espropriata nel controllo che esercita su se medesima. Quello di cui il soggetto fa esperienza quando incrocia la dialettica nel suo cammino è perciò *l’irruzione di un’oggettività non preventivata*, un’oggettività che si muove

<sup>10</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, trad. it., cit., p. 157.

<sup>11</sup> Nella stessa direzione si muove la trattazione della negazione determinata, contenuta nell’*Introduzione alla Scienza della logica*. Quando Hegel in quel contesto afferma che “l’unico punto per ottenere il progresso scientifico [...] è la conoscenza di questa proposizione logica, che il negativo è insieme anche il positivo” (G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein [1832]*, in *Gesammelte Werke*, Band 21, hrg. von F. Hogemann u. W. Jaeschke, F. Meiner Verlag, Hamburg 1984, trad. it., *Scienza della logica*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1925 <1968>, p. 36) intende dire che nell’esperienza della negazione scettica è contenuta e va riconosciuta una conoscenza positiva e produttiva. Insomma “quello che si contraddice non si risolve nello zero” (*ibid.*) ma ci ha offerto una nuova e superiore conoscenza.

<sup>12</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, trad. it., cit., Bompiani, p. 229.



alle sue spalle e che si rivolge contro i suoi stessi progetti. La sua intenzione consapevole è quella di difendersi dall'altro, di impedire l'invasione del sé, di difendere la determinatezza. Ciò che noi vogliamo è un mondo nella sua chiarezza e distinzione, un mondo regolato dal principio d'identità e non-contraddizione, un mondo determinato e non confuso. E tuttavia, contro le nostre intenzioni identitarie, difensive, intellettualistiche, si afferma invece una forza che ci espropria della nostra identità, che fa crollare le mura difensive regolate dalla logica della negazione "escludente", che ci espone radicalmente all'altro.

Hegel lo afferma espressamente nella *Fenomenologia dello spirito*, descrivendo l'irruzione di quest'oggettività come una *necessità* cui non si può sfuggire: "Solo questa necessità, solo il *sorgere* del nuovo oggetto che si offre alla coscienza *senza che questa sappia come le accade*, costituisce per noi ciò che avviene – per così dire – *alle spalle della coscienza*"<sup>13</sup>. Il movimento dialettico non è controllato dal soggetto ma avviene alle sue spalle. Per questo quel movimento è esperienza dell'*espropriazione dell'io*, espropriazione delle sue prerogative. Egli scopre al proprio interno un'oggettività (una "necessità") che lo sovrasta e lo governa. La coscienza non è in controllo di se stessa ma è dominata dall'altro: questo ci insegna l'esperienza dialettica. Essa svela il soggetto come un "assoggettato", un sottomesso e comandato dall'altro, incapace di venire a capo di un'oggettività che sta sempre al di là di lui. La dialettica si rivela, da questo punto di vista, non già come una logica del soggetto bensì come una *logica oggettiva* e indisponibile, non a libera disposizione degli individui. Ad essa i soggetti sono costretti ad ubbidire, contro le loro intenzioni, contro le loro opinioni consolidate.

A questa conclusione si può sempre obiettare che le cose in Hegel non stanno così e che, alla fine, quella necessità oggettiva si rivela a sua volta la *logica di un soggetto*, di un altro soggetto, superiore ai soggetti empirici e individuali, nei confronti dei quali appare perciò, erroneamente, come un'oggettività anonima. Questa risposta però si scontra con un carattere fondamentale del sistema hegeliano: in esso

<sup>13</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, trad. it., cit., p. 167 (corsivi nostri).

quel soggetto assoluto non trova mai una collocazione. Non la trova nella *Logica*: in essa certamente viene teorizzata l'*Idea* come categoria logica finale, ma essa rimane solo una struttura logica, che esiste "ontologicamente" solo come la caratterizzazione formale del mondo e non come qualcosa al di là di esso. L'*Idea* è perciò solo la forma logica di un mondo reale e non sussiste come un ente ontologicamente definito. Analogamente nella *Fenomenologia dello spirito* quel soggetto assoluto è descritto come un *sapere* – certo assoluto – ma non certamente come un ente. E infine nell'*Enciclopedia* il soggetto si presenta con i tratti dello *spirito assoluto*, ma anche qui la sua espressione conclusiva rimane la *filosofia*, cioè daccapo un sapere. Insomma nel sistema hegeliano non trova alcuna collocazione qualcosa come un "anima del mondo" o un macrosoggetto che governi i processi naturali e storici<sup>14</sup>.

