

Poesi trascendentale*

Denise Ferreira da Silva

La società civile è l[’o stadio della] differenza che interviene tra la famiglia e lo stato, seppure la formazione della medesima segue più tardi di quella dello stato; poiché, intesa come differenza, essa presuppone lo stato [...]. La creazione della società civile appartiene del resto al mondo moderno, il quale soltanto riconosce il loro diritto a tutte le determinazioni dell’idea. Se lo stato viene rappresentato come unità di persone diverse, come unità che è soltanto comunanza, con ciò è intesa soltanto la determinazione della società civile [...]. Giacché la particolarità è legata alla condizione dell’universalità, l’intero è il terreno della mediazione, ove si liberano tutte le singolarità, tutte le disposizioni, tutte le accidentalità della nascita e della fortuna, ove si sprigionano le onde di tutte le passioni, le quali sono rette soltanto dalla ragione in esse parvente. La particolarità, limitata dall’universalità, è, unicamente, la misura, tramite cui ogni particolarità promuove il suo benessere.

—G. W. F. Hegel,
Lineamenti di filosofia del diritto, §182 A¹

* Denise Ferreira da Silva, ‘Transcendental Poesis’. In *Toward a Global Idea of Race*, cap. 4, 69-90. Minneapolis, London: Minnesota University Press, 2007. Traduzione italiana a cura di Davide Dalla Rosa.

¹ Hegel 1987, 340.

Ridelineare il soggetto moderno senza il desiderio che rende l'emancipazione razziale dipendente in modo contingente da un che di nascosto dietro a un velo ideologico – attendendo lo strumento ‘giusto’ per liberarlo dalle macerie alienanti su cui la modernità è stata costruita – non significa decretare la morte dell’“altro della modernità”. Affrontando l’elemento razziale come uno strumento produttivo della ragione che scrive l’“Io” e i suoi “altri” prima (del)l’orizzonte della morte, cerco di comprendere i modi in cui tutto ciò che è passato rimane. Questo perché sono convinta che il soggetto esiste in un’altra veste, e che fa ciò perché, come dice Jean-Luc Nancy (1993), “L’Occidente è precisamente ciò che si autorappresenta come un limite, come una linea di demarcazione, anche quando esso arretra in modo incessante le frontiere del suo *imperium*” e perciò non può fare altro che “aprire il mondo alla chiusura che egli stesso è”, alla rappresentazione, a “ciò che determina se stesso a partire dal suo stesso limite” e, cosa ancora più importante, non soltanto l’“Occidente” stesso, ma anche l’“irrappresentabile” che esso delimita “è un effetto della rappresentazione”². Attraverso la nozione di *testo moderno*, mi rivolgo alla rappresentazione moderna come al contesto ontoepistemologico nel quale l’inglobamento si configura come l’atto produttivo (violento) privilegiato. Il mio scopo è comprendere in che modo la conoscenza scientifica abbia mappato le traiettorie dei “nativi” del passato e dei conquistatori europei dopo il loro “primo incontro”. In altri termini, ciò mi permette di ricostruire come la moderna “volontà di verità” abbia trasformato sia gli eruditi conquistatori che le “creature innocenti” di un tempo, in soggetti politici moderni che si relazionano in modo differente alla trascendentalità, ma anche temi,

² Traduzioni di DDR.

l'universalità e l'autodeterminazione, con cui questa governa le moderne configurazioni sociali (giuridiche, economiche e simboliche).

Il compito di questo capitolo è completare lo scavo del contesto in cui emerge l'*analitica della razzialità*, le analisi critiche delle affermazioni che hanno consolidato il testo moderno, descrivendo come la versione hegeliana della messinscena della ragione, la *poiesi trascendentale*, risolva i pericoli con cui gli scrittori dell'autocoscienza si sono cimentati dai tempi dello *statement* inaugurale di Descartes. Nella versione di Hegel, la possibilità che questo possa chiamare in causa l'orizzonte della morte come riguardante la determinazione esteriore – *affectability* – non costituirà più una minaccia per l'interiorità, dal momento che, nella figura dell'inglobamento, l'esteriorità diviene un momento della traiettoria del soggetto trascendentale (interiore o temporale). Ciò che rinvento nelle affermazioni di Hegel è il completamento della figura dell'autocoscienza, che ora diviene l'*"Io" trasparente (interiore-temporale)*, il solo in grado di superare la dicotomia fondamentale, interiorità/esteriorità, quando riconosce che la fondazione universale che condivide con la cosa esteriore è da sempre se-stesso³. La mia analisi delle argomentazioni di Hegel mostra come, quando compone l'orizzonte della vita, egli produca artigianalmente il principio etico della trascendentalità, e come introduca la nozione di libertà (auto-determinazione o determinazione interna) nei termini della trasparenza che fonda le concezioni ontologiche della modernità e che è la base per escludere le concezioni del diritto e del bene morale, ovvero, della giustizia.

Nonostante sul piano della analisi critica si trovino molteplici denunce e prese di distanza rispetto alla

³ Trattino nella versione originale.

trasparenza, oltre a inviti a considerare come la poiesi trascendentale confini l'Io trasparente alle limitazioni geografiche dell'Europa post-illuministica, nessuna di queste prese di posizione mette in relazione questa versione della messinscena della ragione con le imprese scientifiche del diciannovesimo e del ventesimo secolo, il cui scopo era tentare di "scoprire" la verità dell'uomo. La mia lettura mostra come queste ultime sorgano a partire dal fatto che l'affermazione hegeliana risolve ma non esaurisce l'esteriorità e il contenuto ontologico a cui essa si riferisce, quando descrive come la ragione svolga un compito produttivo nella figura dell'inglobamento, in cui essa diviene una forza desiderante, vivente o produttiva. Poiché sin da principio la ragione scientifica ha costituito il tratto principale del pensiero moderno, la versione hegeliana del 'tema' della ragione si misura con il *palco dell'esteriorità*, pur riducendolo a momento di uno "spirito" che si estrinseca. Ciononostante, poiché l'inglobamento apprende ma getta via ciò di cui si appropria, è possibile recuperare il palco dell'esteriorità dalle acque della poiesi trascendentale.

La scena dell'inglobamento

Indipendentemente da qualunque altra motivazione possa averlo animato, il progetto di Hegel era condizionato dal fatto che la filosofia moderna, dopo quasi due secoli, non aveva ancora abbandonato la figura la cui forma ne aveva segnato la fondazione. E neppure l'autocoscienza avrebbe potuto mantenere il suo posto privilegiato di fondamento per concezioni epistemologiche ed ontologiche, se la sua prossimità con la ragione universale fosse stata negata. Di conseguenza, se l'autocoscienza non poteva essere trasformata, e se

perdere i suoi tratti peculiari, ragione e libertà, avrebbe significato rinunciare a ciò che caratterizzava il pensiero moderno che alla fine del diciottesimo secolo già stabiliva il quadro post-illuministico delle configurazioni sociali, la soluzione doveva essere, una volta ancora, la riscrittura della messinscena della ragione. La riformulazione vincente di Hegel ha prodotto una lettura della traiettoria dell'autocoscienza in cui le determinazioni interne e l'auto-produttività diventano le caratteristiche che essa condivide con la ragione universale. In altri termini, attingendo dai tentativi di interiorizzazione della ragione universale compiuti da Kant e Herder, Hegel ha ricostituito l'universale formale kantiano ("ragione pura"), ovvero l'elemento trascendentale, come un ente storico (desiderante o vivente), in altri termini, forza produttiva (interiore-temporale), lo "Spirito", l'"Io" trascendentale. Attraverso la confluenza della Ragione nella Libertà, della Natura nella Storia, dello Spazio nel Tempo, degli oggetti del mondo nel soggetto pensante, conoscente, agente, desiderante, o vivente, Hegel ha riscritto il tema della ragione come poiesi trascendentale, consolidando il campo d'azione della rappresentazione moderna, ovvero la scienza e la storia, cioè i contesti produttivi che hanno fornito le strategie che hanno formato le concezioni ontoepistemologiche post-illuministiche.

