

La guerra. Un'altra forma di nichilismo?

T

Gaetano Chiurazzi

## Doppia negazione: tra nichilismo e istituzione

### 1. *Il nichilismo come distruzione della differenza*

In *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa* (2018) Roberto Esposito, facendo una breve ma lucida analisi della vicenda che nel corso del Novecento ha riguardato la riflessione su politica e negazione, scrive:

Nichilismo non è la negazione dell'essere – come spesso si continua a ripetere – ma la distruzione della differenza che lo abita. La sua prestazione prevalente non è stata la produzione del negativo, ma la sua negazione – e dunque il suo raddoppiamento. Negando il negativo che da sempre percorre la nostra esperienza, ciò che chiamiamo nichilismo ha finito per potenziarlo esponenzialmente, abbandonandoci alla sua replica distruttiva. In questo senso esso coinvolge anche le filosofie, dichiaratamente positive, portate a rimuovere il negativo prima di avere aperto un confronto critico con esso<sup>1</sup>.

In queste poche righe Esposito sintetizza una vicenda – quella del nichilismo – che nella storia della filosofia occidentale ha, per la sua stessa logica, prodotto una serie di complicazioni e intrichi teorici che ne hanno reso difficile la stessa definizione<sup>2</sup>. Per riassumere la questione in maniera alquanto lapidaria, la si potrebbe formulare con la domanda: nichilismo è il trionfo della negazione, la cancellazione di ogni positività, o è invece la vittoria del positivo, cioè la cancellazione di ogni negatività? Il modo in cui in Nietzsche si sviluppa la riflessione sul nichilismo è sintomo di questa am-

<sup>1</sup> R. Esposito, *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi, Torino 2018, p. IX.

<sup>2</sup> F. D'Agostini, *Logica del nichilismo. Dialettica, differenza, ricorsività*, Laterza, Roma-Bari 2000.

bivalenza teorica, che è al centro dell'argomentazione che Esposito conduce nel suo libro, con esiti di cui si misura la portata, come cercherò di mostrare, alla luce del suo percorso successivo, quello noto ormai come "svolta istituzionale"<sup>3</sup>. Esposito vede nel nichilismo la perfetta coincidenza dell'assoluta negazione con l'assoluta affermazione, un punto di convergenza tra destituzione dell'esistente e volontà di potenza, coincidenza che definisce in fondo il concetto, allo stesso tempo metafisico e politico, di totalitarismo. Il totalitarismo infatti, scrive Esposito, non è l'insinuarsi della negazione e del niente nelle forme della politica, quanto «il tentativo di cancellarla [la negazione] conferendo carattere universale a una particolarità di tipo politico, sociale o razziale»<sup>4</sup>. In poche parole, il totalitarismo è l'imporsi di una logica identitaria, che assume la forma dell'assoluta autoaffermazione, grazie alla quale «l'affermazione diven[ta] la maschera brutale della stessa negazione, portata al culmine della potenza distruttiva»<sup>5</sup>.

Sul piano logico, il risultato del nichilismo è quella stessa ricostituzione dell'identità che caratterizza le filosofie positive o affermative, la coincidenza dell'assoluta oscurità con la pura luce: «il buio totale e la luce senza ombra hanno lo stesso effetto di accecamento»<sup>6</sup>. Sul piano politico, a questa ricostituzione tautologica dell'identità corrisponde, come si è detto, il totalitarismo, proprio perché il totalitarismo è mosso da un bisogno di ricomprendere tutto al proprio interno annullando di fatto ogni differenza. A queste caratterizzazioni si potrebbe aggiungerne una ulteriore, di carattere metafisico: e cioè che identità e totalitarismo sono in fondo cifre del monismo, poiché il monismo non può che pensare ogni relazione come interna all'Uno e quindi come riducibile, in ultima analisi, a una relazione di identità. Riducendo tutte le sue determinazioni a determinazioni interne, l'Uno le "fagocita", come Saturno con i suoi figli, di fatto annullandole. È su questa logica che si basa l'idea del carattere insuperabilmente positivo della sostanza in Spinoza, che suppone un quadro concettuale radicalmente monista e univocista<sup>7</sup>, in cui tutte le determinazioni sono legate alla sostanza unica da un rapporto sinonimico, che di fatto le annulla in funzione dell'identità soggiacente da cui provengono. Contro questo

<sup>3</sup> Si vedano in particolare R. Esposito, *Institutional Turn. Carl Schmitt o Santi Romano?*, in *Istituzione. Filosofia, politica, storia*, a cura di M. Di Piero, F. Marchesi, E. Zaru, Quodlibet, Macerata 2020, pp. 17-33; Id., *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020; Id., *Vitam instituere. Genealogia dell'istituzione*, Einaudi, Torino 2023.

<sup>4</sup> R. Esposito, *Politica e negazione*, cit., p. X.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> R. Esposito, *Politica e negazione*, cit., p. XIV.

<sup>7</sup> *Ivi*, pp. 146 ss.

modo di pensare, che riscontrava soprattutto in Parmenide e Melisso, Aristotele ha sostenuto invece che non c'è affatto principio, se si pensa che ce ne sia uno solo<sup>8</sup>, perché da un principio monadico non può prodursi alcunché. Una tesi che è stata difesa soprattutto da Hegel. Dall'*unum atque idem*, scrive infatti Hegel nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*, non può venir fuori alcunché, non può prodursi alcuna vera diversità, ma solo un «formalismo monocromatico» e una «tediosa parvenza di diversità»<sup>9</sup>. Questo formalismo monocromatico è espresso secondo Hegel proprio da Parmenide e Spinoza: esso è una «vana tautologia (*die gehaltlose Tautologie*)», la «veduta filosofica, per cui vale come un principio (*als Prinzip*)» – e qui Hegel mostra di cogliere molto bene l'equivalenza di positivismo e nichilismo, nei termini in cui ne stiamo discutendo – «che l'essere è soltanto essere e il nulla soltanto nulla, [che] merita il nome di sistema dell'identità (*Identitätssystem*)»<sup>10</sup>. Non è quindi errato dire che il monismo è così preso in una logica dissolutrice delle differenze, una logica totalitaria che è, *ab origine*, intrinsecamente annichilente. La prima deduzione del *Parmenide* di Platone – quella che afferma l'assoluta coincidenza dell'Uno con sé stesso – ne dà una rappresentazione paradigmatica e storicamente insuperata.