E tuttavia quell'obiezione ha un elemento di verità. Ma per scoprirlo dovremo fare un altro percorso e porre a Hegel una domanda essenziale: qual è la giustificazione dell'esperienza dialettica e dell'irruzione dell'altro? Si tratta di una semplice constatazione di fatto o vi è una qualche "ragione" di essa? Perché l'intelletto non dovrebbe riuscire a tener ferme le sue determinazioni isolate, come del resto ribadiscono tutti i sostenitori del pensiero chiaro e distinto? Qual è il motivo per cui le mura difensive della "logica escludente" sarebbero destinate a cadere e a lasciare campo libero all'irruzione delle contraddizioni? Insomma qual è il fondamento della logica dialettica?

### 3. L'IMPIANTO SOGGETTIVISTA DELLA DIALETTICA HEGELIANA

Com'è noto, non vi è in Hegel una giustificazione esplicita del metodo dialettico. Quando nella *Introduzione alla Scienza della logica*

---

<sup>14</sup> Ovviamente nell'opera di Hegel si trovano molti "luoghi" nei quali trovano collocazione soggetti sovraindividuali: si tratta di quei luoghi *storici* in cui si manifesta lo *spirito oggettivo* (relazioni sociali, comunità, epoche storiche) nei quali però accanto al carattere della sovraindividualità non vi è alcuna traccia di assolutezza. Lo spirito oggettivo è infatti soggetto al divenire storico e non lo domina in alcun modo.

Hegel concede che – certamente – questo metodo resta “suscettibile di molti perfezionamenti, di molti raffinamenti per ciò che riguarda i particolari”, egli tuttavia conclude in modo perentorio: “so, anche, però, ch’esso è l’unico vero”. E subito aggiunge quella che appare la sua giustificazione per un tale impegnativo asserto: “Questo risulta già di per sé da ciò che un tal metodo non è nulla di diverso dal suo oggetto e contenuto”<sup>15</sup>.

Abbiamo qui uno dei pochi luoghi in cui traspare una sorta di giustificazione della pretesa di verità del metodo dialettico: questo è vero non perché vi sia di esso una giustificazione concettuale ma perché esso costituisce la stessa logica delle cose e da esse risulta indisciungibile. Nel riproporre la sua consueta tesi dell’unità di forma e contenuto, di metodo e oggetto, Hegel sta qui anticipando la conclusione teorica di tutta la *Scienza della logica*, al cui procedimento egli evidentemente rinvia come alla dimostrazione di essa. Ora la tesi finale di quell’opera è contenuta nella sua categoria conclusiva, l’*Idea assoluta*, nella quale incontriamo la “cosa” nella sua verità profonda, essendo essa il risultato che contiene in sé la verità ultima di tutte le categorie logiche precedenti. Essa è il contenuto assoluto e tuttavia questo contenuto “non ha la figura di un *contenuto*, ma è assolutamente come *forma*”<sup>16</sup>, cioè il suo contenuto consiste solo nella forma e questa forma altro non è che il metodo dialettico stesso. Ciò in cui si risolvono tutte le categorie logiche è la forma della processualità in cui esse sono state coinvolte. In altri termini, il processo logico-dialettico si conclude solo là dove esso incontra se stesso nella sua forma più astratta. L’assoluto non solo non è una sostanza ma non è neppure un oggetto: esso è solo la forma processuale della dialettica.

Una tale giustificazione però non può che lasciarci insoddisfatti. Infatti la verità della dialettica (e la sua pretesa unità con la realtà oggettiva) sarebbe sì giustificata dal processo logico che conduce all’*Idea assoluta*, ma quel processo ha a sua volta proprio nella dialet-

<sup>15</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein*, trad. it., cit., p. 37.