Cionondimeno, mostrerò come il gesto significativo operativo, in questo caso, l'inglobamento, comprenda al suo interno ma non annulli l'esteriorità, e nel fare questo respinga indietro l'orizzonte della morte, pur recuperando ciò sulla cui rinuncia si reggeva l'affermazione della possibilità di conoscere con certezza, la ricerca dell'in sé ("cause finali" o "essenze") delle cose⁴. Dopo quasi duecento

⁴ Come suggerisce Taylor (1975), con questa mossa, ovvero il recupero dell'esteriorità, Hegel non libera la spazialità dalla interiorità kantiana-

anni, si può facilmente interpretare questo successo come l'esito necessario del cammino dell'autocoscienza. Probabilmente è così, ma ciò non sarebbe stato possibile se Hegel non avesse riscritto la *poiesi universale* in modo tale da precludere il ritorno alle nozioni di contingenza e infinità di Leibniz e alla concezione herderiana di tradizione. Se si fosse attenuto alla prima nozione, la sua versione dell'autocoscienza non avrebbe conservato l'autodeterminazione, poiché non sarebbe stata in grado di sostenere che essa conosce tutto ciò che può divenire, o tutte le possibili e potenziali future modificazioni degli enti. Se avesse mantenuto la seconda nozione, la sua versione riformulata dell'autocoscienza non sarebbe stata in grado di per se stessa di determinare la sua essenza ed esistenza, perché sarebbe rimasta vincolata a principi emersi nell'"infanzia dell'umanità". Né una temporalità illimitata né una temporalità predeterminata, infatti, avrebbero potuto preservare ciò che sarebbe stato assicurato da una ragione universale. A questo scopo, Hegel ha riscritto le azioni della ragione universale nei termini del tema dell'inglobamento – la formulazione dialettica della temporalità che unisce i cominciamanti, i mezzi e fini – al fine di produrre una teleologia che non ricadesse nelle metafisiche soprannaturalistiche

na. Essa è soltanto un momento necessario prima che Hegel dissolva lo spazio nel tempo. "Ma," nota Taylor, "questa esistenza esterna immediata ha la negatività in sé perché non può esistere come semplicemente esterna, poiché sarebbe contraddittoria. Hegel vede la negazione per prima cosa nel punto [...], il tentativo di sfuggire all'eternità per raggiungere l'auto-identità del singolo. Ma la natura dello spazio è tale che si tratta di una negazione, una assenza di estensione, tale per cui il punto va nella linea, la linea nella superficie e questo nello spazio intero. Ma questa negatività ha esistenza reale in quanto tempo. In tal modo lo spazio non è più in quiete, e le sue parti coesistono. Ora è in movimento. Il tempo è il lato del Nulla, del divenire. È la negazione della exteriorità dello spazio, ma anche in una modalità puramente esteriore (356, traduzione di DDR).

o secolari⁵. Nella poiesi trascendentale hegeliana, la messinscena della ragione diviene l'arena della storia poiché l'universo diviene il prodotto dello sviluppo temporale di un Io trascendentale (interiore-temporale) autoproducentesi e semovente, ovvero, lo "Spirito", ciò in cui forma e contenuto, essenza ed esistenza, la sostanza e le sue modificazioni, causa ed effetto, sono dissolti. Nonostante tutto ciò che è e può divenire sia a un tempo la sua materia grezza, il suo strumento e il suo fine, solo

⁵ Secondo Habermas (1987), la critica hegeliana dell'Illuminismo si dirige precisamente verso ciò che tento di catturare con la nozione di 'nomos interiorizzato', ovvero il fatto che esso "ha collocato erroneamente l'intelletto o la riflessione al posto della ragione" (Habermas 1987, 24-25), che è a sua volta un altro modo per indicare la concezione della ragione universale come forma. Le ragioni per cui non uso questi termini dovrebbero divenire ancora più evidenti in questo capitolo, nel momento in cui indico come la versione hegeliana della ragione universale non possa e non debba, nonostante privilegi il palco della rappresentazione, essere imprigionata nella serie di distinzioni che comunicano (*communicate*) le due versioni dello spettacolo della ragione che ho identificato. Non sorprende che la prima soluzione di Hegel a quello che Habermas definisce "il problema dell'unificazione" (Habermas 1987, 25-27) fosse un ritorno all'autore e reggente divino, [soluzione] che egli abbandonò in fretta. A ogni modo, nonostante io riconosca, come Habermas (1987) e Taylor (1975) sembrano suggerire, il rifiuto hegeliano del *nomos* interiorizzato come il fondamento ontoepistemologico proprio della modernità, penso che la sua riduzione a una critica dell'"individuo" liberale catturata dalla nozione di soggetto ci impedisca di esplorare le (dis)continuità tra lo *statement* di Hegel e i precedenti, quelli che Hegel stesso nomina chiaramente nel momento in cui riscrive la filosofia moderna come (o nella) traiettoria dello Spirito. Sia che questa riconciliazione sia solo parzialmente vincente, come argomenta Habermas, sia, come sostengo io, che sia vincente (produttiva), soltanto perché evita quel tipo di unità irriflessa che la figura della divinità produce, è innegabile che essa non abbia rimosso né l'universalità della regolazione né l'universalità della rappresentazione. Vale a dire, le formulazioni hegeliane sono state di fondamentale importanza nello stabilire la coesistenza delle due scene indicate dai temi della universalità e storicità (legali e scientifiche), nelle quali l'autocoscienza poteva rimanere protetta dal *nomos* universale.

una cosa, quella che condivide i poteri della ragione, la mente, può riconoscere che è così.

Ciò che leggo nelle formulazioni hegeliane è l'affermazione che incardina l'autocoscienza nell'autodeterminazione appiando la differenza tra regolazione e rappresentazione nel momento della trasparenza, quando l'autocoscienza riconosce che nulla le è esteriore perché, come essa stessa è, ogni cosa esistente è un momento, un'attualizzazione dello spirito, la causa e il fine dell'universo con cui condivide una profonda intimità. In questo modo Hegel affronta la questione, cruciale per garantire l'autodeterminazione, di come fondare la capacità della mente di conoscere oggetti esterni (esteriori – oggetti di affezione). Come possiamo ridurre la natura immanente (materiale, concreta, contingente), l'universo che si presenta davanti allo spirito, al trascendente (il formale, astratto e necessario) senza fare ricorso alla ragione universale come a un vincolo interiore o esteriore o focalizzarsi su relazioni immediate che recuperino l'affettività? In altri termini, come possiamo precludere l'emergenza di ciò che la traccia contiene, il cui differimento (*differance*) rende possibile la descrizione dell'autocoscienza come di una cosa interiore, e che gli *account* precedenti della ragione universale avevano tenuto a bada mettendo a rischio la stessa autodeterminazione? Quando si occupa di questi problemi, Hegel introduce due nozioni fondamentali, ovvero realizzazione e riconoscimento, l'effetto delle quali è produrre una concezione dello sviluppo dello Spirito come un processo temporale (auto-produttivo), attraverso cui l'autocoscienza apprende della profonda intimità fra sé e gli oggetti. Nonostante entrambe siano cruciali nella scrittura dell'"Identico", ciascuna acquisisce un significato particolare quando viene impiegata

nella concezione hegeliana di come l'autocoscienza sia posizionata in relazione al "mondo delle cose", che le è dato, e al "mondo degli uomini", che produce. Attraverso l'inglobamento dell'esteriorità nel processo di attualizzazione e riconoscimento, il tema della ragione come poiesi trascendentale istituisce nuovamente la *tesi della trasparenza*, ovvero l'assunzione ontoepistemologica principale della modernità, pur permettendo i progetti di conoscenza che producono i soggetti moderni che la anticipano⁶.

