



Il conflitto delle interpretazioni

- G. Andreozzi, A. Bianchi, *Il conflitto delle interpretazioni. Hegel e il sapere assoluto.*
- P. Vinci, *Che cos'è filosofia per Hegel? Considerazioni sul sapere assoluto nella Fenomenologia dello spirito.*
- L. Cortella, *Congedo dal sapere assoluto. Genesi, esito, riscatto.*
- A. Destasio, «La fenomenologia della coscienza filosofica». *Il mémoire di Foucault su Hegel e l'essenza onto-sociale del sapere assoluto.*
- S. Cantori, *Riconoscimento e assoluto nel capitolo VI della Fenomenologia. Hegel e la (sua) contemporaneità.*
- A. Dubey, *Thinking as Syncopated Figuration: Jean-Luc Nancy's Hegelian Correction of Kant.*
- R. Nakhwa, *How to Read Hegel on/at the End of History.*
- Intervista a Roberta de Monticelli, a cura di G. De Rinaldis.
- S. Gristina, *Trascendentale e praxis. L'eredità di Fichte nei giovani hegeliani*, Mimesis, Milano-Udine 2024. Recensione a cura di F. Orecchio.
- D. Puzzolo, *Kant e l'Opus postumum*, Mimesis, Milano-Udine 2024. Recensione a cura di A.L. Bucarelli.
- D. Borrelli, E. Mauro, O. Mornagui, M. Pierri, E. Spanò, G. Tarantino, *Dalla cura di sé alla cura dei legami*, Milella, Lecce 2025. Recensione a cura di A. Patriarchi.
- C. Basile, *The Phantom Thread of Reason: theatre-society, fiction and moral illusion in Kant*, Albo Versorio, Milano 2021. Recensione a cura di L. Rosano.

Il conflitto delle interpretazioni.

Hegel e il sapere assoluto

Giovanni Andreozzi, Universität Kassel, giovanniandreozi93@gmail.com – Andrea Bianchi, Università di Roma La Sapienza, andrea.bianchi@uniroma1.it

Una peculiare ambivalenza attraversa il rapporto tra il pensiero contemporaneo e la dimensione speculativa della filosofia hegeliana. Se da una parte il sistema hegeliano, con la figura del sapere assoluto, mostra come all'incondizionatezza dell'oggetto debba corrispondere l'incondizionatezza del pensiero, dall'altra parte l'innalzamento del pensiero all'assoluto comporta necessariamente la trasfigurazione di quest'ultimo in sapere. Da questo gesto il pensiero contemporaneo ha inteso congedarsi. Se la filosofia hegeliana era impegnata nella dissoluzione della vecchia metafisica della sostanza e del soggetto, sembra infatti necessario intraprendere una seconda "dissoluzione": quella rivolta alla pretesa hegeliana di rendere questo sapere critico e negativo la verità ultima di ogni cosa: di fare di *un sapere il sapere assoluto*.

Il sapere assoluto è stato oggetto di numerose critiche nel corso del '900. Alcune hanno inteso denunciarne superficialmente la pretesa di assolutezza, la volontà di concepirsi come "autointuizione del divino". Altre, indagando più in profondità, hanno mostrato come il problema di Hegel non stia tanto nella volontà di intenzionare l'assoluto – volontà non del tutto assente all'interno del pensiero contemporaneo –, bensì nel tentativo di comprenderlo concettualmente, riducendolo ad un sapere e cadendo così in una sorta di "fallacia ontologica", secondo la quale la realtà ultima di tutte le cose consisterebbe in un sapere, anzi in un sapere autoriflessivo. Questa tesi sarebbe implicata nell'idea di soggetto/oggetto identico che emergerebbe proprio dalla conclusione della *Fenomenologia dello spirito* e, attraverso le interpretazioni del neokantismo, si sarebbe diffusa in tutte le principali correnti filosofiche del '900.

Partendo da questa assunzione, molti autori hanno espresso l'esigenza di "riformare" il sistema hegeliano, in modo da liberarlo dall'esito conciliante e calmo del sapere assoluto. Paradigmatica in tal senso è la figura di Theodor W. Adorno, la cui *Dialettica negativa* intende la dialettica come un "pensare contro se stesso", intendendo con ciò l'irriducibilità del negativo al momento positivo/speculativo. Il risultato è quello di produrre una dialettica allo stesso tempo determinata e solo negativa¹. In modo diverso un'operazione del genere è stata compiuta da Hans Georg Gadamer, che vede in Hegel – e in particolare proprio nel suo concetto di speculativo – un importante antecedente per l'ermeneutica. Lo speculativo ermeneutico cui pensa Gadamer, tuttavia, consiste nell'infinito rispecchiamento dei dialoganti e rimane costitutivamente aperto, lasciandosi alle spalle l'esito chiuso e "monologico" del sapere assoluto hegeliano². Anche Jürgen Habermas, pur considerando Hegel una tappa fondamentale del percorso di "detrascentalizzazione della ragione" che la sottrae alla dimensione intelligibile per consegnarla alla società e alla storia, vede nella conclusione del sistema hegeliano una negazione di questo elemento "progressivo" e già post-metafisico, responsabile di una retrocessione al di sotto del livello raggiunto da Kant. Anche per Habermas, quindi, si tratta di rivalutare le fondamentali intuizioni della *Filosofia dello spirito* jenesse, dove Hegel distingue diverse modalità di realizzazione della società autonoma (lavoro e interazione) senza seguire il filosofo di Stoccarda fino alle metafisiche vette del sapere assoluto³.

¹ Adorno (2004).

² Gadamer (2018).

³ Habermas (1999, 186-229).

Se questi – e molti altri – approcci novecenteschi intendono espungere il sapere assoluto dal sistema hegeliano, la strada percorsa dall’hegelismo contemporaneo (un hegelismo solidale con il pensiero contemporaneo) sembra prendere una direzione differente. Oggi viviamo infatti un’epoca di rinascita di interesse per il pensiero hegeliano. Questa ha superato una lunga fase nella quale Hegel era stato per lo più il bersaglio polemico della grande filosofia del ‘900, sopravvivendo principalmente negli approfonditi lavori filologici degli storici della filosofia, e ha tratto sicuramente giovamento dalla stagione del neopragmatismo americano, animato da quegli autori che, provenendo dalla filosofia analitica più aggiornata, hanno inteso realizzare una commistione tra questa e il pensiero pragmatista che stava alle origini della filosofia americana. Molti di questi autori (Pippin, Pinkard, Brandom, McDowell) hanno iniziato, a partire dagli anni ‘80, a rivolgere la loro attenzione alla filosofia classica tedesca, interpretata come un importante antecedente di questa impostazione, riscoprendo alcune fondamentali tesi hegeliane e dimostrandone la fruttuosità per le discussioni contemporanee.

La centralità della filosofia di Hegel nei più svariati ambiti del pensiero contemporaneo è sotto gli occhi di tutti (teoria dell’azione, riflessioni sui temi dell’*habitus* e della seconda natura, concezioni del rapporto tra natura e cultura, filosofia politica e sociale, filosofia della natura, teoria della razionalità). Ciò che caratterizza l’hegelismo contemporaneo, tuttavia, sembra essere una messa tra parentesi della dimensione propriamente speculativa del pensiero hegeliano che potremmo intendere *lato sensu*, come quella del sapere assoluto, intendo con questa espressione l’insieme dei momenti apicali e conclusivi dei principali snodi del sistema hegeliano (sapere assoluto propriamente detto, idea assoluta, spirito assoluto). Questo ultimo livello del sistema hegeliano sembra in effetti il più indigeribile per il pensiero contemporaneo, che invece ha saputo riappropriarsi in maniera originale degli altri segmenti dell’*Enciclopedia* hegeliana. La formulazione più rigorosa e consapevole della distanza che separa il pensiero contemporaneo dalla dimensione speculativa hegeliana ci sembra stata elaborata da Habermas attraverso la sua concezione di un pensiero post-metafisico⁴. Dietro questa differenza si nascondono due modi diversi di intendere la filosofia e il senso della sua potenzialità critica. Al di là delle posizioni specifiche di Habermas, le esigenze che emergono dalla sua riflessione ci sembrano ampiamente diffuse anche in correnti filosofiche e in pensatori molto distanti dal filosofo francofortese. Di fronte ad un tale “spirito del tempo” le posizioni nei confronti del sapere assoluto hegeliano ci sembrano sostanzialmente due: da una parte, il suo netto rifiuto, che porta alla rivalutazione dello Hegel giovanile o jenese, oppure alla mobilitazione di alcuni segmenti del sistema hegeliano maturo (lo spirito oggettivo) contro quelli più speculativi; dall’altra parte, un’interpretazione “deflazionistica” del sapere assoluto che ne mostri la sua solidarietà con le esigenze del pensiero contemporaneo. Nella sua guida alla lettura della *Fenomenologia – Hegel’s Phenomenology of Spirit. The Sociality of Reason* – Terry Pinkard si impegna in una interpretazione innovativa della figura conclusiva dell’opera⁵. Per il filosofo americano il sapere assoluto consisterebbe in una riflessione compiuta dalla società moderna attraverso i mezzi dell’arte, della religione e della filosofia sulle ragioni e sui principi normativi che la società stessa si è data e che stanno a fondamento di quella determinata forma di vita. In questo modo il momento più propriamente speculativo viene iscritto all’interno di quello che – con terminologia hegeliana – possiamo descrivere come spirito oggettivo, unico e intrascendibile orizzonte di ogni pensiero che voglia dirsi “contemporaneo”. Ma in cosa consiste l’assolutezza del sapere assoluto all’interno di una tale lettura deflazionista? Mentre le scienze naturali sono costitutivamente finite perché,

⁴ Habermas (2006).

⁵ Pinkard (2013).

pur muovendosi all'interno dello spazio logico delle ragioni, sono costrette a fare i conti con la natura esterna, il sapere filosofico è assoluto perché è privo di un tale oggetto esterno e consiste di fatto nello spazio logico delle ragioni – divenuto a tutti gli effetti spazio sociale delle ragioni – che riflette su se stesso. Si tratta di un sapere radicalmente immanente e autosufficiente coestensivo alla comunità sociale e alla sua storia. Una riflessione sullo spazio sociale della ragione, quindi, che si rende possibile all'altezza di una cultura riflessivamente storicista, che sia in grado non già di affermare una necessità teleologica a stadi nella storia, ma di ricostruire retrospettivamente i processi di apprendimento sociali che hanno portato al punto di approdo e che, a posteriori, presentano un senso e una razionalità che rendono possibile un discorso sul progresso. In questo senso, il sapere assoluto si rivela costitutivamente aperto e solidale con le esigenze post-metafisiche della filosofia contemporanea.

Oggi ci sembra venuto il momento di iniziare a tornare ad interrogare il sapere assoluto hegeliano, per aggiornare le interpretazioni che sono venute affermandosi e metterle nuovamente alla prova dei testi. Al centro dell'interesse è la potenzialità critica della filosofia dialettica hegeliana, più volte sottolineata dai principali esponenti del pensiero critico novecentesco. Ma come si rapportano queste potenzialità critiche al sapere assoluto? È possibile andare più a fondo di quanto non abbia fatto la filosofia contemporanea per scavare nella potenzialità critica del pensiero hegeliano, facendolo rivivere all'interno delle coordinate del pensiero post-metafisico? O non risiedono invece le risorse critiche di Hegel proprio nella sua irriducibilità alle coordinate del pensiero contemporaneo, nella sua capacità di metterne in evidenza i limiti, i deficit di autoriflessività, di denunciare l'astrattezza del suo universalismo? Si tratta quindi di scoprire la natura già post-metafisica e adeguata al contemporaneo del sapere assoluto, oppure, come suggeriva Adorno, di «domandarsi che senso abbia il presente di fronte a Hegel»⁶?

*

Il nuovo fascicolo di Dialectica&Filosofia che qui si sta presentando trae la sua origine dal convegno “*Il conflitto delle interpretazioni. Hegel e il sapere assoluto*” che ha avuto luogo presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli dal 12 al 14 febbraio 2025 e che ha unito per tre giorni importanti studiosi di Hegel e giovani ricercatori, impegnandoli in una riflessione sul rapporto tra il sapere assoluto hegeliano e il pensiero contemporaneo. Questo numero della rivista, nella sua parte monografica, raccoglie alcune delle relazioni del convegno napoletano (questa è la natura dei saggi di Paolo Vinci e Lucio Cortella) e una serie di contributi che hanno approfondito alcune delle suggestioni emerse in quell'occasione.

⁶ Adorno (1971, 29).

Bibliografia

- Adorno, Th. W. (1971), *Tre studi su Hegel*, Bologna: Il Mulino.
— (2004), *Dialettica negativa*, Torino: Einaudi.
Gadamer, H. G. (2018), *La dialettica di Hegel*, Bologna: Marietti.
Habermas, J. (1999), *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
— (2006), *Il pensiero post-metafisico*, Roma-Bari: Laterza.
Pinkard, T. (2013), *La Fenomenologia di Hegel. La socialità della ragione*. Milano-Udine: Mimesis.

**Che cos'è filosofia per Hegel? Considerazioni sul sapere assoluto nella
*Fenomenologia dello spirito***

Paolo Vinci Sapienza, Università di Roma, paolovinci@tin.it

Abstract

The text highlights how absolute knowledge, the fulfilment of Hegel's *Phenomenology*, does not affirm the simple identity of thought and being, but at the same time their distinction, coinciding with the necessity of its alienation and openness to nature and history. Absolute knowledge, as self-consciousness of the absolute, must be understood as the unity of the result of the movement of its implementation. On the basis of this assumption, it becomes possible to thematise the proximity between *Phenomenology* and *Logic* in their presentation of the meta-concepts that govern the cognitive activity carried out by the real philosophical sciences referred to nature and the human world. In this way, the text proposes some arguments against those interpretations supporting the omnipotence of Hegelian logic, emphasising the need, based on its immanence, to reckon with the dynamics of the determined, assumed in its independence and freedom. From this perspective, the character of Hegelian ontology and its originality within the metaphysical tradition are discussed. Hegel's philosophy, marked by a negative reflection on pure thought, cannot help but immerse itself in the contradictions of finite and contingent reality.

Keywords

Absolute knowledge, *Phenomenology of Spirit*, *Science of Logic*, immanence, determinate

Il tema del sapere assoluto, oltre a imporre uno sforzo di comprensione, sollecita una presa di posizione sulla fisionomia generale della filosofia di Hegel. Si tratta della questione più controversa, ma al contempo dirimente sul carattere del pensiero speculativo, sulla sua collocazione rispetto alla tradizione metafisica e sul suo ruolo nei confronti delle forme di sapere contemporanee. In gioco è la natura stessa della Scienza filosofica hegeliana, il senso della sua sistematicità, che vede da un lato la *Fenomenologia dello spirito* e dall'altro la tripartizione fra la *Logica* e le scienze filosofiche reali rivolte alla natura e allo spirito.

Mi occuperò della *Fenomenologia dello spirito* e in particolare del suo ultimo capitolo che ha come oggetto il sapere assoluto in quanto «ultima figura» del cammino della coscienza e luogo preposto a offrire uno sguardo retrospettivo sull'intera opera. In prima battuta si possono individuare due pilastri dell'argomentazione hegeliana: un confronto con la religione rivelata, vale a dire con il punto di approdo della tradizione del cristianesimo e un attraversamento della filosofia pratica kantiana e post-kantiana con cui si è giunti al compimento dello *Spirito certo di se stesso*.

La prime parole di Hegel con cui inizia la sua esposizione sono: «quel che ancora resta da fare», indicando così il compito specifico dell'ultimo segmento di *Fenomenologia*¹. Abbiamo innanzitutto una presa di posizione nei confronti della rappresentazione religiosa, che viene messa in questione sulla base della propria visione della filosofia come sapere concettuale. Si tratta a mio giudizio di una vera e propria *rottura epistemologica* che segna una forte discontinuità, contravvenendo al consueto andamento del superamento dialettico hegeliano. Credo che ciò sia dovuto all'impostazione stessa del discorso che ha il carattere di una messa a punto

¹ Hegel (1972a, II, 287).

complessiva, *a bocce ferme*, senza continuità con uno sviluppo precedente, ma con un richiamo a qualcosa di già accaduto alla fine dello *Spirito certo di se stesso*, vale a dire la conquista della «forma assoluta», del concetto speculativo inteso come ciò che caratterizza la conoscenza filosofica.

La religione ha dunque un limite legato alla forma rappresentativa, ma in Hegel forma e contenuto sono in reciproca connessione, per cui a essere messa in questione è la religione in quanto tale. Vorrei allora sottolineare l'aspetto di questa critica hegeliana, che mi sembra avere un impatto particolarmente significativo sul tentativo di comprensione del sapere assoluto, riferendomi a un'affermazione hegeliana tanto perentoria quanto chiara: «l'effettualità implicita nella religione è la forma o la veste della sua rappresentazione. Ma in questa rappresentazione l'effettualità non incontra il suo pieno diritto, quello cioè di non essere soltanto veste, ma esistenza indipendente e libera»². I contenuti religiosi esposti in forma rappresentativa mostrano un troppo e un troppo poco di realtà, da un lato essi si muovono in una dimensione di immagini, figure racconti che sono espressione del prevalere della forma simbolica, in qualche modo separata dalla realtà concreta, dall'altro i loro contenuti, sempre per la loro veste rappresentativa, restano schiacciati sulla realtà storica, per cui l'«appagamento», l'unità fra il Sé e l'essenza, fra l'umano e il divino, appare «un che di lontano» o nell'avvenire o in un passato, la venuta del Cristo, anch'esso ormai remoto³.

La conseguenza è che dalla dimensione religiosa resta fuori la vita considerata in modo effettivo, tanto che Hegel ricorre ad accenti che erano tipici del suo periodo giovanile quando scriveva: «fra questi estremi che si trovano all'interno dell'opposizione fra Dio e mondo, fra divino e vita, la chiesa cristiana ha continuamente oscillato [...] ed è il suo destino che chiesa e stato, culto e vita, pietà e virtù, agire spirituale e agire mondano, giammai possano fondersi in uno»⁴.

A dieci anni di distanza Hegel precisa la sua critica al cristianesimo luterano, che pur costituisce la confessione religiosa a lui più vicina, sottolineando l'eccesso di interiorità e la chiusura nell'autosufficienza sia per il Sé singolo che per la comunità. L'incontro ancora parziale fra lo spirito e il mondo, che segna il *deficit* di effettualità della religione ha una causa ben individuabile: «l'operare del Sé mantiene di fronte alla coscienza devota un valore negativo» così che la realizzazione dell'essenza «non lo attinge né lo concepisce e non lo trova nel suo operare come tale»⁵. L'unità fra il piano sovrasensibile e quello umano e sensibile richiederebbe un venirsi incontro, un'alienazione reciproca che imponga la piena cittadinanza alla dimensione dell'esserci, così che con il proprio movimento di negazione determinata possa dare forma all'effettualità e quindi al contenuto della filosofia. Il punto da capire è che per Hegel senza un pieno diritto dell'agire del Sé singolo, nella sua negatività e capacità formativa di realtà, quest'ultima resta carente, non dotata di indipendenza, tanto che «il mondo deve ancora aspettare la sua trasfigurazione»⁶. Nella religione non si accede quindi all'instaurarsi della *Wirklichkeit*, la cui unità nasce dall'«operare di tutti e di ciascuno», che comporta «dissoluzione e singolarizzazione» e fa sì che la sostanza sia «l'essere che è stato risolto nel Sé e proprio per questo essa non è l'essenza morta, anzi è effettuale e vitale»⁷. Il compimento dello spirito richiederà allora il riconoscimento fra le autocoscenze, in quanto il Sé agente, nell'esser riconosciuto, sarà in grado di

² Ivi, 200.

³ Ivi, 285.

⁴ Hegel (1972b, 457).

⁵ Hegel (1972a, II, 284-285).

⁶ Ivi, 285.

⁷ Ivi, 2-3.

assicurare all'elemento attivo l'indispensabile cittadinanza capace di fornire una forma di esistenza effettuale in cui lo spirito stesso potrà ritrovarsi.

Questa decisiva argomentazione Hegel la ha già sviluppata nelle pagine conclusive dello *Spirito certo di se stesso* che costituiscono l'autentica premessa del sapere assoluto. Il decorso fenomenologico dello spirito ha un carattere logico-storico che fornisce la dimostrazione del farsi della sostanza soggetto, cioè del movimento fondamentale del divenir se stesso dell'Assoluto, per il quale vale la decisiva affermazione hegeliana: «la Cosa stessa non è esaurita nel suo fine, bensì nella sua attuazione; né il risultato è l'intero effettuale; anzi questo è il risultato con il suo divenire», in quanto «il nudo risultato è la morta spoglia che ha lasciato dietro di sé la tendenza»⁸.

Quindi il compimento dello spirito implica una esposizione storica che va dal mondo greco fino alla Rivoluzione francese e si insedia sul terreno di quella che Kant ha chiamato l'«insocievole socievolezza», un tratto decisivo della modernità di Hegel, ma anche della nostra. Protagonista diventa una forma di soggettività libera e autonoma che appare attraverso le figure del *Gewissen* e dell'anima bella. Il punto è che a quest'altezza il discorso hegeliano assimila in modo a prima vista sorprendente, ma poi ricco di spunti significativi la dimensione del soggetto come individuo e quella della soggettività come forma di sapere. Questo è lo spessore della dinamica fra la autocoscienza giudicante e l'autocoscienza agente che si compie nel loro reciproco riconoscimento, il quale al di là del suo aspetto di *drammatizzazione* offre un risultato che mi sembra legittimo chiamare *epistemologico*, il presentarsi della «forma assoluta» o del concetto speculativo⁹. Questa argomentazione del compiersi dello spirito muove da un'affermazione di grande portata: «lo spirito assoluto entra nell'esistenza (*Dasein*) soltanto in quel vertice, in cui il suo puro sapere di se stesso è l'opposizione e lo scambio con se stesso»¹⁰. Il sapere assoluto incarna la consapevolezza e l'esplicitazione di questa che costituisce una vera e propria definizione dell'assoluto: un carico teorico di enorme responsabilità e di un indiscusso valore strategico per l'intera filosofia hegeliana.

Dopo aver concluso l'esposizione dell'*Anerkennung*, Hegel riprende il discorso sottolineando che i due Sé, pur nel loro essere delle autocoscienze finite e opposte, verranno a esibire la dimensione del concetto puro. Abbiamo così due concetti determinati e al contempo universali, la cui differenza sta nell'essere uno immediatamente universale, il Sé giudicante, e l'altro il Sé agente, segnato dalla piena singolarità (*absolute Einzelheit*). Viene allora prospettata una situazione che corrisponde a un «entrare nell'esserci» del «perfetto interno», dello spirito assoluto, sottolineando però che in questo modo lo spirito è «contrapposto a se stesso»¹¹. Si tratta di una dimensione ancora coscienziale, il cui dualismo costituisce esattamente l'opposizione attraverso il cui movimento l'autocoscienza arriverà all'attuazione (*Verwirklichung*). Significativo a questo punto è che Hegel per definire il protagonista di questo decisivo movimento usi come interscambiabili le nozioni di Autocoscienza, Io, Sé, interno, spirito che si sa come spirito, sapere puro, forma assoluta e concetto speculativo. In discussione è la struttura della soggettività, dell'assoluto come spirito, in una necessaria sintonia con i due Sé finiti e nell'emergere di un'autocontraddittorietà che può condurci ad affermare che al soggetto hegeliano è

⁸ Hegel (1972a, I, 3).

⁹ Per una lettura epistemologica del riconoscimento cfr. Pippin (1989).

¹⁰ Hegel (1972a, II, 194).

¹¹ Ivi, 195.

immanente una critica e presa di distanza dal soggettivismo inteso come uguaglianza con sé, identità, autonomia e autoriferimento.

Hegel continua con l'esposizione della contrapposizione fra i due Sé, a partire dalla quale «ognuno si toglie in lui stesso [...] e con tale alienazione questo sapere scisso nel proprio esserci, ritorna nell'unità del Sé; è l'Io effettuale, l'universale saper se stesso nel suo assoluto contrario, nel sapere entro sé essente»¹². Si tratta allora di cogliere il nesso fra il riconoscimento orizzontale messo in atto dai due Sé, ognuno dei quali si «distacca entro di sé da sé», e il ritrovarsi dello spirito o del sapere puro in questo movimento. Nel loro reciproco «dismettere» il loro opposto esserci i due Sé danno vita a un piano dell'esistenza che costituisce l'esserci dell'Io, dunque dello spirito certo di sé: «un Io esteso fino alla dualità, Io che quivi resta uguale a sé e che nella sua completa alienazione e nel suo completo contrario ha la certezza di se stesso»¹³. La *definizione* del sapere assoluto, «esser presso di sé nel suo esser-altro come tale»¹⁴, trova qui una giustificazione che la rende meno perentoria: il sapere assoluto è sapere consapevole di non essere soltanto sapere, perché gli è intrinseco un ritorno a sé da un'alterità che costituisce il suo contenuto, il quale da parte sua verrà a compiere lo stesso movimento di uscita da sé e del ritrovarsi. Vorrei sottolineare che comprendere questo aspetto è un passaggio essenziale per penetrare nel nucleo più profondo della filosofia hegeliana. In proposito è molto importante tener presente che l'unità e l'uguaglianza del sapere sarà la sanzione di un ritorno a sé da una discesa verticale sul piano del finito e determinato, vale a dire nella realtà dei contenuti molteplici. Quel che il sapere assoluto assicura è la garanzia del risultato ultimo della conoscenza filosofica. La conclusione della *Fenomenologia* ha il senso di esibire il movimento di un oggetto adeguato, risultato di un lungo e travagliato processo e finalmente conforme alla dinamica del sapere puro.

Il sapere assoluto, nel pervenire a se stesso attraverso il movimento di autosuperamento delle determinazioni finite, mette in luce la loro necessaria successione, prefigurando – a mio avviso – quello che sarà il movimento delle scienze filosofiche reali, le quali nel loro lavoro conoscitivo saranno costrette a calarsi nei contenuti specifici del loro ambito, in un prendere le mosse da un massimo di exteriorità, per poi accompagnare l'automovimento delle diverse determinazioni fino alla completa adeguatezza con la propria struttura, pervenendo così alla dimensione della logica speculativa, la quale viene in questo modo a manifestarsi come un circolo presupposto-posto, come un risultato che è al contempo il fondamento del movimento che lo costituisce.

Nell'*Introduzione* all'*Enciclopedia* troviamo un'ulteriore indicazione del modo di procedere della conoscenza filosofica: «la nascita della filosofia [...] ha come punto di partenza l'esperienza, la coscienza immediata e raziocinante. Animato da questo stimolo, il pensiero si comporta essenzialmente in modo da elevarsi al di sopra della coscienza naturale, sensibile e raziocinante, e così si pone dapprima in un rapporto negativo, un rapporto di distanza rispetto all'inizio»¹⁵. Nella nota poi si afferma:

le scienze preparano quel che è contenuto nel particolare, in modo che possa essere recepito dalla filosofia. D'altra parte le scienze, con ciò stesso costringono il pensiero a passare a queste determinazioni concrete. Recepire questo contenuto [...] è al tempo stesso uno sviluppo del pensiero da se stesso¹⁶.

¹² Ivi, 195-196.

¹³ Ivi, 196.

¹⁴ Ivi, 288.

¹⁵ Hegel (1981, 137).

¹⁶ Ivi, p. 139.

Sono queste affermazioni importanti che ci allontanano dall'idea di un'autosufficienza del pensiero speculativo hegeliano. La filosofia da un lato appare «debitrice» del proprio sviluppo alle scienze empiriche, ma che dall'altro, per il suo specifico modo di procedere, diventa «esposizione e riproduzione dell'attività originaria – perfettamente indipendente del pensiero»¹⁷. La comprensione della filosofia hegeliana non può non partire da questa dinamica che vede la compresenza per il pensiero di ricezione e attività, senza dimenticare che si tratta di un «peculiare modo di conoscere» che non pretende di colonizzare gli altri saperi, siano questi le scienze empiriche, la religione, fino all'esperienza comune¹⁸.

Il capitolo sul sapere assoluto assicura una ricostruzione della propria genesi assumendo che l'autosapersi dello spirito avvenga in una «lotta contro se stesso» e con un ineludibile bisogno di tempo. Non si tratta certo di un'ascesa trionfale dello spirito: la storia è definita un «torpido movimento» in cui troviamo fatica, opacità, travaglio e soprattutto lentezza¹⁹. Quel che vorrei apparisse con sempre maggiore chiarezza è il carattere unilaterale di quelle interpretazioni basate sul ragionamento che, dal momento che lo spirito è l'assoluto, avremmo necessariamente un suo movimento monologico, il quale, manifestando se stesso non potrà non pervenire al compimento definitivo. In questa prospettiva si dimentica il tratto essenziale del sapere assoluto, vale a dire del luogo stesso del compimento dello spirito. L'uguaglianza con sé e la riflessività, che costituiscono il risultato, vanno prese insieme al percorso che ha condotto ad esse e che è da intendere come una componente essenziale della loro natura. Lo spirito ha come intrinseca caratteristica di essere il contrario di se stesso e quindi di essere inseparabile dalla dualità fra soggetto e oggetto, da quella dimensione della coscienza che con tanta fatica e lentezza arriva a superare.

Nelle pagine conclusive della *Fenomenologia* troviamo alcune decisive affermazioni che vanno nella prospettiva che sto tentando di delineare. Hegel sottolinea non solo che «la scienza contiene in lei stessa la necessità di alienarsi della forma del concetto puro», ma soprattutto aggiunge che «l'alienazione» dello spirito nella coscienza «è ancora imperfetta» dal momento che «l'oggetto è in rapporto e non ha conseguito la sua piena libertà», ammettendo così che i diversi oggetti che la coscienza incontra nella sua esperienza sono in qualche modo preselezionati in base al legame d'essenza fra la coscienza e lo spirito²⁰.

Nelle scienze filosofiche reali gli oggetti determinati che si susseguono nell'esposizione hanno quella indipendenza e libertà che Hegel ritiene necessaria in base alla preoccupazione che la Scienza filosofica resti *aperta verso il basso*, ritrovi in se stessa l'istanza di un'apertura all'alterità ancora più radicale di quella che troviamo nel cammino fenomenologico. Non dobbiamo dimenticare tuttavia che nella stessa *Fenomenologia* il motivo dell'agire umano imprevedibile e mai circoscrivibile, opera di un Sé agente sempre singolare, introduce il tema di un esserci contingente, di un terreno che richiede al sapere concettuale lo sforzo più arduo di comprensione.

Hegel in ogni caso sottolinea il *debito* della *Fenomenologia* nei confronti della dimensione dell'esserci, perché sta guardando in avanti alla natura dell'*absolutes Wissen*: «il sapere non conosce soltanto sé, ma anche il negativo di se stesso o il suo limite. Sapere il suo limite vuol dire sapersi sacrificare [...] questo sacrificio è

¹⁷ Ivi, p. 140.

¹⁸ Sempre nell'*Introduzione all'Enciclopedia*, Hegel ha sottolineato che «nella regione pura dei concetti» può sorgere la «nostalgia per una rappresentazione fin qui già ben nota e usuale»; Hegel, (1981, 127).

¹⁹ Hegel (1972a, II, 304).

²⁰ Ivi, 303-304.

l'alienazione dello spirito [...] nella forma del libero accidentale accadere»²¹. Dopo quella nella coscienza si rende necessaria una *seconda* più radicale alienazione, una *caduta* nell'esteriorità del tempo e nell'immediatezza dello spazio. Questa vertiginosa discesa del concetto assoluto nella storia e nella natura costituisce l'altra faccia, rivolta in avanti, del movimento che ha condotto la sostanza a farsi soggetto. Impariamo così a considerare lo spirito non come un'ipostasi metafisica, un ente di ragione, ma essenzialmente una modalità del conoscere, attribuita al sapere assoluto, il quale stabilisce per se stesso una necessaria relazione all'alterità dei contenuti determinati propri della natura e del mondo umano.

L'ultimo tornante dell'esposizione hegeliana riprende il tema della storia come «farsi dello spirito» e introduce la memoria come componente essenziale della filosofia. Essa costituisce il momento dell'«insearsi» (*Er-Innerung*) dello spirito, che è così «calato nella notte della sua autocoscienza»²². Abbiamo il conservare una realtà sempre dileguante, dal profondo della quale si rivela il concetto assoluto, che – si badi – toglie la profondità dell'insearsi ed è un'«estensione» che è esattamente la negazione della pura interiorità, un percorrere la realtà esistente, che costituisce l'unica via attraverso la quale il Sé riconquista se stesso. Sarebbe dunque affrettato vedere in Hegel il filosofo dell'anamnesi, di un pensiero rammemorante, volto esclusivamente al passato. L'ultimo capoverso del testo mi sembra costituisca la conferma di questa apertura della filosofia al futuro e in generale all'altro da sé: «la meta, il sapere assoluto o lo spirito che si sa come spirito ha a sua via la memoria degli spiriti» vale a dire delle epoche della storia definita il «libero esserci apparente nella forma dell'accidentalità», la quale, «insieme» alla «scienza del sapere apparente» che è «il lato della loro organizzazione concettuale», costituiscono «la storia concettualmente intesa» vale a dire «la commemorazione (*Erinnerung*) e il calvario (*Schädelstätte*) dello spirito assoluto, l'effettualità, la verità e la certezza del suo trono, senza del quale esso sarebbe l'inerte solitudine (*leblose Einsame*)»²³. Il sapere assoluto viene così presentato come ciò che ha dietro di sé il travaglio della storia, della quale costituisce la comprensione concettuale, in un divenire se stesso che non ne fa un'entità priva di vita, ma la attiva scaturigine di sempre nuove conoscenze, un compimento che – come abbiamo visto – è soglia di una necessaria alienazione nell'altro da sé. Forse la metafora che meglio lo caratterizza è quella del respiro: di un costante movimento vitale di ispirazione ed espirazione, di riferimento a sé e di riferimento ad altro. L'autoriferimento riflessivo dato dall'unità di certezza e verità va inteso come un vertice, una pausa, un *fermare gli orologi* che ha alle spalle il dualismo della coscienza e davanti la realtà della natura e della storia che offriranno contenuti sempre nuovi da ricondurre, a partire dalla loro immediata estrinsecità, alla forma concettuale.

Il sapere assoluto ha dunque una genesi che sancisce il suo legame essenziale con la coscienza e il sapere finito, in un compimento che per via della sua intrinseca contraddittorietà è al contempo apertura all'alterità: se il bisogno di filosofia nasce dalle lacerazioni della finitezza, il bisogno della filosofia, quello che Hegel chiamerà l'«istinto (*Trieb*) della ragione» indurrà il sapere speculativo a uscire da se stesso e immergersi nella realtà naturale e storica²⁴. Il cammino fenomenologico ha presentato un'autonegazione del finito che è ben lontano dal dipendere da una monotona attività del sapere assoluto su di esso²⁵. Il ruolo del «per noi» che è intervenuto nei momenti in cui il processo di sviluppo dialettico ha avuto una battuta d'arresto, si pensi alla

²¹ Ivi, 304.

²² *Ibidem*.

²³ Ivi, p. 305.

²⁴ Hegel (1968, II, 938).

²⁵ Questa è la posizione di Heidegger (1968, 74).

«coscienza infelice», dimostra che gli avanzamenti dipendono dalle contraddizioni specifiche della coscienza, che a volte la conducono in un vicolo cieco. Il «per noi» è una sorta di mente filosofica collettiva che, consapevole del compimento, lascia la coscienza vivere in prima persona la propria esperienza e prefigura lo spirito come comunità di soggetti liberi e aperti al confronto reciproco.

Le acquisizioni circa lo statuto del sapere assoluto ci aiutano a comprendere l'affinità fra la *Fenomenologia* e la *Scienza della logica* nel fornirci i *metaconcetti* che poi troveremo in atto nella filosofia della natura e nella filosofia dello spirito. Hegel nella *Prefazione* alla prima edizione della *Logica* dopo aver detto che: «lo sviluppo immanente del concetto, è il metodo assoluto del conoscere, ed insieme l'anima immanente del contenuto stesso» così continua:

per questa via che costruisce se stessa può la filosofia essere una scienza oggettiva dimostrata. In questa maniera tentai di esporre la coscienza nella *Fenomenologia*. La coscienza è lo spirito come sapere concreto, cioè immerso nell'esteriorità. Ma la progressione di quest'oggetto riposa soltanto, come lo sviluppo di ogni vita naturale e spirituale, sulla natura delle pure essenzialità che costituiscono il contenuto della logica [...] che si propone come oggetto quelle pure essenzialità stesse, quali esse sono in sé e per sé²⁶.

Sono queste considerazioni in perfetta sintonia con la *Prefazione* alla *Fenomenologia* quando afferma: «il puro autoriconoscersi entro l'assoluto esser altro, questo etere come tale, è il fondamento, il terreno della scienza [...]. Il cominciamento della filosofia presuppone ed esige che la coscienza si trovi in questo elemento»²⁷.

Le scienze filosofiche reali della natura e dello spirito presuppongono tanto la *Fenomenologia* che la *Logica*. Sono esse a offrire la struttura di quelle essenze pure, di quei concetti che in quanto automovimenti, circoli costituiscono la natura della scientificità, quel «logico» che rende scientifico, cioè filosofico-speculativo i diversi contenuti²⁸. Nella *Fenomenologia* l'elemento logico opera dietro le quinte e solo nel sapere assoluto diventa trasparente quella sua mobile struttura che poi la *Scienza della logica* articolerà secondo l'immanente andare al di là di sé delle diverse categorie.

Con la conclusione della *Fenomenologia* quel che si è preparato è appunto l'«elemento del sapere», in cui non c'è più l'opposizione dell'essere e del pensiero. Entrambe le opere, seppure in modo diverso, concorrono quindi a fornire una sorta di deduzione kantiana dell'oggettività dei concetti. Il primo aspetto da tener presente è che questo sapere considera essenziale muoversi nella determinatezza: il contenuto della filosofia è l'essere determinato che è nel proprio concetto, un processo che crea e percorre i suoi momenti dando vita all'intero effettuale. La verità racchiude in sé il negativo «ciò che sta dileguando e che deve essere considerato esso stesso come essenziale», l'effettualità ha bisogno dell'apparenza, «ogni momento mentre si isola altrettanto immediatamente si risolve»²⁹.