<sup>16</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff [1816]*, in *Gesammelte Werke*, Band 12, hrg. von F. Hogemann u. W. Jaeschke, F. Meiner Verlag, Hamburg 1981, trad. it., *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 937.

tica la sua condizione. Questa perciò finirebbe per giustificare se stessa, in una sorta di circolo logico in cui la conclusione avviene sulla base di premesse che a loro volta presuppongono quella conclusione. In realtà Hegel non ha mai “presupposto” la dialettica ma – secondo la sua intenzione – vi è stato condotto dalla forza delle cose. Insomma alla dialettica (come metodo esplicitamente consaputo e articolato in momenti) si arriverebbe solo alla fine, condotti da una necessità immanente, la quale appunto porterebbe alla nostra consapevolezza quel metodo che noi fin lì saremmo stati obbligati a seguire inconsapevolmente. Questo è infatti il modo in cui Hegel presenta la *negazione determinata*, il cui senso non è solo quello di mostrare una via d’uscita positiva dallo scetticismo ma anche quello di non far discendere la negazione dialettica da un punto di vista introdotto sull’oggetto dal di fuori di esso. Essa, al contrario, emergerebbe dall’oggetto stesso come una necessità *immanente* in esso. In altri termini la negazione di ogni figura fenomenologica così come di ogni categoria logica non avverrebbe a partire dalla presupposizione di un punto di vista assoluto e trascendente quelle determinazioni ma a partire dalla cosa stessa. Hegel lo afferma esplicitamente pochi capoversi dopo aver introdotto la negazione determinata: alla richiesta di un punto di vista, di un criterio, cioè di una “unità di misura fondamentale”<sup>17</sup>, alla luce della quale interrogare i saperi, le opinioni e le forme della coscienza, Hegel risponde che “la coscienza reca in se stessa la propria misura e la ricerca sarà pertanto un confronto della coscienza con se stessa”<sup>18</sup>.

Il procedimento della negazione determinata consiste dunque nel lasciare la parola agli oggetti indagati (categorie logiche, figure della coscienza, momenti storici) e nel mostrare che, proprio a partire da quel che essi dicono di se stessi, essi sono la negazione di se medesimi. Nel loro contenuto c’è già la negazione di quel contenuto stesso e di ciò che essi pretendono di essere. La dialettica non è altro che l’esplicitazione di tutto ciò. Dunque essa non viene presupposta ma emerge dall’oggetto stesso. Il procedimento della negazione determinata è perciò una sorta di “confutazione immanente” del punto di

<sup>17</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, trad. it., cit., p. 159.

<sup>18</sup> Ivi, p. 161.

vista degli oggetti e della loro autocomprensione intellettualistica.

Va tuttavia osservato che l'immanenza viene intesa da Hegel in senso radicale: non solo nel senso del procedimento ma anche nel senso che una tale confutazione non viene condotta da un soggetto esterno all'oggetto confutato (e questo è uno dei motivi per cui Hegel non usa la parola confutazione, da lui ritenuto un procedimento estrinseco ed astratto). Proprio perché non deve presupporre alcunché essa dev'essere compiuta dall'oggetto su di sé. Ma la condizione di un tale movimento oggettivo è una sola: la capacità della determinazione di riflettere su di sé e d'interrogarsi se essa è veramente ciò che pretende di essere. *La condizione della dialettica è perciò l'autoriflessività delle determinazioni, cioè – alla fine – la loro natura soggettiva*. Perché la dialettica funzioni la totalità dev'essere autoriflessiva, cioè dev'essere *spirito*. Solo se l'assoluto non è sostanza, ma soggetto, può darsi qualcosa come la dialettica.