L'intento nichilistico di eliminare la negazione comporta quindi, sostiene Esposito, l'eliminazione della differenza che originariamente abita l'essere, allo scopo di ricostituire la sua identità, cioè la sua positività scevra da qualsiasi negatività. Ha quindi ragione Franca D'Agostini quando vede nel nichilismo una sorta di estrema logicizzazione della realtà, nel senso della logica formale<sup>11</sup>, perché la logica formale concepisce la negazione come un operatore che annulla il proprio oggetto e che reiterandosi non fa che ripetere, in maniera ricorsivamente alternata, un'identica situazione: la doppia negazione ( $\sim\sim A$ ) annulla quella che la precede ( $\sim A$ ), col risultato di ripristinare lo *status quo ante* ( $A$ ). L'eterno ritorno dell'identico – che tutto ritorni, e che ritorni esattamente com'era, in maniera *identica*, come scrive Nietzsche nel famoso aforisma della *Gaia scienza*, “Il peso più grande”<sup>12</sup> – è pertanto

<sup>8</sup> Aristotele, *Phys.* II 185a (tr. it. di L. Ruggiu, *Fisica*, Rusconi, Milano 1995).

<sup>9</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, p. 21 (tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 11-12).

<sup>10</sup> Id., *Wissenschaft der Logik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, p. 85 (tr. it. di A. Moni rivista da C. Cesa, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 72 e p. 73).

<sup>11</sup> F. D'Agostini, *op. cit.*, pp. 84 ss.

<sup>12</sup> F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, De Gruyter, Berlin 1997, §341 (tr. it. di F. Masini, *La gaia scienza*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. V, tomo II: *Idilli di Messina, La gaia scienza e Frammenti postumi (1881-1882)*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1965, pp. 201-202).

l'espressione estrema e più coerente di questa funzione, che fa coincidere il nichilismo compiuto con l'assoluta affermazione. L'ipotesi che seguiamo è che un tale esito è dovuto a una replica o duplicazione della negazione che si colloca *allo stesso livello* della prima negazione, e che in tal modo produce una mera alternanza di posizioni e negazioni che si annullano reciprocamente, con un risultato nichilistico perché sempre a somma zero.

## 2. *Lo stato di natura, o il bellum omium contra omnes*

La tesi alquanto astratta secondo cui il nichilismo consiste nella soppressione delle differenze e nel ripristino di una identità che eternamente si ricostituisce, distruggendo i propri prodotti, le proprie determinazioni, deve essere meglio esplicitata. L'immagine più potente di questa furia (auto) distruttrice ci è forse offerta da Schopenhauer, il filosofo che nella volontà ha visto l'essenza stessa della realtà. La volontà è pura affermazione di sé, ovvero istinto di conservazione, *conatus*: essa non vuole che sé stessa, è volontà di volontà, presa in un movimento riflessivo che la porta a dividersi in sé stessa – a differenziarsi – e proprio perciò anche a distruggere le sue stesse manifestazioni, ad annullarle, in quanto effimere e illusorie rappresentazioni della sua unità indivisa. La maniera in cui Schopenhauer descrive questa tragica realtà è quella di una guerra di tutti contro tutti, dell'*homo homini lupus*<sup>13</sup>, persino della guerra di ogni organismo contro sé stesso: come nel caso, scrive Schopenhauer, con un'immagine tanto infima quanto tragicamente impressionante, della formica mastino, che, se tagliata in due, ingaggia una lotta tra le sue due parti, finché esse non muoiono o vengono separate da altre formiche<sup>14</sup>.

Questa originaria divisione della volontà è intrinseca alla sua essenza, e cioè al suo essere affermativa, al suo volere *sé stessa*: e anzi, quanto più essa afferma sé stessa, tanto più aumenta la lotta interna. Persino negli ambiti inferiori della realtà naturale questa lotta è presente, ma è come “sedata” dalla cristallizzazione del dinamismo, dalla presenza di forme inorganiche che solo relativamente entrano in conflitto. Essa si rivela sempre più nei gradi superiori, nelle forme organiche, che essendo più dinamiche mostrano nella maniera più potente e dolorosa l'intima conflittualità

<sup>13</sup> A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Akademie Verlag, Berlin 2014, §27 (tr. it. di G. Brianese, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Einaudi, Torino 2013, p. 204).

<sup>14</sup> *Ivi*, §27 (tr. it. p. 205).

che le percorre<sup>15</sup>. La lotta generalizzata della natura è la lotta della volontà contro la sua stessa parcellizzazione nel *principium individuationis*, volta a riaffermare la sua sostanziale unità. La volontà sopravvive sempre alla morte dell'individuo, essendo tutta intera in ogni cosa:

Ogni cosa è tutta in essa, ed essa è tutta intera in ogni cosa. In ogni animale essa ha il proprio centro: ha trovato il proprio cammino sicuro per entrare nell'esistenza, come troverà con sicurezza la strada per uscirne; nel frattempo vive senza temere l'annientamento e senza preoccupazioni, sostenuta dalla coscienza di essere la natura stessa e di essere, come quest'ultima, immortale<sup>16</sup>.

Il conflitto, la guerra, quindi, non sono che l'esito della tenace assertività della volontà che tende a ricostruire costantemente la sua unità, cancellando le differenze che pur la percorrono, differenze peraltro necessarie alla sua estrinsecazione. Non stupisce quindi che in questo modo l'esito di una tale lotta della volontà contro sé stessa, per affermare sé stessa, sia la morte, confermando il nesso tra logica assertiva e nichilismo di cui dicevamo. Perché, se la volontà può continuare ad affermare sé stessa, non può farlo se non individuandosi; ma individuandosi essa entra in lotta con sé stessa, e quindi si autodistrugge. L'esigenza dell'affermazione assoluta coincide con l'autodistruzione<sup>17</sup>.