Nella *Fenomenologia dello spirito*, Hegel (2014) descrive come l'autocoscienza giunga a riconoscere che la profonda intimità tra se stessa e gli oggetti esterni

⁶ Penso che questo manchi nei tentativi di segnalare la cancellazione dell'altro dall'Europa che si sono prodotti nei testi moderni, in cui è assente un confronto con le condizioni di produzione dei temi, universalità e storicità, che creano questo luogo silenzioso, il luogo in cui la lingua dell'uomo è muta. Per esempio, la proposta di Spivak (1999) secondo cui una alternativa alla lettura hegeliana della Gitā riconoscerebbe che la Gitā stessa può "essere letta come un altro resoconto dinamico del soffocamento della questione della verifica storica [...]. La Gitā è un dialogo fortemente strutturato, nel mezzo del racconto enorme, multiforme e variamente stratificato della grande battaglia tra due antiche stirpi imparentate tra loro [...]. Tutta la Gitā è mito, storia, processo, *timing*. Nell'interrotta azione testuale troviamo lo spiegamento delle Leggi del Movimento, della trascendenza del *timing*, del Tempo dell'Universo" (Spivak 2004, 66). Ovviamente, Spivak offre questa lettura alternativa andando contro la versione hegeliana della storicità, che trasforma la "storia" e la "cultura" orientale in una tappa nel cammino della "Europeità" (*Europeanness*), la concezione nella quale "il Tempo grafato come Legge manipoli la storia vista come *timing*, nell'interesse di spiegazioni culturali e politiche" (Spivak 2004, 65). Ora, dato che Spivak legge la Gitā come una performance dello stesso segno, sarebbe troppo facile (e scorretto) dire che legge in ultima istanza l'elemento storico – catturato dall'espressione "il Tempo grafato come Legge – come un'ideologia ("nell'interesse di"). Il gesto autodistruttivo è mantenere il tempo come "timing" come se, eliminando la (Legge) trascendentale, si eliminasse anche l'atto violento inerente che il tempo richiede in quanto significante (il momento) dell'interiorità.

risulti dal fatto che entrambi costituiscono momenti distinti della realizzazione dello spirito. Recuperando i problemi conoscitivi riguardanti l'essere e l'essenza, l'errore metafisico criticato da Locke, Hegel riunisce la cosa che si autodetermina e ciò che le si trova di fronte – l'esterno, l'esteriore, l'esteso – in una concezione che (tras)forma la cosa pensante in cosa desiderante. Per Hegel, “L'essenza di questa antitesi tra la sua apparenza fenomenica e la sua verità, però, non è altro che la verità, cioè l'unità dell'autocoscienza con se stessa. Tale unità deve divenire essenziale anche agli occhi dell'autocoscienza, e questa, cioè, è in generale *desiderio*. La coscienza, in quanto autocoscienza, ha ormai un oggetto duplice: l'uno, quello immediato, è l'oggetto della certezza sensibile e della percezione, che però è contrassegnato, *per* l'autocoscienza, dal carattere del *negativo*; il secondo oggetto, cioè *se stessa*, costituisce la vera *essenza*, e inizialmente si dà solo in antitesi al primo. L'autocoscienza si presenta in tutto ciò come il movimento in cui questa antitesi è levata, e in cui l'autocoscienza assiste al proprio divenire uguale a se stessa” (Hegel 2014, 122-123, corsivi in originale). Qui l'essenza “astratta” e la “concreta” esistenza degli oggetti (gli oggetti e le altre soggettività) non costituiscono dei limiti all'autodeterminazione, poiché entrambe richiedono di essere coinvolte nel completamento del cammino dell'autocoscienza verso la libertà, che ha luogo quando essa muove dalla “semplice universalità”, il momento dell’“essere in sé”, nella sua forma iniziale nella configurazione cartesiana, verso la “vera universalità” al termine del processo, dopo aver incluso la morte, la negazione come dimensione di sé – il momento dell’“essere per sé”, ovvero, il momento della trasparenza.

Quando riscrive le precedenti figurazioni della coscienza, Hegel introduce un *account* ontologico, la scena dell'inglobamento, che riconcilia la scena della rappresentazione con la scena della regolazione⁷. In questa concezione, l'autocoscienza apprende che la ragione scientifica ha frainteso la messinscena dei fenomeni, e apprende che la conoscenza delle cose consiste nella comprensione del fatto che l'universo è lo stadio di realizzazione di una coscienza trascendentale, ovvero la forza autodeterminante e auto-produttiva di cui condivide l'"essenza". Attraverso questo movimento di inglobamento — realizzazione (farsi esteriore) e riconoscimento (interiorizzazione) — l'autocoscienza diviene il soggetto della poiesi trascendentale; la sua funzione è mettere in atto le possibilità e le potenzialità dello Spirito, e portarlo all'esistenza attraverso la realizzazione della sua "forza interna" (essenza). Qui il soggetto conoscitivo è una cosa desiderante perché la realizzazione della sua "differenza intrinseca," autodeterminazione, richiede per prima cosa che esso si ponga al di fuori di se stesso, dove trova la negazione, il momento della regolazione nelle cose, e che recuperi successivamente queste ultime nella sua interiorità, concepita ora come completamente interna alla scena della rappresentazione. In questo *account*, la mediazione svolge un compito diverso: i mezzi di conoscenza non sono né il corpo umano né gli strumenti della ragione scientifica, ma sono cose che devono essere conosciute, ovvero la coscienza e gli oggetti esterni, che sono esterni l'una agli altri soltanto in quanto la coscienza ignora che

⁷ Secondo Kojève (1969), la premessa ontologica che Hegel introduce non è soltanto il movimento del pensiero, ma anche la natura dell'essere. Questo non perché il pensiero riveli l'essere in quanto dialettico, ma poiché il pensiero è (nell'/dell') essere.

la sua verità sia divenire coscienza per-sé, cioè, quando essa riconosce che la auto-regolazione è solo un momento che svanisce nel suo cammino verso il riconoscimento.

Versioni precedenti della messinscena della ragione anticipavano l'affettabilità o determinazione esterna, ovvero la possibilità che l'auto-coscienza fosse situata prima dell'orizzonte della morte, tramite affermazioni che articolano e rinnegano l'esteriorità per decretarne l'insignificanza ontoepistemologica. Nell'*account* hegeliano, l'esteriorità non è altro che un momento della traiettoria temporale della cosa che si produce da sé, che si conclude con il suo emergere come una coscienza trasparente e indipendente, ovvero, un'autocoscienza. Inoltre, l'autocoscienza è nuovamente in grado di avere accesso alla cosa-in-sé, l'essenza, precisamente perché essa riconosce che la cosa-in-sé non è altro che un momento della ragione universale che non è ancora cosciente di sé, ovvero che non si conosce in quanto Spirito. In questa composizione del palco dell'interiorità, la messinscena è il modo di produzione, poiché il principio di trascendentalità (e la narrazione che lo guida) produce la scena dell'inglobamento (realizzazione e riconoscimento) che ricomprende la regolazione nella rappresentazione. Il differimento dell'affettabilità risulta da un *account* che recupera l'esteriorità, il momento ontologico negato dalle affermazioni che collocavano gli strumenti del *nomos* universale e i fondamenti della *poiesi* universale nella mente, e che ridefinisce le coppie universale-particolare, universalità-storicità, esteriorità-interiorità e spazio-tempo, attraverso la dissoluzione del primo nel secondo termine, in quanto il primo termine diviene un passaggio transeunte della traiettoria temporale dell'Io trascendentale. Per quanto concerne l'esteriorità, cioè l'attributo che il corpo umano condivide con gli oggetti

di conoscenza, essa diviene un momento del movimento della poiesi trascendentale solo “transeunte”, necessario, ma non decisivo. Poiché il riconoscimento immediato non può sostenere appieno la pretesa dell’Io di avere conoscenza del mondo esterno a meno di diventare un oggetto del *nomos* universale, Hegel introduce una nozione di particolarità che include i momenti materiali, contingenti ed immanenti che la coscienza deve inglobare per riconoscere la causa e la finalità di ogni cosa esistente, possibile e potenziale in quanto Spirito. Lo stile hegeliano si costituisce come nient’altro che un impiego della sua stessa dialettica; la struttura di ogni sezione, parte e capitolo della sua *Fenomenologia* ripercorre il cammino che descrive. Invece di cercare esempi adeguati in passaggi che appartengono a vari momenti del testo, intendo analizzare la sua concezione di “ragione osservativa”, ragione scientifica, per mostrare come Hegel ridefinisca la scena della regolazione come la “Caduta”, il momento della morte della ragione, che è necessario per la realizzazione dello spirito, e la sua concezione di “storia mondiale”, che ingloba il mondo e diviene lo spazio dove lo spirito dispiega e rappresenta gli effetti della sua messinscena produttiva.