La conferma di tutto ciò viene da quelle pagine della *Fenomenologia* dove Hegel teorizza il vero “non tanto come sostanza, bensì propriamente come soggetto”<sup>19</sup>. Subito dopo quella celebre affermazione egli pone infatti una diretta connessione fra la natura soggettiva dell'assoluto e la dialettica, spiegando che quella caratterizzazione soggettiva può esplicarsi solo in modo dialettico:

La sostanza vivente costituisce l'essere che è veramente *soggetto*, che è veramente reale, *solo* nella misura in cui essa è il movimento del porre-se-stessa, *solo* in quanto è la mediazione tra il divenire-altro-da-sé e se stessa<sup>20</sup>.

Solo a un soggetto è possibile quella riflessione su di sé (il “porre se stesso”) che gli consente di essere contemporaneamente (quella che qui Hegel chiama la “mediazione”) se stesso e anche altro da sé. E, sempre nella *Prefazione*, troviamo scritto esplicitamente che “poiché in generale, come abbiamo detto in precedenza, la sostanza è in se stessa soggetto, di conseguenza ogni contenuto è la sua propria riflessione entro sé”<sup>21</sup>.

Certamente, allora, non vi è in Hegel un macrosoggetto, un sog-

<sup>19</sup> Ivi, p. 67.

<sup>20</sup> *Ibidem* (corsivi nostri).

<sup>21</sup> Ivi, p. 115.

getto-sostanza che regga le sorti del mondo, ma la condizione della processualità dialettica è questa autoriflessività di ogni determinazione. Ciò spiega la soluzione solo “filosofica” che Hegel dà al problema della contraddizione. Le antinomie del mondo non possono essere ricomposte, i soggetti non possono venire a capo della logica oggettiva che li sovrasta, non c’è alcuna conciliazione storica, né alcuna sintesi sociale delle contraddizioni del mondo. Queste però possono essere “comprese” nel pensiero, nel sapere speculativo. Quel contraddirsi che appare inconcepibile e irrappresentabile all’intelletto diventa pensabile e concepibile per la ragione speculativa. È questa la sola “conciliazione” ammessa da Hegel: disporre di un sapere che possa “pensare la contraddizione”.

La sfida di Hegel alla contraddizione non è quella di elaborarne una sintesi, di vedere ciò che è conciliabile negli opposti in lotta, ma è quella di mettere in campo *un pensiero all’altezza della contraddizione*, che non se ne lasci travolgere (come accade invece allo scetticismo) ma sia in grado di pensare *in un unico significato* la reciproca inclusione di due significati contrapposti. La ragione non è certamente in grado di “comporre” le contraddizioni del mondo ma è in grado di pensarle e in ciò sta la sua superiorità rispetto all’intelletto. Anzi, solo in ciò sta la sua assolutezza. L’assoluto non è il governo del mondo ma è il pensiero di esso, è la capacità di elevare alla forma del pensiero l’oggettività incomponibile delle cose. Per questo non c’è una soluzione “pratica” alla tragedia del mondo ma solo una soluzione “filosofica”. L’assoluto non è un soggetto-sostanza in grado di “produrre” le contraddizioni e di “risolverle” ma è solo la capacità delle determinazioni di diventare consapevoli della contraddittorietà che le abita e di venirne a capo teoricamente. La sua assolutezza consiste solo nell’autoriflettersi consapevole della totalità. Ciò spiega perché Hegel teorizzi in continuazione l’assoluto ma poi non gli trovi alcuna “collocazione” all’interno del suo sistema: l’unica forma di assoluto è infatti il *sapere assoluto*, cioè l’autoriflettersi della totalità in un sapere filosofico in grado di comprendere in uno le contraddizioni irrisolvibili del reale.

## 4. LINGUISTICITÀ DELLA DIALETTICA

La soluzione hegeliana al problema del fondamento della dialettica ha dunque una condizione essenziale, un presupposto che, però, non può essere giustificato, perché è la condizione di tutta questa teoria: vale a dire l'autoriflessività-spiritualità del tutto, la sua auto-trasparenza. Se le determinazioni non fossero in grado di riflettere su loro stesse e se la loro natura non fosse trasparente a quello sguardo, non solo non vi sarebbe alcuno sguardo speculativo sul tutto ma non vi sarebbe nemmeno l'avvertenza delle contraddizioni. Questa autotrasparenza del tutto emerge ora come il vero senso della natura soggettiva della dialettica hegeliana.