Il rapporto tra questa visione metafisica e la dottrina politica di Hobbes è evidente ed è lo stesso Schopenhauer a richiamarlo. La citazione del detto di Plauto *homo homini lupus*, un cardine della concezione politica di Hobbes, e l'idea che lo stato di natura sia un *bellum omnium contra omnes*<sup>18</sup> sono tesi che accomunano i due autori, soprattutto per il fatto di collegare questo stato di conflittualità perenne alla natura. La distruttività è un fatto intrinseco della natura, che non suscita alcun giudizio morale proprio perché e finché può essere considerata naturale. Che il pesce grosso mangi il pesce piccolo, o la

<sup>15</sup> *Ivi*, §27 (tr. it. pp. 205 ss.).

<sup>16</sup> *Ivi*, §54 (tr. it. p. 363).

<sup>17</sup> Questa descrizione della volontà ricorda il corpo senza organi deleuziano: «Non essere nati, uscire dalla ruota delle nascite, niente bocca per poppare, niente ano per cacare. Saranno le macchine abbastanza guastate, i loro pezzi abbastanza staccati per arrendersi e per restituirci al nulla? Si direbbe che i flussi di energia siano ancora troppo legati, gli oggetti parziali ancora troppo organici. Ma un puro fluido allo stato libero e senza interruzione, che sta scivolando su un corpo pieno. Le macchine desideranti ci danno un organismo; ma in seno a questa produzione, nella sua stessa produzione, il corpo soffre d'essere così organizzato, di non avere un'altra organizzazione, o assolutamente nessuna organizzazione», G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, Minuit, Paris 1972, p. 14; tr. it. di A. Fontana, *L'anti-edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 1975, p. 9. Non si sente forse una eco schopenhaueriana in queste parole di Deleuze e Guattari?

<sup>18</sup> A. Schopenhauer, *op. cit.*, §62 (tr. it. p. 427).

mantide religiosa mangi il proprio partner, che un meteorite metta fine all'esistenza dei dinosauri o una eruzione vulcanica distrugga un intero ecosistema, sono fenomeni che fanno parte del ciclo naturale delle cose. Nessun giudizio può intaccare questa positività: l'Uno, la natura, è al di là del bene e del male. Ma, come osserva ancora Esposito riferendosi a Kojève, l'esito di un tale «esaurimento del negativo [sintomaticamente espresso come fine della storia, cioè del mondo umano, e quindi come fine dell'uomo] rimanda, piuttosto che a una liberazione, allo schiacciamento dell'uomo sulla propria falda animale»<sup>19</sup>. L'esito antiumanista del nichilismo è il ritorno *regressivo* a una condizione animale, naturale, quella in cui la posizione delle differenze coincide con la loro cancellazione, in quanto di fatto manifestazioni dell'Uno naturale, della volontà che afferma sé stessa, divorando sé stessa. L'animale è quindi l'orizzonte dell'affermatività: in esso Nietzsche vede non a caso l'essere felice che vive nella pura presenzialità dell'istante<sup>20</sup>, del momento che è e immediatamente si cancella, dilegua, che non ha memoria, perché la memoria dà una qualche permanenza al dileguare, facendo sì che l'evento si protenda in una storia.

### 3. La doppia negazione come negazione dell'immanenza

Il destino delle differenze *naturali* è quello di esser preda, per usare un'espressione hegeliana, della «furia del dileguare», cioè di cancellarsi nel momento stesso in cui sono poste, o di potersi affermare nella loro vera natura soltanto cancellandosi: puro fluire energetico. A questo livello, la doppia negazione non è altro che una negazione reiterata, che cancella la prima negazione, cioè la differenza, per ripristinare la positività della sostanza unica. Occorre allora chiedersi, per sfuggire a questa logica nichilistica, se possa darsi una doppia negazione che *possa non risolversi* in questo totale annientamento delle differenze.

Non sono probabilmente né Nietzsche né Deleuze a fornire un'indicazione in questo senso, e questo perché in essi il problema della differenza e, conseguentemente, della negazione, resta a un livello di immanenza, di orizzontalità, il che significa che si colloca sempre a un livello *naturale*: perché è solo

<sup>19</sup> R. Esposito, *Politica e negazione*, cit., p. X.

<sup>20</sup> F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in *Unzeitgemäße Betrachtungen*, De Gruyter, Berlin 1999, pp. 248-249 (tr. it. di S. Giametta, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, tomo I: *Considerazioni inattuali*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1972, pp. 262-263).

a questo livello che si può realizzare la coincidenza di positività e negatività, affermazione e negazione, come dileguare dell'una nell'altra, il cui risultato è l'eterno ritorno dell'identico. Occorre invece pensare l'effetto della negazione, e in particolare della *doppia* negazione, come un movimento di *fuoriuscita* dall'immanenza (dall'in sé o dall'identico), ovvero come pro-uttivo, trasformativo. E questo è quel che, in maniera esemplare, accade in Hegel.

Per Hegel l'effetto della negazione non è, in generale, l'annullamento del proprio oggetto e il ripristino di una condizione identica anteriore, ma l'instaurazione di una condizione diversa e ulteriore rispetto a quella precedente. Nel caso di Hegel, scrive Gaetano Rametta in un saggio dedicato al problema della negazione,

non siamo di fronte ad una semplice ricorsività, ma ad un ritorno che produce uno scarto categoriale, e perciò stesso dà luogo alla produzione di nuovi concetti. Si tratta insomma di una ripetizione che procede per affermazione di differenze, attuando il pensiero come esperienza in divenire che, nel suo proprio modificarsi, si cristallizza in configurazioni di concetti che divengono e si trasformano assieme ad essa<sup>21</sup>.