La morte della ragione

Nel corso dei poco più di cent’anni intercorsi tra le concezioni di Newton e di Locke, la ricerca della verità delle cose è stata libera da ogni interesse riguardante l’“essere” – una mossa che ha permesso costitutivamente l’emergere della scienza stessa. La poiesi trascendentale hegeliana ritorna a considerazioni che riguardano l’“essere”, stabilendo che lo scopo della conoscenza è condurre alla realizzazione del fine dello Spirito, che è il

momento della sua realizzazione, ovvero quando giunge all'esteriorità per diventare oggetto a sé. Quello hegeliano non è un progetto semplice. Questo risultato richiede qualcosa che il pensiero moderno ha rifiutato almeno a partire da Descartes, ovvero, l'estensione deve essere riportata dentro al pensiero, e deve essere riconosciuta e riconciliata con esso. Questo richiede un eterno impegno con l'esteriorità (un sacrificio, come riconosce Hegel), che priva la mente della certezza di essere il solo elemento determinante della condizione umana, ma è necessario per comprendere che lo Spirito è il "concetto assoluto" che unisce la coscienza umana e le cose del mondo. Per questo motivo, l'*account* hegeliano della ragione scientifica ha permesso di scoprire la "verità" dell'autocoscienza. Questo per il fatto che essa articola l'esteriorità come un momento necessario per lo spirito che si estrinseca da sé, dal momento che esso può completare il suo cammino solo in momenti successivi di opposizione e di togliimento dell'immanenza. Il movimento dello Spirito è un eterno confronto con il suo sé esteriore, ovvero la natura, che è dotata di estensione ("pura negatività", morte), che è un limite connaturato all'Io trascendentale. Proprio perché la concezione di Hegel si libera dell'esteriorità attraverso la sua comprensione, la sua versione della rappresentazione moderna, quella che consolida il testo moderno, fornisce il punto di partenza per una lettura dell'elemento razziale, il significante scientifico che produce l'autocoscienza come effetto dell'esteriorità, risultando una contro-ontologia moderna.

Quando Hegel (2014) descrive il momento della ragione scientifica, lo caratterizza come un momento che si dissolve nel processo di realizzazione dello spirito; quando la ragione universale ritrova sé stessa nel mondo come una "Cosa", l'autocoscienza comprende

l'oggettivazione, ovvero, diviene cosciente che l'altro indipendente, la cosa, è anche sé stessa, ma non sa che la cosalizzazione (*thingification*) è un aspetto cruciale della "vita etica". Nonostante la "ragione osservativa" concepisca il "fuori" (esterno o esteriore) come l'espressione di un "dentro" (l'interiore o il pensiero), e confonda il primo con quest'ultimo, Hegel postula che essa fallisca nel riconoscimento della necessità reciproca dei due elementi. Hegel afferma che a questo livello la ragione agisce solo istintivamente. Essa osserva, descrive e sperimenta allo scopo di mostrare come le cose esistenti esprimano l'operatività di determinanti universali (esteriori), cioè le leggi. Poiché a questo punto la legge è immersa nelle cose in quanto esistenti, l'universale appare soltanto come immediato, anche se la coscienza apprende la nozione stessa di legge e altre due nozioni che indicano la vicinanza con la realizzazione dello "Spirito", ovvero la "materia" e il "Fine". Tramite la nozione di "materia", la ragione apprende che il *nomos* universale non è meramente "sensibile" e che le cose possiedono universalità, mentre con la nozione di "Fine" essa si appropria dell'idea della teleologia, o del fatto che ciò che sembra meramente necessario è in realtà il culmine di un processo di ritorno al cominciamento. Eppure, la ragione vede soltanto causa ed effetto, una relazione esterna tra due cose indipendenti, e non riconosce che ciò che viene all'essere – l'"effetto" o "Fine" – era già da sempre lì (*in there*). Inoltre, qui la "ragione osservativa" apprende la nozione di autocoscienza, che "si differenzia da sé senza che, nel contempo, da ciò scaturisca alcuna differenza" (Hegel 2014, 177). L'errato (auto)-riconoscimento ha conseguenze importanti.

Attraverso questo errore, la ragione scientifica mette in atto un duplice spostamento: il "Fine" è concepito

come esteriore alla cosa e come esteriore alla coscienza stessa. Nel primo caso, “l’istinto della ragione” manca di *riconoscere* che l’“essenza” della cosa è l’atto di divenire ciò che essa è sempre stata, ovvero, che questa azione non è qualcosa prodotto da una forza esteriore, ma è la cosa stessa. Questa “attività non” è, secondo Hegel “che la pura forma, priva di essenza, del suo essere-per-sé, e la sostanza di tale attività che non è meramente essere determinato, ma è l’universale – lo *scopo* – non ricade al di fuori” (Hegel 2014, 179). Perciò, invece di cogliere l’essenza della cosa, il suo “Concetto”, la coscienza separa i due elementi, concependo il “Concetto” come l’“interno” e l’esistenza (la cosa realizzata) come l’“esterno” e “il loro rapporto genera la legge per cui l’esterno è espressione dell’“interno” (Hegel 2014, 180) – ovvero, l’“interno” diviene l’universale, e l’“esterno” è la sua particolarizzazione.

Ciò che l’“istinto della ragione” non comprende nell’osservazione dei viventi organici, ad esempio, è che l’“esterno”, l’effettuale, è la manifestazione, più precisamente la realizzazione, dell’“interno”, che, secondo Hegel, sarebbe il modo giusto per stabilirne la connessione. Nella ragione scientifica, conclude Hegel, la cosa è solo qualcosa come “l’*intento* allo stato *congetturale*; e se mai la ragione può avere un ozioso interesse a osservare questo intendere congetturale, deve comunque limitare il proprio descrivere a una pedissequa ricapitolazione degli intenti presunti e dei capricci della natura.” (Hegel 2014, 202). In sintesi, nella ragione scientifica la relazione tra l’universale (interno o “essenza”) e il particolare (la cosa esistente [estesa]) è ancora concepita in termini di esteriorità. Hegel disapprova questo momento della ragione perché, nonostante essa abbia trovato l’universalità, non è ancora in grado di comprendere

la vera relazione tra l'universale e il particolare. Il particolare rimane immerso nell'immanenza, una figura, una forma fissa, che non è ancora un momento della cosa vivente autotrasformantesi. Nel secondo caso, che riguarda la coscienza, l'assunzione dell'esteriorità implica un ulteriore errore. Fallendo nel riconoscere le "leggi del pensiero" come parte del movimento del pensiero stesso, l'autocoscienza "osservativa" "inverte la natura del sapere nella fuga dell'essere" (Hegel 2014, 204), cioè si rivolge a sé stessa come a un oggetto, come nella formulazione kantiana. L'errore è che la "ragione osservativa" mantiene l'"individuo" reale pensante da una parte e il mondo dall'altra, separando i due lati senza riconoscere che, qualunque cosa l'individuo pensante sia, esso non è altro che la manifestazione di alcune condizioni oggettive date, che "l'individualità è il *suo* mondo, in quanto questo è il *mondo suo*" (Hegel 2014, 207, corsivi in originale).

Per Hegel, la "ragione osservativa", come ragione morta, non può conoscere la realtà effettuale se non come oggetto esterno, come esteriorità. La "ragione osservativa", ragione scientifica, non conosce lo Spirito. Perciò, essa vede le forme come segni e concepisce l'"esterno", l'esteriore, l'esteso, come l'espressione dell'"interno", dell'interiore, del pensiero. Giacché essa fallisce nel concepire ciò che esiste ed è dato nella conoscenza come temporalità, come realtà effettuale, essa lo interpreta come una cosa particolare, fissa ed indipendente. In altre parole, la scienza può disvelare le leggi universali che determinano come le cose appaiono; può persino concepire la forza come un che di interno, e percepire che le infinite parvenze delle cose possono essere comprese per mezzo di artefatti – strumenti meccanici, strumenti matematici, le categorie dell'intelletto. Comunque sia, siccome ciò che l'esperienza presenta all'autocoscienza è

l'estensione, le cose del mondo per come si influenzano reciprocamente secondo leggi universali, la coscienza scientifica non ha accesso conoscitivo alla temporalità; essa può solo concepire il pensiero come un'altra cosa fissa, un universale immobile, come una forma (un'intuizione) della cosa. In questo, proclama Hegel, consiste la ragione alienata e "quest'ultimo grado della ragione osservatrice ne è il grado peggiore: ma proprio ciò determina la necessità della sua conversione." (Hegel 2014, 232). In attesa della coscienza, dopo la "Caduta" della ragione nella completa cosalità (quella della cosa esistente in modo indipendente e della sua propria indipendenza come autocoscienza), è la realizzazione che la ragione automoventesi è in sé stessa "realtà".