La messa in discussione di quel presupposto non comporta tuttavia la messa in discussione della logica dialettica. È possibile infatti una *spiegazione alternativa* rispetto a quella presentata dal sistema hegeliano, una differente ricostruzione delle radici della dialettica che non si fonda su presupposti soggettivisti. L'irruzione dell'altro nella determinazione chiusa in se stessa può essere adeguatamente chiarita scoprendo la *natura linguistica della nostra esperienza*. È nel linguaggio infatti che noi facciamo esperienza dell'impossibilità di rinchiudere in un unico significato le nostre parole e che l'esposizione all'alterità diventa una condizione essenziale del parlare e del comprendere. Giustamente Gadamer ha parlato di una *struttura speculativa del linguaggio*, intendendo con ciò "il rapporto del rispecchiare"<sup>22</sup>, cioè il continuo rinvio di senso che caratterizza le nostre parole. Non c'è nessun "intelletto" che possa reprimere questa speculatività "naturale" del linguaggio e chiudere tale pluralità costitutiva del senso in un significato determinato: se un tale tentativo avesse successo le parole cesserebbero di essere intelligibili e lo stesso dialogare sarebbe reso impossibile. Il nostro parlare vive infatti della costante apertura all'altro e richiede la "negazione" (dialettica) di qualsiasi significato chiuso e fissato.

---

<sup>22</sup> H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, trad. it., cit., p. 532. "Il peculiare mistero del rispecchiamento è appunto l'inafferrabilità dell'immagine, il carattere fluido e sfuggente dell'immagine riflessa" (*ibid.*).

Quando si dice quel che si ha in mente, quando ci si intende, accade che il detto viene tenuto unito a una infinità di non detto nell'unità di un senso, e solo così viene reso comprensibile. Chi parla in questo modo può adoperare le parole più usate e abituali e tuttavia riesce ad esprimere ciò che non è detto a che ha da esser detto<sup>23</sup>.

La dialettica non è altro che l'esplicitazione logica di ciò che accade quotidianamente nella nostra esperienza linguistica: la presenza immanente dell'altro in ogni significato e l'implicazione di significati apparentemente incompatibili all'interno delle nostre parole.

In tal modo si manifesta già nel più quotidiano darsi del linguaggio un tratto essenziale del rispecchiamento speculativo: l'inafferrabilità di ciò che pure, vuol essere la più fedele ripetizione del senso<sup>24</sup>.

La critica adorniana alla dialettica di Hegel si muove in singolare sintonia con queste tesi gadameriane. Il limite fondamentale di Hegel consiste, secondo Adorno, nel fatto che la sua era una "dialettica senza linguaggio, mentre il significato letterale più semplice di dialettica postula il linguaggio"<sup>25</sup>. È grazie alle risorse immanenti al linguaggio che Hegel può mostrare la presenza dell'altro all'interno di ogni identità semantica. E tuttavia Hegel non ritiene di farvi esplicito riferimento perché per lui è altra la ragione del contraddirsi delle determinazioni, cioè l'autoriflettersi "spirituale" di ogni determinazione. "Egli poteva fare a meno del linguaggio, poiché per lui tutto, anche l'averbale e l'opaco, sarebbe stato spirito e lo spirito la connessione"<sup>26</sup>. La "spiritualità" del tutto è ciò che consente la mobilità delle determinazioni e la loro connessione reciproca, il loro compenetrarsi contraddittorio. Contro questa dialettica soggettivista Adorno delinea chiaramente i tratti di una dialettica radicata nel linguaggio, capace di dare voce al non-identico che vive all'interno delle nostre parole.

Esso *comunica* con ciò da cui il concetto lo divide. È opaco solo per la pretesa totalizzante dell'identità a cui oppone resistenza. Come tale

<sup>23</sup> Ivi, p. 536.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966-67, trad. it., *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, p. 147.

<sup>26</sup> *Ibidem*.



tuttavia è alla ricerca del suono (*Laut*). Grazie al linguaggio esso si scioglie dal bando della sua ipseità (*Selbstheit*)<sup>27</sup>.