Hegel sottolinea che la presentazione del metodo della scienza appartiene alla logica e coincide con essa: il metodo non è altro che la struttura dell'intero presentato nella sua più pura essenza. Alla scienza è lecito organizzarsi soltanto mediante la vita propria del concetto: così il metodo non è qualcosa applicato dall'esterno, ma è

²⁶ Hegel (1968, I, 7).

²⁷ Hegel (1972a, I, 20).

²⁸ Per una chiara distinzione fra la Logica come prima parte della Scienza filosofica e il «logico» (*das Logische*) che è la dimensione speculativa che presiede alla conoscenza filosofica nell'affrontare i propri contenuti: cfr. A. Nuzzo, *La logica*, in AA.VV., *Guida a Hegel*, a cura di Claudio Cesa, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 42-44.

²⁹ Hegel (1972a, I, 37-38).

«l'anima automoventesi del contenuto perfetto», per questa ragione «il conoscere filosofico esige che ci si abbandoni alla vita dell'oggetto» in modo tale che «calato nella materia e procedendo nel movimento che gli è proprio [...] ritorna in se stesso»³⁰.

Nello sforzo di approfondire la natura del conoscere filosofico Hegel raccomanda di «evitare il consueto discorrere aconcettuale circa l'identità del pensare e dell'essere», di tener fermo il suo carattere di «attività immersa nel contenuto, - perché essa ne è l'immanente Sé – e che in pari tempo essa è ritornata in sé, perché essa è la pura uguaglianza con sé nell'esser altro». In questo modo, con accenti che riproducono la *formula* del sapere assoluto, viene ribadito che «il sapere non è l'attività che manipola il contenuto come un alcunché di estraneo», «una violenza», ma un'«astuzia», consapevole che «la concreta vita della determinatezza [...] è un operare che si dissolve e fa di sé un momento dell'intero»³¹.

Quindi non ci viene presentato solo il carattere immanente ai contenuti del sapere filosofico, ma anche il carattere sempre determinato di questi contenuti, il loro automovimento. L'elemento speculativo è così costituito da un sapere capace di «rinunciare alle personali scorribande nel ritmo immanente dei concetti», capace della «discrezione» (*Enthaltsamkeit*) di limitarsi a «contemplare» come un contenuto determinato abbia in se stesso una dinamica di autonegazione attraverso la quale arriva ad assumere la forma concettuale³². Il senso di questo discorso hegeliano sta nel rifiuto della semplice affermazione dell'unità di pensiero ed essere, ma nel tener ferma anche la loro distinzione, il che significa fare i conti con le diverse determinazioni cui il sapere va incontro. Siamo fuori da ogni ontologia ingenua: l'affermazione dell'unità fra pensiero ed essere, propria del sapere assoluto, assume il carattere di una conclusione e di un nuovo inizio del processo della conoscenza speculativa, di modello operativo della Scienza filosofica.

Nel capitolo sull'*Idea assoluta*, con cui si conclude la *Scienza della logica* troviamo un ulteriore approfondimento dell'unità-distinzione fra metodo e concetto, sulla base di un comune dinamismo, nel quale è in gioco una «negatività verso l'altro e verso sé»³³.

In una sorta di parallelismo con l'inizio della trattazione del sapere assoluto, anche in questo ultimo scorcio della *Logica* Hegel prende le mosse dall'espressione: «quel che rimane ancora da considerare», che in questo caso si rivolge esplicitamente alla questione del «metodo», definito «forma del contenuto, forma assoluta» e «suprema e unica potenza della ragione»³⁴. Il metodo assicura la determinazione del concetto, in modo che «l'attività conoscitiva soggettiva» assuma un pieno «significato oggettivo»³⁵. L'accento dell'esposizione hegeliana è sul convergere delle determinazioni del metodo e quelle del concetto, il quale muove i contenuti, contrapposti nella loro determinatezza, «sprigiona la loro dialettica» e scandisce il corso del conoscere³⁶.

Il movimento del concetto inizia con «il mostrarsi come l'altro di se stesso» dell'universale, il suo passare nel determinato e attraverso un'ulteriore negatività, pervenire al ristabilirsi del «suo semplice riferimento a sé», vale a dire il suo realizzarsi³⁷.

³⁰ Ivi, 43-44.

³¹ Ivi, 45-46.

³² Ivi, 49.

³³ Hegel (1968, II, 938 sgg.).

³⁴ Ivi, 937-938.

³⁵ Ivi, 939.

³⁶ Ivi, 946.

³⁷ Ivi, 950.

Il metodo assicura che il movimento avvenga per via di un negativo riferimento a sé, vale a dire con una dinamica immanente, nella quale è decisivo il fatto che la seconda determinazione sia «una relazione, un rapporto» e «racchiuda in sé il proprio altro», così da essere «qual contraddizione, la posta dialettica di se stessa»³⁸. Il risultato è immediatezza e mediazione nella loro unità, ma afferma Hegel non è un «terzo quieto», ma un'unità che coincide con il movimento e l'attività con cui il primo e il secondo momento si mediano con se stessi»³⁹. Abbiamo il passaggio da un iniziale concetto astratto, da un semplice pensiero a un risultato che «l'individuo, il concreto, il soggetto (*das Einzelne, Konkrete, Subjekt*)»⁴⁰.

Hegel ha descritto così «il passo speculativo», che caratterizza la sua filosofia, ma quel che da parte mia vorrei mettere in rilievo è che il movimento logico contiene in sé, una inevitabile istanza gnoseologico-conoscitiva. Per la sua stessa caratteristica questa dinamica logica esce da se stessa e si cala nella realtà. L'andare fuori di sé dell'universale astratto è un accedere a contenuti determinati, che non sono «raccattati» casualmente secondo la modalità del pensiero formale, ma che entrano, in una connessione specifica con quel concetto. Sul piano non strettamente logico è implicito un *lavoro* immanente alle determinatezze, una «fatica del concetto» volto a mettere in moto il loro presentarsi all'adeguazione con il pensiero e pervenire a «togliere l'opposizione fra il concetto alla realtà»⁴¹.

Uno dei più importanti esempi dell'uscire «dall'assoluta astrazione o universalità» del puro pensare si trova nei *Lineamenti di filosofia del diritto* in cui appare chiaro che si tratta sia di una apertura alla determinatezza del contenuto, sia di un vero e proprio movimento per cui «l'Io entra nell'esserci [...] momento assoluto della sua finità o particolarizzazione»⁴². Quest'ultimo aspetto accenna al tema dell'agire che è sempre finito e capace di formare una realtà finita che *chiede* di liberare il suo senso.

La conoscenza concettuale è descritta dalla logica, ha come sua «anima» l'autocontraddittorietà tanto del momento universale quanto di quello particolare, ma quest'ultimo *copre* una molteplicità che non è dedotta o preformata dal pensiero. Il concetto-metodo offre il modello operativo necessario e invariante, ma la conoscenza filosofica non può limitarsi ad esso: è un'attività che si sporca le mani con l'empirico, quel *fuori* dell'idea che è «errore, torbidezza, opinione, tendere, arbitrio, caducità» e che il sapere ritiene di avere la «forza» di riportare a sé⁴³. La filosofia non può coincidere con l'appagamento nella riflessività, ha un'immanente spinta estatica verso la realtà naturale e storica, verso ciò che essa non è, ma che sa di poter accompagnare fino alla consonanza con se stessa.

Quel che il sapere assoluto e l'idea garantiscono è il risultato ultimo dell'incontro fra il sapere e il mondo, consistendo nell'esposizione della modalità necessaria al raggiungimento della meta, ma questa forma deve sempre dar prova di sé nei contenuti, che da parte loro devono mostrarsi in grado di innestare il proprio automovimento verso la forma. La differenza fra il pensiero e la realtà consiste nel fatto che il primo esprime la consapevolezza del processo, che i contenuti reali *subiscono* in quanto

³⁸ Ivi, 947.

³⁹ Ivi, 950.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Ivi, 948.

⁴² Hegel, (1999, 30-31). Queste considerazioni vanno interpretate in riferimento all'*Enciclopedia*: «lo spirito oggettivo è sul terreno della finitezza [...] la volontà libera [...] si relaziona a una oggettività esteriore già data» in Hegel (2000, 352).

⁴³ Hegel (1968, II, 935).

vivificati dal sapere: oggetti di una *Aufhebung* che li nega e li innalza alla conoscenza, operando quella che si può definire una vera e propria *salvazione dei fenomeni*⁴⁴.

La relazione negativa verso di sé vale per il determinato, per l'autocoscienza finita, ma anche per l'assoluto come spirito, che così non è solo certezza di se stesso, autoriferimento, pura uguaglianza con sé. La conquista della relazione a sé sancisce la libertà del concetto, ma come abbiamo visto Hegel sottolinea a più riprese anche la «libertà e indipendenza» dei contenuti, fino al loro essere un accadere contingente, tanto da arrivare a parlare della necessità per lo spirito di ritrovare Sé nella «distruzione» (*in der Verwüstung*) e nell'«assoluta devastazione» (*in der absoluten Zerrissenheit*)⁴⁵.

A questo punto è possibile riassumere le caratteristiche del sapere assoluto: esso è il contrassegno dell'assenza di una cosa in sé, del non darsi per la filosofia per principio dell'inconcepibile, dell'ineffabile, di un limite assoluto⁴⁶. Bisogna pensare l'Assoluto non come qualcosa di dato una volta per tutte, ma come il movimento dialettico della propria autorealizzazione e quindi il tentativo di più profonda comprensione delle sue caratteristiche è costretto a fare i conti con la visione hegeliana della contraddizione. Il sapere assoluto incarna la forma compiuta dell'unità di determinazioni opposte a un livello massimo di intensità. Il sapere e il suo altro vanno intesi come il positivo e il negativo, sulla base di una logica della contrarietà, in cui i termini si escludono, ma al contempo si implicano reciprocamente, così da poter parlare da una relazione costitutiva, immanente, in un massimo di lontananza dalla indifferenza, dall'autosussistenza delle cose finite.

Hegel stigmatizza in diverse occasioni la sintesi degli opposti: la contraddizione speculativa si risolve nel concreto, che è l'unità di determinazioni di pensiero altrimenti astratte se intese separatamente o ritenute incompatibili. I termini vanno assunti in modo tale da mostrare come ciascuno contenga entro di sé l'altro, quindi l'intera relazione: solo così si raggiunge l'autosussistenza⁴⁷. Abbiamo una relazione immanente, fra opposti che sono così inseparabili e caratterizzati dalla contraddizione, una meta-categoria, dotata di pervasività, che ha nel sapere assoluto una delle esibizioni decisive: al suo livello la doppia relazione di esclusione e inclusione, che definisce l'opposizione si esercita sul nesso fra sostanza e soggetto e fra essere e pensiero. Essi si danno insieme negatività reciproca e unità, un'unità che sopporta la contraddizione degli opposti, in cui ognuno contiene in sé anche l'altro, per cui si produce l'unità dell'unione e della disunione.

Hegel afferma che dopo Kant la metafisica va *tradotta* in una logica, in cui il trascendentale perde il suo carattere formale e dualistico e si mostra come un intero interconnesso di categorie che sono essenzialità pure, le quali nella conoscenza

⁴⁴ Nell'*Aggiunta* al § 82 dell'*Enciclopedia* Hegel sottolinea: «se diciamo che l'assoluto è l'unità di soggettivo e oggettivo, questo è certamente esatto, ma unilaterale in quanto così viene espressa solo l'unità, e posto l'accento su di essa, mentre, in effetti, il soggettivo e l'oggettivo non sono soltanto identici, ma anche distinti», così da rendere indispensabile anche se sempre da *superare* la dimensione del finito. Cfr. Hegel (1981, 255).

⁴⁵ Hegel (1972a, I, 26).

⁴⁶ Pubblicato nel 1953, *Logique et existence* di Jean Hyppolite resta ancor oggi un punto di riferimento ineludibile. La sua tesi centrale consiste nel sostenere che se l'Assoluto hegeliano coincide con la logica è però il sapere assoluto a dirci che fra pensare ed essere non c'è solo unità, ma al contempo distinzione. Nell'individuare la contraddizione nel cuore dell'Assoluto, Hyppolite afferma l'essenzialità della determinatezza per Hegel. Emerge così la radicale immanenza della filosofia hegeliana e il suo doppio versante ontologico ed epistemologico. Cfr. Hyppolite (2017).

⁴⁷ Per Sergio Landucci la logica della relazione immanente e dell'inseparabilità dei contrari «può essere valutato come uno dei maggiori acquisti di cui il pensiero umano vada debitore a Hegel». Landucci (1978, 74).

filosofica riappaiono nella loro immanenza alla realtà. L'intelligibile non è così più qualcosa di sovraordinato, ma si coniuga con le diverse modalità dell'apparenza, come è mostrato nella figura fenomenologica del «mondo invertito»⁴⁸. La logica non è un discorso su un Assoluto preesistente, ma un automovimento dell'assoluto che espone se stesso. La *Darstellung* nella *Logica* rivela la circolarità del pensiero speculativo, in cui il primo diventa ultimo e viceversa. Non si dà un sostrato, una presenza indipendente dalla propria esposizione. Questo vale anche per il sapere assoluto che è una giustificazione retrospettiva della propria genesi e contemporaneamente del proprio proiettarsi in avanti, in modo tale che comprendendo il proprio altro, comprende se stesso. Esso è anche il superamento dell'ultima scissione, i cui protagonisti, il Sé giudicante e il Sé agente conservano le acquisizioni del cammino fenomenologico precedente e le offrono alla totalizzazione dello spirito che si sa come spirito. Forse l'immagine più congrua all'Assoluto hegeliano è quella di una comunità di individui liberi che si confrontano, confliggono, ma si riconoscono e possono trovarsi l'uno nell'altro come uguali e diversi: una modalità di relazione che rompe definitivamente con ogni concezione dell'Assoluto come Sostanza, Dio, *Causa sui*, ente sommo.

Il sapere assoluto è il legame fra l'esperienza della coscienza e la manifestazione dello spirito. Il sapere questa unità implica l'esplicitazione del fatto che si tratta di un unico processo dialettico che ha nel risultato la piena esplicitazione di se stesso. La dialettica ha un effetto di desoggettivazione, sono i contenuti oggettivi a muoversi, essa implica una negatività del pensiero soggettivo, la perdita della sua autoreferenzialità per diventare il coronamento dell'autoesprimersi della realtà. Il sapere assoluto è l'*Aufhebung* non solo nella sua efficacia concreta, ma anche nella consapevolezza di sé. L'assoluto come sapere di sé segnato dalla dialettica e dalla antinomicità si interdice l'autosufficienza, l'identità con sé, l'autonomia. Lo Spirito non è più pensabile come un Dio trascendente, ma diventa piuttosto una sorta di *anima* del mondo che vivifica la natura e dà senso alla storia.

La vocazione *epistemologica* dell'*absolute Wissen*, mi appare evidente nel suo essere l'elemento del confronto con le altre modalità di intendere l'Assoluto⁴⁹. Indubbiamente però, in quanto cerniera fra la *Fenomenologia* e la *Logica*, il sapere assoluto afferma anche la propria autoconsistenza ontologica, ma con una propria specificità che va oltre la distinzione fra regolativo e costitutivo: sostiene che la filosofia è conoscenza della realtà effettiva, pensiero oggettivo, ma secondo una modalità che legando intrinsecamente metodo e contenuto deve necessariamente fare i conti con le diverse articolazioni dell'esteriorità naturale e umana, in chiara opposizione alla metafisica di una volta che ingabbia il finito e assume l'adeguazione fra pensiero ed essere come l'unico terreno del proprio sapere⁵⁰.

Non c'è una risposta semplice alla domanda se Hegel sia un pensatore metafisico. Nelle lezioni sulla storia della filosofia e nella *Scienza della logica* l'atteggiamento critico è anche ricostruttivo, secondo la modalità tipica dell'*Aufhebung* dialettica. Posso dire che Aristotele, Spinoza, Leibniz e in particolare Kant alimentano nel profondo la sua filosofia e che mi appare ancora oggi estremamente fecondo continuare a studiare il confronto di Hegel con i nodi più significativi del loro pensiero.

⁴⁸ Hegel, (1972a, I, 129-136). *Die verkehrte Welt* è una delle figure più rilevanti della *Fenomenologia*, in cui per via della riflessione negativa verso di sé, si produce l'inversione del mondo intelligibile e il liberarsi di un movimento che è insieme del pensiero e della realtà, della forma e del contenuto.

⁴⁹ La *Prefazione* alla *Fenomenologia*, con alle spalle il sapere assoluto, è il luogo in cui Hegel sceglie come principali bersagli polemici la concezione dell'Assoluto di Schelling e il sapere formale e raziocinante.

⁵⁰ Hegel (1981, 174-187).

Una domanda oggi ricorrente è se il *Sistema della scienza* hegeliano costituisca il compimento della metafisica e se ciò coincida con le strutture di fondo del pensiero tecnico- scientifico, che domina nella nostra tarda modernità⁵¹. Nei sostenitori di questa posizione c'è un certo fatalismo nel considerare il totalizzarsi della tecnica un orizzonte ormai intrascendibile e rispetto al quale diventano possibili solo comportamenti *adattativi*. La critica tradizionale a Hegel di panlogismo, di aver costruito un sistema inteso come una totalità autotrasparente, segnata da una riflessività definitiva, mi sembra aver lasciato il posto a letture che per un versante valorizzano aspetti parziali del pensiero hegeliano o per un altro, per certi versi opposto, recuperano una problematica *ontologica* ricca di sedimentazioni storiche, come antidoto alle rigide distinzioni degli ambiti disciplinari. Certamente in Hegel l'umano e il non umano, la dimensione naturale e quella storica risultano intrecciate, in un approccio *scientifico* che fluidifica le rigide separazioni e ricerca le connessioni profonde.

Credo che la *Fenomenologia dello spirito*, il capolavoro hegeliano, illuminata dal riverbero offerto dalla *grande logica*, contenga una problematizzazione di alcune questioni di portata epocale. Vi troviamo un rinnovato stimolo a fare i conti con l'individualismo come rischio radicale, ma anche come risorsa imprescindibile per ripensare i legami sociali. Inoltre l'approfondimento della questione del riconoscimento ha permesso di svolgere una critica serrata a ogni forma di soggettività, sia individuale che collettiva, esclusivamente autoriferita, chiusa nella propria identità e incapace di autentiche forme di relazione all'alterità. In ultimo mi sembra necessario continuare a meditare sulla presenza in Hegel di un'antropologia negativa che, nel dare una inconfondibile coloritura *affettiva* al suo linguaggio, esprime la consapevolezza di un'inesorabile spinta distruttiva dell'umano, fonte di una conflittualità permanente, terreno di un *politico*, che più che mai chiede nuove risorse intellettuali e inedite forme di prassi sociale.

Bibliografia

- Hegel G.W.F. (1972a), *Fenomenologia dello spirito*, 2. voll., a cura di E. De Negri, Firenze: La Nuova Italia.
- (1972b), *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, in *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri, Napoli: Guida.
- (1968), *Scienza della logica*, 2 voll., a cura di C. Cesa, Roma-Bari: Laterza.
- (1999), *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma-Bari: Laterza.
- (2000), *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, Torino: UTET.
- (1981), *Scienza della logica*, a cura di V. Verra, Torino: UTET.
- Heidegger M. (1968), *Il concetto hegeliano di esperienza*, in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi. Firenze: La Nuova Italia, pp. 103-190.
- Hyppolite, J. (2017), *Logica ed esistenza*, a cura di S. Palazzo, Milano: Bompiani.
- Landucci, S. (1978), *La contraddizione in Hegel*, Firenze: La Nuova Italia.
- Nuzzo, A. (1997), *La logica*, in Cesa C. (a cura di), *Guida a Hegel*, Roma-Bari: Laterza, 42-44.
- Pippin, R. (1989), *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge: University Press, Cambridge.

⁵¹ Heidegger vede in Hegel il compimento della metafisica della soggettività, in una visione dell'Assoluto come caratterizzato dalla «potenza assolutoria, affrancamento dalla relazione e assolvimento». Heidegger (1968, p. 123). Per Heidegger, inoltre, la tecnica moderna è un esito immanente della storia della metafisica e il luogo della sua «fine». In diverse occasioni ho preso le distanze dalla interpretazione heideggeriana di Hegel.

Congedo dal sapere assoluto. Genesi, esito, riscatto

Lucio Cortella, Università Ca' Foscari di Venezia, cortella@unive.it

Abstract

Absolute knowledge is not simply the achievement, on the part of consciousness, of complete and absolute *self-awareness*; it is simultaneously the exposition of that knowledge as the ultimate *substance* of all reality. In this way, Hegel transforms into a genuinely *ontological* thesis what, over the course of the work, had appeared as a purely *epistemological* experience: “experience” becomes the absolute, and the critique of ontology that had accompanied this “experience” is converted into a new ontology. Against this outcome, however, it is possible to “redeem” absolute knowledge from the self-reflexive character that culminates in the identification of epistemology with ontology. Such a redemption becomes conceivable through a reconstruction of the intersubjective and normative foundations of spirit, and by preserving a conception of ethical life (*ethos – Sittlichkeit*) that cannot be subsumed under reflection or conceptual mediation. The phenomenological path thus remains the process whereby subjectivity learns, on the one hand, its mediation through an ethical objectivity that constitutes it, and on the other, the inescapable reflective mediation of reality. Yet the primacy of ethical life over reflection prevents any final subsumption of reality into conceptual mediation. In this sense, “phenomenology” reverts to being nothing more than the *experience of consciousness*.

Keywords

Absolute Knowledge, Experience, Recognition, Ethos, Reflection

Com'è noto, per Hegel, decisivo non è l'esito di un processo, ma «il risultato insieme col suo divenire»¹, ovvero il cammino che si è percorso per ottenere quel risultato. Il sapere assoluto, perciò, non può essere adeguatamente compreso limitandosi alle sole pagine che Hegel vi dedica nel capitolo conclusivo della *Fenomenologia dello spirito* (pagine che, tra l'altro, vengono in larga parte occupate proprio dalla riesposizione di quel percorso). Il processo – che prepara quell'«esito» – ne determina infatti il carattere, le pretese, il significato. È perciò nella lunga «genesì» – sostanzialmente l'intera opera – che troviamo racchiuso il segreto di quelle celebri pagine ed è da lì che è necessario prendere le mosse.

1. Genesi

La *Fenomenologia dello spirito* non è semplicemente una “Introduzione” alla “Scienza”, benché sia questo il significato fondamentale che Hegel le attribuisce. Essa è molto di più: è l'opera che serve a Hegel per “costruire” il suo concetto di Assoluto: ogni figura, ogni passaggio, ogni capitolo sono tutti “mattoni” fondamentali, essenziali, indispensabili, al fine di ottenere quel risultato. È nota la tesi hegeliana secondo cui *non* si ottiene l'assoluto con un «colpo di pistola»² bensì grazie a un procedimento logico-

¹ Hegel (2008, 5).

² L'espressione ricorre sia nella *Prefazione* alla *Fenomenologia* (ivi, 21) sia nel *Preambolo* alla *Scienza della Logica* (Hegel 1968, 52).

argomentativo, che non presuppone l'Assoluto, né il punto di vista della "Scienza", come vero, ma si limita ad assumere la mera esistenza del finito (concedendo quindi ai negatori dell'Assoluto la verità di un punto di vista empirico, relativo, contingente). Sia nella *Introduzione* alla *Fenomenologia* sia in quella alla *Scienza della Logica* Hegel definisce questo suo procedimento come la "negazione determinata"³, perché volto a ottenere la verità "positiva" attraverso la "negazione" del punto di vista finito e la sua "elevazione" a un punto di vista "più alto".

Questo punto di partenza finito, assunto come provvisoriamente vero, viene presentato da Hegel all'inizio dell'opera come la prospettiva della «coscienza naturale»⁴, cioè come una sorta di determinazione "ingenua" del nostro sapere, la consapevolezza immediata delle nostre certezze sensibili. Qui – e in tutti quei luoghi in cui Hegel ammette un necessario inizio dal finito – egli precisa che quel punto di partenza non dovrà però essere considerato «come una base solida»⁵, bensì come qualcosa che nel processo andrà «tolto».

Ne deriva che la "costruzione" fenomenologica dell'assoluto dovrà "togliere"⁶ quella coscienza finita da cui proviene, per condurla a qualcosa di più elevato. Propriamente essa dovrà *superare* la sua falsa autoconsapevolezza, lasciando emergere qualcosa che, secondo Hegel, essa «è già» ma di cui non è ancora consapevole. La coscienza ritiene infatti, erroneamente, di essere una soggettività finita di fronte a un mondo di cose – e di altre coscienze – a lei opposto. Pensa cioè di vivere in un contesto di opposizioni, in cui l'esterno è contrapposto all'interno, il singolo è opposto all'universale, il finito all'infinito, il soggettivo all'oggettivo. Tutto ciò, questa «opposizione della coscienza»⁷, questa sua "particolarità", dovrà essere superata per *fare spazio* a un'assolutezza oggettiva (che Hegel nel corso della *Fenomenologia* chiamerà «spirito»), un'assolutezza che di quella coscienza finita costituisce il fondamento, la verità, l'essenza ultima.

Quest'assolutezza emergerà dall'«interno» della coscienza, a partire dal suo percorso di progressiva coscientizzazione. Non si tratterà perciò di un'oggettività a lei contrapposta, né tantomeno trascendente. Il processo sarà invece *immanente*: è dall'interno della sua esperienza che emergerà qualcosa di *più vero*, più alto, ma anche più "proprio", ovvero "ancor più" appartenente alla sua vera essenza.

L'assoluto si va perciò "costruendo" con un *movimento duplice*. Da un lato sarà un processo *negativo*: la coscienza dovrà autocriticarsi, negare le proprie certezze, negarsi. Dall'altro il processo sarà *positivo*: la coscienza apprenderà che essa è *altro* da ciò che pensava e questo *altro* si presenterà come qualcosa da cui essa dipende ma che al tempo stesso si rivela come la sua stessa natura. In altri termini, si tratta di un'esperienza di *mediazione*: la coscienza incontra qualcosa che è "altro" da lei ma

³ Hegel (2008, 61-62); Hegel (1968, 36).

⁴ Hegel (2008, 60).

⁵ Il contesto in cui Hegel usa questa espressione è una «annotazione» enciclopedica sul rapporto tra finito e infinito, nella quale viene criticato il modo in cui la metafisica espone la cosiddetta "prova cosmologica" dell'esistenza di Dio, secondo la quale, partendo dal finito, dal mondo e dal contingente, si potrà pervenire all'infinito, al necessario, a Dio. Ebbene, quel punto di partenza finito non potrà mai essere considerato «come una base solida (*als eine feste Grundlage*)», perché su di esso si dovrà esercitare «un'attività negativa», a seguito della quale esso si rivelerà «caduco, apparente, in sé e per sé nullo» (Hegel 1983, 61-62 [§ 50, nota]).

⁶ Assumo qui la traduzione ormai consueta del termine tedesco «aufheben» usato da Hegel, ben consapevole che quel "togliere" non ha un significato meramente negativo ma anche di positiva "conservazione" del tolto, con in più la consapevolezza che proprio in virtù di quella doppia operazione positivo-negativa si ottiene qualcosa di ancor più alto del punto di partenza, qualcosa di "elevato" (significato anch'esso presente nel verbo tedesco «aufheben»).

⁷ Hegel (1968, 31).

che è anche parte di lei. È infatti *condizione* del suo stesso essere, qualcosa da cui essa viene determinata ma che si trova “in” lei. L’intera esperienza fenomenologica è per la coscienza l’esperienza che essa è sempre “presso altro” e che è questo “altro” a costituire la sua natura più propria.

Nei primi capitoli della *Fenomenologia* questa alterità si manifesterà a partire dall’incontro della coscienza con il mondo della *natura*, presentandosi come qualcosa d’altro sia rispetto all’oggettività naturale sia rispetto a lei stessa. Nel I capitolo sarà l’impatto con l’universalità immanente nel dato sensibile, nel II capitolo l’esperienza di un «per altro» dentro la cosa della percezione, nel III capitolo la scoperta di leggi naturali che lungi dall’essere «quiete» si manifestano come l’«inversione» di se stesse. A partire dal IV capitolo l’alterità si presenterà invece con i tratti dell’*intersoggettività* umana: l’oggettività della relazione di riconoscimento con un’altra autocoscienza (IV capitolo), la socialità che coopera alla «cosa» comune (V capitolo), le relazioni sociali, politiche e storiche (VI capitolo). La coscienza fa l’esperienza *radicale* che tutti questi “altri”, da lei incontrati al di fuori, sono in realtà *parte di lei*. Non fanno semplicemente parte della sua *esperienza* ma partecipano della sua stessa *costituzione*. La tesi di Hegel è che la nostra identità individuale è composta da tutto ciò che incontriamo: non solo le cose, ma anche gli altri soggetti vivono “dentro” di noi.

Nella seconda parte dell’opera (a partire dalla terza sezione del V capitolo, quella dedicata alla «Cosa stessa») la componente intersoggettiva sembra prendere decisamente il sopravvento rispetto a quella “oggettiva”, proponendosi come la *via maestra* per l’assoluto. Il motivo è presto spiegato. Il confronto con l’altro soggetto è quello più funzionale a “togliere” la coscienza: essa deve abbandonare la falsa consapevolezza della propria “particolarità”, cioè della sua contrapposizione agli altri soggetti, per assumere progressivamente coscienza della propria “universalità”. *Universalità*, nell’uso che ne fa Hegel in queste pagine, significa “intersoggettività” della coscienza, ovvero il suo essere costituita come se stessa e come l’altra, superamento della contrapposizione fra queste due estremità, mediazione del sé con l’altro da sé.

Alla fine del VI capitolo il confronto fra due soggettività reciprocamente opposte, in cui l’una intende negare la validità dell’altra, si conclude con la reciproca «confessione» che esse sono «lo stesso» e che quella falsa opposizione nasconde la loro identità. Come scrive Hegel «l’io rimane uguale a se stesso nella sua esteriorizzazione (*Entäußerung*) perfetta»⁸, ovvero l’altro non è propriamente altro ma solo l’esteriorizzazione dell’uno e solo nell’identità con quell’altro sta la sua vera eguaglianza con sé. In altri termini: l’universalità (ovvero l’intersoggettività) è condizione dell’individualità.

Qui sta il passaggio decisivo. È infatti evidente che la coscienza, a quel punto, non sarà più quella di prima: si sta infatti “elevando” a qualcosa di superiore rispetto alla sua finitezza particolare.

Già nelle pagine dedicate alla «coscienza infelice», nel IV capitolo, Hegel aveva chiarito come la condizione per superare l’infelicità fosse il «sacrificio» della coscienza finita: essa doveva sacrificare se stessa a favore della «coscienza immutabile», addirittura «rinunciando» a sé e muovendosi «contro la propria singolarità»⁹.

Ciò spiega la singolare circostanza per cui, raggiunto il riconoscimento reciproco alla fine del capitolo VI, delle due coscienze non resta più alcuna traccia, sostituite da un sopraggiunto «spirito esistente», così come non resta più alcuna traccia del loro

⁸ Hegel (2008, 444).

⁹ Ivi, 153.

riconoscimento intersoggettivo, sostituito dall'autoriconoscimento solitario dello «spirito esistente» con se stesso e più precisamente fra i suoi due lati: fra la sua «essenza universale» e la «singolarità che è assolutamente entro sé»¹⁰.

A questo punto la “costruzione” dell'assoluto ha raggiunto il suo *punto di svolta*. Questo «spirito esistente (*daseiende Geist*)» è quell'oggettività nella quale la coscienza soggettiva doveva negarsi per riconoscersi come diversa e più alta. Quel sacrificio annunciato fin dalle pagine della «coscienza infelice» si è infine compiuto. E tuttavia quest'oggettività è emersa *dall'interno* della coscienza stessa. Si è trattato infatti di una sua presa di coscienza. In ciò sta il carattere straordinario (e del tutto originale) di questa “costruzione”. Si sta infatti formando un “in sé” oggettivo a partire dal soggetto. Quell'in-sé consiste solo in una differente consapevolezza del sé. È il nuovo «per sé» ad aver determinato questo nuovo «in sé». La superiore consapevolezza ha prodotto un *nuovo status ontologico*: non più soggetto ma esistenza oggettiva (ovviamente un'oggettività posta ben al di là – e al di sopra – della precedente opposizione soggetto-oggetto).

Da ciò lo specifico *esito della Fenomenologia* e la conseguente *duplicità* che lo caratterizza. *Da un lato* si tratta di un *in sé oggettivo* (che giustamente Hegel alla fine dell'opera qualifica come un'«esistenza nuova (*das neue Dasein*)»¹¹. *Dall'altro* è un'esistenza che ha la forma di un *sapere*: in effetti è “solo” una differente consapevolezza. La formula del «sapere assoluto (*absolutes Wissen*)» mette insieme questi due caratteri, ben definiti da Hegel con la celebre formula dell'«*in sé e per sé*».

2. Esito

Prendiamo in considerazione allora questa *doppia natura* del sapere assoluto: il suo presentarsi come un sapere, quindi ancora con i caratteri della soggettività *da un lato*, e la sua assolutezza oggettiva, il suo collocarsi al di là del soggetto *dall'altro*.

Il primo carattere, quello su cui Hegel insiste più di tutto perché è quanto emerge dal percorso stesso della *Fenomenologia*, è il suo presentarsi come l'ultimo stadio di una *presa di coscienza*: la soggettività ha finalmente raggiunto una superiore e diversa consapevolezza di sé. Essa non “si sa” più come finita e particolare ma conosce se stessa come universale, riconoscendo in questa sua universalità la specifica natura della propria individualità. La coscienza non è più nella sua *immediatezza* finita ma è “trapassata” nella sua *mediazione* (con gli oggetti, con i soggetti, con la società e la storia). Si tratta di un lato del sapere assoluto che potremmo chiamare “*epistemologico*”, perché esprime solo una nostra conoscenza: alla fine “sappiamo” di non esser costituiti dalla nostra immediatezza particolare ma di essere insieme individuali e universali¹².

Hegel avrebbe potuto fermarsi qui e non pretendere “di più” dal percorso fenomenologico. In effetti molte delle recenti interpretazioni di Hegel si fermano a questo primo, semplice lato del sapere assoluto, con l'intenzione di renderlo compatibile con buona parte delle prospettive filosofiche contemporanee¹³: si

¹⁰ Ivi, 443.

¹¹ Ivi, 531.

¹² Hegel distingue *individualità da particolarità*. Quest'ultima indica una identità individuale contrapposta alle altre individualità e quindi necessariamente finita. La vera individualità invece è costituita dalla sua implicazione con l'altro da sé, ponendosi quindi al tempo stesso come individuale e universale.

¹³ Mi riferisco soprattutto, ma non solo, alle letture americane di Hegel sorte a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso. Si veda, a titolo di esempio: Pippin (1989), Pinkard (2013), Brandom (2019), Ruggiu-Testa

tratterebbe *solo* di una conoscenza (benché di una sua forma “elevata”). Il sapere assoluto esprimerebbe perciò la nostra consapevolezza di essere sempre “presso altro”, o di essere “sociali”, ovvero di “essere riconosciuti”. Il carattere “assoluto” di questo sapere consisterebbe essenzialmente nel suo essere *ab-solutus*, sciolto, indipendente da altro, autoriferito. In effetti Hegel ripete in continuazione che si tratta fondamentalmente di un sapere che conosce se stesso, che ha «la forma del Sé»¹⁴, il cui oggetto è solo questo sapere stesso. Con queste formule egli intende affermare il carattere riflessivo e autoriferito di questa conoscenza, da cui deriverebbe la sua assolutezza. Infatti l’esser mediato di quel sapere non sarebbe a sua volta mediabile da nient’altro: l’unica immediatezza possibile sarebbe quella costituita dalla totalità delle mediazioni e la cui sussistenza è condizione di quel mediare.

Tuttavia, se facciamo attenzione alle pagine finali della *Fenomenologia* ci accorgiamo ben presto che questa lettura del sapere assoluto rimane ben al di sotto delle pretese di Hegel. E, come vedremo, non potrebbe essere altrimenti. L’obiettivo di conferire alla nostra coscienza una nuova (e superiore) consapevolezza di sé viene infatti accompagnato dal raggiungimento di una tesi “*ontologica*” intorno alla natura della realtà. In ciò consiste il *secondo lato del sapere assoluto*. Accanto alla tesi della *mediazione della nostra coscienza* Hegel ha infatti sviluppato la tesi complementare della *mediazione concettuale di ogni realtà*: non si dà nessun in-sé che non sia mediato dal sapere, che non sia – perciò – anche per-sé. Non vi è alcuna *sostanza* autosussistente che sia indipendente dal “sapere”: tutto ciò che è sostanziale si è via via risolto nella *relazionalità*, nella mediazione concettuale. Proprio nel capitolo dedicato al sapere assoluto Hegel chiarisce in modo inequivoco che il senso ultimo del percorso fenomenologico è stato quello di aver prodotto «la metamorfosi (*Verwandlung*) di quell’in sé nel per sé, della sostanza nel soggetto»¹⁵.

Ma allora, proprio grazie a quella metamorfosi, grazie al fatto che tutta la realtà è mediata e si è fatta “per sé”, *questa stessa mediazione universale si è manifestata come l’essenza del tutto*. Se non vi è alcun “in sé” che non sia mediato dal sapere assoluto, sarà proprio *questo sapersi assoluto ad essere l’essenza del tutto*. Il corso fenomenologico ha finito col trasformare l’esperienza totalizzante della mediazione nella verità ultima e finale. Quell’esperienza soggettiva, quel «fare (*Tun*) proprio del Sé», ovvero «l’attività (*Tun*) che il Sé compie entro se stesso» non è stata solo un’esperienza soggettiva ma va assunta «come ogni essenzialità (*Wesenheit*) e ogni esistenza (*Dasein*)»¹⁶.