Questa caduta nel niente (*nothingness*) precede il momento in cui l'autocoscienza libera si trova oggettificata in un'"altra" autocoscienza libera, quando il soggetto liberale (l'individuo "lockeano") realizza che il sacrificio che istituisce il politico, il collettivo, in realtà non è un reale sacrificio. Il momento del riconoscimento, quando in quel particolare "individuo" viene riconosciuto che "questa essenza immutabile essente [la nazione, NdA] altro non è che l'espressione della stessa individualità singola, che pare esserle contrapposta. Le leggi enunciano ciò che ogni singolo è, e ciò che *fa*; l'individuo non soltanto le riconosce come propria *universale* cosalità oggettiva, ma riconosce anche se stesso in quest'ultima, ossia riconosce tale cosalità *singularizzata* nell'individualità sua propria e in ciascuno dei propri concittadini." (Hegel 2014, 239). Nessuna mediazione è necessaria. A differenza del Trascendentale kantiano e dello Storico di Herder, nel Trascendentale hegeliano la fusione di entrambe permette il recupero dell'esteriorità e la sua dissoluzione nell'interiorità, in virtù di quello che

Agostino ha chiamato il privilegio dell'anima razionale. Il pensiero è l'"essenza" di tutto ciò che esiste, ma solo in quanto la cosa interna riconosce anche sé stessa come una cosa – non come una cosa estesa, poiché abbiamo appena visto che a questo punto ancora vive nell'alienazione – ma piuttosto come una cosa che è fondamentalmente temporale, sempre realtà effettuale, perché gode di una profonda intimità e trasparenza con quella forza universale che viene all'essere nel tempo poiché ingloba lo spazio, l'Io Trascendentale, ovvero "Spirito". Questo è il momento della "storia mondiale".

Il palco della vita

Qualunque risposta si dia alla domanda Cosa è la storia? essa si accorderà molto probabilmente con la concezione filosofica hegeliana della "storia mondiale", quello in cui la storia "raggiunge il suo culmine in una comunità che è in conformità con la ragione; o, potremmo anche dire, una comunità che incarna la libertà." (Taylor 1975, 389 – *trad. it. DDR*). Con questo non voglio semplicemente ripetere le formule hegeliane al fine di ridurre tutte le affermazioni sulla storia (e ciascuna di esse) a una manifestazione del "Medesimo" hegeliano. Il mio punto è più semplice. A partire dalla precedente delineazione della scena della rappresentazione, che rimane alla base delle più tarde riscritture della poiesi universale e si trova al cuore di concetti – come nazione, cultura, etnicità – che sono messi a punto per comprendere una certa coscienza storica, l'elemento descrittore *storicità* presuppone un principio etico, la trascendentalità, la fondazione e il fine, attualizzato nel cammino temporale della collettività. Nel suo modello dell'arena della storia, Hegel aggira entrambi i fondamenti per le ontologie sociali, il *nomos* universale,

in cui l'entità morale di base, l'"individuo", sacrifica la sua "libertà naturale" (autodeterminazione data da Dio) e la poiesi universale, in cui la libertà è anche un attributo della collettività morale a cui egli appartiene. Rifiutando il formalismo di Kant, Hegel ridelinea la ragione (pura) trascendentale come "Spirito", ovvero, la riscrive come poiesi trascendentale, che, come forma e contenuto vivente, volere ed azione, non è soltanto il fondamento e la guida ma è anche autodeterminazione (libertà) essa stessa. Attraverso questa operazione, egli riarticola anche la storia, che diviene non solo un resoconto dei fatti e degli eventi passati, ma la scena della vita, che, insieme ai prodotti dell'immaginazione creativa (cultura, arte, scienza, religione, ecc.) costituisce la realizzazione dello "Spirito".

Ciò che ritrovo nella revisione hegeliana della scena della rappresentazione, che rimpiazza il legislatore divino e l'autore con la figura autodeterminantesi e autoproducentesi dello "Spirito" è un'ontologia sociale in cui la trasparenza diviene il "fine", lo scopo finale, nel momento in cui i progetti del nuovo autore e legislatore, Spirito, sono realizzati nelle istituzioni umane e nei prodotti. Questo perché, diversamente da altre cose esistenti, l'essere umano ha la capacità di valutare la giustizia e la bontà delle sue azioni: in quanto ente dotato di libero arbitrio, esso può decidere se la sua attività porterà alla realizzazione dei "Fini" del legislatore o produttore dell'universo. Nella resa hegeliana della scena della rappresentazione, la *perfezione* corrisponde al momento in cui lo Spirito diviene interamente realizzato nelle condizioni sociali, un traguardo delle azioni umane che solo un ente pensante può riconoscere. Da questa riscrittura della rappresentazione come la scena dell'inglobamento (realizzazione e riconoscimento,

esteriorizzazione e interiorizzazione) risulta una narrazione della storia in cui, pur presupponendo che esso sia la sua forza interna eterna e infinita, il soggetto trascendentale che si dispiega temporalmente ha una “Fine”, ma non è esattamente lo stesso soggetto a cui Hegel si riferisce nella precedente critica della ragione scientifica. Hegel descrive la modernità come ciò che segna un passaggio qualitativo nella “storia mondiale”.

Nella versione della ragione come poiesi trascendentale, la coscienza umana e l’azione sono intese come cose di ragione e di libertà, gli strumenti di realizzazione che lo Spirito impiega per portare il possibile e il potenziale all’essere effettuale, che in questo caso non è null’altro che il riconoscimento da parte dell’uomo che lo Spirito è la “forza [trascendentale] interna” che guida la sua storia, e l’autodeterminazione è la sua natura e il suo scopo. Nondimeno, ciò accade soltanto nelle configurazioni sociali (giuridiche, economiche e simboliche) post-illuministiche, quando la libertà viene reclamata come il solo fondamento del pensiero e dell’azione, quando l’universalità è realizzata nella legge e nella moralità. Quando ciascun prodotto della poiesi umana – le istituzioni sociali e i prodotti culturali – è riconosciuto anche in quanto prodotto dello spirito, quando comprende la profonda intimità che la lega alla forza trascendentale produttiva, l’autocoscienza guadagna il momento della trasparenza.

Nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia*, Hegel (1900) sostiene che la causa e la forza, la figura della coscienza che opera nella “storia mondiale”, è sempre stata l’autocoscienza, ovvero, lo “Spirito”. Dal momento che lo “Spirito” è il movimento reale del venire all’essere, la Storia come suo teatro non fa nient’altro che portare lo Spirito all’essere, renderlo effettuale, realizzare il

“Concetto”, cioè, la ragione come libertà. Forse non sarebbe esagerato affermare che il più grande risultato di Hegel non sia stato nient’altro che attribuire all’uomo e agli enti mondani un fondamento comune, che gli apologeti del *nomos* universale avevano insistito nel tenere a bada. A ogni modo, a partire dall’affermazione hegeliana secondo cui “lo spirito pensante solo *ebbe inizio* con la rivelazione dell’essenza divina” (Hegel 1900, 17 – *trad. it. DDR*), non sarebbe un errore affermare che il suo privilegiare la riflessione a discapito dei “sentimenti e delle inclinazioni” che Herder preferisce, superi ogni religiosità che non sia concepita a partire dall’idea della ragione universale. Questo giustificherebbe il fatto che Hegel riformula la questione che sta alla base della concezione di storia di Herder. Invece di chiedersi quali siano le “origini” della forza che è in atto nel cammino temporale umano, Hegel ritorna al problema di Leibniz riguardo lo “scopo del mondo”. In questo modo, si discosta da una concezione di storia intesa come mera ripetizione di una autorità “originale” che si impossessa dei cuori e degli animi umani dall’esterno, e muove invece verso una concezione di storia che è costituita dai molti stadi della lotta di un “potere assoluto” che si muove dentro e fuori di sé per scoprire ciò che è stato per tutto il tempo, ovvero, tutto ciò che è. Sebbene la connessione religiosa che è individuata come spirito possa raggiungere il suo scopo soltanto tramite l’azione umana, ciò che cambia è il fatto che lo Spirito viene ad esistere non in quanto autore e legislatore soprannaturale che prende una forma umana e che sacrifica sé stesso per dimostrare il suo potere, ma realizzandosi piuttosto nelle azioni di ogni essere umano dotato di ragione. “Il regno dello Spirito,” conclude Hegel, “consiste in ciò che è prodotto dall’uomo” (Hegel 1900, 20 – *trad. it. DDR*). Non però ciò che è prodotto da ciascun