Rametta si riferisce qui all'effetto logico della negazione, ma ovviamente questo può essere detto, nel caso di Hegel, anche della "realtà". Anzi, può essere detto del livello logico perché, innanzitutto, riguarda la realtà, il divenire reale. La negazione è per Hegel una *relazione*: un operatore che mette in relazione con altro e che quindi traspone nell'identità del suo oggetto questa relazione ad altro come costitutiva. Che A non sia (B) non significa che A escluda qualcosa da sé (B), ma che A è in una certa relazione *differenziale* con ciò che non è e che la sua identità è definita da questa relazione (con B). Per Hegel, quindi, la negazione come relazione ad altro ha un significato costitutivo e senza di essa un determinato qualcosa non sarebbe quel che è. Inoltre, la negazione (e questo vale soprattutto per la *doppia* negazione), lungi dal ripristinare uno stato anteriore, dal produrre un mero ritorno ad esso, a una positività previa, è un operatore che possiamo definire *incrementale*: esso produce una sollevazione, espressa con il termine "tecnico", per Hegel, di *Aufhebung*, che eleva a un ordine superiore, che dà, potremmo dire, spessore all'orizzontalità superficiale dell'immediato, mettendo fuori gioco qualsiasi immanenza e qualsiasi *flat ontology*. Come vedremo meglio in seguito, questo movimento di sollevazione è il movimento proprio del *sapere* che è, non a caso, uno dei bersagli polemici delle filosofie cosiddette affermative,

<sup>21</sup> G. Rametta, *Non essere e negazione nella Logica di Hegel*, in «DT 218», 2 (2015), p. 54.

perché considerato come un momento negativo all'interno della positività naturale. «Lo schiacciamento dell'uomo sulla propria falda animale», come scriveva Esposito, è un esito conseguente di questa estromissione del sapere, del tutto correlativa a una comprensione sistematicamente immanente della negazione.

Il carattere *non nichilistico* della negazione hegeliana è dovuto quindi alla concorrenza di queste due caratteristiche: la *relazionalità* e l'*incrementalità*. Non essere (più) qualcosa, per Hegel, significa “essere altro”, non l'annullamento della propria essenza. Ancor più, il raddoppiamento della negazione non funziona come un dissolvimento della differenza e un ripristino dello *status quo ante*, ma al contrario funziona come un modo per *stabilizzare*, o, diremmo meglio, *istituzionalizzare le differenze*, dove “istituzionalizzare” significa: “sottrarre all'immanenza naturale”. Questa affermazione richiede una spiegazione e, per dirla in maniera esplicita, costituisce la tesi centrale che qui intendo sostenere. Essa consiste sostanzialmente in questo: se il senso generale della prima negazione è quello della relazione ad altro, che si colloca al livello dell'immanenza, e cioè della natura, il senso generale della seconda negazione non è la cancellazione distruttiva della prima negazione, che ripristina l'identità antecedente, mostrando l'illusorietà o l'evanescenza della differenza che essa instaura tra gli enti, ma è quello della sua preservazione, della sua stabilizzazione nella forma 1) del sapere e 2) della vita qualificata (*bios*). Se a questo livello si può parlare di “conservazione”, si tratta della *preservazione della differenza*, non del suo dissolvimento, una preservazione che al contempo *segna un distacco, e cioè una differenza, dalla natura*. In questo senso Hegel è davvero un filosofo della differenza, sebbene in un senso diverso, come scrive Gaetano Rametta, da Adorno e da Deleuze<sup>22</sup>. Sia Adorno sia Deleuze, infatti, accusano Hegel di subordinare il negativo e la differenza all'identità. Per Deleuze, il negativo è lo strumento tramite il quale Hegel, declinando la differenza molteplice in contraddizione, cioè in relazione oppositiva “A & non-A”, sottomette la differenza all'identità (A). Per Adorno, il negativo è invece lo strumento tramite il quale si impedisce che la relazione con l'altro (che è anche una relazione di apertura) si richiuda nella relazione identica: Hegel allora non avrebbe sufficientemente pensato la potenza del negativo, e perciò lo avrebbe, ancora, subordinato all'identità, come risultato ultimo del movimento dialettico, inteso come chiusura speculativa del sistema. Giustamente Rametta argomenta però che la filosofia di Hegel non è in alcun modo una filosofia

<sup>22</sup> G. Rametta, *op. cit.*, p. 45.

dell'identità che cancella le differenze, ma anzi non fa altro che concepire l'identità *a partire* dalla differenza:

La mia tesi è che, anche se Hegel, dal punto di vista della sequenza argomentativa, introduce la categoria di differenza dopo quella di identità, dal punto di vista logico è la differenza a costituire la struttura portante dell'identità: ciò significa che l'identità deve essere pensata a partire dalla differenza, e che la differenza è concettualmente anteriore all'identità<sup>23</sup>.

Di conseguenza, anche quando Hegel parla di positivo, come primo momento, intellettuale, della dialettica, o come ultimo momento, quello speculativo razionale, la negazione non è eliminata: «anche il positivo, in Hegel, è determinazione negativa!»<sup>24</sup>. Questo complica forse un po' le cose, ma in fondo vuol solo dire che in nessun momento del processo dialettico la negazione è meramente “orizzontale”, cioè puramente fisica, ma essa è sempre accompagnata da una forma di sapere, una “coscienza”, un “sentire il reale” che si incrementa ad ogni ulteriore passaggio. Il positivo è solo il momento relativamente non saputo (inconscio) di un sapere ulteriore.

Non c'è quindi mai un annichilimento del reale, perché l'operazione fondamentale della negazione, e in particolare della doppia negazione, non è quella di cancellare, nichilisticamente, la differenza, bensì di rilanciarla, o meglio di darle *consistenza*. Uso questo termine nel senso indicato da B. Stiegler: la consistenza è la dimensione epifilenetica, cioè della trasmissione storica attraverso dispositivi di memoria ipomnesica, grazie ai quali si struttura una tradizione, un sapere comune, condizione dell'individuazione sociale, cioè di quel che Stiegler chiama, con Aristotele, il “noetico”<sup>25</sup>. La doppia negazione sottrae la differenza alla furia del dileguare che caratterizza il movimento della negazione di primo livello, e cioè della negazione *naturale*, dandole una consistenza epigenetica (memoria individuale e sociale).