L’esito ontologico era perciò inevitabile. La critica della sostanza (il suo sciogliersi nel soggetto) si è capovolta nel suo *ristabilimento*: *c’è una sostanza delle cose* ed è il pensiero, anzi il pensarsi. Così il concetto – in cui la sostanza doveva risolversi – è stato inevitabilmente ri-ontologizzato. Del resto, una tesi analoga era stata anticipata da Hegel nella *Prefazione*, quando aveva affermato in modo perentorio che «solo lo spirituale (*das Geistige*) è il veramente reale (*das Wirkliche*)»¹⁷. Se è vero che non ci può essere una mediazione definitiva e che l’esito di ogni mediazione è a sua volta sempre mediabile, è anche vero che l’attività del mediare non è a sua volta mediabile, ovvero è un’immediatezza assoluta. In ciò risiede la sua sostanzialità.

(a cura di) (2003). Per uno sguardo complessivo cfr. Corti (2014). Interpretazioni “deflazionate” del sapere assoluto sono presenti anche in Geraets (1984), Bodei (1987) (2014), Vinci (2021).

¹⁴ Hegel (2008, 523).

¹⁵ Ivi, 526.

¹⁶ Ivi, 523. Con più precisione Hegel scrive che il nostro «sapere» riguardante l’attività del Sé non dev’essere riferito solo a quell’attività ma va inteso come relativo a tutto ciò che esiste, ovvero «è il sapere di questo soggetto come della sostanza» (*ibid.*). Non si tratta di due saperi distinti ma del medesimo sapere.

¹⁷ Ivi, p. 19.

In questa trasformazione dell'esperienza conoscitiva in una realtà ontologica (nell'assoluto) svolge un ruolo decisivo la forza che Hegel attribuisce alla *riflessione*. È in essa che va individuato il vero motore della *Fenomenologia dello spirito*. Com'è noto, l'esperienza fenomenologica è un movimento riflessivo grazie al quale ogni immediatezza viene ricondotta alla sua mediazione con l'altro. Dato che per Hegel in quella mediazione risiede la *verità* dell'immediatezza iniziale, quell'immediatezza viene totalmente risolta nel suo risultato. In altri termini la forza della riflessione non consiste semplicemente nel mettere *in relazione* il dato iniziale con la sua mediazione bensì nell'assumere *come essenza* di quel dato il processo riflessivo su di esso. Ne consegue che la riflessione non rimane mai esterna e soggettiva ma diventa il movimento oggettivo di quell'iniziale immediatezza.

Illuminante a questo proposito è quanto Hegel scrive in un altro contesto, ovvero in una fondamentale «Nota» contenuta nella *Logica dell'essenza*. Siamo nei paragrafi iniziali dedicati alla categoria della riflessione, nei quali Hegel elabora le prime determinazioni in cui si va articolando la sua nozione di essenza. Nella «Nota» alla riflessione esterna¹⁸ Hegel prende posizione nei confronti del “giudizio riflettente” kantiano, una modalità di riflessione che Hegel non ha difficoltà a qualificare come “esterna”. Com'è noto, per Kant il giudizio riflettente è un'operazione soggettiva, grazie alla quale la nostra facoltà di giudizio individua nelle determinazioni particolari (oggetti naturali o manufatti umani, come le opere d'arte) un “significato” universale, un'armonia formale, una finalità ultima, che oltrepassa la loro mera determinazione empirica¹⁹. Tuttavia Hegel, di contro alle intenzioni kantiane, ritiene che quella riflessione non debba rimanere semplicemente soggettiva ed esterna all'oggetto. Essa, infatti, individuando la presenza dell'universale nel determinato, ne svelerebbe l'essenza, risolvendo in tal modo quella determinazione nella sua verità ultima. In breve: la riflessione *trasforma* il determinato nell'universale. La mediazione del dato (l'universale cui esso è stato ricondotto) «vale come essenza di quell'immediato dal quale si comincia»²⁰. L'immediato è stato *risolto* nella riflessione stessa. Di quella determinazione, dei suoi caratteri empirici, della sua naturalità e datità, non è rimasto più nulla. La riflessione non si è limitata a mettere in relazione il particolare col suo universale ma ha trasformato quel dato nel concetto universale, senza lasciare alcun residuo dietro di sé. E infatti – conclude Hegel – quel dato iniziale, dopo l'intervento della riflessione, «vale come un nullo», sicché le risultanti di quella operazione riflessiva «valgon non già come un che di estrinseco rispetto a lui, ma come il suo essere vero e proprio»²¹. Quell'esperienza riflessiva sulla cosa è diventata la cosa, la vera cosa, l'unica cosa veramente rimasta, perché l'unica essenziale. In tal modo la riflessione ha perso la sua “esteriorità” trasformandosi nella «*riflessione assoluta*»²².

Questa nozione di riflessione, così ben delineata in queste poche ma fondamentali pagine della *Scienza della Logica*, è il *motore segreto* dell'idealismo oggettivo di Hegel, il vero artefice della sua “costruzione” dell'assoluto, di un assoluto che ha potuto assumere in tal modo la forma del “sapere-sé”. È questa riflessione (che potremmo perfino chiamare “produttiva”²³) a risolvere *l'esperienza* fenomenologica

¹⁸ Hegel (1968, 449-451).

¹⁹ Cfr. Kant (1974, 18-20). La finalità nel caso del giudizio estetico è solo «formale», mentre nel caso del giudizio teleologico è «reale» (ivi, 35).

²⁰ Hegel 1968, 450.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ Non è casuale la scelta hegeliana di denominare l'esperienza fenomenologica della coscienza un'*attività*, un *fare* (*das Tun*), come abbiamo visto poc'anzi.

in un'ontologia²⁴. L'unico vero in sé rimasto è questa infinita riflessione su di sé operata dal sapere, nella quale l'esperienza fenomenologica viene elevata ad assoluto.

Senza l'attribuzione alla riflessione di questa capacità produttiva (o "trasfigurativa") non sarebbe possibile risolvere nello spirito la totalità delle cose. Lo spirito rimarrebbe *solo* la dimensione in cui si fa esperienza del mondo, degli altri, della storia, *senza* poter risolvere quell'esperienza nell'unico vero mondo, nell'unico vero "in sé", cioè nel per sé *oggettivo*. La *Fenomenologia* tornerebbe ad essere *solo* la nostra esperienza del carattere mediato del reale, *senza* che questa mediazione si potesse risolvere nell'unica vera realtà.

Da questa torsione ontologica del sapere assoluto è necessario prendere *congedo*. E non solo perché l'attribuzione alla riflessione di quella capacità trasformativa risulta ingiustificata, ma anche perché solo salvaguardando l'irriducibilità del qualcosa rispetto alla mediazione potremmo preservare la capacità della dialettica di aprire all'alterità e alla differenza. Se l'esperienza del mediare non lascia dietro di sé alcun "residuo", se le cose si risolvono nella riflessione sulle cose, tutto è destinato a ridursi nell'autoriflessività del sapersi. La stessa processualità, la storicità, il divenire si risolverebbero nell'infinito ripetersi dell'identico.

3. Riscatto

Come "salvare" il sapere assoluto dal suo risolversi in una riproposizione del sostanzialismo metafisico? Come "salvare" i risultati più rilevanti dell'esperienza fenomenologica mantenendola nel suo porsi *solo* come un'esperienza e preservandola dalla sua trasformazione ontologica? Non è forse il caso, allora, di riprendere in mano quel percorso fenomenologico, per svelarne altre componenti essenziali, oscurate in conclusione dal risultato finale? E in quell'esito, apparentemente univoco, non si nascondono forse alcune tesi filosofiche che possono essere valorizzate anche in un contesto differente rispetto a quello che ha in mente Hegel?

Certo, noi sappiamo quale sia il risultato cui Hegel tiene per davvero. Le parole da lui usate nelle pagine finali dell'opera sono inequivocabili. Ma non possiamo di certo ignorare quanto era emerso nella lunga genesi, dalla quale emergono almeno altre *due tesi fondamentali*, entrambe argomentate e difese da Hegel in molteplici luoghi fenomenologici. La nozione di sapere assoluto non le mette in discussione. Anzi, per certi versi, le contiene dentro di sé, anche se la sua pretesa ontologica rischia di comprometterne la portata e gli effetti.

La *prima tesi* afferma che non si dà alcuna immediatezza che non sia mediata, che non c'è alcun "in sé" delle cose indipendente dalla riflessione su di esso. Ma se non ci si può fermare davanti ad alcun "in sé", il processo del mediare diventa necessariamente infinito. Ebbene la condizione di quell'infinità è proprio l'irriducibilità del qualcosa, la sua unicità, la sua infinita resistenza al potere riflessivo. L'infinità della mediazione entra perciò in conflitto con la pretesa della riflessione di risolvere ogni immediatezza al suo interno senza residui²⁵.

²⁴ La coincidenza fra «attività del conoscere» e «natura della cosa» è il tema fondamentale dell'ultimo sillogismo della filosofia, con cui si conclude l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* (Hegel 1983, 566 [§ 577]). Risulta perciò del tutto pertinente l'interpretazione heideggeriana secondo cui col termine «esperienza» Hegel intende «l'essere dell'ente» (Heidegger 1968, 164), cioè la verità delle cose. Dato che quell'esperienza si risolve nel sapere-sé, cioè nella «presentazione del soggetto assoluto a se stesso», finisce per diventare «la parusia dell'Assoluto» (ivi, 169).

²⁵ «Non potrebbe esserci alcuna mediazione senza il qualcosa, Nell'immediatezza non si trova il suo esser mediato allo stesso modo che nella mediazione un immediato che verrebbe mediato. Hegel ha trascurato

La *seconda tesi* è la speculare presa di coscienza che anche la soggettività è mediata da altro, che essa non è mai sola con se stessa, ma è intrecciata con gli oggetti e i con soggetti che incontra nel suo percorso. La “particolarità” della coscienza è perciò falsa, contraddetta dalla sua costitutiva “universalità”. Questa si presenta come un’oggettività da cui la coscienza dipende e che non riesce mai del tutto a fare propria, un’oggettività che via via si rivela come la sua vera essenza. A questa oggettività indipendente Hegel dà il nome di “spirito”, una realtà non solo molto più ampia ed estesa rispetto all’individuo ma anche dotata di una razionalità che oltrepassa le ragioni finite della coscienza particolare, affondando le sue radici nell’*Idea* logica.

Si tratta ora di ripensare quella realtà oggettiva – che oltrepassa la coscienza finita – in termini diversi dalla sua comprensione come un in-sé autoriflessivo. Hegel, in effetti, vuol condurre la nostra esperienza a un esito in cui essa non solo si comprenda come autoriflessiva ma riconosca in quell’autoriflessività anche la condizione della sua assolutezza. Elevata a tale assolutezza, quell’autoriflessività diventa così il fondamento della totalità delle cose. Questa tesi sarà riproposta e consolidata nel corso della *Scienza della Logica*, quando, nel passaggio dall’«essenza» al «concetto», Hegel porrà nell’autoriflessività del concetto la condizione della sostanza²⁶. Confermerà questo quadro il *terzo sillogismo* della «Filosofia» – alla conclusione dell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche* – quando «la ragione che sa se stessa» sarà esposta come la condizione sia della natura sia dello spirito (entrambi ridotti a semplici *Erscheinungen*, ovvero a «manifestazioni della ragione che sa se stessa»²⁷).

È dunque alla nozione di «spirito» che dobbiamo ritornare, mantenendone le caratteristiche di oggettività indipendente dai soggetti ma al tempo stesso parte essenziale di essi. Si tratta tuttavia di ripensare quella nozione abbandonandone la pretesa assolutistica e totalizzante conferitole da Hegel. Nel corso dello sviluppo fenomenologico quell’oggettività, apparsa a lungo indipendente, altra, se non ostile, si manifesta a un certo punto (siamo alla fine del capitolo V) come una realtà in cui gli individui si riconoscono. Hegel la chiama il «fare di tutti e di ciascuno»²⁸, svelandola come il mondo storico-sociale in cui ogni individualità si intreccia con le altre individualità e con gli oggetti del loro operare. Ora, il carattere primario che Hegel in quelle pagine conferisce a tale oggettività non è quello teoretico-ontologico del sapersi (in cui – alla fine dell’opera – si risolve ogni essenzialità) ma è il carattere normativo del *mondo etico*.

Ciò che costituisce l’oggetto della coscienza ha il significato di essere il *vero*; il *vero* è *e vale* nel senso di essere e di *avere validità in se stesso e per se stesso*; è la *cosa assoluta* che non soffre più dell’opposizione fra la certezza e la sua verità, fra l’universale e il singolo, fra lo scopo e la sua realtà (...) ecco perché questa cosa è la *sostanza etica*²⁹.

Il carattere normativo dello spirito, in realtà, era già emerso nel capitolo IV, quando Hegel aveva individuato nell’oggettività della relazione di riconoscimento la presenza dello spirito, lì definito «*Io che è Noi, e Noi che è Io*»³⁰. Benché in quelle celebri pagine Hegel non qualifichi mai la relazione di riconoscimento come una relazione etica, questa resta implicita nella tesi della necessaria *reciprocità* del riconoscimento, in cui non basta il

questa differenza (...) “Mediazione” non significa affatto che essa assorbe tutto, anzi postula qualcosa da mediare, non assorbibile» (Adorno 2004, 155).

²⁶ Hegel (1968, 652-657).

²⁷ Hegel (1983, 566, § 577).

²⁸ Hegel (2008, 278).

²⁹ Ivi, 279.

³⁰ Ivi, 127.

desiderio “egoistico” di *venir* riconosciuto, ma diventa indispensabile la volontà “altruistica” di *dover* riconoscere attivamente l’altro.

Ciascuna vede *l’altra* fare la stessa cosa che *essa* fa; ciascuna fa per parte sua proprio ciò che sollecita nell’altra; e anche quel che fa, pertanto, lo fa *solamente* nella misura in cui l’altra fa lo stesso. Il fare unilaterale sarebbe inutile, poiché ciò che deve accadere può istituirsi solo grazie a entrambe³¹.

Quel carattere normativo, sottaciuto nelle pagine del capitolo IV, diventa del tutto esplicito alla fine del VI, dove il riconoscimento assume i tratti della «riconciliazione» e del «perdono» reciproco³². Proprio in quelle pagine Hegel mette in rilievo il carattere oggettivo, quasi impersonale, della riconciliazione, che alla fine *si impone* sulla due soggettività, fino a quel momento in lotta. Esse quindi si trovano, per l’ennesima volta, a fare i conti con un’oggettività (da Hegel denominata «spirito esistente»³³) che le conduce a riconciliarsi e a riconoscersi universali. Qui si rischiera la tesi fenomenologica secondo cui la nostra individualità è non solo il prodotto dei rapporti di riconoscimento, ma è soprattutto il prodotto della normatività sottesa a tali rapporti. Noi non siamo semplicemente il risultato delle relazioni intersoggettive o dell’altro soggetto, ma portiamo in noi il sigillo dell’*oggettività etica* implicita in tali relazioni riconoscitive. Siamo il prodotto di un *ethos originario* che precede e forma la nostra identità individuale³⁴.

Tuttavia in tale eticità originaria Hegel fa irrompere la forza negativa della riflessione, che col suo potere trasfigurativo risolve quello spirito oggettivo normativamente caratterizzato in un sapersi teoretico conclusivo, da cui sparisce ogni traccia di eticità. La riflessione non conosce ostacoli e anche quella sostanza etica alla fine viene ricondotta nella pura dimensione della trasparenza teoretica.

Di contro a tale esito si tratta invece di restituire a quell’*ethos* originario (in cui risiede l’oggettività dello spirito) la sua *irriducibilità* alla riflessione e al sapersi. In altri termini va riconosciuta la natura etica nascosta all’interno del sapere assoluto³⁵. Per ottenere l’assolutezza dell’autoriferimento riflessivo Hegel ha dovuto reprimerla. Va invece liberata. Un sapere assoluto riscattato in termini normativi potrà così restituire alla *differenza* e all’*alterità* tutto ciò che le rende irriducibili all’identità e al sapere. Al tempo stesso esso potrà conferire alla dialettica la sua piena valenza *critica*, la sua resistenza nei confronti di ogni tentazione di riaffermare la positività dell’esistente. Infine, solo questo rovesciamento normativo del sapere assoluto restituirà ai soggetti la loro vera *autonomia*: questa ha certamente nella relazione con l’altro la sua condizione fondamentale, ma non può risolversi, senza residui, in quella relazione medesima. E unicamente il carattere etico della relazione reciproca consente ai soggetti la reciproca irriducibilità, ovvero la radice della loro incomparabile *unicità*.

³¹ Ivi, 129. Hegel nasconde il motivo vero di questa necessaria reciprocità, ma è evidente che nessuna autocoscienza possa sentirsi riconosciuta da una soggettività che lei non ritenga *capace e degna* di riconoscerla. Ebbene, ritenere qualcuno degno di riconoscere significa averlo *attivamente* riconosciuto.

³² Ivi, 443.

³³ «La parola della riconciliazione è lo spirito *esistente*» (*ibid.*) e ancora: «Il sì della riconciliazione (...) è l’*esistenza* dell’Io che si è esteso fino alla dualità» (*ivi*, 444).

³⁴ Che il riconoscimento sia essenzialmente il risultato di un *ethos* originario e non semplicemente di un rapporto intersoggettivo è la tesi sostenuta in Cortella 2023.

³⁵ Sia Vinci (1999) e Vinci (2021), sia Andreozzi (2023), tematizzano la radice intersoggettiva e riconoscitiva del sapere assoluto hegeliano, tuttavia non ne svelano fino in fondo la fondamentale natura etica, il che li trattiene dal mettere in luce l’inevitabile incompatibilità fra questa radice e il risultato teoretico conclusivo.

Bibliografia

- Adorno Th. W. (2004), *Dialettica negativa*, Torino: Einaudi.
- Andreozzi G. (2023), *Conciliazione delle autocoscienze e intersoggettività del sapere assoluto*, in «Archivio di storia della cultura», XXXVI: 203-230.
- Bodei R. (1987), *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Torino: Einaudi.
- (2014), *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna: Il Mulino.
- Brandom R. (2019), *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Cortella L. (2023), *L'ethos del riconoscimento*, Roma-Bari: Laterza.
- Corti L. (2014), *Ritratti hegeliani. Un capitolo della filosofia americana contemporanea*, Roma: Carocci.
- Geraets Th. (1984), *Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*, Napoli: Bibliopolis.
- Hegel G.W.F. (1968), *Scienza della logica*, Bari: Laterza.
- (1983), *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Roma-Bari: Laterza.
- (2008), *La fenomenologia dello spirito*, Torino: Einaudi.
- Heidegger M. (1968), *Sentieri interrotti*, Firenze: La Nuova Italia.
- Kant I. (1974), *Critica del giudizio*, Roma-Bari: Laterza.
- Pinkard T. (2013), *La Fenomenologia di Hegel. La socialità della ragione*, Milano-Udine: Mimesis.
- Pippin R. (1989), *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruggiu L., Testa I. (a cura di) (2003), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Milano: Guerini e Associati.
- Vinci P. (1999), *“Coscienza infelice” e “anima bella”. Commentario della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Milano: Guerini e Associati.
- (2021), *Spirito e tempo. Commentario della Fenomenologia dello spirito. Il sapere assoluto*, Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press.

«La fenomenologia della coscienza filosofica». Il *mémoire* di Foucault su Hegel e l'essenza onto-sociale del sapere assoluto

Alberto Destasio, Università di Catania, alberto.destasio@outlook.it

Abstract

This essay examines Michel Foucault's early engagement with Hegel in his 1949 *mémoire* *La constitution d'un transcendantal historique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. It reconstructs Foucault's interpretation of Hegel's Phenomenology of Spirit as the exposition of a historical-transcendental field in which subjectivity and objectivity are mutually constituted through the development of consciousness. The analysis explores how this field culminates in absolute knowledge, conceived not as a subjective abstraction but as the immanent unity of thought and being within the social ontology of modernity. The essay further contrasts this early reading with Foucault's later archaeological works, showing a shift from a unified philosophical totality to a plural, dispersed epistemic field. Finally, it argues that the absolute in Hegel does not entail an apologetic closure of history but functions as a speculative-critical structure enabling the ontological possibility of a transformative and emancipatory relation to the present. Against both transcendentalist and merely communicative interpretations, the paper defends the critical potential of Hegel's concept of the absolute as a dynamic site of social rationality.

Keywords

Foucault; Hegel; Historical Transcendental; Absolute Knowledge; General Intellect; Habermas.

1. Il trascendentale storico nella *Fenomenologia* hegeliana

1. L'11 giugno 1949, sotto la direzione di Jean Hyppolite, Michel Foucault presenta alla Sorbonne il suo *mémoire* in filosofia dal titolo *La costituzione di un trascendentale storico nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*¹.

Foucault apre questo suo lavoro giovanile ammettendo un truismo: Hegel non ha affrontato direttamente né il problema del trascendentale, né, tanto meno, quello del trascendentale storico. Anzi, la sua filosofia, sin dalla *Differenzschrift*, ha avuto come obiettivo precipuo il superamento non solo delle filosofie della riflessione di Kant e di Fichte, ma anche della stessa problematica del trascendentale così come era stata istituita da Kant, ossia come questione cruciale, compito esclusivo, del sapere filosofico. In *Fede e sapere*, Hegel, servendosi del metodo della critica immanente, ossia valutando la coerenza interna tra i risultati di una certa filosofia e suoi presupposti, sostiene che Kant non ha mantenuto le sue più profonde e vere promesse speculative contenute nella dottrina dell'immaginazione trascendentale e nella dottrina dell'unità trascendentale dell'appercezione. Tuttavia, Hegel farà consapevolmente getto della problematica del trascendentale, che considererà sempre una funzione del pensiero finito, soggettivistico e intellettualistico. Un pensiero, cioè, incapace di cogliere la struttura metafisica dell'assoluto come unità speculativa di pensiero ed essere.

Ora, la dichiarazione di questo truismo è funzionale all'impostazione dell'esegesi foucaultiana. Secondo Foucault, il fatto che una certa filosofia ha evitato o non ha affrontato

¹ Su questo lavoro giovanile di Foucault cfr. Vuillerod (2022), Roberts-Garatt (2024).

volutamente un problema, non assicura l'estraneità di tale filosofia rispetto a un campo problematico storicamente determinato (ad esempio il problema del trascendentale sollevato da Kant), il quale ha reso possibile, a guisa di un trascendentale storico, l'accadere filosofico delle filosofie successive. «È solo la costituzione di un trascendentale storico che può permettere di porre a un autore una questione alla quale egli stesso non ha risposto esplicitamente»². La circolarità *dialleltica* di questa posizione è ammessa dallo stesso Foucault: si può porre il problema del trascendentale storico nella filosofia di Hegel soltanto se questo problema è già risolto, cioè soltanto se il problema del trascendentale è già un tema che informa e orienta i sistemi di pensiero a venire. Meglio: è perché esiste *de facto* qualcosa come un "trascendentale storico" che la filosofia di Hegel può essere interrogata a partire da una problematica a cui essa non si è consacrata. La problematica del trascendentale e il problema del trascendentale storico provano la loro validità l'una mediante l'altro. O, per utilizzare il lessico del Foucault della seconda metà degli anni Sessanta, il problema del trascendentale inerisce all'"a priori storico" che colloca gli enunciati filosofici nel campo storico-epistemico della modernità. Una data esperienza storica, quale l'invenzione del trascendentale da parte di Kant, apre una problematica filosofica che stabilisce la condizione di possibilità delle future esperienze filosofiche. «Quando si passa da Kant ai suoi successori, non si passa da un momento della storia a un altro, ma si passa da un mondo di esperienze storicamente effettive (le opere di Kant), a un mondo possibile d'esperienza storica»³. Già da queste rapide considerazioni, appare evidente l'incidenza di questo lavoro giovanile sull'insieme di problematiche che verranno trattate in *Le parole e le cose* e ne *L'archeologia del sapere* (la concezione storica delle epistemi, la nozione di "a priori storico").

2. Nel primo capitolo del *mémoire*, Foucault prova a definire gli elementi essenziali del campo trascendentale in Hegel. Una filosofia trascendentale deve presentarsi, anzitutto, come una filosofia dell'oggettività, in quanto è l'esigenza di fondare l'oggettività nel pensiero a rendere necessario il pensiero del trascendentale. Ma, nota subito Foucault, l'oggettività, proprio perché va fondata e spiegata, non può essere limitata all'esperienza. Essa non coincide con una pura exteriorità contingente. L'oggettività è ciò a partire da cui un soggetto può fare un'esperienza conosciuta del mondo. Il problema della oggettività, in altri termini, chiama in causa il problema della relazione tra soggetto e oggetto. Il sapere trascendentale, che definisce i principi costitutivi dell'esperienza, è co-estensivo all'ambito della oggettività. Ogni indagine sulla problematica del campo trascendentale è sospesa tra questi due poli. Di qui la pluralità delle soluzioni. In Kant, le condizioni di diritto, i principi costitutivi, sono la legittimazione del fatto dell'esperienza scientifica. «È la scienza, privata di fondamento, che impone la sua oggettività alla riflessione trascendentale». Poiché l'esperienza della scienza è reale, e per ciò stesso possibile, Kant indaga il modo in cui le conoscenze scientifiche sono possibili. Kant ricorre a una doppia deduzione "dall'alto" e "dal basso" delle categorie, ma in entrambi casi è in questione un raddoppiamento trascendentale dell'empirico, l'omologia infondata tra mondo degli oggetti e oggettività⁴. L'attività costituente si rivolge a una datità che, in quanto datità, è già

² Foucault (2024, 65, traduzione mia). Com'è noto, all'interno della *Hegel Forschung*, sarà soprattutto Pip-pin (1989) a leggere Hegel a partire dal campo problematico aperto da Kant. Egli individua nel capitolo sul sapere "assoluto", e specie nell'espressione "forma dell'oggettività", la massima eredità post-metafisica di Kant.

³ Foucault (2024, 65).

⁴ L'idea (già hegeliana) del trascendentale kantiano come mera re-duplicazione dell'empirico sarà al centro del capitolo "L'uomo e i suoi duplicati" de *Le parole e le cose* e verrà ripresa da Deleuze in *Differenza e ripetizione* all'interno di una critica serrata all'immagine del pensiero del riconoscimento e del senso comune. «Si diceva che bisogna giudicare l'Immagine del pensiero sulle sue pretese di diritto, non secondo le obiezioni di fatto. Ma per l'appunto, ciò che va rimproverato all'immagine del pensiero è di avere fondato

da sempre costituita. I due percorsi della deduzione si giustappongono in un parallelismo infinito, impossibile da risolvere in unità. L'idealismo trascendentale è il rivestimento di un empirismo assoluto. Fichte, invece, per dissipare «l'equivoco empirista di Kant», ha reso l'oggettività il risultato dell'attività produttiva dell'Io. In questo modo, però, a misura che l'oggettività viene presa nell'infinita azione pratico-espansiva dell'Io, il sapere trascendentale fichtiano, come rileverà Schelling nei suoi scambi polemici con Fichte, non può fondare alcuna filosofia della natura, perché il non-Io, in sé, non ha alcuna consistenza, alcuna autonomia⁵. Ma se il compito di un campo trascendentale è la definizione non solo di una totalità di esperienze costituente una natura, ma anche di un'attività trascendentale conoscitiva in cui si iscrive la possibilità dell'azione (e non il contrario), allora, in tal senso, neanche il pensiero di Fichte, per Foucault, istituisce un campo trascendentale consistente coi suoi principi. Foucault compendia così le differenze tra i due campi trascendentali kantiani e fichtiani: «in Kant, l'oggettività appariva troppo presto, perché era collocata al livello stesso del dato; in Fichte, essa appariva troppo tardi, malgrado l'apparenza, in un momento in cui l'attività trascendentale era già a pieno regime. In entrambi i casi, essa mancava ciò che apparteneva alla sua natura: delimitare il campo trascendentale» dell'oggettività⁶.

Ora, in Hegel si squaderna uno scenario trascendentale radicalmente diverso e, per certi versi, *risolutivo*. Il soggetto, lungi dal fornire gli elementi costituenti dell'esperienza possibile, è inghiottito nell'esperienza reale della storia. Il soggetto è ciò per cui si dà qualcosa come l'esperienza. Il mondo, l'esperienza, sono delle espressioni reali del soggetto. L'oggettività è, anzitutto, l'unione dell'esperienza e del soggetto. «L'oggettività e il soggetto che conosce si sviluppano nel modo dell'azione reciproca»⁷. A ogni modificazione figurale della coscienza che conosce, corrisponde una nuova esperienza storica del mondo. Il rapporto soggetto-oggetto accade lungo un processo segnato dal negativo. Nel passaggio dal terzo al quarto capitolo della *Fenomenologia*, quando la coscienza perde sé stessa nell'oggetto, questa perdita diviene l'essenza della coscienza, il suo nuovo oggetto; per converso, quando la coscienza fa esperienza del mondo come di una realizzazione di una potenza soggettiva (la libertà, la moralità), a quel punto l'oggettività svanisce, e con essa il mondo che ha creato (l'anima bella). «Poiché esse appaiono come la negatività reciproca l'una dell'altra, l'oggettività e la soggettività sono dei momenti fluttuanti contingenti di una realtà che resta; questa realtà che risiede tra queste due nozioni in movimenti è la Cosa stessa. [...] In altri termini, la coscienza riconosce nella cosa stessa una soggettività e una oggettività che fanno una cosa sola. È una compenetrazione dell'oggettivo e del soggetto, che si presenta immediatamente come oggettiva essa stessa, e si realizza al livello dell'oggettività»⁸. L'oggettività appare, pertanto, come la coscienza che ha riconosciuto la sua opera nel mondo, al punto che la conoscenza di sé della coscienza è conoscenza del mondo. Il vero, che manifesta la verità, è la realtà di questa auto-appropriazione della realtà da parte dello spirito. Soggettività e oggettività divengono entrambi termini costituenti. «La coscienza in ciascuna delle sue figure nuove costituisce la sua oggettività, come la forma in cui essa si esprimerà, e, inversamente, l'oggettività costituirà la soggettività, poiché essa ne è la verità, e poiché, senza di essa, quest'ultima non arriverebbe a realizzarsi»⁹. Nella ragione, la soggettività è la forma nella quale lo spirito

un suo supposto diritto sull'extrapolazione di taluni fatti, e di fatti particolarmente insignificanti, attinenti alla banalità quotidiana stessa e al Riconoscimento, come se il pensiero non dovesse cercare i propri modelli in avventure più strane e più compromettenti. [...] Kant ricalca così le strutture dette trascendentali sugli atti empirici di una coscienza psicologica» (Deleuze 1971, 220-221).

⁵ Cfr. Schelling (1986).

⁶ Foucault (2024, 77-78).

⁷ Ivi, 80.

⁸ Ivi, 81.

⁹ *Ibidem*.

apparire a sé stesso. In tal senso, superando la definizione kantiana, per Hegel la verità «non è un nuovo modo di rapportarsi allo stesso oggetto, né soprattutto lo stesso modo di rapportarsi a un nuovo oggetto», secondo lo schema ancora concordanziale e intellettualistico della *adaequatio*. Essa è il «sapere dei rapporti che la coscienza ha da sempre avuto col suo oggetto»¹⁰. Così, il sapere non è costituzione di un'esperienza pre-determinata, ma esperienza stessa di sé, che la *Fenomenologia* rende oggetto di un sapere atto a costruire il sistema. La *Fenomenologia* è la storia genetica del trascendentale, il sapere del processo di costituzione del sapere di sé equivalente al mondo, nonché la condizione di possibilità del sistema. Questo è il nucleo del trascendentale hegeliano, l'unico trascendentale possibile *iuxta propria principia* (secondo Foucault). Il trascendentale hegeliano, infatti, è costruzione del sapere in quanto costruzione dell'oggettività: il primo è il nucleo veritativo della seconda, laddove la seconda è il teatro dell'effettualità del sapere.

Ne viene che nell'idea hegeliana del sapere vi è la perfetta compenetrazione dinamica del trascendentale e dell'empirico, ove uno non ha un primato deduttivo sull'altro. L'esposizione di questo campo trascendentale, che culmina nel sapere assoluto, avviene, secondo Foucault, attraverso un doppio metodo parallelo: progressivo e regressivo. Nella prima strada, la coscienza estende viepiù le proprie determinazioni: si passa dalla coscienza sensibile, la più vuota proprio in quanto rivolta alla mera singolarità contingenti dei dati, al soggetto infinitamente complesso di una esperienza più ricca (come l'esperienza religiosa). In questo percorso, la coscienza conquista, mediante il sapere, l'intera esperienza mondana, ma perché quest'ultima coincide sempre più col sapere. Questa prima via sintetica, in cui è in gioco l'estensione dell'esperienza del soggetto, è raddoppiata da un percorso regressivo «che mostra come l'estrema exteriorità del soggetto e dell'oggetto è, in realtà, una pura e semplice interiorità», espressa nella limpida uguaglianza $Io=Io$. La *Fenomenologia*, pertanto, è percorsa da una progressione empirica e da una regressione trascendentale. A misura che la coscienza fa esperienza del mondo, essa, al contempo, come spirito assoluto, fa esperienza di sé, approfondisce il sapere di sé come sapere del mondo. Il coglimento di molte determinazioni ha come correlato la semplicità pluri-mediata dell'astratto. L'identità $Io=Io$ è un'espressione che indica questo doppio movimento simultaneo di assorbimento del mondo e di approfondimento di sé da parte dello spirito: il sapere di sé dello spirito è sapere del mondo, perché il mondo, al termine del percorso di acquisizione/arricchimento esperienziale della coscienza, non è più altra cosa dal sapere. Questo è il nucleo della dottrina hegeliana della completa immanenza dell'attività dello spirito. Lo spirito non rimane al riparo dalle proprie estrinsecazioni, intese come cadute, al modo della costruzione schellinghiana del rapporto tra determinazioni mondane e Assoluto. Lo spirito hegeliano è tanto esteso nella realtà, quanto approfondito riflessivamente in sé stesso. Richiamiamo, a tal proposito, un noto testo della *Prefazione alla Fenomenologia*:

La forza dello spirito è grande solamente quanto lo è la sua estrinsecazione; la sua profondità è proporzionale solamente al suo coraggio di espandersi e perdersi mentre si esplica¹¹.

L'oggettività del mondo è l'oggettività del sapere, ma di un sapere che in tanto è sapere di sé, in quanto è sapere del mondo. Così come lo spirito si sa nel mondo, il mondo, indistinguibile dal sapere di sé dello spirito, sa sé stesso nel sapere universale della coscienza. Ma l'esperienza del mondo da parte della coscienza è esperienza convertibile in sapere universale perché, lungo il percorso storico, l'essere del mondo è divenuto in sé astrazione, universalità concreta. Il sapere assoluto è un sapere necessario perché l'universale non è più la funzione sintetica dell'Io-penso kantiano, ossia di una forma della

¹⁰ Ivi, 89.

¹¹ Hegel (2013, 59).

riflessione esterna, ma la cifra ontologica dell'essere sociale del mondo moderno, che lo spirito riconosce come sua propria creazione, non come insieme di datità contingenti. Lo spirito in tanto si eguaglia al mondo in quanto il mondo ha già assunto in sé, nel percorso esperienziale della coscienza, le determinazioni essenziali dello spirito, ossia l'universalità e il sapere: perché l'oggettività mondana è fondata sul sapere. Ed è per questa ragione che il sapere assoluto può essere presso di sé nell'essere-altro. Ma ritorneremo a breve su questo punto.

Per Hegel, questo sapere trascendentale che sa sé stesso come il mondo, contiene in lui qualcosa che non è sapere, ma che è mondo: questo qualcosa, è la totalità delle esperienze, è il corso degli eventi attraverso il quale si costituisce il sapere assoluto¹².

Nel sapere assoluto, si realizza pienamente la dimensione del per-noi hegeliano come totalità saputa e mediata dell'esperienza. In tal senso, il per noi=sapere assoluto è il vero luogo dell'attività trascendentale nella sua funzione costitutrice, che salva la continuità tra in-sé e per-sé. «L'essere-per-noi, in quanto manifesta la costituzione trascendentale dell'esperienza, non si deve situare in rapporto a ciò che è questa esperienza per sé stessa, né in rapporto a ciò che essa è in verità in un sapere più profondo. [...] Questo "noi", di cui abbiamo visto che era all'inizio la coscienza ideale di un soggetto che avrebbe realizzato la totalità dell'esperienza, finisce dunque per rivelarsi come il soggetto trascendentale che costituisce l'esperienza, ma che appare come tale soltanto nell'investigazione fenomenologica»¹³. L'esperienza per-noi è il campo trascendentale che consente l'esposizione del movimento tra in-sé e per-sé. Ma, a ben vedere, questo campo non equivale alla coscienza empirica del filosofo che ricostruisce la totalità del percorso della coscienza. Foucault contesta l'interpretazione che il giovane Marx fornisce del sapere assoluto, secondo cui quest'ultimo è il culmine soggettivo e puramente teoretico dell'intera esperienza della coscienza, incarnata nel filosofo Hegel. Per Foucault, cioè, la realtà concreta del sapere assoluto non è la realtà di una soggettività astratta e di un puro sapere, né la dimensione individuale, umana troppo umana, dello sguardo hegeliano. Inoltre, ancora *contra* Marx, il sapere assoluto non è il luogo del superamento irreali dell'oggettività svanita nel sapere, di una natura che è falsa natura, tale per cui il lavoro dello spirito hegeliano è soltanto un lavoro dell'astrazione e del puro pensiero. Riprendendo le pagine conclusive della *Scienza della logica* sull'idea assoluta e quelle dell'*Enciclopedia* sul passaggio dalla logica alla natura, Foucault mostra che lo spirito assoluto non "scopre" la natura nelle forme del passaggio e della negatività dell'essere-per-altro. L'idea non diviene la natura: essa si concede a ciò che *già è*, cioè natura. L'idea risuona costantemente in una dimensione naturale di sé. «E lungi dall'essere questo luogo scisso tra la necessità dell'Idea discesa fino alla natura e il caso contingente della materia, in luogo di essere quel misto platonico, in cui l'essere, per sua sfortuna, si rende poroso al non-essere, la Natura ha la stessa realtà, la stessa libertà dell'Idea assoluta stessa: essa non è la caduta della libertà nell'universo mistificato della contingenza, essa è il movimento attraverso il quale l'Idea si affranca e attraverso il quale anche la natura afferma il suo affrancamento»¹⁴. Una volta che lo spirito, che si addolora alienandosi nella natura, si coglie come sapere assoluto e si riconosce in ciò che gli è, inizialmente, più estraneo, esso appare a sé come l'identità del soggetto e dell'oggettivo. Nel sapere assoluto come trascendentale costituente, unità di soggettivo e oggettivo, ciò che nel corso della storia appariva nella forma della presupposizione, del superamento, del passaggio, dell'alienazione e della passione, appare ora come simultaneo. Idea logica, natura e spirito si muovono in un rapporto

¹² Foucault (2024, 125).