singolo essere umano, ma soltanto ciò che è prodotto da quelli che riconoscono la libertà come l'attributo umano per eccellenza. Lo Spirito hegeliano, la forza produttiva, la casa, l'effetto e il contenuto della storia umana, è un fatto dell'interiorità. Egli spiega infatti: "Lo spirito è *l'essere presso se stesso*. E questa è la libertà; infatti, quando sono dipendente, mi trovo in rapporto con qualcosa di estraneo, qualcosa che non sono io; non posso esistere senza qualcosa che stia fuori di me. Sono libero solo quando sono presso me stesso" (Hegel 2003, 17). Lo Spirito è l'Io, ed è ancora un soggetto Cartesiano. Hegel continua: "Questo essere presso se stesso, proprio dello spirito, è coscienza di sé, è coscienza che lo spirito ha di se stesso" (Hegel 2003, 17).

Ma come è possibile che lo Spirito raggiunga il suo scopo nel tempo? Secondo Hegel, lo spirito si serve di tre mezzi per la sua realizzazione, in altri termini, l'individuo, lo stato e il popolo. Ciascuno rivela la natura dello Spirito in un modo particolare, ma l'individuo è il punto di partenza per gli altri due. Per Hegel, l'"individuo" è ciò che rende effettuale la legge, il principio, il concetto di "storia mondiale". "La volontà, l'attività umana in generale" rende lo "Spirito" reale (attivo, attuale) poiché "È solo tramite questa attività che si realizzano, si producono, quel concetto e quelle determinazioni esistenti in sé; infatti esse non hanno efficacia immediata per virtù propria" (Hegel 2003, 21). Ciononostante, quando spiega il modo in cui ciò sia possibile, Hegel riscrive la legge morale kantiana dissolvendo la regolazione interna nella auto-realizzazione. Attraverso azioni rivolte a fini particolari e soggettivi, la volontà razionale che ha il suo interesse in sé diviene il "soggetto della storia". Senza tenere conto delle sue implicazioni morali immediate – buona o cattiva, egoista o sacrificale – un'azione individuale

non è “necessariamente contrapposta all’universale”, dal momento che l’azione individuale adempie a ciò che è nella natura dell’universale, ovvero che esso “deve essere attualizzato mediante il particolare” (Hegel 1900, 35 – *trad. it. DDR*). L’universale, ciò che eccede le determinazioni soggettive dell’azione, è un momento giuridico e morale dello spirito che si realizza. “Nel corso della storia,” afferma Hegel, “due fattori sono importanti. Uno è la preservazione di un popolo, di uno Stato, di sfere ben ordinate della vita. Questo coincide con l’attività degli individui che partecipano allo sforzo comune di realizzare le proprie manifestazioni particolari. È la preservazione della vita etica. L’altro fattore importante, tuttavia, è il declino dello Stato. L’esistenza di uno spirito nazionale si rompe quando si è consumato ed esaurito. La storia mondiale, lo Spirito del Mondo, continua il suo corso [...]. Questo è il risultato dello sviluppo interno dell’Idea, da un lato, e dell’attività degli individui, che sono i suoi agenti e realizzano la sua attualizzazione, dall’altro” (Hegel 1900, 38-39 – *trad. it. DDR*).

Lo stato e il popolo costituiscono due momenti distinti attraverso cui la volontà umana e l’azione realizzano i piani dello Spirito, ma Hegel non li separa. Egli ritiene la costituzione una formalizzazione degli stadi dello “sviluppo spirituale” di un popolo, che non è altro che un momento della “sua coscienza di sé, della sua verità, della sua essenza, dei poteri spirituali che vivono e governano in esso” (Hegel 1900, 52 – *trad. it. DDR*). Nonostante l’“Idea” (ragione come libertà) sia ciò che è portata ad essere, lo stato è la sua esternalizzazione, il suo modo di esistenza come exteriorità. Hegel sostiene che è “l’unione dell’universale e dell’essenziale con la volontà soggettiva, in quanto tale, è la *Moralità*” (Hegel 1900, 50 – *trad. it. DDR*). Ovvero, nella formulazione

di Hegel, lo stato include sia una dimensione giuridica (la legge, la costituzione) sia una dimensione morale (il particolare spirito di un popolo): esso “è la libertà razionale e autocosciente che conosce oggettivamente se stessa” (Hegel 1900, 60 – *trad. it. DDR*). Una volta ancora la riunificazione di forma e contenuto accade tramite l’attività collettiva umana. Hegel insegna: “L’universale che appare e viene conosciuto nello Stato, la forma in cui si dispiega l’intera realtà costituisce ciò che generalmente è chiamato la cultura di una nazione. Tuttavia, il contenuto definito che riceve la forma dell’universalità, ed è contenuto nella concreta realtà dello Stato, è lo spirito del popolo. Lo Stato vero è animato da questo Spirito in tutti i suoi affari, guerre, istituzioni, ecc. Ma l’uomo deve conoscere questo – suo proprio – Spirito ed essenza, e giungere alla coscienza della sua unione originaria con esso. Infatti, abbiamo sostenuto che ogni moralità è unità della volontà soggettiva e della volontà generale. Lo Spirito, dunque, deve dare a sé stesso una coscienza esplicita di questa unità, e il cuore di questa conoscenza è la religione. L’arte e la scienza sono solo aspetti differenti dei questo stesso contenuto” (Hegel 1900, 63-64 – *trad. it. DDR*).

Nella concezione hegeliana di “storia mondiale”, in cui il Globale diviene lo spazio di esibizione dell’Io trascendentale, il soggetto della poiesi trascendentale non media soltanto tra l’autocoscienza conoscente e le cose che essa mira a conoscere (nella scienza), tra il volere razionale e le cose che esso vuole (la moralità), tra l’agente razionale e le cose su cui agisce (azione), la sovranità razionale e le leggi che essa crea. Esso giunge ad esistere nella mediazione, poiché la scienza, la moralità, l’azione e la legge sono i suoi modi di esistenza. La “storia mondiale” riscrive la scena della rappresentazione come la scena dell’inglobamento, il

movimento di realizzazione dello “Spirito” nel tempo e nel vivere e morire degli stati, l’emergere e lo scomparire di interi etici (giuridico-morali) che risultano dalle azioni degli individui che sono mezzo per la realizzazione dell’essenza particolare di queste collettività, ovvero i popoli (la nazione) che rappresentano un particolare stadio dello “Spirito”. Le menti individuali, sostiene Hegel, “sono colme di esso e le loro volontà sono il loro volere di queste leggi e del loro paese. È la totalità temporale che coincide con Un Essere, lo spirito di Un Popolo. Ad esso appartengono gli individui; ogni individuo è figlio del suo popolo e, al contempo, nella misura in cui il suo Stato si sta sviluppando, il figlio della sua epoca. Nessuno rimane indietro rispetto alla propria epoca; nessuno può balzare oltre essa. L’essere spirituale è ciò che è suo [*di una determinata epoca, DDR*] – egli è uno dei suoi rappresentanti – è ciò da cui egli emerge e in cui è situato” (Hegel 1900, 66 – *trad. it. DDR*). Per Hegel, lo scopo della “storia mondiale”, il passato, presente e futuro traguardo dell’essere umano, è la realizzazione dello Spirito, l’Io trascendentale autodeterminato e internamente determinato, che diviene cosciente che è soltanto nel tempo, che si dà la sola condizione per la rivendicazione di essere l’assoluto. Se esso fosse una cosa nello spazio, esso sarebbe soltanto una cosa fra le altre.