Non è un caso, è anzi molto indicativo, che la discussione hegeliana che Rametta segue, a proposito dell'essere determinato, nella Dottrina dell'essere, preveda il passaggio dal concetto di limite a quello del dovere (*sollen*): il

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 71. Sul tema si veda H. Papoulias, *Forme di negatività nella logica di Hegel*, in «Annuario filosofico», 30 (2014), pp. 243-274.

<sup>25</sup> Cfr. B. Stiegler, *De la misère symbolique 2 – La Catastrophe du sensible*, Galilée, Paris 2005 (tr. it. di R. Corda, *La miseria simbolica 2 – La catastrofe del sensibile*, Meltemi, Milano 2022, §1.2). La concezione di Stiegler è chiaramente improntata alla dottrina aristotelica della tripartizione dell'anima e, dall'altra, alla prospettiva hegeliana della sostanza etica come mondo di concrezioni che costituiscono il lato oggettivo dello spirito.

limite rappresenta quella relazione che identifica differenziando, o differenzia identificando, e che il concetto di dovere conduce necessariamente – secondo una necessità non naturale, come sarebbe se Hegel avesse espresso ciò con il verbo *müssen*, bensì etica – a un suo superamento, il quale assume il senso della necessaria destinazione dell'essere determinato alla relazione con altro. L'apertura all'altro è per Hegel una condizione generale della vita biologica<sup>26</sup>, ma assume un significato peculiare a livello della relazione etica, che è instaurata proprio da una doppia negazione non nichilistica. Rametta sottolinea efficacemente questo punto: «Vorrei sottolineare, per inciso, le implicazioni etiche di una logica di questo tipo, che mostra il carattere immaginario dell'aspirazione a costituire un'identità chiusa all'interno del proprio limite»<sup>27</sup>. Quanto più un ente è segnato dalla negazione – cioè dalla relazione ad altro – tanto più si eleva al mondo dell'etica, risolvendo il suo essere in una doppia negazione. È questo il senso dell'idealismo: la non sussistenza del finito come separato<sup>28</sup> significa, non il suo annichilimento, ma la sua elevazione al livello dell'ideale, del non naturale. Le filosofie dell'immanenza non riescono a cogliere questo aspetto della doppia negazione come elevazione a un mondo ideale, in cui il finito non è dissolto nel fluire energetico ma è “salvato” proprio come ciò che sussiste solo in quanto è (eticamente) aperto all'altro.

A livello inorganico la pietra, che ci appare come uno degli enti più stabili, immobili e inerti che ci possano essere, mostra di non poter restare nel proprio limite, di esser presa in un lento dinamismo che, prima o poi, la porta a essere frantumata, dissolta, da un agente esterno<sup>29</sup>. La peculiarità della vita rispetto agli enti inorganici è che questo principio di spinta verso l'altro – che è tutt'altro da un principio di conservazione (sul modello del *conatus*), come mostra in particolare la figura del signore e del servo, di cui diremo in seguito – si ritrova in loro stessi. Se è vero che la presenza della negazione nella costituzione dell'essere determinato (ma, potremmo dire, sin dalla triade essere-nulla-divenire) rappresenta un primo barlume della soggettività, possiamo allora dire che la dimensione etica – quella, per intenderci, della vita qualificata, del *bios* in senso aristotelico – si fa strada proprio attraverso il raddoppiamento della negazione, in quanto, come si è detto, stabilizzazione delle differenze.

<sup>26</sup> Sul concetto di vita in Hegel e sulla sua relazione con la negazione si veda S. Achella, *Pensare la vita. Saggio su Hegel*, il Mulino, Bologna 2019, soprattutto riguardo al ruolo che nella concezione hegeliana della vita ha avuto Xavier Bichat, pp. 22-26.

<sup>27</sup> G. Rametta, *op. cit.*, p. 56.

<sup>28</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., p. 160 (tr. it. cit., p. 159).

<sup>29</sup> *Ivi*, pp. 145-146 (*ivi*, p. 134).

#### 4. La condizione del bios

Per vita “qualificata” si deve intendere una vita *modalizzata*, in un doppio senso dell’espressione: 1) nel senso per cui essa assume un certo modo d’essere, uno stile o una maniera che non è riconducibile a comportamenti o funzioni naturali, e 2) nel senso che essa, proprio per questo, attesta una modalizzazione della natura, in quanto dispiegamento di differenti e contingenti maniere d’essere. La vita modalizzata è esattamente quella vita “istituita” che, come mostra Esposito nel suo più recente lavoro, dedicato a un’ampia ricostruzione storica e teorica del lemma latino *vitam instituere*, costituisce l’apertura della natura alla storia e che, allo stesso tempo, *impedisce la loro coincidenza*. Il percorso di Esposito dopo *Politica e negazione* mostra chiaramente questa progressione teorica che, dall’insoddisfazione per una filosofia che semplicemente occulti la negazione, alla ricerca di una positività immediata, si volge verso una filosofia che vede proprio nell’istituzione la figura concreta della doppia negazione, come *positività mediata*, affermazione della negazione o, meglio, della differenza. L’espressione “istituzione della vita” può essere assunta nel doppio significato del genitivo, ma non deve condurre a pensare che la connessione che si viene a instaurare tra vita naturale e vita etico-politica possa mai risolversi nella piena identità, nella loro coincidenza, ovvero in una relazione di pura immanenza. Riferendosi all’interpretazione che Negri dà del concetto di moltitudine e del rapporto che esso implicherebbe tra ontologia e politica, Esposito scrive: «Per Negri, non diversamente che per Deleuze, queste si fondono in un unico piano di immanenza che fa dell’una la verità dell’altra, senza alcuna tensione differenziale che le articoli»<sup>30</sup>. La conseguenza di una tale immanenza è che, come accade in Deleuze, la potenza assolutamente affermativa finisce con il coincidere con la potenza distruttrice, in una dinamica autodissolutiva che è conseguenza della preventiva esclusione del negativo<sup>31</sup>. L’idea deleuziana che “tutto è politica”, che ha tra i suoi corollari la coincidenza di natura e cultura, si risolve in un doppio scacco. Intendendo senza scarto i processi culturali come naturali, non fornisce alcun appiglio per distinguere ciò che è storico, e quindi trasformabile, da quel che non lo è: di conseguenza, proprio perché tutto è natura, tutto è per ciò stesso degno di esistere e continuare ad esistere, secondo il principio naturalistico spinoziano del *conatus* come *virtus sese conservandi*. D’altro lato, proprio perché tutto è politica, tutto è