¹³ Ivi, 181.

¹⁴ Ivi, 193.

circolare e in reciproca contemporaneità¹⁵. Non vi è alcun passaggio mistico-creazionale dall'idea logica alla natura. Foucault riconosce opportunamente l'origine schellinghiana di questa interpretazione vulgata della struttura enciclopedica (cfr. le *Münchener Vorlesungen*), che ritorna anche nel giovane Marx¹⁶.

Così, per Foucault, la *Fenomenologia*, esponendo il percorso in cui la coscienza arriva a conoscersi come sapere assoluto (che è anche sapere e saper-si del mondo e della totalità oggettiva), è il trascendentale storico che costruisce la possibilità del sistema.

A conclusione del suo *mémoire*, Foucault riassume in questo modo gli obiettivi della sua ricerca:

La *Fenomenologia dello Spirito* non è né prefazione, né parte del sistema hegeliano; essa è la ricerca di ciò che rende possibile la totalità di un sistema del pensiero che si vuole presentare come scienza. Essa è il primo passo che permetterà a un pensiero di essere sistematico senza contraddizione. [...]

Questo fondamento del sapere sistematico la *Fenomenologia* lo scopre in un "Sapere assoluto", che non è pienezza di contenuto, ma "luogo concettuale" indeterminato, adeguato a una coscienza (il Sé) la cui l'intera attività si esprime in un "Io so". Questa coscienza, luogo elementare, l'abbiamo chiamata soggettività trascendentale¹⁷.

¹⁵ A questo proposito, Hyppolite nota che «spesso si è rimproverato Hegel di passare arbitrariamente dal *Logos* alla natura. Si è detto che una simile deduzione della natura a partire dal *Logos* era inintelligibile. Come può il pensiero che è solo puro pensiero generare la natura? A noi però sembra che in questa forma il problema sia mal posto e che tale critica non tocchi il sistema hegeliano. *Logos* e natura si presuppongono a vicenda: l'uno non si pone senza l'altra. Immaginare una qualunque causalità del *Logos*, qual si sia, che produca la natura, è assurdo. La stessa parola creazione, dice Hegel, è una parola del rappresentare, e quando il filosofo stesso parla di un regno del puro pensiero anteriore alla creazione della natura e di uno spirito finito, egli si conforma a questo linguaggio rappresentativo. [...] Se dunque l'Assoluto si pone come *Logos*, ciò significa che esso si nega come natura, e con ciò stesso si oppone alla natura: nell'escludere da sé la natura, da parte sua, è l'intero che si nega come *Logos*, e dunque gli si oppone e lo presuppone» (Hyppolite 1972, 741-742).

¹⁶ Sulle ragioni della scelta hegeliana di esporre il contenuto dell'*Enciclopedia* attraverso una forma sillogistica ancora "naturalistica" (in quanto ha il sapere naturale come medio), si veda la ricostruzione dello *status quaestionis* e la proposta interpretativa di Bodei (2014), con relativa bibliografia. Su Marx e Schelling, cfr. la classica ricerca di Frank (1975).

¹⁷ Foucault (2024, 197). Foucault, influenzato dalla lettura heideggeriana di Kant, troverà questo trascendentale "pieno di mondo" nell'*Antropologia* kantiana, da lui tradotta nel 1964 come tesi complementare di dottorato. L'oggetto dell'*Antropologia* è il regno dell'auto-affezione di sé da parte di un io determinato. «L'Antropologia è la regione in cui l'osservazione di sé non accede né a un soggetto in sé, né all'io puro della sintesi, ma a un io che è oggetto, e presente nella sua esclusiva verità fenomenica. Ma questo io-oggetto, offerto al senso entro la forma del tempo, non è per altro estraneo al soggetto determinante, poiché in fondo non è altro che il soggetto così come è affetto da sé stesso. [...] Essa sarà dunque al contempo: analisi del modo in cui l'uomo acquisisce il mondo» (Foucault 2010, 25, 37). Tuttavia, secondo Foucault, l'Antropologia è il correlato necessario dell'impresa critica: entrambe, infatti, si pongono il problema di «pensare, analizzare, giustificare e fondare la finitudine, in una riflessione che non passa per un'ontologia dell'infinito, e non si giustifica come una filosofia dell'assoluto» (ivi, 91). Entrambi i saperi, inoltre, condividono la medesima illusione: al modo che la dialettica trascendentale applica i principi dell'intelletto finito al di là dei limiti dell'esperienza, riempiendo l'infinito della ragione col sapere finito, l'antropologia, ripiegando la finitudine su sé stessa, indaga «l'originario in cui si fonda», il proprio fondamento indisponibile. Nel corso del 1953-1954 *Phénoménologie et psychologie* (Foucault 2021), Foucault vedrà nella fenomenologia husserliana la più radicale tematizzazione anti-psicologista del rapporto tra trascendentale e mondo.

2. La struttura onto-sociale del sapere assoluto

1. Dopo aver ripercorso rapidamente i punti salienti del *mémoire*, possiamo compiere alcune osservazioni critiche. Anzitutto, va rilevato che lo scopo essenziale di questa lettura foucaultiana di Hegel, in cui il sapere assoluto è il trascendentale storico dell'esposizione sistematica, è l'affermazione dell'autonomia del sapere filosofico «a dispetto di tutte le fenomenologie possibili», di tutti i saperi filosofici regionali, irrelati l'un l'altro. Sta qui, per Foucault, la differenza principale tra Husserl e Hegel: «là dove *Ideen* cercano di dissipare la sfera della riflessione filosofia come regione indipendente, Hegel afferma nel Sapere Assoluto la legittimità di questo livello del pensiero. La *Fenomenologia dello Spirito* tutta intera può essere interpretata come la fenomenologia della coscienza filosofica»¹⁸. Ci pare una lettura corretta: la possibilità del sistema è sospesa all'esistenza di un'autonomia sovrana della filosofia. Solo così le scienze trattate dall'enciclopedia possono essere scienze filosofiche, vale a dire scissioni del concetto e dell'idea assoluta nei vari ambiti oggettuali indagati dai singoli saperi. Ma, com'è noto, il Foucault successivo, specie il Foucault de *Le parole e le cose*, se manterrà un approccio plurale-comparativo all'analisi dei saperi, al contempo smarrirà sia l'autonomia sovrana del filosofico, sia – proprio per questo – l'auto-movimento sistematico dei saperi nella esposizione filosofica, i loro nessi interni¹⁹. Di fatti, ne *Le parole e le cose* e ne *L'archeologia del sapere*, le epistemi indicano delle pluralità di saperi distribuiti nella forma di un cumulo, riuniti a posteriori in insiemi di enunciati irriducibili a unità, privi di relazione interna, e confrontabili solo attraverso dei tratti ricorsivi. I saperi in una data episteme non si disperdono in riferimento all'interiorità «di una intenzione, di un pensiero o di un soggetto», a una figura della coscienza nello sviluppo dello spirito. L'insieme di positività scientifiche, che formano un a priori storico, «definisce un campo in cui si possono eventualmente manifestare delle identità formali, delle continuità tematiche, delle traslazioni di concetti, dei giochi polemici. [...] La ragione per utilizzare questo termine un po' barbaro è che questo a priori deve spiegare gli enunciati nella loro dispersione, in tutte le faglie aperte dalla loro non coerenza, nel loro reciproco sovrapporsi e sostituirsi, nella loro simultaneità che non è unificabile e nella loro successione che non è deducibile»²⁰. In questo modo, i saperi sono saperi finiti, mere giustapposizioni di nozioni e materiali trovati in guisa contingente. Insomma, ciò che Foucault dismette (consciamente) nella sua teoria archeologica, e nell'uso di concetti come «a priori storico», «archivio» ed «enunciato», è proprio il concetto hegeliano di totalità, il quale è garante del passaggio immanente tra le figure fenomenologiche e tra i concetti delle scienze filosofiche, afferenti a diversi ambiti oggettuali dello spirito e di un'unica scienza del pensiero. Per Hegel, infatti, una scienza come parte determinata di un «*philosophisches Ganze*» è un singolo circolo che, «essendo entro sé una totalità», piega in sé il confine del suo elemento e «fonda una sfera ulteriore»²¹.

Per quanto concerne, invece, la lettura trascendentalista della *Fenomenologia* proposta dal giovane Foucault, occorre svolgere alcune considerazioni. In primo luogo, l'idea del sapere assoluto come unità del soggettivo e dell'oggettivo, e dunque come campo trascendentale irriducibile a una pura riflessione esteriore, a una singola soggettività, ci pare ricevibile. Essa esprime efficacemente, con un linguaggio non propriamente hegeliano, la costituzione del mondo dell'esperienza della coscienza come auto-costituzione dello spirito mediante il sapere di sé. In un sapere assoluto così inteso, la costituzione storica dell'oggettività non è separabile dalla costituzione di quella soggettività che conosce e

¹⁸ Foucault (2024, 203).

¹⁹ Su questo punto si veda la nota di Rametta (2025).

²⁰ Foucault (1971, 148).

²¹ Hegel (1996, 121).

determina l'oggettività, a misura che approfondisce il sapere di sé attraverso un'esperienza storica. Nel campo trascendentale hegeliano, eguagliato al sapere assoluto, è in questione, a nostro avviso, il "pensiero oggettivo", ossia il vero contenuto del sapere logico.

Tuttavia, sebbene la *Fenomenologia*, in quanto sistema della scienza, è ciò che rende possibile, proprio mediante il campo del sapere assoluto, la costituzione enciclopedica, la dimensione del sapere assoluto non ci pare riducibile a un vuoto di contenuto, a «un universo inesplorato» di contenuti in potenza, che va in seguito mappato mediante la cartografia enciclopedica. In altre parole, volendo applicare retroattivamente la grammatica concettuale de *L'archeologia del sapere* al *mémoire*, il sapere assoluto non è riducibile alle regole di formazione degli enunciati enciclopedici, «il sistema generale della formazione e della trasformazione degli enunciati». Il sapere assoluto non può coincidere soltanto con le condizioni di possibilità dei saperi enciclopedici come spazi di auto-riflessione dello spirito. Per quanto Foucault dia enfasi al carico di oggettività e di realtà di cui è gravido il sapere assoluto, ci pare che l'identificazione di quest'ultimo con un campo trascendentale non riesca a esprimere la cifra *ontologica*, onto-sociale, della dimensione del sapere assoluto. Con ciò vogliamo intendere che il sapere assoluto, ancor prima di apparire, eventualmente, come una superficie d'iscrizione trascendentale atta a svolgere la totalità dei concetti dei saperi, è un luogo reale dell'essere sociale in cui accade la sussunzione, sotto un'unica scienza del concetto, di tutti i saperi, di tutte le esperienze reali e teoriche, e di ogni possibile fondazione filosofica dei saperi. Questo luogo, che Hegel – certo – non ha mai nominato in quanto tale, ma di cui aveva già il referente reale, corrisponde, a nostro avviso, al cronotopo della modernità capitalistica, al modo capitalistico della produzione, spazio reale di unificazione/sussunzione delle scienze. Cerchiamo di motivare meglio quest'assunto.

Nell'VIII capitolo della *Fenomenologia*, Hegel afferma che, nel sapere assoluto, il contenuto completo di tutte le figure precedenti, ossia il Sé, trova la forma del Sé. È il sapere di sé dello spirito come contenuto storico oggettivo che si congiunge con la forma del Sé: Io=Io²². Il Sé del sapere trova la realtà nel proprio sé. In tal senso, lo spirito «permane all'interno del proprio concetto grazie a questa realizzazione»²³. Il sapere concettuale è lo spirito che sa sé stesso nella figura di sé: è un'auto-configurazione dello spirito. La verità dello spirito e del mondo, cioè il suo raccoglimento nel sapere, si eguaglia alla forma del sapere sé stesso. Così, il concetto, il sapere sono divenuti «la forma dell'oggettività»²⁴. Dal punto di vista del sapere assoluto, l'essenza del mondo reale appare per quello che è, ossia come sapere, compiuta razionalizzazione. Qui, in vero, non è in questione alcuna soppressione dell'oggettività, ma l'esibizione del suo apparire necessario, effettuale, nel momento in cui si è guadagnata la dimensione del sapere assoluto. Nel punto di massima totalizzazione e unificazione del sistema storico del mondo come esperienza della coscienza, l'oggettività reale si dà nella forma del sapere e della scienza. «Lo spirito che, in questo elemento, appare alla coscienza, vale a dire lo spirito che in tale elemento è prodotto dalla coscienza, è la scienza». Il sapere assoluto come forma dell'oggettività non cessa di apparire alla coscienza e di essere *prodotto dalla coscienza* come scienza. Nelle linee seguenti, Hegel dichiara la consistenza aoristica, storicamente puntuale, di questo apparire e di questa produzione. Lo spirito, cioè, può apparire come scienza nella sua configurazione più recente e ricca, alla fine del suo percorso (che il "per noi" del filosofo-Hegel espone entro il suo posizionamento storico), e tosto che ha raggiunto una estensione universale.

²² Per un commentario recente di questo capitolo, cfr. Vinci (2021).

²³ Hegel (2013, 1049).

²⁴ *Ibidem*.

Per quanto riguarda invece l'esistenza del Concetto, occorre dire che, nel tempo e nella realtà, la scienza non appare prima che lo spirito sia pervenuto a questa consapevolezza di sé stesso. In quanto spirito che sa ciò che esso è, lo spirito non esiste mai e in nessun luogo se non dopo il compimento del suo lavoro²⁵.

E qualche linea in seguito:

Pertanto, finché lo spirito non si compie in sé, finché non si compie come spirito nel mondo, esso non può raggiungere la propria perfezione come spirito autocosciente²⁶.

Ora, questa concentrazione dell'oggettività nel sapere, e di tutte le scienze in un unico plesso epistemico sistematico (la scienza filosofica), ci pare un processo omologo alla sussunzione dell'oggettività naturale e delle scienze sotto il comando capitalistico. Sovranità dell'autonomia del filosofico, come campo di totalizzazione dei saperi, e appropriazione capitalistica delle scienze, sono due aspetti della medesima *realtà*, del medesimo presente. Il presente capitalistico è condizione di realtà dell'enciclopedia. «Il Tutto della filosofia costituisce veramente un'unica scienza, ma essa può essere considerata anche come un tutto di parecchie scienze particolari». Ma un vero insieme enciclopedico differisce da «un'enciclopedia abituale» per il fatto che la seconda è un mero aggregato di scienze «assunte in modo accidentale ed empirico»²⁷, assemblate in modo esteriore, laddove la prima è *percorsa da un principio unificante*: la totalità dell'esperienza dello spirito che, nella modernità capitalistica come sua condizione storica, sa sé stesso e assume sotto di sé l'intero sapere²⁸.

Come lo sfruttamento accresciuto della ricchezza naturale mediante semplice aumento della tensione della forza lavoro, così la scienza e la tecnica costituiscono una potenza dell'espansione del capitale indipendente dalla grandezza data del capitale in funzione²⁹.

Lo sviluppo delle macchine per questa via ha luogo, però, solo quando la grande industria ha già raggiunto uno stadio avanzato e tutte le scienze sono prigioniere al servizio del capitale. [...] Lo sviluppo della scienza della produzione, in particolare della scienza naturale, e con essa di tutte le altre, è a sua volta di nuovo in rapporto allo sviluppo della produzione materiale³⁰.

A questo proposito, Badaloni scrive che nella filosofia di Hegel vi è «la ritraduzione, entro il dominio della teleologia, delle nuove tecniche usate dalla scienza; dall'altro la capacità di riflettere, entro ciò che possiamo chiamare dialettica teleologica, l'uso finalizzato della scienza realizzato praticamente entro gli esistenti rapporti sociali»³¹. Sempre per Badaloni, l'acquisizione speculativa di questa struttura teleologico-scientifica importa una «giustificazione dell'esistente. [...] La verità al di là del tendere dell'Idea è la calma

²⁵ Hegel (2013, 105).

²⁶ Ivi, 1055.

²⁷ Hegel (1996, 121-123).

²⁸ Qui riprendiamo esplicitamente le tesi di De Giovanni (1970). L'omologia tra capitale e *Geist* hegeliano è stata messa a tema, con percorsi teorico-argomentativi ovviamente differenti, dai classici Reichelt (1973), Backhaus (2008), Colletti (1969, 403-444), e più di recente, tra altri, da Arthur (2004). Tuttavia, la nostra ipotesi è ben diversa. A nostro avviso, al di là dell'omologia in questione, nel pensiero di Hegel si può trovare altresì la posizione del *problema* del controllo libero e razionale del sistema dei saperi.

²⁹ Marx (2013, 635).

³⁰ Marx (1968, 298). Jameson (2010, 4) propone di identificare il sapere assoluto hegeliano con il *general intellect* di Marx. Questa equivalenza è stata ripresa, con argomenti kojéviani, anche da Cacciari (2023, 242-243). Sul *general intellect* come nuova forma del lavoro vivo, cfr. Virno (2002).

³¹ Badaloni (1972, 50).

accettazione della struttura che lo comprende»³². In Hegel vi sarebbe, pertanto, una tendenza a ridurre gli strumenti conoscitivi acquisiti nella totalizzazione enciclopedica alla misura dei rapporti sociali esistenti, dei quali si fa apologia inscrivendoli in una struttura teleologica orientata al concetto e naturalizzata. Il confluire, cioè, di tutti i momenti della scienza nella dimensione auto-telica e impersonale dell'idea assoluta, elude «la possibilità del rovesciamento» del plesso sociale in cui tali momenti vengono totalizzati e impiegati.

Sorgono ulteriori quesiti: siamo certi che il campo del sapere assoluto escluda la possibilità, quanto meno problematica, di uno scioglimento oppositivo tra l'uso del sapere unificato e il plesso dei rapporti sociali esistenti? In riferimento all'ipotesi di Badaloni, la dimensione dell'idea assoluta significa la mera contemplazione finalizzata, automatica, immota e apologetica di questi rapporti sublimati? E a proposito dei problemi sollevati da Foucault nel suo *mémoire*: non è forse il riconoscimento e il mantenimento della determinazione ontologica, onto-sociale del sapere assoluto ad assicurare, contro ogni lettura trascendentalista, le potenzialità critiche della filosofia speculativa hegeliana?

2. Concentriamoci sulla prima domanda. Nel capitolo sull'idea assoluta, Hegel offre una prospettiva sulla membratura enciclopedica. È un passo celeberrimo. A motivo del *grounding* retrospettivo del metodo, in cui il cominciamento mediato, imperfetto, viene superato nel «venire a sé stessa» dell'Idea come totalità concreta, sistema del mondo e del concetto, la scienza delle scienze si presenta «come un circolo attorto in sé, nel cui cominciamento, il fondamento semplice, la mediazione ritorce la fine»³³. Ma è per via della natura anulare, entro sé mediata e riflessa, che il contenuto effettivo del metodo è momento del sistema di scienze, e il circolo maggiore, quello dell'idea assoluta, è un «circolo di circoli». In questa ricorsività ologrammatica³⁴, ogni circolo corrisponde a ogni singola scienza, la quale, come contenuto animato dal metodo dialettico, si ripiega in sé «e in quanto ritorna nel cominciamento proprio è insieme il cominciamento di un nuovo membro». Di qui la possibilità del legame e del passaggio immanente di tutte le scienze unificate. La fine dell'esposizione dei momenti concettuali di una scienza è l'inizio di una scienza successiva, secondo livelli progressivi e vieppiù complessi di coglimento di sé: dalla fisica alla scienza dello Stato alla filosofia. Anche qui, pertanto, Hegel afferma il carattere non cumulativo del sistema enciclopedico. I momenti dell'enciclopedia non si assommano in una catasta, ma sono ordinati secondo un principio unificante, che determina l'unità del mondo a misura che quest'ultimo costituisce l'unità di sé. Le singole scienze stanno in una totalità, e non in un aggregato; esse sono attraversate da una forza soggettuale, immanente a sé e ai saperi del mondo. Questa forza, come detto, irradia effetti di unità, è cervello di comando della pluralità entro sé relata dei saperi, è istanza di organizzazione della totalità concreta che è il mondo sociale. In altre parole, il metodo e il sistema sono tali soltanto in virtù di questa potenza soggettuale di controllo. Stiamo parlando della figura concettuale della «pura personalità» introdotta da Hegel in un testo appena precedente quello citato. Nel testo in questione, Hegel scrive che, una volta che l'universale è «comunicato alla ricchezza del contenuto» della totalità concreta, al punto che ogni determinazione è un auto-conoscersi dell'idea, «ogni nuovo grado dell'andar fuori di sé è anche un andare in sé». «La maggiore estensione è parimenti una più alta intensità». È un aspetto che abbiamo già incontrato. Ne viene che la ricchezza di contenuti, a cui è stata impressa la forma dell'universale, «è il più concreto e il più soggettivo, e quello che si ritira nella più semplice profondità è il più potente e invadente»³⁵. Hegel

³² Ivi, 51.

³³ Hegel (2004, 955).

³⁴ Cfr. Chiereghin (2012).

³⁵ Hegel (2004, 953-954).

definisce questo soggetto inglobante l'intera realtà «il liberissimo»: esso è pura trasparenza e immanenza a sé, collezione infinita, in quanto auto-riferita, di universalità reali. Ma questa trasparenza stabilisce l'apertura e la visibilità reciproche tra individuo e universale, coscienza e sapere assoluto: la trasparenza assicura una *disponibilità comune* – emancipata da zone di opacità e da prese eteronome – del governo del sistema del mondo. È una libertà impossibile da coartare, ma che si oppone entro sé senza posa e si espone a dei limiti saputi e non subiti³⁶. È liberazione, poiché è arrivata a superare, secondo una dialettica e un calvario storici, la negazione esterna e l'alterità irriflessa che la limitano. È libero e saputo auto-abbandono di sé a una soglia naturale che appare già da sempre conservata nell'auto-movimento immanente dell'idea assoluta. Lo spirito non cessa di rituffarsi, anche in forme oppostive, nella natura. La «sicurezza» con cui questa forza può licenziare sé stessa e offrirsi all'esterno è la certezza dell'oltrepassamento dei vincoli, è scioglimento da ogni condizionamento. Di fatti, il sapere assoluto, a nostro avviso, non è né, come vuole Bloch, un «ricordo interiorizzato», irrigidito e privo di attività del divenire dello spirito³⁷, né, come nella interpretazione kojéviana, una “saggezza” universale, che genera uno Stato mondiale omogeneo, libero da contraddizioni e lotte interne e foriero di una nuova animalità (in quanto il rapporto oppositivo soggetto-oggetto ha ceduto il passo a un controllo totalmente razionalizzato della natura in una dimensione post-storica)³⁸. Il campo dell'idea assoluta, al contrario, è quello in cui appare il senso e la direzione del processo di liberazione dalla positività indefessa: è il livello logico-speculativo in cui la storia appare e può essere vista, finalmente, come una costellazione di tentativi di realizzazione oppositiva della “pura personalità” dell'universale, la quale importa il rifiuto di ogni forma di dominio e di appropriazione eteronoma della effettualità.

E così domandiamo, ma solo al modo di una serie di ipotesi: siamo certi che in questa dimensione si compia, secondo il parere di Badaloni, la piena giustificazione dei rapporti sociali esistenti? Questi ultimi corrispondono alle determinazioni del “liberissimo” e della “sicurezza” che Hegel attribuisce alla pura personalità dell'idea assoluta? L'idealità del sistema, lungi dal coincidere con l'accettazione della realtà senza coscienza, non è anche un dispositivo di modulazione, la possibilità stessa della discrasia tra concetto e la realtà³⁹,

³⁶ Slavoj Žižek esprime questo punto con una formula di grande pregnanza. «Il sapere assoluto è il riconoscimento finale di un limite “assoluto”, nel senso che non è determinato o particolare, non è un ostacolo o un limite “relativo” al nostro sapere che noi possiamo individuare chiaramente in quanto tale. “In quanto tale” esso è invisibile perché è il limite dell'intero campo di visibilità – quella chiusura del campo che, dall'interno del campo stesso (e noi siamo sempre, per definizione, al suo interno, perché in un certo senso questo campo “è” noi stessi), non può che apparire come il suo opposto, come la vera e propria apertura del campo» (Žižek 2013, 436). Tuttavia, noi prendiamo le distanze (per lo meno tematicamente) dalle letture psicanalitiche e post-žžekiane di Hegel, per esempio quella sviluppata da Comay, Ruda (2018), la quale vede nel sapere assoluto hegeliano le intermittenze, i blocchi e le svolte improvvise del desiderio freudiano. A nostro avviso, questa attribuzione di elementi *dans tous le cas* propri del pensiero finito allo speculativo hegeliano, se da una parte offre una versione “debolistica” della metafisica hegeliana dell'assoluto (a misura che ne pone in crisi i predicati dell'infinità, dell'auto-telicità e della libertà), dall'altra ripropone surrettiziamente, senza volerlo, quella contrarietà verso le strutture propriamente speculative e di “filosofia dell'identità” di Hegel che accomuna gli ambiti più disparati della cultura filosofica del XX secolo (lo heideggerismo, l'ermeneutica gadameriana, Adorno, il Lukács dell'*Ontologia dell'essere sociale*, Habermas, la filosofia francese del secondo dopoguerra di Foucault, Deleuze e Derrida).

³⁷ Bloch (1975, 513).

³⁸ Cfr. Kojève (1996, 355-553).

³⁹ Ma tale discrasia, che consente l'auto-motilità della sostanza storica, può essere concettualizzata solo attraverso l'auto-trasparenza dell'idea assoluta (che assicura finanche il coglimento assoluto dei propri limiti, dunque l'intima e costante disponibilità dell'idea assoluta a passare in altro). In tal senso, diversamente da quanto sostiene Žižek, al modo che “auto-trasparenza” non è un sinonimo di “riconciliazione conclusiva”, in cui un «Soggetto assoluto si appropria di o interiorizza ogni contenuto oggettivo sostanziale» (Žižek 2013, 291), la sicurezza dell'idea assoluta non comporta la rimozione *una tantum* di ogni opposizione. Il sapere assoluto e l'idea assoluta, al contrario, sono le posizioni speculative nelle quali l'auto-

e dunque della rottura dell'orizzonte onto-sociale attuale, in cui ciò che prima era unito in una continua riproduzione di sé appare, in seguito, come separato e tragicamente irri-conciliato? E ancora: forse che questa pura personalità può designare anche una potenza sociale che, nell'“effetto di padronanza” del sistema dei saperi e delle forze oggettive della realtà sociale e del ricambio con la natura, coincide con l'*amministrazione delle cose*? La “pura personalità”, cioè, potrebbe significare un diverso rapporto di utilizzazione del sistema del mondo e dei saperi, una più vasta dimensione di arricchimento e di sviluppo razionale della società, una più ampia universalità di godimento. Il “liberissimo” non è ciò che rompe eternamente i vincoli dei rapporti di utilizzazione dati e sfalda la gestione eteronoma dei bisogni sociali?

Ma affinché il campo dell'idea assoluta possa figurare come lo schematismo critico fondamentale della smobilitazione e della revoca liberatoria del sussistente, è necessario mantenerne, come dicevamo, la determinazione ontologica dell'“assolutezza”, *contra* le ipotesi trascendentaliste e post-metafisiche.

3. La valenza critica del predicato dell'assolutezza

In un noto saggio su Hegel, contenuto ne *Il discorso filosofico della modernità*, Habermas sostiene che il progetto hegeliano di accertamento auto-critico della modernità, con la relativa istituzione delle regole di una dialettica dell'illuminismo tesa a variare e superare i limiti del moderno, è naufragato nell'ipotesi metafisica: nella teoria del sapere assoluto. La vocazione al rinnovamento autocritico del moderno è stata soppressa da un discorso monologico. La stessa tarda filosofia politica di Hegel avrebbe come presupposto

un Assoluto, concepito in base al modello della relazione di un soggetto conoscente con sé stesso. [...] Infatti un soggetto che si riferisce a sé stesso conoscendo, si trova al contempo come un soggetto universale, che si contrappone al mondo come all'insieme degli oggetti della conoscenza possibile. [...] Ma se l'Assoluto è pensato come una soggettività infinita (che si rigenera eternamente nell'oggettività, per elevarsi dalle sue ceneri nello splendore del Sapere assoluto), i momenti dell'Universale e del particolare possono essere pensati come unificati soltanto nel quadro del riferimento dell'autoconoscenza monologica: perciò nell'universalità concreta il soggetto in quanto universale mantiene il primato sul soggetto in quanto particolare⁴⁰.

opporsi dello spirito appare, finalmente, come fonte di guadagno conoscitivo e scientifico, e non come ostacolo invalicabile, che genera disperazione e smarrimento e condanna il pensiero alla finitudine e alla dotta ignoranza irrazionalistica. Infatti, è soltanto dal punto di vista dell'idea assoluta che si può intendere la circolazione logica-natura-spirito come processo eterno di auto-opposizione, senza inizio né fine, e non, à la Schelling, come una decisione imprevedibile del logico che “crea da sé” la natura e dà inizio al tempo (per poi superarlo definitivamente una volta che avrà concluso la sua rivelazione mondana).

⁴⁰ Habermas (1987, 41). In *Conoscenza e interesse*, Habermas sostiene che i «presupposti di filosofia dell'identità» e dell'assoluto nel pensiero di Hegel hanno prodotto una «ambigua radicalizzazione della critica della conoscenza», giacché, se la filosofia si afferma come la vera e unica scienza, «il rapporto tra filosofia e scienza scompare addirittura dalla discussione» (Habermas 1980, 26). Il positivismo, che riduce la filosofia a mera metodologia della scienza, sarebbe l'esito inconsapevole di questa rottura tra scienza e filosofia avvenuta con Hegel. Insomma, una volta smarrita la tensione produttiva tra filosofia e scienza sperimentale propria dell'impresa kantiana, la filosofia o si chiude in una sovrana superiorità critica sulle scienze empiriche (Hegel), o diviene mero ausilio logico-protocollore delle scienze (positivismo). A nostro avviso, invece, la natura critico-dialettica del sapere assoluto e dell'idea assoluta è l'unico antidoto contro ogni ideologia acritica e apologetica della scienza. Essa, infatti, al contrario dell'assunto positivista, non cessa di porre il problema del soggetto e della “personalità” adeguati al possesso, al governo e al controllo auto-cosciente dei saperi unificati e delle forze produttive materiali e immateriali. Anche in questo caso, dunque, la chiusura verso «i presupposti di filosofia dell'identità» e dell'assoluto di Hegel importa la chiusura alla determinazione onto-sociale del sapere assoluto hegeliano e all'insieme di problematiche storiche

Questa metafisica dell'assoluto ha scalzato un modello di ragione comunicativa intersoggettiva, del quale il giovane Hegel aveva gettato le fondamenta⁴¹:

Un diverso modello per la mediazione fra l'universale e il singolo è quello offerto dall'intersoggettività di grado superiore della libera formazione della volontà in una comunità di comunicazione che sottostà a coazioni cooperative: nell'universalità di un consenso spontaneo, raggiunto fra liberi ed eguali, i singoli conservano una istanza di appello, che può essere invocata anche contro forme particolari della concretizzazione istituzionale della volontà comune⁴².

Secondo il nostro rispetto, il progetto hegeliano di auto-critica del moderno trova la sua ragion d'essere, e il motivo della sua *Wirkungsgeschichte* nel discorso marxiano, proprio nell'elemento dell'assolutezza. Di fatti, è soltanto con il concetto della totalità concreta, il principale portato teoretico dell'idea assoluta, che una critica integrale dell'esistente moderno-capitalistico diviene possibile. Come abbiamo visto, sia il sapere assoluto, sia l'idea assoluta non corrispondono a un puro monologismo del soggetto. Il soggetto che viene guadagnato in tali livelli è quella trasparenza del sapere del mondo in cui la soggettività umana si riconosce; è la garanzia dell'auto-organizzazione dell'umano, nonché lo sfondo speculativo a partire dal quale si coglie la storia della liberazione mediante il sapere concreto, l'erosione della soglia di esteriorità. Inoltre, la possibilità di un arrovesciamento, nella lunga durata, di una formazione storico-sociale nella sua totalità è proprio la dimensione dell'idea assoluta a renderla comprensibile. Il sapere assoluto, da parte sua, comporta la trasformazione del mondo in sapere: è identificazione della forza dello spirito umano con la sostanza mondana, e con ciò è capacità di un diverso, più razionale e universale governo del sussistente. La prospettiva quasi-trascendentalista di Habermas, che ricerca le condizioni minime dell'intesa pubblica e della prassi comunicativa, ha – nonostante le apparenze critiche – una funzione al più ricostruttiva e un esito latamente apologetico. Proprio dal punto di vista hegeliano, essa appare astratta, intellettualistica, soggettivistica e, in ultimo, criticamente sterile. Il modello dell'intesa comunicativa propone un

e politiche che esso apre e che afferiscono alla struttura del soggetto-oggetto (pur senza approdare alla posizione iper-idealista e “più hegeliana di Hegel” del Lukács di *Storia e coscienza di classe*, secondo cui l'azione trasformativa del soggetto-oggetto identico, ossia lo speculativo stesso, corrisponde alla *Tathandlung* del proletariato organizzato in classe cosciente). Inoltre, ci pare che questa lettura di Hegel condizioni anche la lettura di Marx avanzata da Habermas nel primo capitolo di *Conoscenza e interesse*. Secondo Habermas, Marx non avrebbe distinto adeguatamente la sfera dell'agire strumentale (in cui risiedono il lavoro come sintesi sociale, lo sviluppo delle forze produttive e della base tecnica come espressioni della conoscenza umana), e la sfera dell'agire comunicativo (nella quale si collocano i rapporti di produzione, qui intesi come rapporti extra-economici, puramente politici, istituzionali, etici e dialogici). Marx, cioè, avrebbe confuso lavoro e interazione: egli avrebbe limitato la sfera complessa dei rapporti comunicativi, e il relativo problema dell'emancipazione dal dominio che solo in questa sfera trova le proprie condizioni di risoluzione, all'auto-produzione del genere umano mediante il lavoro. Ma, a nostro avviso, è per via del rifiuto sia dei presupposti di filosofia dell'identità, sia del concetto di “totalità” che Habermas può separare forze puramente economiche e rapporti puramente politici, nonostante, per Marx, la totalità di un modo di produzione e delle sue leggi di movimento sia determinata dall'unità articolata di economico e di politico, in cui è impossibile isolare dei rapporti extra-economici e ridurli alle dinamiche dell'accordo e del disaccordo comunicativi. Ciò impedisce di cogliere come la trasformazione dei rapporti di produzione non possa avvenire senza una base nello sviluppo delle forze scientifiche e tecniche del lavoro sociale. Così, la rigida distinzione tra lavoro e interazione, tra tecnica e dominio, tra cooperazione sociale e comunicazione, ricollocando Habermas al di fuori della genealogia del pensiero dialettico, testimonia, piuttosto, una risemantizzazione – nell'ambito della teoria critica della società – dello iato kantiano ragion teoretica/ragion pratica e soprattutto della separazione schellinghiana filosofia positiva/filosofia negativa, su cui Habermas, com'è noto, ha lavorato in gioventù.

⁴¹ Cfr. Habermas (1975).

⁴² Ivi, 42.

insieme di regole e di principi euristici astratti dalla realtà sociale e utili a ricostruirne la figura generale. In luogo di una critica immanente di una totalità sociale, che espone le potenzialità di quest'ultima di passare in altro, si ha il suo emendamento attraverso dei criteri che in tanto sono esteriori e orientativi (in tal senso intellettualistici), in quanto contraddicono le condizioni di realtà del plesso sociale di riferimento, ove rapporti di dominio economico e politico, e la pressione dell'ideologico, rendono impossibile ogni «consenso spontaneo, raggiunto tra liberi ed eguali». Eppure, il punto di forza critico del pensiero di Hegel (forcluso dalle letture varie trascendentaliste, per esempio quelle – certo diverse – di Foucault e Habermas) consiste nel fatto di prendere le mosse dall'oggettività sociale così com'è, con tutte le sue lacerazioni, le sue contraddizioni storicamente ineludibili, ma soprattutto con tutte le sue interne tendenze di sviluppo, nelle quali la realtà appare nel proprio passare. Questo movimento critico reale interessa non solo l'oggettività storica e mondana, ma anche le figure coscienziali e le forme di pensiero con cui, di volta in volta, si valuta il sussistente⁴³. È la cifra ontologica dell'idea assoluta a consentire una tale visione critica e auto-critica sul pensiero-mondo. Da questo punto di vista, il plesso assoluto-metafisico hegeliano ha gioco forza un impatto critico e auto-critico superiore a ogni operazione ricostruttiva e normativa, la quale, a ben vedere, proietta sull'esistente delle regole surrettiziamente estratte da un certo livello di realtà dell'agire sociale, ossia, nel caso ora indagato, la sfera dei rapporti di scambio tra individui liberi ed eguali.

Così, senza la dimensione dell'idea assoluta, un certo modello normativo/trascendentale non riuscirebbe né a fondare un rapporto totalmente critico col mondo, né a misurare auto-criticamente il proprio tasso di compromissione con una data legalità sociale. E soprattutto, senza il sapere assoluto e l'idea assoluta, l'auto-critica del moderno si arresterebbe a una soglia di razionalità al più euristica, esteriore e, di fatto, conservativa, in luogo di approdare alla razionalità integrale, che è capacità di *controllo sociale del sociale*, evocata nella formula della “pura personalità”.