Come notato precedentemente, l’autorealizzazione temporale dello Spirito è un processo dialettico. Nella scena dell’inglobamento, l’[auto]poiesi umana porta lo Spirito ad esistere, ovvero, l’ente la cui “verità” è il divenire non è né Sisifo né Giobbe; esso non è condannato alla sterile e morta ripetizione. La direzione, il fine della “storia mondiale”, è il “Progresso”. Hegel nota: “Solo i mutamenti nel regno dello Spirito creano il nuovo. Questa caratteristica dello Spirito implica che l’uomo possiede una caratteristica interamente differente rispetto alla

natura – il desiderio di perfettibilità.” (Hegel 1900, 68 – *trad. it. DDR*). Quando la ragione universale diventa poiesi trascendentale, l'autocoscienza prende la forma dell'*homo historicus*, il quale, quando svolge il suo ruolo produttivo, reso effettuale nelle configurazioni sociali (giuridiche, economiche e culturali) postilluministiche, riconosce che esso è sempre già stato Spirito, che ognuno dei pensieri e ognuna delle azioni individuali partecipano della natura del soggetto assoluto (temporale). Lo “Spirito”, postula Hegel, “è essenzialmente il risultato della sua propria attività. La sua attività è trascendere ciò che è immediatamente dato, negarlo, e ritornare in sé” (Hegel 1900, 68 – *trad. it. DDR*).

A differenza dell'*account* di Herder, che dissolve tutte le differenze spaziali in ciò che è già da sempre interiore, lo Storico, il gesto produttivo significativo dell'inglobamento introduce una differenza fondamentale ma toglibile (*sublatable*) e ridicibile quando circoscrive il luogo di realizzazione dello spirito. Questo perché descrive le configurazioni sociali europee postilluministiche come le sole nelle quali esso ha completato il suo cammino verso il riconoscimento dell'universalità e dell'autodeterminazione. Ciò che questo gesto istituisce è il principio che informa la tesi della trasparenza, ovvero, la trascendentalità. Nel produrre la scena dell'inglobamento, Hegel costruisce lo stadio della vita nell'identificare i vari momenti del cammino dello spirito: l'“Est”, il “Mondo Greco”, il “Mondo Romano”, il “Mondo Germanico”, e infine la modernità, che formano una porzione piuttosto piccola del mondo. Né l'America precoloniale né l'Africa sono parte di questo cammino: solo l'“Oriente” e l'“Europa” rappresentano momenti distinti della realizzazione dello spirito, mentre le nuove nazioni fondate dagli europei sul continente americano non sono ancora attori importanti sul palco della ragione temporale. In Oriente e in Europa,

Hegel trova le espressioni dello “Spirito” che si dispiega: “La Storia del Mondo viaggia da Est a Ovest”, dice, “perché l’Europa è in senso assoluto il/la fine della Storia”. (Hegel 1900, 68 – *trad. it. DDR*). Cionondimeno, solo pochi eventi storici, ovvero la Riforma, la Rivoluzione Francese e l’emergere dello stato, segnano la realizzazione della poiesi trascendentale, ovvero, i momenti in cui le autocoscienze individuali riconoscono la loro intimità fondamentale con il soggetto del *nomos* e della poiesi. Nell’Europa post-illuministica, lo Spirito “dapprima giunge ad una conoscenza astratta della sua essenza, la vita etica è immersa nell’universalità formale della legalità o legge” (Hegel 1900, 265 – *trad. it. DDR*); si divide in due campi principali, “cultura” e il “regno dell’ente essenziale”, e si impossessa di entrambi. Per come Hegel li descrive, “essi sono sconvolti e rivoluzionati dalla conoscenza (*insight*) [dell’individuo], conosciuta come Illuminismo [che ritorna all’] autocoscienza che ora, nella forma della moralità, si coglie come l’essenzialità e l’essenza del sé effettivo; non pone più il proprio mondo come fondamento al di fuori di sé, ma fa svanire tutto in se stesso, e, come coscienza, è lo Spirito che è certo di se stesso” (Hegel 1900, 265 – *trad. it. DDR*). Tutte le altre regioni del globo restano in qualche altro luogo nel tempo, o in attesa o senza speranza di essere in grado di riconoscere che la mente umana e l’azione umana non sono altro che la materia grezza, gli strumenti e i prodotti dello spirito.

Il segno della trasparenza

Sia nella sua concezione di poiesi trascendentale sia nelle esclusioni esplicite che restringono lo spettacolo della ragione ai limiti geografici dello spazio europeo e ai limiti temporali del pensiero greco-giudaico-cristiano,

Hegel descrive le configurazioni sociali (giuridiche, economiche, morali) post-illuministiche come il luogo di realizzazione dello “Spirito”, cioè, il momento della trasparenza. Ciò che sostengo è che il suo contributo decisivo alla rappresentazione moderna non sia stabilire come le configurazioni europee post-illuministiche si discostino da quelle precedenti o coeve, ma sia piuttosto stabilire perché sia così. Nelle formulazioni hegeliane, la modernità non è soltanto lo stadio più avanzato del cammino umano. Essa è anche il punto culminante di un cammino temporale, il momento in cui la coscienza umana apprende della sua intimità con la ragione trascendentale (attiva, auto-produttiva e autodeterminata) – cioè, il momento in cui la coscienza individuale e le condizioni sociali (giuridiche, morali ed economiche) si rivelano come la realizzazione della trascendentalità. Questo è il luogo della trasparenza, in cui il soggetto trascendentale è ora cosciente di sé come di una cosa del mondo (interiore ed esteriore) e le cose del mondo (interiori ed estese) sono riconosciute come il soggetto trascendentale. Come è stato ottenuto questo? Come poteva essere che il riconoscimento della trascendentalità fosse limitato ad esseri umani particolari collocati in una piccola porzione del globo?

Nella poiesi trascendentale, la riunificazione dell'autocoscienza e delle cose non presuppone il genere di universalità fornito da un autore e legislatore divino – la “legge di natura [divina]” di Locke, la “saggezza divina” di Leibniz, e l’“esempio divino” di Herder. Poiché, nonostante l’idea di divinità includa una fondamentale uguaglianza o disuguaglianza tra tutte le creature, che deriva dalla vicinanza di una creatura all’essere perfetto, essa assume anche una intimità profonda, la conoscenza della quale dipende in modo contingente dall’ente

supremo, ovvero, la rivelazione. Nella concezione di Hegel, invece, l'autocoscienza la cui forma è mutevole non soltanto pensa ed agisce, anche se inconsapevole, come un momento e uno strumento dello spirito; essa anche mantiene il privilegio di rivelare a sé stessa e allo Spirito che quest'ultimo è la materia e la forma del mondo. "Lo Spirito," Hegel (1900) mette in chiaro, "essendo la sostanza e l'universale, identico a sé, un'essenza che persiste, è il *fondamento* stabile e immutato (*unmoved*) e il *punto di partenza* per l'azione di tutti, e il loro fine e scopo, l'in sé di ogni autocoscienza espresso nel pensiero. Questa sostanza è allo stesso tempo l'*opera* universale prodotta dall'azione di tutti e di ciascuno come loro unità e identità, poiché è l'essere per sé, il sé, azione" (Hegel 1900, 164 – trad. it. DDR, corsivi in originale).