<sup>30</sup> R. Esposito, *Vitam instituere*, cit., p. 83.

<sup>31</sup> R. Esposito, *Pensiero istituyente*, cit., p. 87.

anche prodotto di un potere arbitrario, e perciò degno di essere distrutto, perché limite della potenza di vivere: di conseguenza, ogni fenomeno istituzionale merita di essere bersaglio di questa potenza dissolutrice. Conservatorismo e rivoluzione continua sono due facce della stessa medaglia.

Non va perciò dimenticato – ed è quel che questo immanentismo dimentica – che ciò che qui si intende con la parola “politica” è in generale, com’è in Aristotele, la possibilità di articolare una vita “etica”, cioè un *bios*, come punto di *non coincidenza della vita umana con la vita fisica*, cioè con la *zoé*. Ciò suppone però che si dia questo “punto di non coincidenza”: Aristotele lo individua in quella parte dell’anima che è intermedia tra la parte vegetativa, comune a tutti gli esseri viventi, e la parte razionale, propria solo dell’uomo. Aristotele qualifica questa parte come “irrazionale”, ma la definizione non è “essenzialistica”, anche perché, di per sé, questa parte non ha la stabilità propria dell’essenza, il che è motivo della sua plasticità, del suo essere una capacità modalizzante. Così si può dire che, per la sua posizione intermedia, essa è tanto parte dell’anima irrazionale quanto dell’anima razionale:

È evidente quindi che anche la parte irrazionale è duplice. Infatti la parte vegetativa non ha nessun rapporto con la ragione; la parte impetuosa e, in generale, desiderante, ha una qualche partecipazione alla ragione, in quanto la ascolta e le obbedisce. [...] Se poi si deve dire che anche quella parte è razionale, allora la parte razionale stessa sarà duplice, e l’una sarà razionale in senso forte e in sé, l’altra come chi obbedisce al padre<sup>32</sup>.

Questo status di *logos alogos*<sup>33</sup> è la condizione dell’articolazione della vita animale in vita umana, cioè di quella forma di duplicazione della vita animale che porta dalla prima alla seconda natura, di cui è manifestazione l’*exis*, l’*habitus*, in quanto comportamento non naturale ma acquisito. Il passaggio dalla natura alla politica comporta dunque un punto di disarti-

<sup>32</sup> Aristotele, *Eth. Nic.* I, 13 1102b-1103a (tr. it. di C. Natoli, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari 1999).

<sup>33</sup> *Logos alogos* è la definizione greca del rapporto incommensurabile, un rapporto che significa la non coincidenza (cioè la non commensurabilità) tra due grandezze, e che è emblematicamente rappresentato dalla  $\sqrt{2}$ . Da un punto di vista matematico,  $\sqrt{2}$  risolve il problema, che è così importante in Platone, della duplicazione del quadrato, nell’equazione “ $1 : x = x : 2$ ”. Quel che qui si vuole suggerire è che la parte “desiderante” dell’anima di cui Aristotele parla è, come questa  $x$ , un termine medio, allo stesso tempo razionale e irrazionale, parte della natura (l’Uno) e causa della sua duplicazione (il Due), e quindi condizione del passaggio dalla prima alla seconda natura. È, in breve, la condizione della soggettività in quanto possibilità di scelta. Per una disamina più ampia di questo tema mi permetto di rinviare a G. Chiurazzi, *Dynamis. Ontologia dell’incommensurabile*, Guerini & Associati, Milano 2017; Id., *Seconda natura. Da Lascaux al digitale*, Rosenberg & Sellier, Torino 2021.

colazione dell'immanenza, che consente quella sorta di "elevazione" – il passaggio a un ordine verticale – rappresentata dall'istituzione: come scrive ancora Esposito, «nell'universo politico il negativo ha la funzione positiva dell'istituzione. L'istituzione è la non-coincidenza politica dell'essere con se stesso»<sup>34</sup>.

### 5. *Seconda natura: stabilizzazione e contingenza della differenza*

Se la negazione immediata resta al livello della pura positività naturale, la doppia negazione, se non ha l'esito nichilistico della mera cancellazione della prima negazione, come si è detto, *dovrebbe* (e questo "dovrebbe" porta tutto il peso del passaggio al *bios*) segnare un distacco, e cioè una differenza, dalla natura. Per Hegel, intendere la contraddizione che sta al cuore della realtà come un puro dileguare, significa far ricadere l'intera realtà nell'annichilimento, nel puro nulla e cioè, potremmo anche dire, nella vita puramente naturale: processo immanente che dissolve immediatamente le sue stesse differenze nel momento stesso in cui le pone. Stabilizzare le differenze significa invece intendere la potenza del negativo come un potere trasformativo<sup>35</sup> che, per continuare ad essere tale, deve continuamente ri-stabilire, non i prodotti della differenza naturale, ma la differenza. Se la prima negazione rappresenta il momento dinamico del reale, la seconda negazione rappresenta il momento del *sapere* del reale, quello in cui la soggettività già presente nella prima negazione si determina come coscienza, e cioè come una unità non più meramente positiva, ma *riflessa*, che ha fatto della differenza un suo momento costitutivo. Questa seconda negazione comporta dunque una differenza dalla differenza naturale: è, possiamo dire, l'apparire e il lento instaurarsi della seconda natura, di quel regno del *sollen* che non indica tanto un dovere specifico ma, in generale, il regno dei fini, ovvero *la possibilità di una eccedenza rispetto al limite naturale* e alla tendenza annichilente della negazione naturale.