Bibliografia

- Arthur C. J. 2004, *The New Dialectic and Marx's Capital*, Leiden: Brill.
Backhaus H.-G. (2008), *Dialettica della forma valore. Elementi critici per la ricostruzione della teoria marxiana del valore*, Roma: Editori Riuniti.
Badaloni N. (1972), *Per il comunismo*, Torino: Einaudi.
Bloch E. (1975), *Soggetto-oggetto. Commento a Hegel*, Bologna: Il Mulino.
Bodei R. (2014), *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna: Il Mulino.
Cacciari M. (2023), *Metafisica concreta*, Milano: Adelphi.

⁴³ Parimenti, il sapere assoluto non può essere limitato alla pratica auto-riflessiva della comunità moderna, come pensa Pinkard: «Absolute knowing is the reflection on the accounts that the modern community has given of what is authoritative for us and why these “ground rules” “really are” or “really should be” taken as authoritative. In absolute knowing, this “account of the accounts” is self-consciously understood as moving altogether and completely within the terms those accounts have already set for themselves. That is, absolute knowing does not see itself as offering an affirmation or justification or critique of social practices by appeal to anything that would be “external” to the practices themselves – for example, not by appealing to any kind of metaphysical essence that would somehow vouchsafe those practices» (Pinkard 1991, 262). Il sapere assoluto e l'idea assoluta, infatti, non afferiscono, o meglio, non sono limitabili alla sfera delle motivazioni e del *reason giving*, ma indicano, nel linguaggio hegeliano della speculazione, una struttura storico-sociale in cui si presenta il problema del governo e del controllo unitario della totalità dei saperi, ossia le principali forze produttive della “forma dell'oggettività” nel mondo moderno. Cfr. Destasio (2025, 143 sg.).

- Chiereghin F. (2012), *Rileggere la Scienza della logica. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Milano: Carocci.
- Colletti L. (1969), *Il marxismo e Hegel*, Roma-Bari: Laterza.
- Comay R., Ruda F. (2018), *The Dash – The Other Side of Absolute Knowing*, Cambridge: MIT Press.
- Deleuze G. (1971), *Differenza e ripetizione*, Bologna: Il Mulino.
- De Giovanni B. (1970), *Hegel e il tempo storico della società borghese*, Bari: De Donato.
- Destasio A. (2025), *Omnes et singulatim. Hegel e l'ontologia del governo*, Bologna: DeriveApprodi.
- Foucault M. (1971), *Archeologia del sapere*, Milano: Rizzoli.
- (2010), *Introduzione*, in Kant I., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi: Torino.
- (2021), *Phénoménologie et psychologie*, Paris: Seuil.
- (2024), *La constitution d'un transcendantal historique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris: Vrin.
- Frank M. (1975), *Der unendliche Mangel an Sein: Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marschen Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas J. (1975), *Lavoro e interazione*, Milano: Feltrinelli.
- (1980), *Conoscenza e interesse*, Roma-Bari: Laterza.
- (1987), *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari: Laterza.
- Hegel G.W.F. (1996), *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Milano: Bompiani.
- (2013), *Fenomenologia dello spirito*, Milano: Bompiani.
- (2004), *Scienza della logica*, Roma-Bari: Laterza.
- Hyppolite J. (1972), *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Firenze: La Nuova Italia.
- Kojève A. (1996), *Introduzione alla lettura di Hegel*, Milano: Adelphi.
- Marx K. (1968), *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Firenze: La Nuova Italia.
- Marx K. (2013), *Il capitale*, Torino: Utet.
- Pinkard T. (1991), *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pippin R. (1989), *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rametta G. (2025), *A proposito di La constitution d'un transcendantal historique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, in «Scienza&Politica», 36: 167-173.
- Reichelt H. (1973), *La struttura logica del concetto di capitale in Marx*, Bari: De Donato.
- Roberts-Garatt O. (2024), *Foucault's Hegel Thesis: The "Tragic Destiny" of Life and the "Being-There" of Consciousness*, in «Foucault Studies», 36: 443-469.
- Schelling J.W.F. (1986), *Esposizione del vero rapporto della filosofia della natura con la dottrina fichtiana migliorata*, in J. G. Fichte, F.W.J. Schelling, *Carteggi e scritti polemici*, Milano: Guerini e Associati.
- Vinci P. (2021), *Spirito e tempo. Commentario della "Fenomenologia dello spirito". Il sapere assoluto*, Napoli: IISF Press.
- Virno P. (2002), *La grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Roma: DeriveApprodi.
- Vuillerod J.-B. (2022), *La naissance de l'anti-hégélianisme: Louis Althusser et Michel Foucault, lecteurs de Hegel*, Paris: Ens Editions.
- Žižek S. (2013), *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico*, vol. I, Milano: Ponte alle Grazie.

Riconoscimento e assoluto nel capitolo VI della *Fenomenologia*. Hegel e la (sua) contemporaneità

Samuele Cantori, Università degli Studi di Perugia,
samuele.cantori@dottorandi.unipg.it

Abstract

Anerkennung is recognized among the most appreciated and debated Hegelian categories within contemporary philosophical thought. Less appreciated, but certainly much debated, is the notion of absolute knowledge. In one specific place in the Phenomenology of Spirit, however, these two conceptual dimensions come together, demonstrating their interdependence. This is the finale of Chapter VI on Spirit, where the path of consciousness reaches its apex. Here the moral self-consciousnesses give rise to a dialectic that, amidst a thousand vicissitudes, will finally lead through their reconciliation by means of recognition to the manifestation of absolute knowledge. How has it come to this point? How is the relationship between acting consciousness and judging consciousness articulated? Is it possible to separate the realisation of effective recognition from the openness that this implies to absolute knowledge? What philosophical theses emerge in this context? Do these have a critical relevance for contemporary philosophy?

Keywords

Hegel, recognition, absolute, moral self-consciousness, contemporaneity

1. Introduzione

Il sapere assoluto rappresenta a tutti gli effetti la regione concettuale della filosofia hegeliana che più risulta indigesta al pensiero contemporaneo. Sono sostanzialmente due le posture assunte verso questa regione dello hegelismo. Da una parte, da Feuerbach a Schopenhauer passando per Kierkegaard e Nietzsche, fino ad Heidegger e alla filosofia francese del secondo dopo guerra, nelle vesti dello strutturalismo e del post-strutturalismo, sino alle teorie del post-moderno e alla filosofia della differenza – vedasi, tra tutti, Derrida, Foucault, Deleuze, Althusser, Lyotard –, assistiamo ad una netta e talvolta sommaria presa di distanza da Hegel e dal suo discorso sull'assoluto. Posizione comune a tutti i pensatori sopracitati è il complessivo rigetto verso la pretesa d'assolutezza a cui il sapere filosofico in Hegel anelerebbe. Esso sarebbe incapace di rapportarsi alla rassegnata – e a tratti nichilisticamente consolatoria – percezione da parte dell'uomo contemporaneo della sua finitezza, e pertanto della conseguenziale contestualità e fallibilità di ogni forma di coscienza filosofica da lui generata. Una liquidazione, questa, che si accompagna non solo all'abbandono dell'assoluto sugli scaffali impolverati della storia della filosofia, come se si trattasse di un vecchio tomo pieno di ormai vane e financo nocive parole, ma anche al sincronico allontanamento dello stesso metodo, quello dialettico, con il quale quell'assoluto veniva esponendosi. È appunto evidente che se in Hegel la filosofia abbracciava mortalmente l'assoluto proprio attraverso la propria metodologia sistematica, rifiutare quel progetto significa di pari passo congedarsi dal procedimento attraverso cui quella fusione avveniva.

Questa bocciatura categorica e integrale ha tuttavia spesso perso di vista alcuni elementi individuati da Hegel – proprio grazie alla logica dialettica – che *ante litteram*

conservano nel serbatoio di quella elaborazione filosofica un potenziale critico-trasformativo nei confronti della contemporaneità stessa. È nel recupero di questi che si situa la seconda posizione verso l'hegelismo e il suo assoluto. Certo, accanto ad un'inevitabile cesura di alcuni precetti sistematici, il tentativo offerto dalla Teoria critica francofortese, dall'ermeneutica dialogica, da parte della teoria sociale e dagli esponenti del neopragmatismo americano è stato quello di riaggiornare i canoni contemporanei proprio con il reintegro di alcuni dispositivi filosofici di quel vecchio e ingombrante padre, dal cui parricidio è scaturita la mossa filosofica fondamentale degli ultimi due secoli. In breve e facendo tutti i distinguì del caso tra teorie anche estremamente differenti tra loro, si pensi al debito contratto dalla teoria del riconoscimento di Axel Honneth¹ con l'opera hegeliana; alla trasformazione della dialettica in dialogica nel paradigma ermeneutico-linguistico – tra tutti, Hans-Georg Gadamer² – o nell'argomento pragmatico-trascendentale del *Diskurs* di Apel e Habermas³ con il quale viene a giustificarsi il dialogo dialettico; all'ultima filosofia sociale degli attuali esponenti della Scuola di Francoforte, Robin Celikates e Rahel Jaeggi⁴, la cui intenzione è quella di ripresentare sul terreno dell'analisi sociale il modello di critica immanente hegeliano; alla lettura pragmatista-normativista del *Geist*, tesa ad intendere normativamente l'*Anerkennung*, propria di Robert Pippin e Terry Pinkard, i quali s'intersecano con l'indirizzo analitico e postanalitico sellarsiano, rappresentato su tutti da Richard Rorty, John McDowell e Robert Brandom, volti al reinterpretare lo spirito come *spazio sociale della ragione*⁵.

Ora, il riconoscimento costituisce uno di quei grandi manufatti filosofici lasciati in eredità ai posteri da Hegel. Da chi ha indicato negli scritti giovanili gli aspetti centrali della relazione di riconoscimento, a chi invece si è maggiormente focalizzato sulla celebre figura fenomenologica signoria-servitù, passando ancora da chi ha valorizzato il primato dei rapporti riconoscitivi per la costituzione del mondo sociale e istituzionale, in generale la contemporaneità filosofica⁶ ha trovato nel riconoscimento uno di quei terreni su cui si misura la vicinanza o la distanza dal suo pensiero.

Considerando la *Fenomenologia dello spirito*, in cui la coscienza passa per la faticosa *via del dubbio e della disperazione* consistente in uno stato tensivo tra ciò che essa pretende d'essere – indipendente e assoluta – e ciò che essa è veramente – dipendente e finita –, la dinamica riconoscitiva acquisisce una decisiva rilevanza per far giungere la coscienza alla sua verità. Essa conquisterà la massima consapevolezza di sé solamente molte pagine dopo il celebre conflitto tra signore e servo, punto aurorale e proprio per questo problematico della vicenda del riconoscimento. Più precisamente, solo nel finale del capitolo VI dedicato propriamente allo *Spirito*, in cui viene ad animarsi la *dialettica tra coscienza agente e coscienza giudicante*, il riconoscimento perviene alla sua più concreta realizzazione. È tuttavia proprio in questa realizzazione che si accompagna la contemporanea manifestazione del sapere assoluto. Infatti, va ricordato che esso possiede una eminente genesi intersoggettiva, e dunque il suo compimento non potrà che possedere il segno di quello sviluppo. Troppo spesso gli interpreti contemporanei hanno però trascurato – chi per equivoco, chi per

¹ Basti qui ricordare Honneth (2002) e Honneth (2019).

² Cfr. Gadamer (1973).

³ Valido a tal proposito Pedroni (1999).

⁴ Cfr. Jaeggi, Celikates (2018).

⁵ Sul rapporto tra neopragmatismo americano ed hegelismo europeo, cfr. Ruggiu, Testa (2003), (2009).

⁶ Impossibile rendere conto in questa sede della sconfinata letteratura sul riconoscimento hegeliano e delle differenti posture interpretative che questa offre. Oltre al celebre Kojève (1966), cfr. Vinci (1999), Siep (2007), Renault (2007) Testa (2010), Gregoratto, Ranchio (2014) Quante (2016), Mascot, Tortorella (2019), Ikäheimo, Lepold, Stahl (2021), Cortella (2023).

una programmatica volontà di disarticolare il riconoscimento dalle maglie del sapere assoluto – *il legame che fonde i due apparati concettuali*. Intento del presente contributo sarà quello di immedesimarsi in questa regione fenomenologica⁷ per mostrare la profonda *unità caratterizzante l'evento riconoscitivo e la rivelazione dell'assoluto*. Con ciò, si tenterà di predisporre un esercizio ermeneutico fedele alla lettera hegeliana, per poi estrapolare quelle tesi filosofiche comuni ad entrambi i domini concettuali che possano misurare la loro resistenza allo sguardo rigoroso del pensiero contemporaneo.

2. *Fenomenologia della relazione ad altro*

Per comprendere il luogo in cui il riconoscimento perviene ad un suo effettivo compimento, occorre aver chiaro il processo che la coscienza ha condotto fino a quel punto.

Innanzitutto, il percorso fenomenologico si presenta come una scansione di svariate tipologie di esperienza che la coscienza compie prima di arrivare al suo *in sé*, cioè alla verità ultima circa la sua natura. Punto decisivo è il minimo comun denominatore di tutta la lunga serie esperienziale che compone la travagliata vicenda della coscienza: considerarsi bastevole a se stessa reputando indebitamente assoluto il suo punto di vista. Non è sua volontà iniziare la via che la porterà alla sua più profonda consapevolezza, proprio perché il suo desiderio è quello di arroccarsi entro le proprie ferree credenze. Eppure, essa si dovrà sin da subito abituare all'esercizio doloroso ma necessario della critica: doloroso perché la pretesa assolutezza del suo punto di vista non vorrebbe fosse messa a repentaglio; necessario perché le differenti prospettive assunte risulteranno sempre parziali e immediate, in se stesse ribaltanti nel loro opposto.

Ora, la falsità delle molteplici visuali coscienziali, o meglio, la loro *astrattezza*, ha al contempo a che vedere con la riconduzione del soggetto a ciò che è *altro da sé*. Proprio perché di volta in volta viene rivelata la sua limitatezza, egli non potrà che subire un movimento *negativo e determinato* insieme – di *negazione determinata*⁸, per l'appunto –, in cui la confutazione del suo sguardo sulle cose, lungi dall'esaurirsi in un esito nichilista, giungerà ogni volta ad un nuovo risultato positivo. Come si potrà capire, nodale a questo punto diventa l'esperienza che la coscienza fenomenologica fa dell'*alterità*. Se la coscienza sperimenta via via il crollo di ogni certezza proprio perché messa a confronto con il suo *esser-altro*, allora una delle tesi fondamentali dell'opera è presto svelata: l'alterità è parte integrante per la costituzione dell'identità soggettiva. Ciò significa che l'intero *Bildungsprozess* che la *Fenomenologia* descrive ha lo scopo di oltrepassare i limiti imposti dall'autoriferimento claustrofobico della coscienza per proiettarla man mano all'esperienza dell'altro, sia esso l'oggettività – il mondo esterno naturale o storico-sociale – sia esso un'altra soggettività. Ecco perché ogni alterità è essenziale, costruttiva e costitutiva per la coscienza: essa non solo è continuamente

⁷ Sicuramente interessante sarebbe capire se la posizione hegeliana presentata nella *Fenomenologia* rimanga la medesima nelle opere successive oppure no, come sarebbe interessante mostrare le affinità o le novità che essa possiede rispetto al periodo precedente la stesura dell'opera. Un tale compito non sarà qui eseguito, limitandoci alla sola visuale fenomenologica offerta del capitolo VI. In generale però, va quanto meno osservato che per una ricostruzione puntuale e rigorosa della critica hegeliana alle forme distorte di esercizio della libertà soggettività, sarebbe utile richiamare non soltanto gli scritti jenesi che precedono la *Fenomenologia* (si pensi, per esempio, a *Fede e sapere* e alla critica hegeliana all'«infermità etica»), ma anche la sezione *Moralità* dei *Lineamenti di filosofia del diritto* (si pensi, per esempio, al cruciale § 140, in cui Hegel presenta le figure dell'ipocrisia).

⁸ Hegel (1995, 157).

altra da sé, ma ha in sé l'*altro* come sua stessa condizione di possibilità. Insomma: ogni «identità è identità dell'identità e della non-identità»⁹, secondo la nota formulazione del giovane Hegel.

Come pocanzi accennato, la *Fenomenologia* esibisce due generi di esperienze d'alterità. Il primo tipo è quello che Hegel dedica alla prima regione fenomenologica – la *coscienza* –, corrispondente ai primi tre capitoli. Questi mettono in evidenza il rapporto conoscitivo che la coscienza attua con la realtà, con la quale mette in moto un processo di oggettivazione in cui tutto ciò che è esterno viene captato e organizzato all'interno di modelli concettuali che permettono la comprensione dell'esperienza della cosa. L'intera sezione soffre tuttavia di un presupposto errato, esprimente il tipico dualismo moderno tra soggetto e oggetto, secondo cui quest'ultimo possiederebbe esistenza autonoma rispetto al rapporto intrattenuto dalla coscienza con esso. Proprio perché ancora ostaggio di un vizio dualistico, la coscienza non potrà che imbattersi in continue impasse gnoseologiche, una volta superate le quali, nell'Intelletto, si renderà conto che in tutti i tentativi di appropriazione conoscitiva della realtà aveva sempre e solo avuto a che fare con le proprie strutture teoretiche.

Il secondo genere di rapporto con l'alterità, dischiuso nel capitolo IV, si manifesta nel confronto con altre coscienze ed è quello che in questa sede più c'interessa. L'autocoscienza, per esser tale, necessita di una specifica prestazione gnoseologica, quella dell'autoriferimento. Ciò tuttavia le rimane impossibile se non avviene un confronto con un'altra struttura autocoscienziale dotata della medesima urgenza: ecco quindi che «l'autocoscienza è in sé e per sé solo quando e in quanto è in sé e per sé per un'altra autocoscienza, cioè solo in quanto è qualcosa di riconosciuto»¹⁰. La relazione in gioco prende per l'appunto il nome di *riconoscimento*, connotato da Hegel secondo il parametro della *reciprocità*: solo se entrambe si rendono disponibili mutualmente a negarsi per riconoscere l'altrui autonomia allora potranno accedere alla loro autentica dimensione autocoscienziale. La vera indipendenza hegelianamente intesa passa necessariamente da una forma di dipendenza, perciò ogni soggetto deve compiere in sé un'autonegazione per mostrarsi insieme dipendente e indipendente. Viene così esplicitato, sebbene ancora implicitamente, l'argomento che starà alla base dell'intero processo fenomenologico: è il *termine medio*, caratterizzato dalla logica del riconoscimento reciproco, a imporsi come quell'oggettività che media gli *estremi*, ovverosia le autocoscienze, e queste altro non dovranno fare che riconoscere a loro volta questo *terzo soggetto* come *spirito*.

Com'è noto, all'altezza del capitolo IV le autocoscienze non sono ancora disposte ad abbandonare l'ideale di un'autosufficienza radicale e monologica, e con ciò esse non solo non riusciranno a guadagnare uno stato di indipendenza passante obbligatoriamente per una dipendenza dall'altro da sé, ma metteranno in atto alcuni schemi relazionali completamente inadeguati che le porteranno alla lacerazione e, infine, alla pena della coscienza infelice. Il motivo è uno: esse non sono riuscite a riconoscere quella stessa logica che sta a capo alla pratica del riconoscimento proprio perché non possedevano ancora tutte quelle risorse etico-normative che solo con il corso della storia spirituale acquisiranno.

Solo alla fine del capitolo V il tema della mediazione oggettiva viene ad acquisire un primato fino a lì sconosciuto. Il punto di vista cambia radicalmente e il discorso, fino a lì condotto dall'unica prospettiva dell'Io individuale, assume in questa regione fenomenologica il carattere del *Noi*, dell'oggettività sociale. La trattazione assume tratti *ontologici*, o meglio, *usiologici*, in quanto la domanda che muove le fila della

⁹ Hegel (1990, 79).

¹⁰ Hegel (1995, 275).

sezione è quella sull'essenza e sostanza ultima del reale. Ebbene, il dato oggettivo solo apparentemente si presenta sotto l'aspetto dell'estraneità, poiché in realtà il soggetto, nel momento in cui entra in contatto con il materiale esterno, *interessandosi e agendo* su di esso, lo ammette nel *suo* mondo, lo *fa proprio*. La differenza tra il *Ding* della certezza sensibile e della percezione e la *Sache* della coscienza pratica sta esattamente in questi termini: mentre la prima si riferisce alla realtà immediata, al dato naturale trovato dalla coscienza, la seconda indica invece un *rapporto* di compenetrazione oggettiva tra il fare dell'individuo e la materia empirica. L'essenzialità spirituale, la *Wirklichkeit*, ha a che fare con l'insieme delle relazioni tra soggetto e oggetto e con la loro oggettivazione a mondo reale. Soggettività agente, oggetto-mondo, dimensione intersoggettiva: questi sono i tre elementi da cui, all'interno di un rapporto triangolare, emerge la realtà stessa. La *Sache Aller*, la *Cosa di Tutti*, rispecchia l'*attività di Tutti e di Ciascuno*¹¹, la sfera delle molteplici pratiche individuali sul terreno oggettivo che si concretizzano in rapporti economici, giuridici, politici ed etici. Una realtà siffatta è l'*essenza spirituale*, lo *spirito oggettivo* che manifesta l'oggettività intersoggettiva. Hegel conclude la sua trattazione con una sentenza irrevocabile: la sostanza spirituale è *sostanza etica*. Egli intende con ciò dimostrare che il mondo a cui i soggetti sono consegnati è composto dalla *storia oggettivata* di valori, norme, istituzioni e organismi di vario ordine e natura, pratiche e *linguaggi*¹² – si pensi al successivo sesto capitolo e ai differenti linguaggi storici manifesti nello spirito –, che sta in un rapporto di dipendenza-indipendenza con l'individuo, in quanto, seppur condizionato da esso, oramai gode di una sua stabilità ontologica e anzi, all'inverso, condiziona a sua volta la stessa esperienza individuale.

Il capitolo VI, ottenuto il nuovo punto di vista oggettivo di quel termine medio solo preannunciato dal capitolo IV, sarà allora l'esposizione delle vicende spirituali sul terreno storico, dall'antica Grecia fino alla Rivoluzione Francese, passando dal mondo medievale prima e moderno poi. Solo alla fine del percorso coincidente con la storia del mondo occidentale, costruito sulla scissione tra l'individualità della coscienza che non riconosce ancora nell'oggettività spirituale la sua essenza e universalità, composto dalle diverse prassi linguistiche su cui vengono ad erigersi le varie fasi storiche, fino a giungere all'apertura della postura morale, lo spirito oggettivo cederà il passo ad un'ulteriore e definitivo punto di vista, quello del sapere assoluto. Ciò avviene all'interno dell'ennesimo spazio intersoggettivo dischiuso dall'opera, la dialettica tra *coscienza giudicante* e *coscienza agente*.

3. Coscienza giudicante e coscienza agente: dove tutto torna

Siamo alle battute finali dello *Spirito*, in un contesto pratico-morale in cui vivo è il confronto con la filosofia pratica kantiana.

In questa stazione dell'itinerario fenomenologico, la figura dell'*anima bella* rappresenta a tutti gli effetti un vertice mediante il quale è possibile fissare un rapporto con gli esiti finali dell'opera. La potente critica a questa figura s'innesta, di rimbalzo, a tutto il corredo di posizioni alternative al pensiero hegeliano. Una su tutte, il ruolo privilegiato assegnato al principio che fa da contrassegno dell'intera filosofia moderna, ovverosia la soggettività e la sua pretesa di valere assolutamente per sé. Oltrepassare questa specifica chiusura autoreferenziale porterà, in ultima analisi, al dispiegamento

¹¹ Ivi, 565.

¹² Corposa è la letteratura sul tema del linguaggio – che per ovvie ragioni di spazio non verrà approfondito – nella *Fenomenologia*. Basti qui rammemorare: Simon (1966), Bodammer (1969), Vernon (2007), Garelli (2010), De Bortoli (2017).

della dimensione effettivamente scientifica, e quindi all'apertura al sapere assoluto, il quale si pone parallelamente come il punto di vista dischiudente il sistema della *Logica*.

I primi passi hegeliani sono volti a dipingere i lineamenti della nuova figura, attestandone uno statuto semi-divino¹³. Infatti, l'anima bella rispecchia l'ideale di una individualità morale assolutamente *perfetta*: essa si autocompiace della sua vicinanza alla *voce divina*, e in questo suo crogiolarsi non s'immischia nelle faccende mondane, rimanendo del tutto inattiva nella *pura convinzione*. A differenza del *Gewissen* jacobiano esposto nella precedente sezione, qui la coscienza sa che nell'operare particolare è continuamente insito il pericolo dell'errore, in cui il bene può da un momento all'altro convertirsi nel male. È questo il carattere fondamentale dell'anima bella: l'assenza totale di attività.

Tuttavia, Hegel aggiunge un punto, salvo poi rettificarlo. Egli spiega che l'anima bella, in effetti, non ha a che fare con la sola intuizione pura dell'essenza divina – così rimarrebbe chiusa nella sola sfera morale –, quanto con il donare un *servizio religioso*. Dopo aver più volte criticato le forme inadatte nel corso dell'opera, è qui infatti illustrata la concezione hegeliana della religione. Per far sì che la transizione dalla moralità alla religione si dia, è necessario che l'anima bella non rimanga chiusa nella sua solitudine, ma devolva l'intuizione del divino ad un *servizio liturgico e comunitario*¹⁴. Ritorna così, con il riferimento ad una comunità di anime belle impegnate nelle cerimonie dei riti, il tema dell'intersoggettività. Ciò coincide con il tratto specifico che Hegel conferisce alla religione, il suo configurarsi non tanto nel riferimento ad una trascendenza extramondana – come accadeva per la coscienza infelice – ma come *vita comunitaria*, come realizzazione concreta e consaputa dello spirito nel tessuto collettivo. A questo punto l'anima bella possiede l'interiore consapevolezza della sua absolutezza espressa linguisticamente all'interno della sua comunità.

Con il raggiungimento di una comunità così perfetta, sembra che si possa chiudere il discorso dell'intera *Fenomenologia*. Tuttavia Hegel mette in chiaro subito le cose, evidenziando il limite intollerabile insito in questa comunità, già precedentemente anticipato: tutte quante le anime belle, di fatto, sono *chiuse in loro stesse*. Certamente agiscono nel servizio divino e comunitario, ma tale servizio è volto solamente alla conferma della propria soggettiva perfezione. Ed è altrettanto certo che sia presente il tema dell'intersoggettività, ma in che termini? Nei termini di un'intersoggettività interamente risolta, in cui non ci sono reali rapporti di riconoscimento ed in cui è assente una vita pienamente e reciprocamente condivisa in un organismo sociale. Si palesa invece un'estrinseca sommatoria di individui slegati e autoriferiti, dove l'unico crucio è quello della protezione individualistica della propria essenza divina. La coscienza ha qui perso ogni tipo di relazione con il mondo esterno e, mancando il peso dell'oggettività, affonda nella vuota tautologia «dell'Io =Io»¹⁵. Non rimane nulla del mondo oggettivo, non rimane persino nulla del linguaggio praticato da quella stessa comunità, dal momento che il discorso diviene «un suono che va estinguendosi» di cui «giunge soltanto l'eco»¹⁶.

Ciò che manca alla coscienza è «la forza dell'esteriorizzazione [*Entäußerung*], la forza di farsi cosa [*die Kraft sich zum Dinge zu machen*]»¹⁷, la capacità di uscire fuori di sé e di trovare una realtà e soggetti in cui riconoscersi. È stato mostrato in tutta

¹³ Per i riferimenti romantici adottati da Hegel segnaliamo, tra i tanti contributi che si sono spesi sulla questione, Hyppolite (1972), Landucci (1976), Lugarini (1980), Vinci (1999), Tassi (2020).

¹⁴ «[...] questo servizio divino reso in solitudine è essenzialmente il servizio divino di una *comunità*». Ivi, 869.

¹⁵ Ivi, 871.

¹⁶ Ivi, 873.

¹⁷ Ibidem.

l'opera che la formazione dell'individualità passa necessariamente per la sua esteriorizzazione. Ma l'anima bella non sopporta di trasporsi sull'essere, grezzo e insufficiente rispetto alla sua presunta impeccabilità. Ma così «in questa purezza trasparente dei suoi momenti» essa diviene «infelice» e «va affievolendosi entro se stessa e svanisce come nebbia informe che si dissolve nell'aria»¹⁸. Per l'ennesima volta viene presentato, ma questa volta con ancor più forza, il fallimento della soggettività intesa come vuotezza, pura interiorità formale. Fallimento che qui sembra riguardare non solo una coscienza, ma un'intera comunità. Il senso dell'intersoggettività è infatti quello di permettere al soggetto di capire cosa effettivamente esso sia. La comunità di anime belle fallisce proprio qui, nel non permettere alle coscienze di riconoscersi e di compiersi universalmente. L'anticipazione di quella comunità ideale, e con essa dello stesso sapere assoluto, è pertanto ancora del tutto formale.

Per raggiungere la vera dimensione spirituale si rende necessaria la reintroduzione del *conflitto*. Paradossalmente occorre tornare proprio lì, nel capito IV, in quel conflitto originario che aveva portato allo squilibrio, e provare a risolverlo in modo differente. E l'unico modo per riaccendere una dinamica conflittuale è la reintroduzione dell'*attività*: quando l'anima bella cessa di essere chiusa in se stessa operando sul terreno fattuale, essa fa venir meno la sua purezza immergendosi nei contenuti particolari propri dell'azione; è come se si recuperasse l'operosità della coscienza jacobiana, con l'unica differenza che qui il linguaggio, invece di possedere una capacità persuasiva e conciliatoria, inasprisce ancor di più il conflitto. E a differenza del rapporto tra signore e servo, qui sarà necessario fare ciò che quelle animalesche autocoscienze ancora non facevano, cioè da un lato *riconoscersi reciprocamente*, e dall'altro *riconoscere il medio spirituale, il terzo soggetto* che permette la loro stessa relazione.

L'opposizione che Hegel introduce sarà tra il *dire* e il *fare*, tra chi rimane fermo nella sua convinzione interiore giudicando chi opera, e chi invece sperimenta attivamente la sua interiorità fuori di sé accompagnando questa con linguaggio giustificatorio. I termini di questa relazione possono essere delineati nel seguente modo: chi agisce simboleggia la *particolarità* dell'azione, chi invece giudica rappresenta l'*universalità* del giudizio. Insomma, lo scenario che viene a stagliarsi presenta due soggetti in rapporto di reciproca contrapposizione, da una parte la *coscienza agente*, dall'altra la *coscienza giudicante*.

Il giudizio di Hegel riguardo alle due coscienze è impietoso. Da una parte, la coscienza agente coniuga la sua azione al linguaggio esponendo la sua intima convinzione morale, correndo il rischio di vedersi rinfacciare dall'altra una certa difformità tra ciò che essa fa e ciò che essa dice di fare. Il linguaggio qui non fa altro che condannare la coscienza agente, poiché quella giudicante può confrontare con perizia l'aderenza tra ciò che l'agente ritiene giusto – dicendolo – e ciò che essa fa – agendo. La coscienza giudicante taccia così d'*ipocrisia* quella agente: essa dice qualcosa di diverso da ciò che essa fa. Ma una sorta del tutto analoga attende anche la seconda coscienza, quella giudicante. Rimasta convinta della sua interiore perfezione, l'anima bella ritiene di possedere l'universalità e con ciò di poter giudicare l'altra coscienza. In realtà, questo supposto punto di vista, è solo il *suo* punto di vista particolare. La superiorità è dunque solo presunta, e l'unico motivo per il quale essa può ritenersi migliore rispetto all'altra è la sua inattività; ma se questa non dovesse più darsi, se cioè dovesse agire, si ritroverebbe nella medesima situazione della coscienza

¹⁸ Ivi, 875.

agente¹⁹. Dunque anch'essa è ipocrita²⁰ perché spaccia per azione buona ciò che è un giudizio, ritenendo ingannevolmente buona la sua inattività²¹. In tal modo è venuto a predisporre un conflitto tra due soggettività esattamente uguali poiché ipocrite. Ed è identico anche la loro rappresentazione linguistica, per entrambe autogiustificazione della propria convinzione morale che deraglia nell'ipocrisia.

Tuttavia, potrebbe darsi una soluzione a questa impasse: se entrambe pervenissero alla consapevolezza della loro uguaglianza e della strutturale limitatezza e immoralità che le abita, potrebbe realizzarsi il *riconoscimento effettivo* in cui entrambe avrebbero la possibilità di realizzare il principio fondamentale della prestazione riconoscitiva, cioè negare se stesse reciprocamente di fronte all'altro. In effetti questa è la strada che sceglie di intraprendere una delle due: «intuendo tale uguaglianza ed *enunciandola*, l'agente si *confessa* enunciandovi la sua uguaglianza con lui: egli attende che abbia luogo il riconoscimento effettivo»²². Hegel tiene a precisare che la confessione che la coscienza agente fa della sua ipocrisia non è da intendere come «un abbassamento, un'umiliazione, una degradazione rispetto all'altro»²³. Al contrario, confessare i propri peccati – è chiara qui la dimensione religiosa del discorso – non genera una gerarchizzazione relazionale in cui una si subordina all'altra dichiarandosi meno nobile. Il dichiararsi particolare della coscienza agente, in questo senso, coincide con lo specchiarsi nell'altra, con l'intuirla come uguale a sé.

La confessione, in quanto estrinsecazione linguistica del sé, fornisce *Dasein* allo spirito²⁴. Il linguaggio è dunque essenziale alla manifestazione spirituale, anche se ciò non basta: lo spirito come intuizione di *una* coscienza nell'altra, rimane ancora allo stadio del Sé immediato dato che manca propriamente quella peculiare e decisiva reciprocità, *condicio sine qua non* per il suo concretizzarsi. Per questo la coscienza agente *aspetta* che l'altra le corrisponda il suo gesto, determinante per il raggiungimento della loro unità. Del resto, come detto in apertura, il riconoscimento sottintende una precisa *logica* intendente una struttura normativa adibita da criteri insieme descrittivi e valutativi, in cui si sollevano aspettative a cui corrispondere e fini a cui tendere.

Tuttavia, la realtà dei fatti fenomenologici va in tutt'altra direzione: l'anima bella rimane chiusa in se stessa non aprendosi al reciproco riconoscimento, infrangendo ancora una volta quel paletto normativo già trasgredito nel capitolo quarto, cioè il *rifiuto dell'intersoggettività* e più in generale dello *spirito* come *medio relazionale*. È così ribadita la radice di ogni fallimento intersoggettivo, che sta nel rifiuto della relazione, il rifiuto del riconoscimento dello spirito come realtà relazionale. E senza questo riconoscimento dello spirito non potrà darsi riconoscimento di sé. Il rigetto

¹⁹ «Quando proclama l'ipocrisia come cattiva, ignobile, ecc., in questo giudizio la coscienza universale si appella alla *propria* legge, non diversamente quindi dalla coscienza cattiva, la quale si appella anch'essa alla *propria*». Ivi, 879.

²⁰ «Tale coscienza, inoltre, è *ipocrisia*, perché non ammette che il proprio giudizio costituisce un'altra *maniera* di essere cattivi, ma lo fa passare per la *coscienza retta* dell'azione; e in questa sua irrealtà, nella sua vanità disappare bene e meglio, essa si pone al di sopra degli atti disprezzati e pretende che i suoi discorsi inattivi vengano considerati una *realtà* eccellente». Ivi, 885.

²¹ «La coscienza del dovere si è ben conservata nella purezza perché *non agisce*: essa è l'ipocrisia che vuole si prenda il giudizio per atto reale e che, invece di dar prova della sua rettitudine mediante l'azione, la esibisce proclamando le proprie eccellenti disposizioni». Ivi, 881.

²² Ivi, 885.

²³ *Ibidem*.

²⁴ È ciò che mancava al signore e al servo, forme soggettive archetipiche e animalesche inscenanti uno *scontro tra corna* proprio perché *mute*, sprovviste della risorsa linguistica. Non avendo passato la lunga storia di maturazione e formazione di sé, cosa che invece hanno faticosamente patito le due coscienze morali, erano incapaci di autonegarsi reciprocamente, di cedere una parte di sé per accogliere una parte dell'altro, rimanendo ingarbugliate in una dinamica di contesa.

dell'anima bella viene esprimendosi in questi termini:

Tuttavia, alla confessione della coscienza cattiva: «Lo sono», non fa seguito la risposta con la confessione analoga. La coscienza giudicante non intendeva dare questa risposta, al contrario! Essa respinge da sé questa comunanza ed è il cuore duro che è per sé e rifiuta la continuità con la coscienza agente²⁵.

La coscienza giudicante non risponde a quella agente, non ammette anch'essa la sua particolarità, abbarbicandosi nell'interiorità e nella presunzione di rispecchiare l'universalità del dovere. Essa è *das harte Herz*: rinuncia al riconoscimento della propria uguaglianza con l'altra, rimanendo una coscienza separata dall'altro-da-sé, incapace di stabilire una corretta relazione con l'altro. È a questo punto che la coscienza agente riesce a rendersi consapevole della profonda malvagità dell'anima bella. In tal modo appaiono evidenti, ancora una volta, le inconfondibili caratteristiche della figura in questione: una coscienza che si oppone all'estrinsecazione della propria interiorità attraverso il medio linguistico, rimanendo segregata nella contrapposizione fra la particolarità del male e la bellezza della sua interiorità. Hegel dimostra di non accettare, nella forma di questa soggettività, la pura conservazione solipsistica e statica della propria identità, altalenante tra il silenzio ostinato e la presunzione di superiorità sempre più simile ad un delirio d'onnipotenza:

A questo punto la scena si capovolge. Colui che aveva confessato si vede respinto e coglie in fallo l'altro, il quale si rifiuta di far uscire la propria interiorità nell'esistenza del discorso: la coscienza giudicante contrappone al Male la bellezza della propria anima, mentre alla confessione replica con l'ostinatezza del carattere sempre uguale a se stesso e col mutismo di chi se ne sta sulle sue e non si abbassa dinanzi a nessuno²⁶.