Quale autocoscienza? E le azioni di chi? Le opere di chi? Misurarsi con queste questioni rivelerà come Hegel si ponga e poi risponda alla domanda sul perché la coscienza europea post-illuministica e la configurazione sociale segnino la "fine" dello "Spirito" che si autodispiega. Ciò che guida la mia lettura della risposta di Hegel è la sua distinzione tra due generi di universalità, la ragione universale (come *nomos* o *poiesi*) e la "vera" universalità (la ragione universale in quanto "Spirito"), ovvero, la trascendentalità. Precisamente in questo passaggio la violenta forza produttiva dell'inglobamento, il gesto significativo performato nella versione hegeliana dello spettacolo della ragione, diviene ancora più evidente se si concorda con l'affermazione di Žižek (2003), secondo cui "Hegel sa perfettamente che la forma concreta nella quale questa universalità astratta raggiunge la sua esistenza è quella della violenza estrema; il contraltare della pace interiore dell'Universalità equivale alla furia distruttiva nei confronti di qualsiasi contenuto particolare, ovvero

l'universalità "in divenire" è l'esatto opposto del pacifico mezzo neutrale di tutti i contenuti particolari: solo in questo modo l'universalità può diventare "per sé" e solo in questo modo può avvenire un "progresso" (Žižek 2003, 118). Nella mia interpretazione, perciò, è precisamente perché il dissolvimento della regolazione nella rappresentazione non distrugge l'esteriorità ma la include e la delimita tra la "universalità astratta" e la "universalità vera" – tra l'autocoscienza appena prima del momento della signoria e della servitù e il momento della "vita etica", rendendola il "materiale" di cui lo "Spirito" è formato – che la rappresentazione, come Levinas (1991) postula, rimane nient'altro che una "violazione parziale," ovvero, la messinscena dell'inglobamento. Se Hegel avesse preferito l'"esistenza effettuale" – come Marx fece quando descrisse la Storia come un'escatologia – la concezione della poiesi trascendentale non avrebbe fornito una appropriazione simbolica (universale o storica) del globale, che è stata mappata nuovamente più tardi dall'elemento razziale. Nella narrativa della poiesi universale, il gesto significativo, l'inglobamento, istituisce la rappresentazione moderna dissolvendo l'universalità e la storicità nella trascendentalità, contenendo provvisoriamente la minaccia introdotta nel delineare l'autocoscienza in una figura, *l'homo historicus*, che è allo stesso tempo il soggetto che produce la scienza e che produce o viene prodotto dalla storia, ovvero l'Io trasparente, il soggetto autodeterminato dell'universalità.

Quando Hegel consolida le strutture dello stadio dell'interiorità, le configurazioni sociali divengono anche momenti della realizzazione del venire all'essere dell'autocoscienza in quanto tale – in quanto oggetto di ragione come libertà. Precisamente poiché questa scrittura della storia stabilisce una connessione fondamentale

tra la coscienza e i prodotti dell'azione umana, le formulazioni hegeliane permettono l'identificazione delle dimensioni del modo di significazione peculiare della modernità – l'epoca che, ha sostenuto Foucault (1994), ha collocato la temporalità dell'uomo al centro degli oggetti esteriori. Assumendo il riconoscimento dello Spirito come causa e fine del volere umano dell'azione, Hegel ha differito la minaccia insita nella fondazione della libertà sulla ragione. La mossa teoretica è quella di riscrivere la Natura e la Storia come stadi, dove lo spettacolo dell'inglobamento viene messo in scena. Infatti l'inglobamento non è altro che un atto produttivo e violento dello spirito, il processo attraverso il quale la mente si relaziona a sé e a ciò che si trova esternamente ad essa (includendo qui anche le altre coscienze) quando mette in questione costantemente l'esteriorità, che riconosce come un momento di sé (in quanto esteriorizzazione/realizzazione), di cui si riappropria (attraverso l'interiorizzazione/riconoscimento) finché non si rende conto che la ragione universale (pensiero o scienza) e la libertà (azione o storia) sono una cosa soltanto. Di nuovo, la soluzione in questo caso è la riconciliazione prodotta dal dissolvimento del *nomos* universale nella poiesi trascendentale che risulta dalla realizzazione, che trasforma il particolare nell'universale esteriorizzato, e il riconoscimento, in cui il particolare viene interiorizzato, dà come risultato la trasformazione del "puro" universale nel "veramente universale", ovvero, il trascendentale. In altri termini, nella "storia mondiale", l'*homo historicus*, la coscienza individuale che agisce razionalmente, è un oggetto dello "Spirito".

Per Hegel, l'Europa post-illuministica testimonia la realizzazione dello "Spirito" quando l'"Idea", ragione intesa come libertà, viene realizzata nelle configurazioni

sociali, cioè quando lo “Spirito” viene riconosciuto come l’Io trascendentale legislatore e produttore, quando l’autocoscienza apprende la sua causa e la sua essenza, ovvero, la trascendentalità, cioè, nel momento della “vita etica”. In altri termini, quando Hegel ridelinea l’autocoscienza come l’*homo historicus* – la cosa autodeterminata (interiore-temporale), il cui volere e azione non realizzano null’altro che lo “Spirito” – egli stabilisce anche che universalità e storicità costituiscono i principi che segnano la “differenza intrinseca” dell’Europa post-illuministica. Il soggetto sociale di Hegel si differenzia dalle formulazioni del soggetto liberale di Kant e Locke: l’“individuo” è la sola entità morale stanti le leggi divine e civili e le determinazioni della moralità. In luogo dell’agente razionale di Locke, una forma di entità auto-interessata, troviamo l’Io vivente, una autocoscienza particolare, la cui “verità”, la cui libertà già risiede nell’Io collettivo trasparente (interiore-temporale). Al posto del soggetto del dovere kantiano ([1788] 1993), che percepisce la moralità come un vincolo perché non è interamente governato dalla ragione universale ed è ancora sottoposto alle affezioni del corpo e alle inclinazioni del volere, troviamo in Hegel una coscienza autoconoscente e desiderante che, a differenza dell’oggetto morale di Herder che rimane soggetto all’autorità patriarcale, ha appreso che le affezioni e le inclinazioni non sono altro che mezzi per la autorealizzazione, intesa come ciò che realizza gli attributi fondamentali della più alta (secolare) coscienza.

Lungi dal rifiutare le precedenti ontologie sociali, Hegel costruisce lo stadio della vita nella sua descrizione della “vita etica”, che recupera, unificandole nella trascendentalità, tanto l’universalità quanto la storicità come l’“intrinseca differenza”, e stabilisce la particolarità

delle configurazioni sociali post-illuministiche. La sua concezione di “storia mondiale” intesa come il manifestarsi della vivente “sostanza etica” dissolve la coscienza umana nello “Spirito” particolare di un popolo. Senza dubbio Hegel non fu il primo ad impiegare una concezione di storia che intende il soggetto politico combinando *nomos* e *poiesi* all’interno della nozione di nazione; la “scienza nuova” di Vico, l’*account* storico di Montesquieu della natura delle leggi, e gli scritti di Bousset e Voltaire sono solo alcuni tra i possibili esempi. Allo stesso modo, come già detto in precedenza, Herder e altri critici tedeschi (“romantici”) dell’Illuminismo avevano introdotto un concetto di storia e di linguaggio che pone una “concreta” universalità della differenziazione contro l’idea di una umanità “astratta” celebrata dagli apostoli della ragione scientifica. Nondimeno, le disamine delle condizioni politiche moderne condotte dopo il secondo conflitto mondiale hanno sottolineato l’irrazionalità della concezione romantica tedesca, facendo riferimento – come è emerso chiaramente dopo il periodo nazista – ai rischi di una concezione di unità morale che non sia esclusivamente ed esplicitamente costruita sul *nomos* universale. Ciò che essi non considerano, in modo sistematico, è il perché la nazione, il significante storico trascendentale, condividerebbe così facilmente con il razziale (il significante scientifico) affermazioni che istituiscono il corpo politico come unità “spirituale” (morale). Per affrontare questo problema, intendo descrivere le condizioni delle produzioni dell’elemento razziale prendendo in considerazione i progetti di conoscenza che hanno impiegato gli strumenti della ragione scientifica per scoprire la verità dell’uomo.

Bibliografia

- Habermas, J. 1987. *Il discorso filosofico della modernità*. Trad. it. Emilio Agazzi e Elena Agazzi. Bari: Laterza.
- Hegel, G.W.F. 1900. *Lectures on the Philosophy of History*. New York: Wiley.
- . 1987. *Lineamenti di filosofia del diritto*. Trad. it. G. Marini. Roma-Bari: Laterza.
- . 2003. *Lezioni sulla filosofia della storia*. A cura di G. Bonacina e L. Sichirolo. Milano: Laterza.
- . 2014. *Fenomenologia dello spirito*. A cura di G. Garelli. Torino: Einaudi.
- Levinas, E. 1991. *Basic Philosophical Writings*. Bloomington: Indiana University Press.
- Nancy, J-L. 1993. *The Birth to Presence*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Spivak, G. 2004. *Critica della ragione postcoloniale*. A cura di P. Calefato. Trad. it. A. Ottavio. Roma: Meltemi.
- Taylor, C. 1975. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Žižek, S. 2003. *Il soggetto scabroso*. Trad. it. D. Cantone e L. Chiesa. Milano: Raffaello Cortina Editore.