Il luogo in cui meglio si può vedere questo passaggio è, in Hegel, la lotta del signore e del servo. Essa è letteralmente un atto di guerra, non è altro, anzi, che l'esplicitazione della tendenza animale e naturale all'appropriazione annichilente dell'altro, icasticamente rappresentata dall'appetito (*Begierde*). Ma per Hegel lo scopo di questa dialettica, come ha scritto Axel Honneth, è mostrare le condizioni formali dell'eticità, dove per eticità si intende

<sup>34</sup> R. Esposito, *Vitam instituere*, cit., p. 109.

<sup>35</sup> G. Rametta, *op. cit.*, p. 53.

«l'insieme delle condizioni intersoggettive delle quali si può dimostrare che fungono da presupposti necessari dell'autorealizzazione individuale»<sup>36</sup>: una vera e propria «grammatica morale dei conflitti sociali». Questa grammatica comporta una sintassi (rappresentata dal concetto di infinità), una semantica (rappresentata dal desiderio) e una pragmatica (rappresentata dal lavoro) dell'autocoscienza, la cui posta in gioco non è, come per Hobbes, la sopravvivenza fisica, ma l'essenza stessa dell'autocoscienza, il suo voler essere riconosciuta come tale<sup>37</sup>. Il peggior difetto della concezione hobbesiana della lotta, del *bellum omium contra omnes* come momento aurorale della società, infatti, è che resta a un livello puramente naturalistico: la lotta è funzionale a qualcosa di semplicemente naturale. Quel che consente di costruire i rapporti intersoggettivi è qui un fatto biologico, il bisogno di sopravvivenza, la quale deve essere tutelata dalla sopraffazione altrui. La lotta per il riconoscimento ha invece un altro obiettivo: non qualcosa di naturale, ma il carattere *più che naturale* della coscienza. Pur riprendendo il modello di lotta di Hobbes, come ha sottolineato Honneth<sup>38</sup>, Hegel lo *eleva* a un livello superiore: gli uomini lottano e stanno in società per la loro esistenza etica, non biologica; quello per cui lottano è il loro reciproco riconoscimento come entità spirituali, libere. Da questo punto di vista, l'asimmetria tra il signore e il servo sarà determinata dal fatto che il servo mostra inizialmente di essere ancora attaccato alla vita, mentre il signore mostra di essere in grado di elevarsi al di sopra di essa mettendola in gioco fino in fondo. E tuttavia, permanendo in un atteggiamento meramente nichilistico, volto al mero consumo della cosa lavorata (cioè negata nella sua immediatezza naturale) dal servo, il signore non attinge il livello stabilizzante della propria essenza (cioè della propria verità) in quanto doppia negazione. Esso è invece appannaggio del servo che, trattenendo il desiderio, lo mette in forma (Hegel parla espressamente di *Bildung*) tramite il lavoro, pervenendo così a un riconoscimento stabile, cristallizzato negli oggetti da lui stesso prodotti.

L'appetito si è riservata la pura negazione dell'oggetto, e quindi l'intatto sentimento di se stesso. Ma tale appagamento è esso stesso soltanto un dileguare, perché gli manca il lato *oggettivo* o il *sussistere* (*Bestehen*). Il lavoro, invece, è

<sup>36</sup> A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992 (tr. it. di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 202).

<sup>37</sup> Ho sviluppato più ampiamente questo punto in G. Chiurazzi, *L'olismo della libertà. Interazione indipendenza nella figura hegeliana del signore e del servo*, in «Annuario di Filosofia», 23 (2007), pp. 291-307.

<sup>38</sup> Cfr. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, cit., cap. 1 e 2.

appetito *tenuto a freno* (*gehemmt*), è un dileguare *trattenuto*; ovvero: il lavoro *forma*. Il rapporto negativo verso l'oggetto diventa *forma* (*bildet*) dell'oggetto stesso, diventa *qualcosa che permane*; e ciò proprio perché a chi lavora l'oggetto ha indipendenza<sup>39</sup>.

La società è costituita, non da entità viventi, il cui desiderio annichilente ne fa delle potenze distruttrici, ma da entità spirituali, da soggettività, che costituiscono il loro «per sé» strappandolo alla furia distruttrice del rapporto immediato (l'appetito) soltanto confrontandosi con altri «per sé» *per mezzo* dei loro stessi prodotti, cioè di un mondo oggettivo da essi stessi formato, in cui si cristallizza e assume consistenza la forma della loro attività. Solo così si rende possibile quel «vivere qualificato» (*bíos*) come momento ulteriore – una negazione incrementale – del mero «vivere» (*zên*).

La dimensione della vita qualificata è una «quasi natura» o, come dice più precisamente Hegel, una «seconda natura»<sup>40</sup>. L'espressione hegeliana è sintomatica: essa infatti introduce un elemento di «secondarietà», che non è da intendere come qualcosa di prescindibile, accidentale, un «supplemento» di cui si può fare a meno, quanto piuttosto come una forma di *duplicazione*, di raddoppiamento. Essa è risultato di una doppia negazione che nega il movimento dissolutivo, che conduce alla cancellazione delle differenze, della natura, e così facendo «supera e conserva», secondo quel movimento che Hegel chiama *Aufhebung*, le differenze naturali, ricostituendole in altro modo a un altro livello: istituendo, cioè, una nuova positività. Hegel ha chiamato questa positività, che distingue dalla positività immediata, «positivo razionale»: è la positività di ciò che è liberamente posto, delle differenze liberamente istituite, e cioè *storiche*, contingenti. La funzione della seconda natura è quella di stabilizzare le differenze, di strapparle alla furia del dileguare naturale, conferendo loro una realtà storica.