Il risultato di tutto ciò è dunque lo svelamento della natura malvagia dell'anima bella, e questo, in effetti, rappresenta un passo in avanti. Di fatto essa si capovolge da coscienza giudicante a *coscienza giudicata*, condannata come soggettività incapace d'interloquire, di accogliere il riconoscimento altrui, e sarà allora obbligata, sentendosi giudicata, a riconoscere il relativismo della sua prospettiva. La soluzione all'intera dinamica è vicina.

Il fatto che essa non abbia riconosciuto lo spirito come «padrone che può ripudiare qualsiasi realtà e far sì che non sia mai accaduta» comporta la degenerazione in un «essere privo di spiritualità»²⁷. Si configura una coscienza avente in sé due lati *immediatamente* posti in una «opposizione rigidamente fissata» – da una parte «il suo Sé puro» e dall'altra «la necessità di esteriorizzarlo fino all'essere per trasformarlo in realtà» – e quando essa scopre di essere la «coscienza di questa contraddizione nella sua immediatezza irconciliata», essa «è sconvolta fino alla follia e si strugge in una consunzione nostalgica»²⁸. Il capovolgimento di ruoli provoca però uno sviluppo decisivo nella dialettica, giacché si è messo in evidenza *ex negativo* la necessità di smantellare ogni presunta assolutezza. Le due coscienze sono *in sé* uguali, entrambe ipocrite, cattive, ostinate e particolari; questa consapevolezza della loro uguaglianza dev'essere ora acquisita *per sé* non solo da quella agente, ma da entrambe.

In realtà, enuncia Hegel, la soluzione era già avvenuta, solo che si rendeva necessario un ulteriore *bagno nel negativo* per far prendere definitiva cognizione,

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Ivi, 887.

²⁸ *Ibidem*.

soprattutto all'anima bella, della loro particolarità e uguaglianza. Infatti, tanto l'una quanto l'altra manifestavano la loro particolarità o nella strutturale incapacità a realizzare attivamente l'universale a causa dell'introduzione di effetti imprevisti e talvolta malvagi – nel caso della coscienza agente –, o nella supposta assolutezza del punto di vista formale del giudizio – la coscienza giudicante. Ora, la loro opposizione viene a dissolversi proprio perché si rivelano *in sé* e *in altro*, entrambe perfettamente identiche nel loro esser particolari, entrambe accomunate da un medesimo movimento simmetrico. In ciò si elevano all'universalità: l'agente perché aveva già «fatto confessione di sé»; la giudicante, invece, rinunciando al suo cuore duro, il quale «si spezza» poiché «rinuncia al pensiero che procede per divisioni» – cioè il giudizio – e «intuisce se stesso nella coscienza agente»²⁹.

A questo punto Hegel compie il passo decisivo che preparerà alla conclusione dell'intera sezione: «La parola della riconciliazione è lo Spirito *esistente* che intuisce il puro saper-si come essenza *universale*, nel suo contrario: cioè nel puro saper-si come la *singularità* assolutamente essente entro sé. E questo riconoscimento reciproco è lo Spirito *assoluto*»³⁰. In primo luogo, con la *parola della riconciliazione* le due autocoscenze morali risolvono il conflitto in atto grazie ad un atto di reciproco riconoscimento, uscendo dal loro isolamento, *confessandosi* e *perdonandosi* la loro ipocrisia e ostinatezza. Il punto decisivo è ancora una volta il linguaggio, esprimente l'atto del *perdono* con il quale viene superata l'unilateralità delle coscienze, ponendosi come mediazione decisiva tra i due soggetti in gioco. Questo elemento linguistico, però, viene definito *daseiende Geist*: è esattamente l'*oggettività* della relazione, il *primato della mediazione* sulle due autocoscenze.

Tuttavia, a differenza degli altri momenti in cui si palesava lo spirito come oggettiva mediazione tra due elementi opposti, in questi luoghi è presente una vera e propria sterzata della prospettiva filosofica³¹. Propriamente, qui non è solo presente l'imporsi di una ragione oggettiva, perché questo spirito oggettivo si manifesta alle coscienze individuali come *soggetto consapevole*, come *puro saper-si*, come se questa stessa mediazione oggettiva *riflettesse su di sé*, divenendo unità consaputa di soggetto-oggetto e particolare-universale.

Alcune interpretazioni vedono con ciò la realizzazione di un *unico macrosoggetto assoluto*³², in cui il riconoscimento intersoggettivo sarebbe solo *apparente* poiché rimpiazzato dall'autoriconoscimento della componente universale e individuale interna ad un unico soggetto macroindividuale. Le coscienze cederebbero quindi il passo a quel famigerato *terzo soggetto* come attore protagonista della trama fenomenologica, dopo che per sei capitoli era rimasto dietro le quinte.

Contro questa chiave di lettura spicca l'argomento sotteso al finale di capitolo:

Il *Sì* della riconciliazione in cui i due Io si spogliano della loro *esistenza* opposta, è l'*esistenza* dell'*Io* esteso fino alla dualità, Io che con ciò resta uguale a sé e che ha la certezza di se stesso nella sua esteriorizzazione perfetta e nel suo contrario: il *Sì* è Dio manifestantesi in mezzo a questi Io che si sanno come il sapere puro³³.

Ciò che Hegel chiama *spirito esistente* che nell'intuizione di sé si riconosce divenendo sapere assoluto, è la *parola*, il *Sì*: questo è di fatto il vero soggetto dell'intero costrutto hegeliano. Di questa parola Hegel afferma ch'essa è particolare e

²⁹ Ivi, 889.

³⁰ Hegel (1995, 889-891, modificata).

³¹ Cfr. Cortella (1995, 133-138).

³² Cfr. Gadamer (1990), Habermas (2001).

³³ Ivi, 893.

universale, e proprio attraverso questo linguaggio che le due autocoscienze si riconciliano, cioè riconoscono reciprocamente la loro natura, deponendo l'individualità a favore dell'universalità. In altri termini, è attraverso quella prassi linguistica che le coscienze negano ciascuna la propria particolarità – l'una affermando la sua inadeguatezza, l'altra spezzando il suo cuore duro –, che in questo contesto significa negare la propria unilaterale convinzione di essere coscienze bastevoli a se stesse. Nel perdono reciproco, dunque in un atto di sostanziale «rinuncia a sé»³⁴, scaturito per l'appunto dalla *parola della riconciliazione*, le autocoscienze morali conquistano una *nuova*³⁵ consapevolezza, quella di sapersi come *interdipendenti* e quindi universali. Quando infatti s'incontrano nel dialogo e in esso si riconciliano, questi non smarriscono il loro carattere individuale dissolvendosi in un'incognita macrosoggettività. All'opposto, quell'incontro dialogico e quel mettere a frutto la *prassi-logia etica* del perdono corrisponde ad acquisire un nuovo livello di universalità da cui dipende la loro stessa peculiarità individuale. E proprio perché questa nuova consapevolezza non corrisponde alla loro precedente visione dualistica, ora il sapere di entrambe corrisponde al sapere dello spirito stesso.

Esplicita è poi – a salvaguardia del piano intersoggettivo – il nesso alla nozione di spirito definita nel quarto capitolo, come *Io* che è *Noi*, e *Noi* che è *Io*. Da una parte, congedandosi dalla loro opposizione, i soggetti sono un *Io che è Noi*, dall'altra parte, nell'esistenza dell'*Io* esteso fino alla dualità, i soggetti sono un *Noi che è Io*. Ancora una volta viene ribadito il fondamento intersoggettivo dell'individualità, il quale viene affermandosi nella necessità dell'*esteriorizzazione perfetta* mediante cui l'*Io* perviene alla certezza di sé tramite il suo *contrario*, tramite cioè il riconoscimento con un altro *Io*. Nel passaggio allo spirito l'*Io* pertanto non sparisce, non si dissolve in un'entità altra – e tantomeno fa irruzione il nemico per eccellenza di Hegel, la *trascendenza* –, ma viene a maturare e ad acquisire una più alta consapevolezza di sé tramite il movimento di alienazione, autonegazione e recupero di sé nell'altro.

Nell'ultima parte del capoverso Hegel utilizza un sostantivo assai impegnativo parlando di *Dio*. Cosa intende dire? Il richiamo, ovviamente ancora di natura religiosa, va ad un passo evangelico in cui Cristo afferma «dove due o tre sono riuniti nel mio nome io sono in mezzo a loro»³⁶. E Dio, in questo contesto, è ancora una volta la stessa *relazione* intersoggettiva, la stessa mediazione oggettiva tra soggetti, il *Sì della riconciliazione*. È di questo *Sì* che Hegel parla in termini di un Dio che si manifesta in mezzo ai soggetti, come di quella *parola* che unisce le due soggettività. Essa è la loro *nuova* realtà, anzi la loro *vera* realtà, quella di essere *indipendenti nella dipendenza* alla relazione con l'altro, di essere fuori di sé nell'altro. Dio racchiude il senso di questa nuova soggettività plurale, della *verità dell'intersoggettività* come riconoscimento del medio relazionale. Lo *spirito assoluto* è la vera essenza del soggetto umano, quel Dio che comunica la *nuova natura* del soggetto, la consapevolezza che la verità della sua individualità – del suo *Io* – risiede nell'universalità della relazione intersoggettiva – nel suo *Noi*. Abbiamo dunque a che fare con una interdipendenza tra soggetti nuovi, *metamorfizzati*, che «si sanno come il sapere puro»³⁷, e di uno spirito che «intuisce il puro saper-si come essenza universale»³⁸.

³⁴ Ivi, 889.

³⁵ Il diventar *nuovi* da parte dei soggetti mediante il realizzarsi del riconoscimento effettivo allude, con sfumature religiose, alla conversione di San Paolo.

³⁶ Matteo (18,20).

³⁷ Ivi, 893.

³⁸ Ivi, 889.

4. Riconoscimento e assoluto

Il sapere assoluto è raggiunto nel medesimo istante in cui viene realizzandosi il riconoscimento reciproco tra autocoscienze, dimostrando tra i due piani un profondo legame. Identifichiamo tre principi comuni ad entrambi, partendo dal riconoscimento.

In primo luogo, il riconoscimento segnala che la vera natura dell'autocoscienza si palesa solo allorquando essa si esteriorizza. Ciò avviene nell'*attività* – sulle cose e con gli altri – e nell'oggettivazione di sé nel *medium linguistico*. Tant'è che contro l'ideale di un soggetto chiuso in sé si pone la sintomatica critica all'inoperosità e al mutismo dell'anima bella alla quale è corrisposta l'urgenza dell'entrare nel mondo tramite la prassi e la messa a punto di una relazione dialogica con gli altri soggetti.

In secondo luogo ed in consonanza al primo, contro l'ideale di una soggettività indipendente e autoriferita, il riconoscimento effettivo inverte la tesi fenomenologica fondamentale: ogni *autoriferimento* è possibile solo grazie all'*eteroriferimento*. Ogni sé deve cioè passare necessariamente da una manovra di *decentramento*, con la quale viene a negoziare le proprie pretese di validità con quelle altrui, raggiungendo così una forma di *autonomia decentrata e relazionale*. Insomma: il riconoscimento passa da un'obbligatoria *autonegazione* delle proprie pretese monologiche – come avviene in questi luoghi con la pratica della rinuncia a sé e della confessione – e da una corrispettiva affermazione della validità dell'altro – come nella pratica del perdono e della riconciliazione. Tutto ciò è espresso nel movimento delle due autocoscienze in cui, pur nella loro alienazione, esse si mantengono ritrovandosi, alienano la loro separatezza e riconquistano l'unità: trovano sé nell'altro, sono *liberi come esser-presso-di-sé-nell'esser-altro*³⁹.

Da ciò, il terzo aspetto. La teoria hegeliana valorizza con efficacia quell'elemento oggettivo da cui le autocoscienze dipendono e che il filosofo di Stoccarda qualifica come spirito. E questo altro non è che la dimensione storica e sociale dell'intersoggettività, all'interno della quale viene a incarnarsi una *logica etica* – quella della reciprocità e dell'interdipendenza – da cui le soggettività traggono le risorse per il loro costituirsi relazionale. È proprio questo comune luogo normativo a prefigurarsi come il terreno di relazione originaria da cui le autocoscienze sorgono. Ed è sempre questa relazionalità etico-oggettiva, infine, ad autoriflettersi divenendo sapere assoluto.

Esteriorizzazione pratica e linguistica, autoriferimento costituito dall'eteroriferimento e oggettività della mediazione, elementi esibiti nel riconoscimento effettivo, corrispondono ad altrettanti momenti del sapere assoluto.

In primis, la conciliazione in cui si divulga l'assoluto ha i caratteri dell'*esistenza*, del *Dasein*, come cioè qualcosa che accade alienandosi da sé nella caratteristica esteriorità linguistica con la quale i due soggetti si riconoscono. A conferma di questo tratto esteriorizzante ci sono le ultime pagine della *Fenomenologia*, in cui viene rimarcato come questo deve sapersi alienare⁴⁰, deve cioè conoscere «il negativo di se stesso, cioè il proprio limite» e ciò significa «sapersi sacrificare» nella «esteriorizzazione in cui lo Spirito presenta il proprio divenire Spirito»⁴¹. Ciò, da un lato come «divenire dello Spirito in quanto spazio – la natura», e dall'altro lato, «lo Spirito esteriorizzato nel tempo» in quanto «storia»⁴². Insomma, tanto la dimensione intersoggettiva del riconoscimento tanto quella speculativa dell'assoluto condividono

³⁹ Si veda, sul piano dello spirito oggettivo, come questo movimento venga espresso nell'importante § 7 della *Filosofia del diritto* e nella relativa *Zusatz*.

⁴⁰ Una mossa analoga è presente nelle ultime pagine della *Scienza della logica*.

⁴¹ Ivi, 1061.

⁴² Ivi, 1063.

una specifica movenza, quella di decentrarsi ed esteriorizzarsi per accedere alla realtà nella relazione all'esser-altro.

Di conseguenza e secondariamente, tanto quanto nel riconoscimento l'autoriferimento della soggettività viene a dipendere dall'eteroriferimento, così l'assoluto, anch'esso esprimente la medesima dinamica, si rivela essere unità di individualità e universalità. Per l'appunto, le due soggettività morali accedono alla loro vera natura solo quando abbandonano il loro comportamento particolaristico nel riconoscimento reciproco e dialogico, diventando se stesse e il loro altro, manifestandosi come individuali e universali insieme. In egual misura, è proprio quella «parola», cioè lo «spirito esistente», a sapersi come individuale e universale. Il sapere di questa unità si connette alla consapevolezza dell'autocoscienza circa la sua natura intersoggettiva, universale: il suo *Io* individuale è già da sempre un *Noi* sociale. L'unità di individuale e universale comprova il movimento che guida l'assoluto stesso, quello della *negatività immanente*, con il quale viene messa in critica ogni forma d'irrigidimento dei propri presupposti. Il sapere assoluto hegeliano tiene insieme due anime: codificare e fissare non tanto i contenuti empirici, quanto le nostre capacità astrattive, al fine di poter attingere alla dimensione della scientificità; problematizzare e ripiegare su di sé quelle stesse capacità allorché si bloccino in principi unilaterali e dogmatici. Tanto l'autocoscienza, inverte la sua vera individualità nell'universalità, raggiunta attraverso l'autonegazione delle proprie ostinatezze, quanto l'assoluto, distanziandosi criticamente e autoriflessivamente da-sé nell'affermazione dell'altro-da-sé, risultano dinamicamente eterodiretti verso la loro *Entwicklung*.

Infine, come il riconoscimento teorizza la centralità della mediazione oggettiva sugli estremi, anche il sapere assoluto si comunica nell'unità di soggetto e oggetto. Infatti, la riconciliazione altro non è se non la conformazione tra piano della realtà e piano del pensiero, non però in senso teoreticistico e contemplativo, poiché sono sempre i soggetti e il loro travaglio a consentire a quell'oggettività di determinarsi come tale. Un'oggettività, poi, che certamente possiede le sembianze dell'intersoggettività – in cui trasuda l'elemento soggettivo –, ma che in essa tuttavia non viene esaurendosi: proprio perché ormai *soggettiva*, quell'oggettività è capace di farsi essa stessa riflessione filosofica, di *sapersi* appunto come un *sapere*, autonomizzandosi dal contesto storico-sociale da cui viene generandosi.

È forse in quest'ultimo elemento, nell'autonomia del piano della *libertà speculativa* rispetto al terreno storico-contestuale, che viene ad apparire il nucleo più scandaloso per la filosofia post-hegeliana, certa ormai della fallibilità e della finitezza del proprio statuto veritativo. Infatti, non solo il soggetto, ma parimenti lo stesso sapere filosofico risulta alla fin fine depotenziato, gettato, relativistico, sconfitto nella pretesa di concettualizzare e adeguare la realtà alle proprie categorie epistemologiche. Eppure, esso non riproduce determinati meccanismi in cui l'alterità⁴³ è condannata all'indeterminatezza e all'indicibilità – quando differenza fa rima con in-differenza? O in cui la libertà è associata ad una forma di radicale indipendenza relazionale – l'individualismo neoliberale ne è la prova? O ancora, in cui la ragione viene relativizzata ad esercizio stilistico in senso narrativo e anti-filosofico – nelle teorie del post-moderno e della post-verità –, demolendone ogni pretesa oggettiva? Non è allora nella critica alla soggettività trascendentale moderna palesata nella teoria del riconoscimento ed in una rinnovata traduzione della grammatica critica ed espositiva

⁴³ Magistrali gli studi di Bellan (2002) e (2006), a cui si rimanda per una più profonda comprensione della relazione tra alterità e pensiero dialettico hegeliano e post hegeliano. È probabilmente in questa relazione che si gioca tutta l'attualità – e dunque tutta la necessità – di un pensiero – quello hegeliano – che riesce ad evidenziare (ed evitare) le possibili derive di quelle filosofie che sembrano costitutivamente incapaci di concepire l'alterità. Su questo cfr. Theunissen (1965).

del sapere assoluto, che vengono a raccogliersi quelle fonti critiche nei confronti del contemporaneo stesso?

Forse, se si vuole “salvare” l’assoluto hegeliano dalle critiche contemporanee, occorre assumerlo fino in fondo⁴⁴.

Bibliografia

- Bellan A. (2002), *La logica e il “suo” altro. Il problema dell’alterità nella Scienza della Logica di Hegel*, Il Poligrafo: Padova.
- (2006) *Trasformazioni della dialettica. Studi su Theodor W. Adorno e la teoria critica*, Il Poligrafo: Padova.
- Bodammer T. (1969), *Hegels Deutung der Sprache*, F. Mainer: Hamburg.
- Cortella L. (1995), *Dopo il sapere assoluto. L’eredità hegeliana nell’epoca post-metafisica*, Guerini: Milano.
- (2023), *Ethos del riconoscimento*, Laterza: Bari-Roma
- De Bortoli C. (2017), *Osservazioni sul ruolo del linguaggio nel VI capitolo della Fenomenologia dello spirito*, in «Post-Filosofie», 4: 71-106.
- Gadamer, H.G. (1973), *La dialettica di Hegel*, Marietti: Torino.
- (1990), *Verità e metodo*, Bompiani: Milano.
- Garelli G. (2010), *Lo spirito in figura*, Il Mulino: Bologna.
- Gregoratto F., Ranchio F. (a cura di) (2014), *Contesti del Riconoscimento*, Mimesis: Milano–Udine.
- Habermas, J. (2001), *Verità e giustificazione*, Laterza: Roma-Bari.
- Hegel G.W.F. (1990), *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, Mursia: Milano.
- (1995), *Fenomenologia dello Spirito*, Milano: Rusconi.
- Honneth A. (2002), *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore: Milano.
- (2019), *Riconoscimento. Storia di un’idea europea*, Feltrinelli: Milano.
- Hyppolite J. (1972), *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, La Nuova Italia: Firenze.
- Ikäheimo H., Lepold K., Stahl T., (a cura di) (2021), *Recognition and Ambivalence*, Columbia University Press: New York.
- Jaeggi R., Celikates R. (2018), *Filosofia sociale: una introduzione*, Le Monnier: Firenze.
- Kjève A. (1966), *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi: Milano.
- Landucci S. (1976), *Hegel: la coscienza e la storia*, La Nuova Italia: Firenze.
- Lugarini L. (1980), *Hegel e l’esperienza dell’anima bella*, in «Giornale di Metafisica», 37, 2: 37-68.
- Mascot, J. M.H., Tortorella, S (a cura di) (2019), *Hegel & Sons. Filosofie del riconoscimento*, Edizioni ETS: Pisa.
- Pedroni V. (1999), *Ragione e comunicazione: pensiero e linguaggio nella filosofia di Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas*, Guerini: Milano.
- Quante M. (2016), *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, Franco Angeli, Milano.
- Renault E. (2007) *Riconoscimento, lotta, dominio: il modello hegeliano*, in «Post-filosofie», 4: 29-45.
- Ruggiu L., Testa I. (2003), *Hegel contemporaneo: la ricezione americana di Hegel a*

⁴⁴ Cfr. Samonà (2008).

confronto con la tradizione europea, Guerini: Milano.

Samonà L. (2008), *Autocoscienza e sapere assoluto*, in «Verifiche», XXXVII/1-3: 33-61.

Siep L. (2007), *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jenese di Hegel*, Pensa Multimedia: Lecce.

— (2009), *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, Mimesis: Milano-Udine.

Simon J. (1966), *Der Problem der Sprache bei Hegel*, Kohlhammer: Stuttgart.

Tassi A. (2020), *L'anima bella nella Fenomenologia dello spirito*, Morcelliana: Brescia.

Testa I. (2010), *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel (1801-1806)*, Mimesis: Milano.

Theunissen M. (1965), *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, De Gruyter: Berlin.

Vernon J. (2007), *Hegel's Philosophy of Language*, Continuum: London.

Vinci P. (1999), «Coscienza infelice» e «Anima bella», Guerini: Napoli.

Jaeggi R., Celikates R. (2018), *Filosofia sociale. Una introduzione*, Le Monnier Università: Firenze.

Thinking as Syncopated Figuration: Jean-Luc Nancy's Hegelian Correction of Kant

Arundhati Dubey, Indian Institute of Technology-Bombay,
arundhatidubey6@gmail.com

Abstract

This paper brings out the centrality of Hegel's understanding of immanent negativity and becoming in Jean-Luc Nancy's anti-foundationalist attempts to think: What does it entail to think or philosophise in our post-truth world? What is the status of thought in our contemporary world when the edifice of epistemology and metaphysics stands questioned? Analysing one of the most prominent attempts in the history of philosophy to discern foundations for philosophy, i.e., Kant's *Critique of Pure Reason*, Nancy turns Kant upside down and suggests that thought self-presents insofar as its self-identity is interrupted, i.e., as a syncopated figuration. My suggestion is that Nancy's reversal of Kant's system relies on a Hegelian correction of Kant, specifically Hegel's temporalization of the Kantian limits of pure reason. The paper will highlight the proximity of Nancy's thought to Hegel's philosophy by explicating their uptake of Kant's transcendental philosophy. This paper argues that the reactualization of Hegel's temporalization of Kantian limits and exposition of becoming in Nancy's contemporary, post-metaphysical works opens up the possibility of thinking differently and infinitely from within our finitude. The paper's wager is to explicate Hegel's exposition of immanent negativity in thought and being at work in Nancy's thinking, specifically, his work on community and show how the Hegel-inspired position delivers us from the seemingly contradictory impasse of our time: either retreating to the substantial metaphysical ideas of God, substance, etc. or being reduced to our finite and disparate existence and succumbing to the impossibility of thought.

Keywords

Jean-Luc Nancy; syncopation; negativity; Kantian Limits; Hegel.

1. Introduction

In contemporary French philosophy, Jean-Luc Nancy is responsible for shaping an understanding of singularity in relation to collectivities following the fall of the Cartesian subject and the critique of metaphysics. One of the important questions he tries to address is how the substantial ways of organizing ourselves in relation to the world, such as totalitarian forms of governance, capitalism, and religious fundamentalism, repeatedly haunt our post-metaphysical and post-truth world. Accordingly, insofar as the imperative to iterate and analyze the absence of foundations goes, Nancy's work undoubtedly shares some similarities with deconstructionism and post-structuralism. However, Nancy differs in the way he thinks through this problem from his contemporaries, such as Derrida, who project the messianic possibility of a democracy to come that would absolve us from our current crises in thought and politics. In a typical deconstructionist vein, Nancy reads thinkers like Descartes and Kant to upturn their emphasis on foundations for, respectively,

subjectivity and thought. In this paper, I will focus on how Nancy's deconstructionist reading of these thinkers is influenced by Hegel's understanding of negativity and becoming, which I suggest remains a crucial aspect of Nancy's thinking that sets him apart from his post-modern contemporaries. Notably, Hegel enters the scene of French philosophy through Alexander Kojève's famous lectures on Hegel's *Phenomenology of Spirit*, attended by thinkers including Georges Bataille, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, and Jacques Lacan, among others, who significantly influence the terrain of modern French thought. However, we will see how Nancy's Hegel differs from Kojève's Hegel and comes closer to recent attempts at reactualizing Hegel by thinkers including Slavoj Žižek, Alenka Zupančič, Frank Ruda, Rebecca Comay, and Andrew Cole.

Kant's first *Critique*, the *Critique of Pure Reason*, is read in an epistemological and foundational as well as anti-foundationalist manner. For instance, interpretations of Kant by thinkers like P. F. Strawson¹, who read the *Critique* for its foundational and epistemological significance, dismiss the antinomies of pure reason as inconsequential and, at best, treat the connection between the two divisions of the *Critique* with considerable skepticism. In contrast, contemporary thinkers like Žižek² emphasize the significance of Kant's indefinite judgment in thinking through Kant's antinomies of pure reason. For most contemporary anti-foundationalist readings of the first *Critique* that aim to question the authority of a transhistorical and substantial idea, like those of Heidegger and Nancy, the way the «Transcendental Aesthetic» and «Transcendental Logic» fit together to form the edifice of critical philosophy is of crucial interest³. In this paper, by analyzing Nancy's anti-foundationalist reading of Kant's first *Critique*, I suggest that Nancy's account is mediated and made possible only through a Hegelian re-reading of Kant. In this manner, the paper emphasizes the relevance of Hegelian thinking in the contemporary, in the way it speaks to Nancy's desire to think with and beyond thinkers such as Heidegger, Derrida, and Bataille.

The paper begins by contextualizing Nancy's reading of Kant's First *Critique* in his text *The Discourse of the Syncope: Logodaedalus*⁴, wherein Nancy builds upon Heidegger's reading of Kant to further an idea of thought as a figural presentation rather than a conceptual representation. While for Heidegger, the obtrusiveness of certain sections of the *Critique* reveals that the text that aims to ground philosophical discourse also, at once, un-grounds it. Nancy takes the instance of un-grounding in the *Critique* to its limits to suggest that the instance of un-grounding is not merely a contingent or accidental feature of Kant's *Critique* but a necessary aspect of thought itself in the sense that it is the unthought or limits of thought that make any thinking possible. In Section 2, I refer to Nancy's *Hegel: The Restlessness of the Negative*⁵ to develop how thought operates figuratively in response to the immanent and shared negativity of our thought as well as the world. Insofar as the negativity also traverses the object, it becomes a constitutive aspect of thought and not merely an impediment to our capacity to know, i.e., thinking must repeatedly tarry with this negativity. This section concludes the paper by pointing at the Hegelian temporalization of Kantian limits at play in Nancy's idea of community, which he contrasts with society. So, the paper opens a possibility to engage and detail the merits of Hegelian influence on how Nancy conceives of and works through the problematic of community without communion and politics.

¹ Strawson (2006).

² Žižek (1993).

³ James (2006, 30).

⁴ Nancy (2008).

⁵ Nancy (2002).

2.1 The Syncopation of Pure Reason

Heidegger's reading of Kant's first *Critique* suggests that the treatise is at once a text that founds and unfounds philosophical discourse⁶. In the preface to the *Critique*, Kant claims: «Any philosophical treatise may find itself under pressure in particular passages (for it cannot be as fully armored as a mathematical treatise), while the whole structure of the system, considered as a unity, proceeds without the least danger»⁷. Here, Kant suggests that the clarity and precision of the treatise as a whole are not compromised by the difficult presentation of its parts. Heidegger contests this prefatory note to say that the obscurity of certain parts, while specifically referring to the part concerning «schema», defeats the purpose of Kant's radical project at a very crucial moment in the text and, in turn, makes him settle for a rather traditional, Aristotelian solution to the problem of schematism. To clarify, schematism, for Kant, is the process through which understanding relates to sensible perception. Through this process, we create a sense of a unified experience. But Kant, especially in the first edition of the *Critique*, vaguely alludes to imagination or the inner depths of the soul to perform this unifying job. And this is where, for Heidegger, an abyss at the heart of the *Critique* opens⁸. Heidegger writes:

Will not the Critique of Pure Reason have deprived itself of its own theme if the pure reason reverts to the transcendental power of imagination? Does not this ground laying lead us to an abyss? In the radicalism of his question Kant brought the “possibility” of metaphysics to this abyss. He saw the unknown. He had to shrink back. It was not just that the transcendental power of imagination frightened him, but that in between [the two editions] pure reason as reason drew him increasingly under its spell⁹.

Heidegger's reading of Kant's prefatory note highlights how Kant's attempt to discern systematic foundations to philosophy also comprises a partial resignation to the murky terrain of imagination, and thereby a failure of thought at a crucial moment in the treatise. Thus, we can suggest that one upshot of Heidegger's reading is to highlight the finitude and fragility of thought even as it tries to secure and work out its own foundations. Nancy builds upon Heidegger's interpretation to suggest that this limit of thought that appears as strange and detrimental to thought's self-presentation is a necessary condition of thought's movement and in no way a negative condition for thought to stop thinking about or beyond the limits of pure reason.

Reason, as finite and restricted to the realm of phenomena, is the Neo-Kantian interpretation of Kant's First *Critique* and a prominent interpretation of Kant's system. Hegel, in “Faith and Knowledge,” discusses how reason critiques faith and prevents philosophy from merely being a handmaiden of faith, as was philosophy's received understanding before the Enlightenment project. However, Hegel also points out that the other side of the Enlightenment project is to draw limits on the critical force of reason and thus posit faith as substantial and positive beyond reason. When reason is reduced to intellect alone, it succumbs to finitude and is separated from any access or critical take on the absolute and the infinite that strictly lie on the side of the substantial beyond of faith. Hegel writes:

⁶ James (2006, 29)

⁷ Kant (1998, 123).

⁸ James (2006, 35-36)

⁹ Heidegger (1997, 117-118).

Enlightened Reason won a glorious victory over what it believed, in its limited conception of religion, to be faith as opposed to Reason. Yet seen in a clear light, the victory comes to no more than this: the positive element with which Reason busied itself to do battle is no longer religion, and victorious Reason is no longer Reason. The newborn peace that hovers triumphantly over the corpse of Reason and faith, uniting them as the child of both, has as little of Reason in it as it has of authentic faith. [...] Reason, having in this way become mere intellect, acknowledges its own nothingness by placing that which is better than it in a *faith outside and above* itself, as a *beyond* [to be believed in]¹⁰.

Hegel draws attention to the Kantian limit to reason, as it both names and defies the cause of critical philosophy. One of the prominent aspects of Kant's philosophy is to emphasize the limits of reason to constitute some other domain as infinite, beyond, and transcendent. This happens, for instance, when limits are imposed on scientific knowledge so that it doesn't pose a threat to existing structures of faith and belief. Gillian Rose¹¹ develops this line of argument when she suggests that the neo-Kantian uptake of Kant's critical philosophy either presupposes "validity" arising from empirical reality or "value" rooted in transcendent social structures. This presupposition of either value or validity to derive the one from the other, for instance, presupposing a certain belief to stabilize norms, undercuts the force of Kant's critical philosophy that aims to question the presuppositions governing our empirical reality. The neo-Kantian positions exclude any enquiry into our empirical reality and thus reduce transcendental philosophy to epistemology. In this backdrop, Rose suggests that Hegel's speculative philosophy remains a philosophy without any presuppositions and thus realizes the desire of Kant's critical philosophy. Hegel's philosophy prompts us to grasp the unthought of thought, which relates reason to faith and thus restores the possibility of questioning both faith as well as reason from the point of their inherent impossibility to be complete and perfect. In the absence of such an immanent gap, both reason and faith tend to slip into dogmatism. Rose writes:

In the name of a neutral method which seeks solely to justify knowledge, transcendental philosophy justifies infinite ignorance not finite knowledge. It subjects the objects of both theoretical and practical knowledge to the domination of the discursive concept. We can only turn from our limited knowledge of the finite to an insatiable yearning for the unknowable and inaccessible infinite. However, this irrational relationship to the infinite renders a rational relationship to the social and political conditions of our lives impossible. The limitation of justified knowledge of the finite prevents us from recognizing, criticizing, and hence from changing the social and political relations which determine us. If the infinite is unknowable, we are powerless. For our concept of the infinite is our concept of ourselves and our possibilities¹².

Thus, the task of any thinking after Kant must be to analyse the limits to reason as the very precondition for our access to the infinite, and thinkers like Rose, Adrian Johnston, and Alenka Zupančič bring out how Hegelian philosophy is the desired meta-critique of Kant's critical project. In this paper, I attempt to situate Nancy's reading alongside such attempts insofar as Nancy insists on explicating the critical force of reason, and for this, he insists upon the limits of reason as a necessary condition of its infinite capacity to create.

Nancy finds Kant's remarks on the two prefaces of the first *Critique* on the clarity of the text and its presentation defence against the unclear passages in the treatise (James 2006, 37). He draws attention to Kant's desire for clarity in philosophical thought and its

¹⁰ Hegel (1977b, 55-56).

¹¹ Rose (1995, 1-13).

¹² Ivi, 44-45.

presentation, similar to that of the sciences and mathematics. Interestingly, he upholds that unclear presentations necessarily exist within a text like the first *Critique*, which attempts to think through the movement of thought itself and discern its foundations. Thus, I suggest that for Nancy, the inconsistency within the *Critique* is not incidental to the text but necessary to the structure of thought.

Crucially, for Nancy, the encounter with the limit of thought results in a «syncope» but not in an abyssal recognition of thought's own finitude. In the Translator's Introduction to Nancy's *Logodaedalus*, Saul Anton elaborates on different senses of syncope in French. Most colloquially, it means a momentary stoppage of the heart, akin to a heart attack, or a sneeze; a sudden, brief event. Syncope also connotes the interruption of a musical line, especially in the context of jazz. Notably, the heart and the musical note do not stop but are restored differently after the syncope. Anton writes:

In this manner, the syncope points to the corporeality (a heart attack!) of consciousness in its linguistic expression, the dimension and moment (transcendental? empirical? empirico-transcendental?) wherein consciousness senses or feels itself "in the flesh" and does so precisely because it is there that it blacks out, perhaps in the face of a sudden shock, a powerful emotion, or an experience of sublime grandeur – or just from trying to read Kant. It names the waking unconsciousness we call "incomprehension" that forces one to read a text over and over, especially when it operates, as does Nancy's, in multiple registers¹³.

The syncope is the interruption but not the destruction of the stream of consciousness with the corporeality of the real. The interruption remains a point of incomprehension that can restore thought differently. The interruption is a point of thought's engagement with itself.

In his analysis, Nancy highlights the exigency of thought's syncopation by pointing to the impossibility of complete and pure presentation (*Darstellung*) in philosophy. The manner of presentation is also a crucial question to be addressed by Kant because he aspires for the certitude of mathematics, but «philosophical argumentation can in fact never fully match the discursive rigour or exactitude of mathematics»¹⁴. Philosophical exposition is contingent upon historical discourse and, therefore, temporally specific and vulnerable to change. However, it is neither completely dependent on its other, i.e., history, nor is it completely independent; but crucially, any philosophical exposition must bear the consequences of its fragile and vulnerable presentation. Taking responsibility for its inherent contingency partly entails working through the relation thought has with its other, not just other discourses, but crucially, its own inconsistency that allows it to relate to history. Nancy considers the relation of thought to history and contingency as immanent and necessary, rather than a contingency that strikes thought from the outside and can be analysed coherently once the stable foundations of philosophy have been definitively and abstractly discerned. Insofar as thought is internally lacerated, the limitations imposed by other contingent discourses, such as history and politics, on thought's contingency are only apparent. It is thought's immanent inconsistency that *forms* thought insofar as it becomes the hallmark of thought that tarries with the real and does not presuppose itself and thereby the world, but creates the world from a (syncopated) moment of its impossibility, the point of its limit. Thus, thought's limit to be complete and uninterrupted, which appears counterintuitive to thought's necessity and certainty, is the inherent condition of thought's self-presentation.

For Nancy, unlike Descartes and Kant, there is no pure abstraction of thought or an idea of a first beginning possible. We can only begin to think from where we are. Nancy

¹³ Nancy (2008, xvii)

¹⁴ James (2006, 39)

begins to reconfigure the relationship between philosophy, wherein philosophical concepts are typically taken to be a representation of the world as it is, and discern the first principles of the world as they are, etc., with its other, such as history and literature, which are discourses marked by contingency and creative presentations. Nancy subverts this commonplace understanding of philosophy, explicating how it is impossible for philosophical presentation to be purely representational, and it is necessarily a figuration of a reality in relation to an unfigurable real of nature. Based on this, Nancy refutes Kant's prefatory claim that the fragility of philosophical exposition does not affect the structural unity of the system as a whole¹⁵. For Nancy, a mathematical presentation is adequate to presentation proper, but a philosophical presentation is different, and it is in this gap between mathematics and philosophical presentation that Nancy re-founds the presentation specific to philosophy. He writes: «the partition of mathematics and philosophy opens the divide in *Darstellung* itself, the crisis, which *stricto sensu* separates *Darstellung* from another mode of 'presentation,' the philosophical one, which Kant specifically chose to call Exposition»¹⁶.