Il ripensamento della dialettica a partire da coordinate linguistiche consente perciò il suo affrancamento dalle ulteriori ipoteche soggettiviste che ritroviamo in Hegel. Dietro ai soggetti storici non si muove alcun “Weltgeist” che con volontà e coscienza operi alle loro spalle. Nessuna “astuzia della ragione” regge le sorti della storia umana. Al di fuori delle coordinate del soggetto assoluto la necessità che si impone dall'esterno su di ogni determinazione perde qualsiasi caratterizzazione teleologica: l'altro irrompe ma non c'è nessuna logica che ne predetermini direzione e sviluppo. Una dialettica fondata sul linguaggio svincola la contraddizione da una logica superiore che la conduca verso un senso prefissato.

D'altra parte ciò non significa un ritorno al punto di vista scettico, in cui i significati siano alla deriva e abbandonati alla totale insignificanza. Nello scetticismo la violenza ha la parola ultima: ogni nuova posizione è semplicemente esposta all'altro e alla sua violenza. Se invece la dialettica è la logica immanente al dialogo l'irruzione dell'alterità significa piuttosto un essenziale arricchimento della comunicazione, la sua apertura al nuovo e al diverso, il suo carattere formativo. Viene così mantenuto quel senso “produttivo” della contraddizione e della negazione che costituisce uno dei contributi fondamentali del pensiero di Hegel.

La dialettica perde qui quei tratti “ontologici” che ne facevano una “logica di cose” per ripensarsi come la logica che struttura la nostra comunicazione linguistica e l'esperienza che, grazie al linguaggio, noi facciamo del mondo. Essa viene quindi certamente ridimensionata ma anche collocata nella sua dimensione più propria. Non è più la logica del soggetto né quella del suo assoggettamento anonimo. Piuttosto essa restituisce noi, i soggetti, alla nostra finitezza, cioè alla quotidiana esposizione all'altro, nella quale nessun esito è pre-determinato: non sempre le nostre sfide dialogiche conducono a risultati produttivi e formativi e da esse noi abbiamo imparato ad aprirci anche alla possibilità della sconfitta.

---

<sup>27</sup> *Ibidem.*

Ma questo è solo un lato della cosa. L'altro carattere di una dialettica ripensata dentro coordinate dialogiche è il suo presentarsi come lo spazio dell'incontro fra i soggetti, ciò che rende possibile il loro dialogare e confrontarsi. È infatti grazie alla multisignificatività che diventa possibile l'incontro fra le parole diverse e fra i punti di vista differenti dei parlanti. Ciò che appariva come una violenza anonima condotta da un'alterità indecifrabile si rivela semplicemente come il contributo al dialogo da parte dei nostri interlocutori comunicativi. Una dialettica secolarizzata svela perciò il mistero impenetrabile del *totalmente* altro come la prossimità del *nostro* altro, del nostro partner dell'interazione. E questo invece di rappresentare una minaccia per la nostra identità finisce per diventare l'indispensabile condizione per il costituirsi di un'esperienza formativa aperta al nuovo e all'inatteso.

---

L. Cortella

OTHERNESS, OBJECTIVITY, VIOLENCE  
 HEGEL'S DIALECTICS: CRISIS AND REAFFIRMATION OF THE SUBJECT

*Abstract*

Encroachment of otherness, dominion of objective relationships over the subject and dispossession of the conscience constitute an interlacement of phenomena that Hegel succeeded very well in expressing in his thought. His specificity consists in having shown its immanent logic, indeed in having shown how the very logic of truth is inevitably linked to them. The essay analyzes what Hegel defines "dialectical experience" and shows that, despite the radical anti-subjectivism of his results, it is founded on a subjective and conscientialist basis. Against this structure, which pays its debts towards modern philosophy of the subject, the essay delineates the possibility of a different basis of dialectics, rooted in language and in the linguistic nature of our experience. In this way dialectics loses its ontological traits to become the logic of the dialogic meeting between speakers.