Il vantaggio nel considerare questa nuova positività come «doppia negazione» sta nel fatto che in questo modo se ne sottolinea il carattere non immediato, non naturale, istituito, e perciò trasformabile. Nel momento stesso in cui la seconda natura stabilizza la differenza, ne ricorda il carattere storico, proprio come nell'abitudine, anche quando ci abbandoniamo alla sua ripetitività incosciente, non possiamo dimenticare che è, comunque, un

<sup>39</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 153 (tr. it. p. 162).

<sup>40</sup> Sulla storia della locuzione «seconda natura» e del suo significato cfr. M. Piazza, *Creature dell'abitudine. Abito, costume, seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive*, il Mulino, Bologna 2018, cap. I.

che di acquisito e non naturale<sup>41</sup>. L'immersione nella seconda natura che dimentica la sua genesi, cioè il suo essere "seconda", è l'alienazione<sup>42</sup>, ovvero la follia. Il paragrafo dedicato all'abitudine, nell'Antropologia hegeliana, è preceduto non a caso da una discussione sugli stati patologici dell'io, il che non è secondario per il significato generale che l'abitudine riveste per Hegel. Gli stati patologici sono infatti dovuti all'incapacità dell'io di disidentificarsi dalle sue determinazioni particolari, al suo rimanere bloccato e impigliato in esse. Il paragrafo 408 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* si apre quindi con una considerazione sul nesso, ancora immediato, tra corpo e sentimento di sé, come qualcosa di ancora molto naturale, che seppure si sia elevato a coscienza intellettuale, «è ancora suscettibile di *malattia*; può cioè rimanere bloccato in una *particolarità* del sentimento di sé, ch'egli non può elaborare in idealità e superare»<sup>43</sup>. La follia è il rimanere invischiato in una determinatezza particolare, che *assume la solida positività dell'essere naturale*. La seconda natura, come "doppia negazione", significa quindi questo doppio movimento: stabilizzazione della differenza, che apre nuove possibilità inedite al livello dell'essere naturale, e disalienazione dalla loro positività tendenzialmente alienante. È questo il senso della vita istituita: il fatto che la vita può continuare a sussistere solo se non resta a un livello meramente naturale, biologico, e cioè se è istituita; il ricordo che, in quanto istituita, essa non è una positività naturale, e cioè intrasformabile, neces-

<sup>41</sup> Non va dimenticato che un ruolo fondamentale nel processo di formazione delle abitudini, e quindi della seconda natura, gioca l'immaginazione (*Einbildungskraft*), tant'è che tale processo è definito da Hegel stesso come un *sich einbilden*, un «prender forma». Cfr. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, vol. III, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, §410, p. 184 (tr. it. di A. Bosi, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, a cura di V. Verra, vol. III: *Filosofia dello spirito*, Utet, Torino 2000, p. 239). Ovviamente l'immaginazione, in quanto relazione a qualcosa di assente, è già di per sé un modo di introdurre il negativo nella formazione della realtà: paradossalmente, come giustamente osserva Esposito a proposito di Spinoza, l'immaginazione è tanto più ingannevole quanto più si dimentica che le sue rappresentazioni *non sono* reali: se essa è essenziale al pensiero, diventa allora essenziale ricordare che, nel pensiero, c'è sempre una qualche negatività, dovuta alla sua natura immaginativa. Cfr. R. Esposito, *Vitam instituere*, cit., pp. 93 ss.

<sup>42</sup> Sul carattere ambiguo della seconda natura cfr. V. Metin Demir, *Why is Habit the Hardest Problem for Hegel? Contradictions of Habit in Hegel's Anthropology*, in «Lo Sguardo», 31 (2020), II, pp. 37-56; C. Menke, *Hegel's Theory of Second Nature: the Lapse of Spirit*, tr. di G. Jackson, in «Symposium», 17, 1 (2013), pp. 31-50. Una trattazione delle abitudini in Hegel che ne accentua il carattere riflessivo, e cioè critico e non conservatore, è offerta da A. Novakovic, *Hegel on Second Nature in Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.

<sup>43</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, cit., p. 161 (tr. it. p. 218). Sul nesso tra abitudine e follia in Hegel mi permetto di rimandare a G. Chiurazzi, *Il bello (e il brutto) delle abitudini* (i.c.s.).

saria. Se, come si è cercato di dire, l'istituzione non è che l'effetto di questa stabilizzazione *storica* della differenza, dovuta a una doppia negazione, possiamo allora dire che la doppia negazione, in quanto affermazione di un mondo etico, di una *seconda* natura, è, non la dissoluzione *nel* contingente, nel movimento immanente delle differenze che si pongono e dileguano, ma l'affermazione *del* contingente: di quel che, pur non essendo, nel senso forte dell'essere naturale, fa differenza, e cioè storia.

English title: Double Negation: Between Nihilism and Institution

### Abstract

*This paper takes a cue from Roberto Esposito's remark in *Politica e negazione* on the coincidence of positivism and nihilism: according to Esposito, nihilism would consist in the negation of the difference (itself the result of a negation) that originally inhabits being. We argue that this "negation of negation" has a nihilistic outcome since it is played at the level of nature, of the Schopenhauerian will that destroys itself as much as it affirms itself. Opposed to this immanent "negation of negation" is the affirmative character of the Hegelian double negation, which implies the passage to a different level from that of the first negation. Indeed, Hegelian double negation is an operator with relational and non-immanent, i.e. incremental value, which enables the institution of an ethical-political world, that of the second nature. Hegelian double negation does not destroy, but stabilizes the difference, while affirming the historical and contingent (non-natural) character of its productions.*

Keywords: negation; positivity; nihilism; institution; second nature; Hegel; Esposito.

Gaetano Chiurazzi  
Università di Torino  
gaetano.chiurazzi@unito.it