Darstellung, which has been translated as "presentation", means literally, "placing-there", "placing-in-front", "showing", or "exposition"¹⁷. The emphasis of *Darstellung*, therefore, lies specifically on the act of bringing into presence or into view the determinations and deductions of pure reason. Typically, *Darstellung* is distinguished from the term *Dichtung* in German, which implies a more general concept of invention or creation, such as that of novels, poetry, and other literary expositions. Nancy's interruption of the philosophical presentation also blurs the distinction between philosophy and literature. Philosophy shares with literature the exposition in response to syncopation at the limits of a discourse.

This division in presentation proper begets a kind of creation that is linked to or a result of the gaps in the presentation itself. These literary creative eruptions affect the architectonic of the *Critique* whereby gaps in the presentation cannot be dismissed as contingencies that do not bear upon the structure as a whole. The gaps are, instead, constitutive of the text and also of thought *as such*. So, reason's syncope or an imperfect self-presentation manifests as a symptom of limiting reason to representation alone. Reason syncopates insofar as there is no pre-given world to approximate but a world to create. Perhaps, Hegel's "concept" proposes a treatment of this symptom whereby it unites *Dichtung* and *Darstellung* to retain a sense of presentation proper to the concept. As Hegel famously writes in the *Phenomenology*:

Reason, essentially the concept, is directly sundered into itself and its opposite, an antithesis which for that very reason is equally immediately resolved. But when Reason is presented as its own self and its opposite, and is held fast in the entirely separate moment of this asunderness, it is apprehended irrationally; and the purer the moments of this asunderness, the cruder is the appearance of this content which is either only for consciousness, or only ingenuously expressed by it. The depth which Spirit brings forth from within – but only as far as its picture-thinking consciousness where it lets it remain – and the ignorance of this consciousness about what it really is saying, are the same conjunction of the high and the low which, in the living being, Nature naively expresses when it combines the organ of its highest fulfilment, the organ of generation, with the organ of urination. The infinite judgement, qua infinite, would be the fulfilment of life that comprehends itself; the

¹⁵ James (2006, 39).

¹⁶ Nancy (2008, 32-33).

¹⁷ James (2006, 40).

consciousness of the infinite judgement that remains at the level of picture-thinking behaves as urination¹⁸.

I want to emphasize how Nancy seems to conceive of reason essentially as critical, as opposed to something finite, to the extent that thought syncopates when it tries to self-present. For Nancy, Kant becomes the key to interrogate and expose the syncope of thought, despite his attempts to cover over the moments of syncope.

Philosophical discourse is pronounced over a syncope or by a syncope. It is held up by an undecidable moment of syncope. This moment, this mode of production, and this regime of inscription are Kant's, which means: they are Kant's still today. The Kantian function in philosophy is what exhibits – or should one say incises? – the syncope, in spite of everything, in spite of all the will in discourse. Philosophy has always comprised this function, even if it is constitutionally incapable of understanding it (and why, at the critical moment, the syncope happens to it)¹⁹.

The point is this: any attempt to ground philosophy's foundations, like Kant's *Critique*, attempts to model philosophy's certitude on the existing model of mathematics syncopates and points at the impossibility of thought's finished presentation. It is from this point of impossibility of a pre-given and complete presentation that we can begin to conceive or write the discourse differently. In each repetition to ground philosophy's certainty and make it akin to mathematics, an enigmatic excess or undecidability implodes the possibility of any philosophical certainty. Nancy suggests: «Kantian philosophy stems from this undecidability and keeps to this syncope. It announces and notes it, and in doing so, it identifies itself in what is most proper to it and dooms its transcendental identity, its own system, to impossibility»²⁰. The undecidable creeps in the Same, in the moment of repetition, to secure the identity of the Same. The underlying point is that we cannot repeat anything in the same way; repetition introduces a minimal difference. The undecidable alters each repetition and disrupts the identity. Here, Nancy seems to affirm the introduction of difference and uncanniness within the possibility of philosophy's self-presentation of its grounds. This implies that philosophy is not limited by its other, such as politics or history, but the fact that philosophical presentation is made possible by a limit, introduces an immanent difference within philosophical presentation and makes it necessary for philosophy to present itself as always already syncopated and estranged from any retreat into a transcendental safe-house.

To clarify, Nancy's most prominent work is on community without communion that exists as a limit to society and politics here and now, which he develops in *The Inoperative Community*. Nancy argues that such a community that is different from communion is ontologically necessary and cannot be erased even in the face of concrete attempts to annihilate a collective social existence. Crucially, Nancy's demarcation of community from politics leads interpreters like Fraser, Claude Lefort, and Simon Critchley to suggest that Nancy's distinction between the community and politics, here and now, is a Heideggerian re-instantiation of the ontic-ontological distinction that forbids us to act in a politically decisive manner and insisting on this distinction also defeats Nancy's desire to think beyond a metaphysics of presence that constantly encumbers our political realities. For instance, Nancy Fraser comments on this demarcation between community and politics that Nancy develops alongside Philippe Lacoue-Labarthe at the École normale supérieure in Paris, at the *Center for Philosophical*

¹⁸ Hegel (1977a, 210), translation modified, substituting “concept” for “notion”.

¹⁹ Nancy (2008, 15).

²⁰ Ivi, 11.

Research on the Political (1980-84), and is later detailed by Nancy in *The Inoperative Community*. Fraser suggests that such a demarcation constitutes a retreat into a transcendental safe house, avoids a step into politics, and justifies political inaction²¹.

This paper's emphasis on a Hegelian influence in Nancy's contemporary political philosophy crucially saves his position from being reduced to a conservative position that calls for an uncritical retreat to the transcendental. I will discuss the significance of a Hegelian reading of Nancy's idea of community in the final parts of the paper.

The above discussion of Kant's critical philosophy and Nancy's concept of syncope points to the fact that the limit (here, the limits of philosophy's self-presentation of its grounds with certainty, and the limits of pure reason), needs not necessarily result in the following responses: (i) the defence of the intelligibility of the whole (edifice of critical philosophy) by safeguarding the limit to thought as something external to thought's presentation. This is the case with Kant's spatial fixation of limits. (ii) The limits to philosophy destroy any idea of revival of critical philosophy and function as a recognition of human finitude and also the limits of philosophical thinking itself. This appears to be the case with Heidegger, where philosophy can only perform the task of throwing over the system of onto-theology, but to think anew, poetical thinking must take over. Nancy's idea of syncope at the limits of a discourse points to the possibility of a poetical thinking as always already interrupting and forming the exposition of philosophy. Syncopation does not destroy thought but forms it by taking into account its other. i.e., disequilibrium and contingency.

The above discussion suggests that the notion of a limit to pure reason is read in various ways, for instance, as a substantial limit to human knowledge and a testament to human finitude. As Zupančič²² points out, the Kantian limit can be understood to posit a noumena as a positive realm of things in themselves beyond the grasp of our consciousness, thus closing off any thinking of a beyond and reducing us to finite and particular human experience²³. However, in line with the arguments developed in this Section, a reassessment of Kantian limits to pure reason suggests syncopated exposition as reason's desire to transcend these two limiting possibilities: either an overemphasis on human finitude or positing a substantial beyond that is inaccessible to human reason. This is also how Zupančič interprets the Kantian limits when she asks:

Does a limit imply containment, even self-containment? Or does it imply a split, a gap? Another question: Does limitation necessarily imply something "smaller"? Does it necessarily imply that something is "left out" or that something "remains" beyond? Is the Kantian universe actually smaller than the pre-critical universe, as Meillassoux suggests? Might it not be possible that limitation actually produces a world that is, in some sense, "bigger" than a world without limitation?²⁴

To contextualize, Meillassoux (2008) critiques Kant's critical philosophy for limiting our knowledge of the world to mere correlation between human consciousness and what it can reasonably grasp, thereby closing off any thinking about the "great outdoors" or a beyond. Zupančič's response to this critique is that there existed no great outdoors that could ever be lost to us. She argues that the Kantian limit *creates* a beyond or noumena for the first time, instead of closing it off to us. The notion of a "great outdoors" or the

²¹ Fraser (1984).

²² Zupančič (2024).

²³ This line of argument makes Kant's Copernican turn susceptible to the criticism by Quentin Meillassoux (2008) whereby critical philosophy closes off our access to any objective, trans-historical knowledge outside of its relation to finite subjective historical experience.

²⁴ Zupančič (2024, 176).

noumena is itself a figuration insofar as we cannot retrieve or isolate any knowledge about our origin or the world before our time that is not always already syncopated and in need of creative impulses to present itself. Thought syncopates when it thinks beyond the concepts of understanding. A figural presentation works through the limit by internalizing and overcoming the limit of understanding, and this limit, which is not merely outside reason but immanent to it, invents or creates a sense of beyond precisely by moving away from the idea that the world is always already given to us and all that remains is to grasp and represent it perfectly (or imperfectly) through concepts of understanding. This idea of limits is an injunction to create a world in response to the lack of any pre-given world. So, the noumena are not lost to us but are created for the first time as a syncopated figuration in the moment of thought thinking itself. This implies that it is with Kant's critical philosophy that we have a notion of limit that functions with respect to human reason and is not externally imposed by a God, a prime mover, etc. This is the import of Kant and Kantian philosophy at work in Nancy's reading when he affirms in the above quotation that the discourse on the syncope is singularly a product of Kant's system, which at once syncopates and covers over this necessity of syncope by defending it as the contingency that strikes thought at certain instances without affecting the architectonic of the whole treatise.

Therefore, for Nancy, pure reason can only self-present itself in syncopation. Again, syncopation is not simply a negation of something but a disruption in its self-identity. As James remarks, «The exposure to the groundlessness of thought is constitutive of philosophical discourse per se, it exists or is held by this groundlessness in its very enunciation as discourse»²⁵. The upshot of a syncopated exposition of thought is that whenever philosophy tries to secure its foundations in an unmediated manner, here by alluding to the function of pure reason alone, its self-identity is disrupted to show the self-groundlessness of thought and presents itself in the absence of pure presentation and in an undecidable relation to presentation and creation. When philosophy is thought of as a figural exposition, the relation or distinction between philosophy and literature becomes undecidable. However, I will not pursue this discussion in this paper. The point to emphasise here is that both literature and philosophy operate figurally, not foundationally, in relation to an unfigurable real²⁶.

The real, or the thing in itself, escapes signification or presentation, but this lack of pure presentation gives rise to a surplus of sense over signification because clearly, the possibility of signifying truth (i.e., metaphysics) stands questioned. And philosophical discourse can only be a figural praxis whereby thought pays fidelity to its own lack, its groundlessness, and does not stop writing this excess of sense in significations.

2.2 Hegelian Negativity, and Kantian Limits

In this section, I discuss Hegelian negativity in relation to Kantian limits to draw a red thread between Nancy's interruption of Kant's attempt to seek transcendental foundations of pure reason as discussed in the previous section and Hegel's temporalization of Kantian limits, which will be elaborated in the following paragraphs. As discussed, for Nancy, all thought is a syncopated movement, and in *Hegel: The Restlessness of the Negative*, he suggests that «Hegelian thought does not begin with the assurance of a principle»²⁷. He maintains that all thought is marked by a restless movement because of the negativity of thought, and this is becoming. Unlike foundational approaches to

²⁵ James (2006, 47).

²⁶ Ivi, 64.

²⁷ Nancy (2002, 8).

philosophy, such as those of Descartes and Kant, for Nancy, it is not possible to delineate the first instance of our original fall into the world to discern the first principles of the world. Instead, we begin in the middle, i.e., in the thick of life. Nancy writes:

The restlessness of thought first means that everything has already begun: that there will therefore be no foundation, that the course of the world will not be stopped in order to be recommenced. It means that one is no longer in Descartes's element, nor in Kant's, and that, if the thread of history is broken, this happens of itself, because its very continuity is only division and distension²⁸.

This implies that history does not pause at the will of a philosopher; if it does, it does so because of its immanent contradictions, and these are the moments when history calls upon philosophy to relate to it, figure it in a syncopated instance. Thus, Nancy's reading of (Hegelian) becoming insists upon the absence of foundation in thought or history, and thereby, for him, Hegel is the "opposite of a 'totalitarian' thinker"²⁹. Insofar as Nancy insists on thought's movement that does not presuppose a world but relates to the world and exposes it at the point of contradictions and impasses of the world, Nancy's uptake of Hegel's thought resonates with thinkers like Rose, Johnston, and Zupančič who emphasize the critical potential of Hegelian metaphysics.

Zupančič, in her discussion on Kantian limits, argues that the distinction between Kant and Hegel lies in Kant's spatially fixated and positivized dimension of the boundary of pure reason and Hegel's temporal reversal of the boundary³⁰. Hegel's specific understanding of boundaries plays a crucial role in exposing his idea of becoming. The crux of my argument here lies in demonstrating the proximity of Nancy's explication of the necessity of figural exposition in thought's self-presentation with the Hegelian temporalization of boundaries, in contrast to the understanding of boundaries as merely a spatial distinction. To be sure, figuration creates an excess of signification based on an unfigurable real, i.e., an empty or gaping space, and such an exposition of the world points to the fact that thought does not merely represent the world but forms it in syncopated instances of relating to its impasses and contradictions. To reiterate, Kant's *Critique* presents to us the limits of pure reason, beyond which reason runs into an inevitable contradiction with itself. Figural exposition in response to syncope presents one distinct way, among others, to engage with the limits of reason's discourse. Zupančič suggests that a limit always only indefinitely approximates that which it limits. In that sense, a limit is a simple negation or void. In contrast, a boundary is a space of negativity that leaves a (positive) trace³¹. The boundary touches what it divides, whereas the object only ever approximates its limit. The touch, in case of the boundary, does not merely limit externally but forms or constitutes what is touched insofar as it internally splits the object. If the boundary were merely a substantive and positive boundary, it would not be a boundary but the thing itself. The boundary is a void but also more than a void insofar as it opens an infinity for the thing to figure itself, to form itself precisely by limiting it. The boundary, insofar as it is not substantive, is not an external imposition but one that can only co-appear with the figuration of the thing. The boundary is immanent to the syncopated exposition of the being of the thing. So, with a boundary, we always begin with a two, but the two here does not refer to two different objects, «but rather to an object

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Zupančič (2024, 188)

³¹ Ivi, 181.

and a void, that is to say, an object and its inherent impossibility that constitutes its ground, so to speak»³².

Notably, it is not always the case that our access to the world demands a figuration or an excess of signification; sometimes, and this is true for mundane everyday functions, we simply function in a correlational or habitual mode of knowledge and understanding. However, questions of subjectivity, ethics, and politics constantly push reason beyond these usual modes of understanding and making sense of the world. This is where Kant's distinction between limits and boundaries becomes significant, and Zupančič explicates how limits transform into boundaries in the event reason oversteps or transgresses the negativity of the limit. This is where I situate Nancy's discussion of thought as a syncopated exposition, i.e., in a flux that transforms an external, inaccessible limit to an immanent one by creating sense from the limit. Zupančič writes:

Kant talks about the difference between a limit and a boundary, but we could also talk about the moment (and movement) in which a limit becomes a boundary through reason's "overstepping" or "overtaking" negativity (the space that always separates us from the limit point), which is now included in the "here" as its "beyond." Negativity is no longer ahead of reason but is within reason [...] indicating its split³³.

Thus, when reason overcomes or transgresses its own limits, it need not necessarily run into a contradiction with itself. Figural exposition is a way in which reason can work through its immanent negativity to open an infinity of sense without falling upon "dogmatic" or "skeptical" responses to problems of pure reason. The exemplar for this is Kant's introduction of the indefinite judgment in addition to and distinction from the negative judgment. Žižek³⁴ brings out the importance of the indefinite judgment through the exemplification of un-deadness in relation to the dead, and its negative, i.e., not-dead (which is simply to be alive). The undead is not a simple negation of the predicate dead; instead, it introduces a third possibility in the dichotomy of the two polarities (life and death) and thus introduces an excess within the finite options. The third liminal possibility emerges at/ beyond the limits of the two finite positions introduced by the two contradictory positions.

Hegel's radicalization of Kant entails showing how the limit simultaneously forms that which it limits. Here, we begin to see resonances with Nancy's idea of a syncopated presentation of philosophy – one that is both disrupted and formed by its other. Hegel³⁵ elucidates that it is not merely the point that serves as the boundary of a line and the line that serves as the boundary of a plane, but, in a temporal reversal, the point is also an element of the line, and the line is also an element of a plane. Implying that the boundary is not merely a positive and third liminal space, but the boundary here, a line (which is a boundary of a plane), is itself split from within insofar as it has an element of not-line (i.e., the point) that *forms* a line while maintaining itself as an other to the line. Zupančič writes: «Hegel goes on to speak about the unrest of the something in its Grenze [boundary], of the contradiction that propels it beyond itself. We thus get a specific temporality of the dialectical movement, that of becoming»³⁶. Hegel's emphasis on the restlessness of the boundary allows us to think beyond the finitude of the two contradictory positions, which distinguishes his understanding of the boundary from Kant's, which remains spatially fixated.

³² Ivi, 185.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Žižek (1993, 112–114).

³⁵ Hegel (2010, 100).

³⁶ Zupančič (2024, 187).

Typically, Hegel's correction of Kant is understood to entail a historical contextualizing of Kant's alleged empty formalism. Against this usual understanding of Hegel's correction of Kant, Rebecca Comay and Frank Ruda argue that Hegel radicalises Kant's formalism insofar as, for Hegel, Kant's formalism is not formalist enough³⁷! Hegel maintains that Kant's "fear of the object"³⁸ leads him to fill in the categories of pure reason with content as soon as he forms them. This hypostatizes being or posits a noumenal world beyond the grasp of thought. Hypostatization means to posit and fixate a concept as a substance, and Kant appears to hypostatize the transcendental and liminal spatiality he ingeniously discovers while navigating the apparent contradiction that reason encounters when it attempts to extend its imagination beyond what is given and readily accepted. Kant's anxiety with the restlessness of reason's limits is also apparent in Heidegger's reading of Kant, wherein he suggests that Kant fears the radicality of his questioning of limits to pure reason. Despite opening the possibility of the indefinite judgment that allows us to conceive of an excess within finite human experience, such a Kantian liminality succumbs to abstract formalism. This is because the limit is spatially fixated on the side of thought alone and being or objects themselves remain untouched by any conception of limit whatsoever. So, for Kant, the boundary exists between thought and being, wherein thought is finite and limited, whereas being is conceived as infinite and unlimited. This makes it difficult to conceive any relation of thought (finite) to being (infinite) as such. In contrast, Hegel's temporalization of the boundary introduces a split within being itself. Consider, in the case of the point and line example, the boundary (here, the point) is in a state of unrest and contradiction. The point is at once not a line but also something that forms the line. This contradiction inherent in the point propels it beyond itself. So, Zupančič suggests that while for Kant the boundary is an internal limit, for Hegel, it is transformed into an «internal infinite movement that breaks down its own finitude»³⁹. Hegel's exposition of this movement, as a result of the immanent negativity of any substance, allows us to conceive of being (and not just thought) as lacking. The point can relate to the line insofar as it has an element of not-point, or a lack inherent in it. The lack, however, makes the point partake of infinity rather than succumb to immanentism or finitude, insofar as the lack of the point to be wholly, completely, and self-sufficiently a point makes it (an element of) the line. This is how Hegel not only understands thought and the substance as internally lacerated by negativity, but also de-substantializes their relation⁴⁰, insofar as thinking relates to the substance based on their inherently shared negativity. Crucially, subjectivity emerges as the placeholder of this double lack, wherein the lack in thought coincides with the lack in the being. Explicating the thought's movement as presentation and not merely a representation of the world out there, Nancy writes:

In the final analysis, this [Hegelian] enterprise can be a matter of nothing other than dissolving these categories of "thought" and "being," or of making and letting them dissolve themselves. But this dissolution is itself nothing other than the operation of each one toward the other. Each deposes the other of its own consistency and subsistence. But it is in positing the other that it deposes it – and that it deposes itself in this deposition. The operation of sense thus gives itself as pure negativity – but this negativity is nothing other than the upsurge of the real in its absolute concreteness, nothing other than the point of the subject. No respite, no repose outside the inscription of this point; there you have Hegel's

³⁷ Comay, Ruda (2018, 20).

³⁸ Hegel (2010, 30).

³⁹ Zupančič (2024, 189).

⁴⁰ Comay, Ruda (2018).

restlessness – but still: this point is nothing other than restlessness itself ... it is, at the same time, the unsettling, and the unsettled⁴¹.

Evidently, we have over here once again, the presentation of how the limit in and of thought and being, i.e., their negativity, forms and deposes them. The subject is constellated as that which traces this temporalization of sense as a result of a restlessness of the negativity that inheres, and divides thought and being. Hegel challenges the unilateral relation between subject and object, where the subject coherently forms the world and, in turn, itself through the rules of sensible cognition. The introduction of negativity within the object and the de-substantializing of the subject-object relation make any foundationalist readings of Kant (such as those of Habermasians, neo-Kantians, and neo-pragmatists) highly suspect, as the very operation of sensible cognition and rationality as an uninterrupted and self-legislating principle stands questioned. Thought incessantly tarries with its radical otherness, the unthought, i.e., negativity, and forms itself because of this limitation. Therefore, Hegel opens an infinite becoming within the finitude of being.

Nancy's exposition of thought as syncopated figuration echoes with Hegelian radicalisation of Kantian limits. Briefly put, the radicalisation entails the temporal movement and self-presentation of thought by virtue of the interruption of its self-identity by negativity. To recapitulate, Nancy reads the inconsistency in Kant's *Critique* as the limitation of thinking to self-present itself with consistency without considering its immanent negativity (i.e., otherness). But Nancy's reading of Hegel suggests that the negativity for Nancy is not merely on the side of thought alone, but traverses the objective reality as well. This inherent lack in objective reality, which saves it from being pre-given and predetermined, becomes most manifest in Nancy's discussion of the narrative about the loss of community in modernity, which I will instantiate shortly. It is because of the lack of a pre-given narrative of objective reality that he introduces the notion of figuration as opposed to the representation of reality in thought, whereby the syncopated thought can only present itself by tarrying with the negativity of reality. The negativity of reality entails the fact that we have no unmediated access to nature or reality (as an unfigurable real) that exists as a whole outside of our figuration of it.

Nancy's reading of Hegel as a thinker who thinks through every possible presupposition of thought and world, makes him suggest that Hegel's philosophy is «witness of the world's entry into history»⁴². Here, history is not meant as a mere succession of events, but rather as an understanding of transformation and culture within the labyrinth of nature, i.e., how it becomes possible to speak and affect the course of that which is completely foreign to us, i.e., nature. Nancy suggests that the notion of transformation remains incomprehensible without Hegel's explanation of negativity. He emphasizes that Hegel shows thought in movement and considers that thought is only insofar as it is restless and in motion, whereas stagnation is a quality of the myth⁴³. Remarking on the Hegelian notion of becoming, Nancy writes:

Now, there is no thing – neither being nor thought – that is not determined. Everything is in the absolute restlessness of becoming. Becoming is not a process that leads to another thing, because it is the condition of every thing. Its absolute restlessness is itself the determination of the absolute. Becoming is quite exactly absolution: the detachment of each

⁴¹ Nancy (2002, 11).

⁴² Ivi, 7.

⁴³ Ivi, 8.

thing from its determination, as well as the detachment from the Whole in its determination⁴⁴.

Thus, neither being nor thought, neither nature nor culture exist out there as givens, absolutes, or as finished products, but are a result of constant determination and an absolute restlessness of the becoming. And the restlessness of becoming that forms things is because of the inherent non-identity, or lack of determination of the thing itself. Becoming has no *telos* insofar as it is a work of inherent negativity. Thought does not act upon things to represent them, but it presents the restlessness of things in and of themselves. Thought marks the limit or separation of things from themselves, so thought “is the separation of things and the ordeal of this separation”⁴⁵. This understanding of thought as the separation and presentation of this separation within things is a Hegelian re-working of the Kantian limits that conceive of reason’s boundary as plastic insofar as it allows us to introduce an infinity (through a figural image) within the finitude of reason’s determination.

The figuration is at once a lack and a surplus – it should not be confused with a mystical and imaginary expression that is removed from reality because thought operates figurally only in relation to the determinate negativity of the reality it tries to grasp, and not any abstract negativity. Just like the idea of self-identical substance, uninterrupted by negativity, is imaginary, the idea of an uninterrupted abstract negativity is also unreal. In figuration, the unfigurable real of reality beyond our grasp is actualized through a determinate negation of the reality at hand. Therefore, thought operating figurally simultaneously creates its own measure of signification insofar as the self-presentation of thought depends upon not foreclosing its syncopated exposition, in thought’s self-presentation with its necessary dislocations, instead of covering over or defending these as accidental or contingent lapses that keep thought’s rigour, as a whole, intact. Nancy’s notion of figuration transforms the moment of disruption in thought as the very measure of its soundness. To be sure, thought’s disruption is traced by Nancy as an ontological and primordial cut or limit not merely of human reason but a cut of being itself. This is the Hegelian influence that is at work in Nancy’s deconstruction of Kant’s systemic philosophy: the objective reality is split from within between its positive significations and a void or negativity. For instance, consider Nancy’s response to the typical understanding of the coming into being of a society:

Society was not built on the ruins of a *community*. It emerged from the disappearance or the conservation of something – tribes or empires – perhaps just as unrelated to what we call “community” as what we call “society.” So that community, far from being what society has crushed or lost, is *what happens to us* – question, waiting, event, imperative – in *the wake of society* ... Nothing, therefore, has been lost, and for this reason nothing is lost. We alone are lost, we upon whom the “social bond” (relations, communication), our own invention, now descends heavily like the net of an economic, technical, political, and cultural snare. Entangled in its meshes, we have wrung for ourselves the phantasms of the lost community⁴⁶.

To be sure, in *The Inoperative Community*, Nancy distinguishes the understanding of community based on a shared identity or essence as forms of communion from community without communion. The latter is an ontological sharing out of being-with the other that necessarily forms singularity despite socially or individually envisaged

⁴⁴ Ivi, 12.

⁴⁵ Ivi, 13.

⁴⁶ Nancy (1991, 10-11).

attempts to form a social commune based on shared substantial identities. The above quotation is indicative of the fact that, for Nancy, there is something beyond the historical passage from pre-modern feudal communes to modern civil society that explains our present narrative about the loss of communion. Nancy suggests that such a pre-modern commune was never really there; even if it were there, the historical ruptures, for instance, like the Industrial Revolution, do not completely explain our present social existence, which is at once governed by laws and social bonds, but also a testimony of the excess that the community without communion is. It is primarily because of the community's (empirical) non-existence at any given point in time that any social bond is created as opposed to being historically determined. It is another thing that our social bonds are encumbered by totalizing and assimilatory ideologies that conceal the limits and contradictions inherent to society, which in turn conceals society's moment of creation and makes it appear as unchanging. However, the inherent limit of any society makes any historically specific disruption or change in calendrical time conceivable. Phenomenological disruptions like movement from one historical epoch to another are possible because of the transhistorical cut of our being: we can imagine and figure a different organization of being in the world, because of the trans-historical necessity of something like Nancy's community, i.e., the inherent lack of our society to accomplish a completely operative communion. Community conceived as such an immanent limit makes the figuration of a different society conceivable.

I will conclude by emphasizing the merit of reading Nancy through a Hegelian framework in the context of Nancy's idea of community – a framework that Nancy, on other occasions, himself defends and develops. The Hegelian notion temporalisation of limit presents Nancy's idea of community in a different light as compared to the usual analysis of the distinction between community and politics through the Heideggerian ontological difference (ontological-ontic). Prioritising the Hegelian inherent negativity or uncanniness within the Same, also responds to the problem of resorting to a transcendental safe-house and political inaction by thinking about a community different from politics here and now. By virtue of the inherent limits of politics as a discourse, it always already presupposes its other, i.e., community. Community is the internally necessitated limit of politics that forms/syncopates politics. In instances that disavow such a community, politics is limited to a series of nows; it is confined to historical and calendrical time, devoid of any notion of enduring structural transformation. To materialise a community without communion as a resistance to the closure of politics onto itself, we must act in a way that safeguards the instance of syncope within politics. Because the community without communion does not empirically exist, except only as a liminal realm, and manifests as symptoms in instances of political fissures. So, it is not the case that we have a community first and then a certain kind of politics comes into being. In fact, we cannot really touch this community or approximate it in any way, as it does not exist (empirically). Political interventions are all we have, but we can act in a way that inscribes eternity in our otherwise fleeting and momentarily fragmented political existence. Community as the limit and other of politics, which is not in any way a precondition of politics but co-appears with it, pushes us to act in a way that makes political actions generate any real difference and not fizzle out into political inaction by reproducing more of the same differences. The Hegelian correction of Kant's spatial fixation of limits becomes crucial to advance this critical reading of Nancy's oeuvre, which, as I try to bring out in the paper, is implicit in Nancy's writing on Kant and Hegel.

BIBLIOGRAPHY

- Cole, A. (2014), *The Birth of Theory*, Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Comay R., Ruda, F. (2018), *The Dash – The Other Side of Absolute Knowing*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Fraser, N. (1984). *The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political?*, «New German Critique. On Modernity and Postmodernity» 33: 127- 154.
- Hegel, G. W. F. (1977a), *Phenomenology of Spirit*, trans. by Miller, A. V., Oxford: Oxford University Press.
- (1977b) *Faith and Knowledge*, trans. by Cerf, W., Harris, H.S., New York: New York University Press.
- (2010), *The Science of Logic*, trans. by Giovanni, G. di., Cambridge: Cambridge University Press.
- Guyer, P., Wood, A. (2021), *Introducing Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1998), *Critique of Pure Reason*, trans. by Guyer, P., Wood, A., Cambridge: Cambridge University Press.
- James, I. (2006), *The Fragmentary Demand*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Johnston, A. (2005), *Time Driven: Metapsychology and the Splitting of the Drive*. Illinois: Northwestern University Press
- Nancy, J-L. (1991). *The Inoperative Community*. trans. by Connor, P., Garbus, L., Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (2002), *Hegel: Restlessness of the Negative*, trans. by Smith, J., Miller, S., London: University of Minnesota Press.
- (2008). *The Discourse of the Syncope: Logodaedalus*. trans. by Anton. S., Stanford: Stanford University Press.
- Rose, G. (2009). *Hegel Contra Sociology*. London: Verso.
- Zupančič, A. (2004), *The Kantian Limits*, «Problemi International» 7, 11-12: 175-192.
- Strawson, P. F. (2005), *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London: Routledge Press.
- Žižek, S. (1993), *Tarrying with the Negative*, Durham, NC: Duke University Press.

How to Read Hegel on/at the End of History

Rutwijn Nakhwa, Indian Institute of Technology Bombay, rutwijnakhawa@gmail.com

Abstract

On the backdrop of the diagnoses of our present time as a time without time, characterized by an emptied-out history and endless present of and at the end of history, this paper proposes that this backdrop makes our contemporary time the most apt for engaging with Hegel – the inaugural thinker of the end of history. Apparently, the most apt place to engage with Hegel today would be his philosophy of history. However, because this part of Hegel's philosophy is one of the most controversial (attacked and dismissed by critics and ignored by Hegelians), this paper takes the form of a ground-clearing exercise for a possible contemporary reading of Hegel's philosophy of history and his philosophy more generally. This exercise will grapple with received notions about Hegelian history, both at its worst – teleologically culminating in the rational and/or totalitarian state at the end of history – and at its seeming best: not a history that ends but points to a future society premised on mutual recognition. This paper attempts to destabilize both of these polar interpretive tendencies in a wager to renew dialectical thinking of history for our time, engaging, among others, Paolo Virno's work on the end of history.

Keywords: Hegel, End of History, Philosophy of History, Owl of Minerva, Paolo Virno

Introduction

Our contemporary situation bears a peculiar relationship to history and temporality. We collectively experience the endless seriality of crises with an almost fatalistic attitude of inevitability: in a time of total crises-ridden and -driven uncertainty, the one thing we can feel absolutely certain about is that there will be another crisis after this one. Past crises seamlessly blend into present ones, which always already anticipate crises in (and of) the future. In other words, the past-present-future crisis coalesces into an endless present of crisis. The truth of this collective experience of the endless present is evidenced by the fact that it is difficult to pinpoint when and how history evaporated, marking the (absent) beginning of this interminable present. This experience has been diagnosed variously as that of a «lost future»¹ or «presentism»² – a time when the time of the present dominates over the past and the future, rendering these categories and time itself irrelevant: time becomes an endlessly dilating space. For François Hartog, presentism names a time wherein:

[...] the production of historical time seems to be suspended. Perhaps this is what generates today's sense of a permanent, elusive, and almost immobile present, which nevertheless

¹ Fisher (2014).

² Hartog (2015).

attempts to create its own historical time. It is as though there were nothing but the present, like an immense stretch of water restlessly rippling.³

More than a quarter of a century ago, Paolo Virno already connected this (a)historical-(a)temporal situation with a collective social experience of *déjà vu* – the feeling that everything that we experience has already happened before, that there can be nothing new under the sun, and everything is a repetition of the past.⁴ Virno diagnoses this experience of/as “the end of history.” However, the conception of the end of history can be traced back via Francis Fukuyama and Alexander Kojève ultimately to Hegel. If Hegel is the culprit who declared history to be at an end, then we, seemingly living at and through the end of history, are living a peculiarly Hegelian time. How to read Hegel now in our “Hegelian” end-historical timeless time?

The idea of the end of history emerges in Hegel’s philosophy of history, which already raises some questions. If history is at an end, why should there even be a philosophy of history? Merely to call the time of history’s death? The famous Hegelian answer is that the owl of Minerva – philosophy – flies only at dusk; philosophy’s task is to comprehend reality, but it can do so only after the fact, when everything’s finished, it can only think «a shape of life grown old»⁵. Thus, the end of history is, as it were, the condition of possibility of a philosophy of history. This would then mean that exactly now, at the end of history, is the time for a philosophy of history. From which it would follow that, today, the most apt entry point into Hegel’s philosophy would be his philosophy of history. However, it turns out that for anyone wanting to seriously engage with Hegel today, his philosophy of history is probably the worst place to start. Because, paradoxically, it has received too much and too little attention. Too much attention from non-specialists and anti-Hegelians who take the *Philosophy of History*, and *only* this work, as representative of Hegel’s thought as a whole, and thus easily stereotype and dismiss him, for instance, as a teleological anti-individualist⁶. Too little attention from the major, contemporary Hegel scholars who avoid the *Philosophy of History* «like the plague»⁷.

At all accounts, one of the apparently most relevant parts of Hegel’s philosophy – his philosophy of history – is read only to be dismissed by uncharitable critics, totally ignored

³ Ivi, 17-18.

⁴ Virno (2015), first published in the original Italian in 1999.

⁵ Hegel (2008, 16).

⁶ Some of these famous anti-Hegelians include Croce (1915, 140): «Before Hegel seeks the data of facts, he knows what they must be» and Popper (1966, 27): «it was child’s play for his [Hegel’s] powerful dialectical methods to draw real physical rabbits out of purely metaphysical silk-hats». For accounts of such dismissals, see McGowan (2019, 131-132) and Ruda (2016, 101-104). McGowan argues that the *Philosophy of History* is not representative of Hegel’s overall philosophical system because its pivotal terms, such as the «world historical individual», appear nowhere else in Hegel’s oeuvre.

⁷ «The majority of the significant interpreters of Hegel writing today – Slavoj Žižek, Catherine Malabou, Rebecca Comay, Sally Sedgwick, and Susan Buck-Morss, just to name a few – avoid the *Philosophy of History* like the plague» (McGowan 2019, 145). McGowan’s comment here might be exaggerated. An anonymous reviewer of this paper adduced Buck-Morss (2009) as falsifying the claim that prominent Hegelians avoid the *Philosophy of History*. To be sure, Buck-Morss’s deservedly famous book mainly engages in its «Part One: Hegel and Haiti» Hegel’s master-slave dialectic from the *Phenomenology of Spirit* in the context of Haiti’s revolutionary history and while «Part Two: Universal History» does directly refer to Hegel’s *Philosophy of History*, this reference is only to castigate Hegel (rightly!) for his Eurocentric cultural racism. Buck-Morss (2009, 115) also echoes Karl Löwith’s argument that Hegelian history is a secularized form of Christian teleology, which I discuss below.

by Hegelians, or read in a “deflationary” anti-metaphysical manner. These reactions to Hegel’s thought about history are somewhat understandable, given some of Hegel’s grand statements on the matter, which this paper will treat. As the paper shows, most anti-Hegelian interpretations dismiss Hegel as an anti-individualistic totalitarian and religious thinker who completely forecloses individual human freedom. Of course, these readings have nowadays fallen out of fashion and Hegel has instead (re)emerged as *the* philosopher of freedom. However, we must also consider what the status of this freedom is, of which Hegel is the so-called champion. In making Hegel more acceptable to the contemporary world, his defenders (Habermas included) have emphasized, against the charges of totalitarianism, the opposite pole of purely individualized freedom and thereby, at times, almost turned Hegel into someone he is not, namely Kant.

Perhaps the Hegel that speaks to our time is neither a religious totalitarian nor a liberal individualist but a Hegel who rejects this forced choice that today is increasingly not even a choice but a mutually fueling perverse unity of opposites. As Hegel famously writes in the *Phenomenology of Spirit*, the true has to be grasped not only as substance but also as subject⁸, which, in this context, could be paraphrased: the truth of freedom has to be grasped neither as merely a collective substance nor a purely individualized subject.

This paper takes the form of a ground-clearing exercise for a possible contemporary reading of Hegel’s philosophy of history and his philosophy more generally. This exercise will grapple with received notions about Hegelian history, both at its worst – teleologically culminating in the rational and/or totalitarian state and the end of history – and at its seeming best: not a history that ends but points to a future society premised on mutual recognition. This paper attempts to destabilize both of these polar reading tendencies in a wager to renew dialectical thinking of history for our time. The first section takes up the charge that Hegel’s philosophy of history is a secularization of the Christian notion of providence, i.e., a teleological history inexorably progressing towards a final end-goal – the rational state, which the second section examines. The third section addresses the opposite pole of interpretation, namely, the Kantianized Hegel interpretation of mutual recognition theorists, and, finally, the fourth section concludes the paper with a reflection on the end of history thesis attributed to Hegel.

1. History as teleology?

As per Karl Löwith’s influential account, Hegel philosophically translates the Christian notion of providence into history’s unfolding⁹. But whereas providence as God’s predetermined will for the world is radically unknowable, for Hegel, God’s plan is knowable through human reason. Thus, for Löwith, God’s will becomes a transcending purpose that unconsciously directs the passionate, self-interested actions that individuals pursue with a kind of «animal faith»¹⁰ and makes the very idea of (individual) human freedom «ambiguous»¹¹. He views Hegel as transposing the Christian idea of final judgment at the end of all history within the historical process itself. Löwith’s reading is based on an accurate but *literal* consideration of some of Hegel’s grand claims. For instance, Hegel writes:

⁸ Hegel (1977, 10).

⁹ Löwith (1949, 56-59).

¹⁰ Ivi, 55.

¹¹ Ivi, 58.

The insight to which philosophy ought to lead, therefore [...], is that the real world is as it ought to be, that the truly good, the universal divine reason is also the power capable of actualizing itself. This good, this reason – in its most concrete representation – is God. God governs the world: the content of His governance, the fulfillment of His plan, is world history. Philosophy seeks to understand this plan: for only what is fulfilled according to that plan has reality; what is not in accord with it, is but a worthless existence. In the pure light of this divine idea (which is no mere ideal) the illusion that the world is a mad or foolish happening disappears. Philosophy seeks to know the content, the actuality of the divine idea, and to justify the despised reality – for reason is the perception of God's work¹².

Ultimately, Löwith easily dismisses Hegel as too outdated and too Christian for the modern world. According to Simon Lumsden, Löwith's «comprehensive teleological account» of Hegel's philosophy of history assumes that, for Hegel, history has a predetermined end given by a supra-individual entity (whether God or spirit).

However, Löwith's interpretation is not without its problems. To be sure, for Hegel, world history does not begin with the conscious goals of its individual actors but with a universal goal of the fulfillment of the spirit's concept. However, this goal, the concept, is not pre-given to consciousness (of individuals) but rather is an «innermost, unconscious drive»¹³ that the historical process makes conscious. In Lumsden's account, the individual is interested in an inchoate or implicit principle, which they passionately pursue until its accomplishment¹⁴. Universal laws and principles do not exist until they are made actual through individual agency¹⁵. Against Löwith, Lumsden asserts:

There is a logic to history's development, and its transformations must be conceived as necessary, but this does not mean that history's trajectory is progressing towards *an end* that reason or a supra-individual cosmic spirit has designed for human existence¹⁶.

Lumsden highlights retroactivity¹⁷, a central motif in all of Hegel's philosophy, and argues that while freedom remains the necessary end goal of history, this in no way allows a prediction of the exact path through which this goal will be realized in history. This path can only be retroactively understood as necessary *after* its actual manifestation in history. In other words, philosophy of history can only understand the necessity of «what has happened»¹⁸. Or, more strongly, as Slavoj Žižek asserts, «things are not what they are, they “will have been”, their truth is decided retroactively»¹⁹. Hence, Hegel's philosophy of history cannot be thought of as teleological in any strong sense.

In Hegel's manuscript of the introduction to the final set of lectures (1830-31) on the philosophy of world history, he writes:

¹² Hegel (1988, 39).

¹³ Ivi, 27.

¹⁴ Lumsden (2020, 467-470).

¹⁵ Hegel (1988, 35).

¹⁶ Lumsden (2020, 467, original italics).

¹⁷ To be sure, even Löwith (1949, 58) acknowledges Hegelian retroactivity but without much credence: Hegel is not «a prophet predicting future catastrophe but [...] a prophet in reverse, surveying and justifying the ways of the spirit by its successive successes».

¹⁸ Lumsden (2020, 472).

¹⁹ Žižek (2020, 305).

the final end, the destiny, or the nature and concept of spirit *in itself*, is purely universal and abstract. A principle, fundamental rule, or law is something universal and inward, which as such is not completely actual, however true it may be in itself. Purposes, principles, and the like are in our thoughts, only in our inner intentions, or also in books, but not yet in actuality. In other words, what is only implicit is a possibility, a potency, but it has not yet come out from its inwardness into existence; [it is] one-sided ([like] philosophy [itself]). A second moment is needed to arrive at its actuality, that of activation, of actualization, and the principle of that is the will, the activity of human beings in general in the world. It is only through this activity that the [original] concept, the implicit determinations, are realized and actualized²⁰.

Hegel insists that no purpose in and of history can be actualized without the activity of human agents. More recently, echoing Löwith's criticism, David Carr has charged Hegel with an anti-enlightenment closure of the historical process, reducing subjects to passive, externally determined non-agents²¹. *Pace* Carr, Hegel cannot be accused of robbing individuals of their agency. Because, for Hegel, as the above-quoted passage demonstrates, spirit's end goal can only be realized *through* individual actions; the idea in itself is nothing without its concrete manifestation and realization through human activity²². Further, Hegel insists that such historically meaningful action cannot be based on coercion, especially in the modern age, wherein individuals do not simply act based on trust and authority but increasingly «wish rather to dedicate their share of activity to a cause on the basis of their own understanding and independent conviction and estimation»²³. He asserts «the infinite right of the subjective individual, to satisfy himself in his activity and work»²⁴, without which nothing can be achieved in history. Hence, contrary to the typical understanding of reason determining individuals, the more appropriate central question of Hegel's philosophy of history is how reason can determine anything in history if history's agents are self-determining individuals²⁵.

Emphasizing individual agency, Lumsden locates historical conflict between the passions and interests of *individuals* and not so much between the individual and the universal: «passion is not by its nature in conflict with justice»²⁶. And even if the «universal structures of right may be in conflict with the particular pursuits of individuals but this does not negate the universality of its laws»²⁷. Surprisingly, Lumsden undermines the dialectical relation between the individual and the universal and relegates all conflict to the side of individuals over whom the universal dominates. The universal remains in a sort of «Platonic» ideal realm, untouched by the banality of merely human conflict. Whereas the whole task of Hegel's philosophy of history is to think about how individual actions can have trans-individual, i.e., universal consequences. Thus, while Lumsden seriously considers the retroactive dimension of Hegel's thinking of history, the universal for him becomes a substantial reality, albeit one that we can only identify retroactively.

In sum, the accounts of Löwith and Carr charge Hegel's philosophy with a teleological closure of the historical process and agents because they do not take the dimension of

²⁰ Hegel (2011, 91).

²¹ Carr (2014, 95).

²² Hegel (1988, 25).

²³ Hegel (2011, 92).

²⁴ Hegel (1988, 25). Hegel (2011, 91-92).

²⁵ Lumsden (2020, 474).

²⁶ Ivi, 475.

²⁷ *Ibidem*.

retroactivity seriously. But, as the next section discusses, even perspicuous commentators like Lumsden, who take retroactivity seriously, can succumb to substantializing the universal in the form of the institutionalized freedom of the state.

2. The state: only as substance and not as subject

For Hegel, in the course of world history, the state is the ethical unity, the «whole» that reconciles the subjective and the objective (universal)²⁸. He remarks:

There are two elements that enter into our topic: the first is the idea, the other is human passion; the first is the warp, the other the woof in the great tapestry of world history that is spread out before us. The concrete meeting point and union of the two is in ethical freedom in the state²⁹.

Freedom thus takes a paradoxical form of obedience to laws of the state insofar as the individuals recognize them as the very substance of their being³⁰. As per the *Philosophy of Right*, for the ethical subject, the laws and their powers «are – “are” in the highest sense of self-subsistent being. This is an absolute authority and power infinitely more firmly established than the being of nature»³¹. For Hegel, society’s major institutions (religion, philosophy, and art) have a fundamental identity of their substance with that of the state and form «an indissoluble unity with the spirit of the state»³². These assertions about the substantial being of laws, institutions and, ultimately, the state, understandably expose Hegel (again) to the charge of anti-individualism. However, it is important to note that Hegel is here and elsewhere responding to the Kantian conception of freedom as the subject’s moral autonomy, a conception that gives rise to what the scholarship has termed the paradox of autonomy³³. To make it brief, the paradox is that the self-legislation (giving oneself one’s own law, which the self must obey), either presupposes some existing lawful framework in which case it is not autonomous – Hegel famously takes Kant to task for his example of the categorical imperative against making into a maxim the false promise to repay a loan because it presupposes and absolutizes the historically specific law of private property³⁴ – or the self-legislation is totally ungrounded and therefore arbitrary. In a nutshell, autonomy is either already lawful or lawless, and, therefore, in both cases, fully destroyed³⁵. In contrast to the Kantian conception, for Hegel, freedom has to be objectivized or actualized through relatively stable social institutional forms, which Hegel designates as the rational state. *Bildung* (education, culture, formation) is the process of this actualization. However, the important point is that *Bildung* does not establish the state as a stable substance once and for all but rather is radically historical and, even more crucially, a historically unfolding *process* without a predetermined *telos*³⁶. As Bart Zantvoort suggests, by Hegel’s own account, the Hegelian vision of unity and identity (of human passion, laws, and institutions with the state)

²⁸ Hegel (1988, 42).

²⁹ Ivi, 26.

³⁰ Ivi, 42.

³¹ Hegel (2008, 155, §146).

³² PH, 55-56.

³³ Menke (2013, 13-20).

³⁴ Hegel (2008, 130-135, §135-138).

³⁵ Menke (2013, 16).

³⁶ Menke (2017, 166).

is illusory. Zantvoort argues that while, at the time of their formation, laws and institutions faithfully express the needs, desires, and intentions of the community of their individual creators, gradually, social life becomes ossified through this very institutionalization and fixing of social-property relations³⁷. For Lumsden, too, this gap between an existent form of ethical life and an emergent universal drives history:

Dissatisfactions with or failures of existing norms incrementally undermine the coherence of a form of life. The cunning of reason marks the way in which the deficiencies in a form of life come to be corrected and the retrospective recognition of the necessity for this correction marks those transitions as rational³⁸.

Lumsden argues that modern reason is always dissatisfied with existing norms of self-interpretation and ways of life, which, therefore, are constantly transforming. Thus, the historical process understood as the attempt at self-comprehension is «infinite»³⁹.

Similarly, Andreas Arndt notes that while Hegel was at Jena, Hegel thought that the true need of philosophy is living with dissatisfaction through existing reality⁴⁰. However, Lumsden contends that the modern state can contain historical change without the collapse of a form of life⁴¹. For him, the destructiveness of the political-historical process is, as it were, sublimated by *Bildung*. As a result, Lumsden inadvertently subscribes to a kind of weak teleology wherein the state and *Bildung* can, ultimately, contain and manage all (individual) dissatisfactions with reality. Further, in light of the global ecological crises, Lumsden would rather problematize the concept of spirit itself but not the state.⁴² Tereza Matějčková further substantiates the state by reading Hegel's philosophy of history as a narrative of evolving social infrastructure and argues that Hegel's conception of freedom through institutionalization sidesteps the subject⁴³. Problematically, she views Hegel's philosophy of history as a narrative of actions by enlightened individuals who must nevertheless die before they are retroactively recognized as being enlightened. Thus, for her, the *telos* of Hegel's philosophy of history is a transition from world-historical «heroes» fighting for freedom to a world where freedom's objectivization in the state and other institutions makes fighting for freedom or even its consciousness superfluous. In contrast, for Hegel, far from the state being a stable substance, the very institutionalization of the state is coextensive with its ossification. According to Zantvoort, the more a society develops in terms of individual freedom, prosperity, and powerful and effective states, the greater is the potential for increased social and political inertia, alienation, social tension, and violent revolutions⁴⁴. As per Hegel, the existence of the state is what renders the present incomplete and, thereby, creates the need for history in the first place: «the external existence of the state, with its rational laws and customs, is an incomplete present, the understanding of which calls for incorporating the awareness of its past [history]⁴⁵». While Matějčková's account of Hegel's philosophy of history gestures towards Kantian-sounding ideas of cosmopolitan progress, for Hegel, world

³⁷ Zantvoort (2018, 125). See Hegel (2008, 307-308, §324A, original emphasis).

³⁸ Lumsden (2020, 476).

³⁹ Ivi, 478.

⁴⁰ Arndt (2020, 464).

⁴¹ Lumsden (2020, 480-83).

⁴² Lumsden (2018).

⁴³ Matějčková (2019).

⁴⁴ Zantvoort (2018, 127-131).

⁴⁵ Hegel (2011, 116).

history is instead the theatre of warring nation-states – an image of history apposite to our contemporary.

The point of this section has been to emphasize that the question of the modern state is far from settled. For Mladen Dolar, a major deficiency of the Left is its failure to develop an emancipatory theory of the state. As per him, the central problem of Hegel's *Philosophy of Right* was to conceive of a state that could capture the spirit of revolution from which it emerged and think of a form of state wherein this revolutionary spirit would endure. Dolar's point is to see the state not merely as an enemy or ally but as a site of political struggle wherein politics is not something that happens «outside and against the state»⁴⁶ – therefore, thinking the state not only as substance but also as subject. We also live after the collapse of what may be called Hegel's fantasy of the rational state that could restrict the capitalist market to the sphere of civil society⁴⁷. Rather than pointing to the end of history in a rational state, Hegel's philosophy of history points to the double failures of the state, on the one hand, to rein in capitalism and, on the other hand, to ensure cosmopolitan peace.

The first two sections critically discussed interpretations of Hegel's philosophy of history that (both unfavorably and favorably to Hegel) emphasize the universal aspect of history against the individual. The next section discusses the more “progressive” liberal interpretations that articulate a somewhat abstracted form of the substantial state and find in Hegel's philosophy a blueprint of a future society to be realized in an indefinitely deferred future.

3. There is no future society

While Hegel is generally credited for introducing history into philosophy, Kant already had some intriguing reflections on history outside of his three *Critiques*. Kant's writings on history contain a theoretical device similar to the Hegelian cunning of reason to explain historical progress, which has been called the «cunning of nature»⁴⁸. For Kant, the cunning of nature describes how conscious individual freedom takes the form of an unconscious social antagonism (i.e., the incompatibility of social relations due to envy, vanity, and insatiable desire for power and possession) that paradoxically pushes human freedom to its apotheosis in the creation of a moral society and a cosmopolitan world⁴⁹. However, for Kant, the cunning of nature is a mere assumption, a philosophical heuristic device to make sense of history⁵⁰. Whereas for Hegel, the cunning of reason is the actual, concrete, and necessary way in which spirit unfolds in history. Yirmiahu Yovel remarks that although this difference makes Hegel's cunning of reason the more coherent, developed, and comprehensive theory, it also makes Hegel fundamentally wrong about history, whereas Kant's weaker, regulative heuristic of the cunning of nature remains valid insofar as it is merely a subjective reflective judgment without any objective ontological commitment.⁵¹

⁴⁶ Dolar, Hamza, Ruda (2020, 487).

⁴⁷ Dolar (2022).

⁴⁸ Yovel (1980, 8-9).

⁴⁹ Kant (1991).

⁵⁰ Wood (2006, 249).

⁵¹ Yovel (1980, 8, 24). Also see Wood (2006, 249).

Pace Yovel, I want to defend Hegel's philosophical conception of history but without turning him into Kant like the dominant Anglo-American scholarship.⁵² For instance, Brandom asserts that:

the principal positive practical lesson of Hegel's analysis of the nature of modernity [...] is that if we properly digest the achievements and failures of modernity, we can build on them new, better kinds of institutions, practices, and self-conscious selves—ones that are normatively superior because they embody a greater self-consciousness, a deeper understanding of the kind of being we are⁵³.

Thus, the antagonisms of modernity become the ground for a future, morally superior society. Similarly, for Pippin, Hegel

focuses our attention on the experience of normative insufficiency, on a breakdown in a form of life (a situation wherein we cannot make them any longer our own), and thereby, through such a *via negativa*, tries to provide a general theory of re-constituted positive normative authority out of such breakdowns⁵⁴.

In contrast, Hegel opposes any such moral dissatisfaction with the present:

What makes people morally dissatisfied (and this is a dissatisfaction upon which they pride themselves) is that they do not see the present as measuring up to the goals they hold as right and good. This applies especially to contemporary ideal models of political institutions – thus contrasting the way things *are* with the way they *ought* to be⁵⁵.

Hegel is the philosopher par excellence of how things are: «the real world is as it ought to be⁵⁶. The more famous version of this slogan is «What is rational is actual and what is actual is rational»⁵⁷. However, a few paragraphs earlier, I discussed Hegel's dissatisfaction with existing reality during his Jena days. So, is the actuality of the rational and the rationality of the actual just an old man's resignation in contrast to the burning dissatisfaction of his younger days?

Referring to Hegel's manuscript versions of the quoted slogan and Heinrich Heine's anecdote from attending Hegel's lectures, Dolar suggests that Hegel vacillated with another version of this line: «what is rational must be [*muss sein*]»⁵⁸. To be sure, unlike Kant's famous distinction between «is» [*Sein*] and «ought» [*Sollen*], Dolar explains that Hegel is aiming precisely at the intersection between is and ought. In opposition to the Kantian understanding

⁵² As an anonymous reviewer noted, I do not have space here to do justice to the nuances of the Anglo-American scholarship. As it stands, this section serves as a provocation questioning the hegemony of this line of interpretation. Another reviewer directed me to the work of Rahel Jaeggi (2018) on history as a dialectic of crises or problems that demand their historically specific solutions or transformation(s) of the problematic, crises-ridden form of life. In essence, this interpretation is compatible with the Anglo-American one. However, I plan to engage with Jaeggi in more detail in the future.

⁵³ Brandom, (2019, 470-471).

⁵⁴ Pippin (2008, 91, original emphasis).

⁵⁵ Hegel (1988, 37). The translator's footnote on this page suggests that Kant is the implicit target of Hegel's remark.

⁵⁶ Ivi, 39.

⁵⁷ Hegel (2008, 14).

⁵⁸ Dolar (2015, 881-884).

[*Verstand*] that presupposes the subject-object divide, Hegelian reason [*Vernunft*] knows no such distinctions. Dolar writes:

Hence, philosophy can never simply teach the world how it ought to be, that is, to extricate the rational essence and impose it on existence. This has traditionally been philosophy's delusion of grandeur, there was no lack of it, to dispense recipes how the world should be according to reason, and to feel slighted if the world didn't want to oblige and comply. We have such good ideas but people are too stupid to get them. This is for Hegel precisely not to take the actuality of thought seriously.⁵⁹

To project an illusion of how things ought to be is to give up on the actuality of thinking.

While focusing on the unexpected goodness of apparently bad events, the above interpretations overlook the opposite case, which Hegel evokes, that of seemingly good or justifiable actions going awry. Anticipating his discussion of the cunning of reason, Hegel gives the example of a man who, perhaps justly, seeks revenge on his enemy and, thus, sets the latter's house on fire. Unintended by the revenger, the fire burns down the entire neighborhood, and the apparently just act of vengeance turns into a punishable crime of arson⁶⁰. For Hegel, this implies that «the substance of an action, and thus the action itself, can turn against the agent, recoiling against him, to destroy him»⁶¹. Therefore, against Brandom's thesis of *The Spirit of Trust* in a future, non-violent society of mutual recognition of the co-dependency of human life, Žižek calls for a «spirit of distrust», which accepts that there is no direct path to concrete freedom and the only possible reconciliation is to resign ourselves «to the permanent threat of destruction, which is a positive condition of our freedom»⁶².

According to Jure Simoniti, the interpretations of Brandom, Pippin, and Pinkard⁶³ «understand Hegel's social thought in terms of discursive practices and mutual recognition between rational agents»⁶⁴. Simoniti argues against such rehabilitations of Hegel that reduce history to a neutral vehicle of society gaining rational self-consciousness. And, even when interpreters like Pippin and Pinkard «half-heartedly» concede the negative and destructive force of history, they make it subservient to a higher normative process of social institutions being progressively established through the course of history. For Simoniti, these liberal interpretations of Hegel turn history into a regulative, asymptotic principle similar to Habermas's «ideal speech situation», which is infamously interminable but nevertheless impossibly tries to approximate something ideal⁶⁵. Thus, Simoniti charges these Anglo-American interpreters, whom he describes as «normativists» and «recognitionists», with smuggling «Kant's idea of perpetual peace into Hegel's history of warring realms»⁶⁶. So, any interpretation of Hegel that finds in his work the blueprint of «a future society reconciled with itself» does not do justice to retroactivity as well as to the power of negativity – the

⁵⁹ Ivi, 887.

⁶⁰ Hegel (1988, 30-31).

⁶¹ Ivi, 31.

⁶² Žižek (2020, 311).

⁶³ Pinkard (2012).

⁶⁴ Simoniti (2020, 203).

⁶⁵ Ivi, 204. For Matějčková (2019, 207), Hegel's insistence on the state as objectivized freedom shifts freedom's understanding from an individual possession and intention to a more dialogical model of a free concrete act in a public space and the act's conditions and consequences. She contends that history has no final judgment but is a constant process of retrospective self-judgment and self-reflectivity. For her, Hegel secularizes the Christian idea of a final judgment into the judgment of the coming generations.

⁶⁶ Simoniti (2020, 204).

possibility of destructive reversals – that Hegel highlights vis-à-vis the cunning of reason and elsewhere. To be sure, this dream of a future society is closely linked to the notorious Hegelian thesis of the end of history, a history that ends (or has already ended) in precisely such a future society of mutual recognition.

4. The end of history, again

Typically, Hegel's end of history thesis is used to charge him with a necessary, predetermined, teleological conception of historical progress. However, as discussed above, the persistence of ossified social structures beyond obsolescence already undermines the necessity of historical progress.⁶⁷ For Hegel, «The *final goal of the world* [...] is spirit's consciousness of its freedom, and hence also the actualization of that very freedom»⁶⁸. According to Todd McGowan, the great insight of Hegel's *Science of Logic* is that contradictions in thought entail contradictions in being⁶⁹, and hence, for Hegel, «the thought of contradiction is the essential moment of the concept»⁷⁰. McGowan argues that, for Hegel, freedom arises from the contradictory nature of all being (even God) and, hence, the inconsistency of all authority.⁷¹ Based on the *Logic's* definition of freedom, McGowan claims that freedom is no longer an idea separated from any material origin but becomes the ideal correlate of the contradictory structure of being. As a result, for him, the end of history is simply the inescapable realization that, given the contradictory nature of all being, we are all free, a realization that historically unfolded in modern Europe, Haiti, and North America.⁷² In other words, the end of history condemns us to freedom.

McGowan argues against two of the most prominent interpreters of Hegel's end of history thesis, Kojève and Fukuyama. The most influential in the 20th century, Kojève's interpretation idiosyncratically reads Hegel's philosophy of history through the *Phenomenology's* lordship-bondsman dialectic (Kojève's "master-slave" dialectic) as the drive of historical progress.⁷³ Reductively put, for Kojève, history ends when slaves finally revolt against their master(s) and establish a non-conflictual society of mutual recognition. And Kojève locates history's definitive end, variously, in the post-French Revolution Napoleonic regime, then in American capitalism and, finally, in Japanese «snobbism»⁷⁴. On the other hand, Fukuyama claimed that history ended with (neo-liberal) capitalism's planetary defeat of communism in 1989.⁷⁵

To be sure, McGowan also argues against Žižek's «modest» claim that Hegel's end of history thesis implies that there is no exit from history because every epoch experiences itself as living at history's end.⁷⁶ Thus, McGowan agrees with Kojève and Fukuyama that history

⁶⁷ Zantvoort (2018, 128).

⁶⁸ Hegel (1988, 22).

⁶⁹ McGowan (2019, 134, 139).

⁷⁰ Hegel (2010, 745)

⁷¹ Even in the philosophy of history, Hegel obliquely makes this point. He characterizes thought as the innermost, infinite form of negativity that dissolves everything that exists and appears as objective, given, immediate, and as authority (PH, 80-81).

⁷² McGowan (2019, 137-142).

⁷³ Kojève (1980, 50), McGowan (2019, 139-141).

⁷⁴ McGowan (2019, 141).

⁷⁵ Fukuyama (1989, 3-18), McGowan (2019, 138-139).

⁷⁶ McGowan (2019, 137-142).

has an actual end: both a terminus and a goal (i.e., freedom) reached at the terminus. However, he disagrees with Kojève and Fukuyama on the implications of history's end. For Kojève, history ends in a non-contradictory society of mutual recognition, which goes against Hegel's definition of freedom as the ideal correlate of being as contradictory. Similarly, for Fukuyama, history's end is the end of all political struggle, whereas for McGowan, the end of history marks the beginning of authentic political struggle. Because, given that, at history's end, freedom is ineluctable, subjects must struggle for a form of life most suitable for freedom. But, given this account of the unsurpassability of the realization of freedom at the end of history, why doesn't history *actually* end after its end?

McGowan answers that Hegel lectured on the philosophy of history in the 1820s and early 1830s in the aftermath of the American, French, and Haitian revolutions, which, in their realization of freedom, seemed to have irreversibly transformed the world and allowed Hegel to declare the end of history.⁷⁷ However, since Hegel's death, this realization of freedom has been repeatedly covered over through attempts at establishing new authority in the world. And Hegel never dealt with the question of what would happen if, after the ineluctable realization of freedom, people simply don't want to be free? Thus, McGowan ventures an answer through Freud's theory of neurosis. At history's end, the neurotic subject very well confronts the absence of any consistent authority but, instead of accepting the consequent freedom, erects a fantasy of a non-contradictory and consistent authority. Two guises of this fantasy are naturalism (the fantasy of nature as an undivided, self-consistent authority) and fundamentalism (belief in God, ethnicity, or nation as non-contradictory authority). For McGowan, the symptomatic eruption of fundamentalist violence globally is the impossible attempt to substantialize these contradictory authority figures. And this violence always undermines itself because true authority would not require repeated violent acts of substantialization. But, for McGowan, this neurosis is a post-philosophical political response to the truth of freedom in history, which has been unconcealed by (Hegel's) philosophy once and for all. He remarks:

The end of history is not the end of politics. In some sense, it marks the beginning of political contestation in its most authentic form. Rather than struggling for freedom, subjects must now struggle for the form of life most adequate to their freedom⁷⁸.

At first glance, McGowan's thought seems compatible with Hegel's famous lines on the owl of Minerva, which were already referred to above. Here's the paragraph in full:

One word more about giving instruction as to what the world ought to be. Philosophy in any case always comes on the scene too late to give it. As the *thought* of the world, it appears only when actuality has completed its process of formation and attained its finished state. The teaching of the concept, which is also history's inescapable lesson, is that it is only when actuality is mature that the ideal [*das Ideale*] first appears over against the real and that the ideal grasps this same real world in its substance and builds it up for itself into the shape of an intellectual realm. When philosophy paints its grey in grey, then has a shape of life grown old. By philosophy's grey in grey it cannot be rejuvenated but only understood. The owl of Minerva begins its flight only with the falling of dusk⁷⁹.

⁷⁷ Ivi, 149-153.

⁷⁸ McGowan (2019, 152).

⁷⁹ Hegel (2008, 16).

So, as per McGowan's interpretation, *first*, there is the historical eruption of freedom in the (hitherto unfree) world in and through the revolutions he names (starting with the French), and *then* philosophy conceptualizes this freedom, philosophy says: there has been freedom in the world and thus history is at an end. My issue with this interpretation is that it introduces a gap between the form and content of freedom. Freedom first appears as a particular content in history, then philosophy gives it the dignity of its proper universal form (freedom as the ideal correlate of the contradiction in being). However, we neurotically disavow this formal universal freedom and thereby fail to give it concrete content in and through a political form of life.

To be sure, the problem with this definition of freedom as applicable to political life is not that it is merely formal and has a form that cannot be transformed into content (this is the charge usually levied against Kant's understanding of freedom). Rather, the problem is that this understanding of freedom (both McGowan's and Kant's) is not formal enough⁸⁰. McGowan's definition of freedom is, as it were, brimming with content both historical and conceptual. The preliminary question it raises is whether freedom would not exist in the world if the French Revolution had not happened. Hegel does not necessarily succumb to this historicism (or to the form-content dichotomy) but McGowan's "Hegelian" definition of freedom is in-formed through and through by historical content, which, thereby, allows him to proclaim the end of history. This line of thinking also introduces another split: between potentiality and actuality. First, there is the actuality of freedom in history, which philosophy recognizes as actual but then, because of society's neurosis, this historically actualized freedom regresses into a potential that needs to be actualized again through politics.

Despite McGowan's intentions, his philosophical defense of the end of history does not help counteract our contemporary situation of lost/closed future(s), presentism, *déjà vu*, in a word, of the end of history and even risks feeding into it further by luring philosophy into complacency: philosophy has done its job by identifying and declaring history's end and now politics must step up to actualize this end-historical freedom. Against the interpretations of the end of history discussed so far (those of Kojève, Fukuyama, Žižek, and McGowan), I want to assert Virno's (arguably Hegelian – in spirit if not in name –) diagnosis of the end of history as a *symptom* of our time, which demands philosophical analysis rather than acceptance or celebration. *Pace* Žižek, not every epoch experiences itself as living at the end of history, but, uniquely, only our modern epoch, *because* we are most aware (whether consciously or unconsciously) of the historical dimension of our experience. Or more precisely, modernity is the epoch wherein what historicizes history comes out in the open for the first time in history. In his book, Virno explicates *that which historicizes* through the interrelated registers of memory, temporality, and (a historical materialist analysis of) labor-power. While memory (discussed below) is the meta-register that makes the other two possible, the analysis of labor-power renders the historically unique character of our epoch most concretely palpable. Capitalism is premised on the market exchange of one special commodity over all others, namely, labor-power, which is the commodified capacity to produce commodities. However, labor power is not an actually existing commodity like other commodities; in fact, labor power as such *never* exists in an empirical manifestation. Labor power is the pure potential, the capacity to labor as such – as opposed to actual effective labor that produces commodities. This capacity is the a-temporal condition of possibility of temporally specific labor (in the past, present, future). In capitalism, not only does the pure

⁸⁰ For the critique that Kant is not formal enough, see Ruda, Comay (2018, 11-28).

a-temporal potential to labor become explicit but this potential – labor-power – is radically historicized. Labor-power is bought and sold *as if* it were an actually existing empirical commodity. As mentioned, in Virno's analysis, labor-power is homologous to temporality and memory. In capitalism, labor power, as that which historicizes (makes the historically specific practices of human labor possible), is itself historicized. If labor power is considered (à la Virno) as the pre-history or meta-history of historically specific labor, then «capitalism historicizes meta-history»⁸¹. And human beings have a pre-history precisely because we are born without instincts and lacking a pre-given environment, instead of which we have «absolutely generic faculties»⁸² (e.g., «Language, intellect, memory, labor-power, and the undifferentiated disposition towards pleasure»). Virno writes:

The only potentials, properly speaking, are those that attest to human beings' poverty of instinct, undefined nature, and characteristic, constant disorientation. Having faculties is the sign of a lacuna: that is to say, it demonstrates the lack of a pre-given environment in which we can take an innately secure place once and for all time.⁸³

Lacking a fixed environment and instincts tied to such an environment, it becomes very difficult to explain how we can act at all without positing pure potential or disposition. To take an example from structural linguistics, we cannot conceive of the phenomenon of speech (*parole*) without positing language (*langue*) as a pure potential, which can never manifest as such as an empirical totality. To note in passing, Hegel's speculative anthropology in the *Encyclopedia Philosophy of Spirit* is precisely an account of spirit's pre-history as the «natural soul»⁸⁴, an account thoroughly characterized by the not-yet-spirit soul's «poverty of instinct, undefined nature, and characteristic, constant disorientation»⁸⁵ in response to which spirit emerges as spirit through the habitual cultivation of potentials or dispositions⁸⁶. Based on this discussion of labor power, one (provisional) explanation of the symptom of the end of history is the conflation in capitalism of prehistory and history. As per Virno's «paradoxical formula»: «the historicity of experience postulates the permanence of pre-history within history. And vice versa: *the idea of an 'end of History'* derives from the apparent liquidation or overcoming of pre-history»⁸⁷. This account allows for a distinction between modernity (as the becoming explicit of the meta-historical conditions of historicity) and capitalism (as the historicization of meta-history), linking the experience of the end of history to the latter but not necessarily to the former.

For further clarification, I will briefly discuss Virno's account of memory vis-à-vis historicity, which he develops through a careful critical reading of Henri Bergson's conception of the «memory of the present». The analysis begins with the commonplace phenomenon of *déjà vu* (or what Bergson calls «false recognition») wherein one experiences the present as a repetition of the past: the experience that this has already happened; I have already lived through this. However, this recognition of the past in the present is precisely *false*: one feels that one can *almost* predict the future but cannot *actually* do it⁸⁸. Crucially,

⁸¹ Virno (2015, 161).

⁸² Ivi, 88.

⁸³ Ivi, 87-88.

⁸⁴ Hegel (2007, 29, §389).

⁸⁵ Virno (2015, 87).

⁸⁶ Hegel (2007, 130-136, §§409-410).

⁸⁷ Virno (2015, 186).

⁸⁸ Ivi, 9.

déjà vu symptomatically reveals that every present experience is simultaneously experienced in two registers, that of the perceived present and its memory (of the present), which we can relate to the above-discussed categories of history and pre-history, actual labor and (potential) labor power:

[...] memory exhibits a difference of nature as compared to perception, and, at the same time, an equal intensity. It captures the same current moment as perception does, but in an essentially different manner. The fleeting present is always grasped in two distinct and concomitant aspects (which are concomitant precisely because they are distinct).⁸⁹

In other words, the distinction or gap between the two concomitant aspects of perception and memory is what makes déjà vu possible as a collapse of this distinction: I experience déjà vu insofar as I experience the memory of the present (in the present) as the empirical past. Further, déjà vu also points to «the condition of possibility of memory in general. There would be no memory at all, if it were not, first of all, memory of the present»⁹⁰. If there were only a single register of perception, the perceived present moments would simply evanescently transition into the next moment of perception – a series of pure vanishing “nows” without a continuum.

Further, Virno relates perception to the actual and memory to the virtual, claiming that «in the virtual there is more – not less – than in the actual»⁹¹. And this excessiveness of the virtual is due to its form. The virtual has the same content as the actual, but in the peculiar form of the past. This form is that of *the past as such*, a non-chronological past, «past-in-general»⁹² which Virno (as discussed above) relates to capacity, potentiality, disposition – in distinction to their actualization in action – as well as to language as a virtual totality simultaneously opposed to and united with the spoken instance of a single word. The key point remains that of the dialectical unity in distinction of these two registers and Virno cautions against undialectically prioritizing either one over the other:

The symmetrical errors usually committed with regard to each of the two (believing that memory follows perception, believing that the possible precedes the real) require a single correction. The virtual is simultaneous to the actual because memory is simultaneous to perception⁹³.

He calls this simultaneity of the virtual and actual a formal or transcendental anachronism⁹⁴, which is the condition of possibility of at once memory and historicity. Virno writes:

There would be no history, then, if the instant that I am living through were only perceived, rather than also being remembered as I experience it; if the “totality of what we are seeing, hearing and experiencing” were not at each moment split into “actual and virtual, perception

⁸⁹ Ivi, 11.

⁹⁰ Ivi, 12.

⁹¹ Ivi, 16.

⁹² Virno (2015, 27).

⁹³ Ivi, 17.

⁹⁴ An anonymous reviewer noted the resonance between the present analysis and the work of Ernst Bloch. Virno (2015, 140) credits Bloch with coining the phrase «contemporaneity of the non-contemporary». However, by this phrase, Bloch (1991, 97-117) generally refers to empirical anachronism: the persistence of *actual* pre-capitalist social forms within capitalism. Virno’s notion of transcendental anachronism pushes this thought in a much more radical direction.

on the one side and memory on the other”. The formal anachronism, whose prerogative is to display both the intertwining and the hiatus between the possible and the real, is neither anti-historical nor supra-historical, but, so to speak, *historicising*⁹⁵.

And what makes us modern is that we increasingly experience this formal anachronism, i.e., we experience the historicity of our own experience. The symptom of *déjà vu* acts as a defense or reaction against this experience by turning the formal anachronism into a real anachronism. It reduces the two into one. We experience the potentiality/virtuality of the present simply as a repetition of the past actuality, thus destroying both the present (as the repetition of the past) and the past (as merely the chronologically prior present). The feeling of the end of history is the result of the obfuscation of the excessive *formal* virtuality of the present by rendering it a mere repetition of an actual past *content*⁹⁶. It is only because history is simultaneously moving in these two registers that we can feel its stuckness.

Perhaps this discussion offers another way to approach Hegel’s *Doppelsatz* – the actual is the rational and the rational is the actual – as well as his thinking of history. To give up on the dialectical concomitance-in-distinction between rationality and actuality is to destroy both. And history is only history because it is internally riven between potentiality and actuality in each and every moment. At the outset of his *Introduction to the Philosophy of History*, Hegel points out the «contradiction» between philosophy and history, which his philosophy aims to resolve:

We cannot ever give up thinking; that is how we differ from the animals. There is a thinking in our perception, in our cognition and our intellect, in our drives and our volition (to the extent that these are human). But for that reason, the appeal to thinking may seem unsatisfying here, because in history our thinking is subordinated to the given and to what exists; it has all this as its basis and is governed by it. Philosophy, however, has thoughts of its own, brought forth by speculation from within itself and without reference to what is⁹⁷.

What Hegel calls thinking here, which is part of our perception, cognition, intellect, drives, and volition, can be linked to memory (the form of non-chronological past), capacity, and disposition. In other words, every concrete, actual, particular, historical act of thinking is necessarily accompanied by the universal form of thought as such. And to comprehend history is to comprehend this fundamental splitness of human experience between the actual and virtual, between real and the rational. The impossible (and therefore *real*) task of Hegel’s philosophy of history is to reconcile the pure thoughts of logic (philosophy) with everything that is given and exists (history). And the given is not simply nature because there is spirit, which, Hegel tells us, is the «unity of actuality and possibility»⁹⁸.

⁹⁵ Virno (2015, 29, original italics).

⁹⁶ Ivi, 49.

⁹⁷ PH, 10.

⁹⁸ Hegel (2007, 18, §383).

Bibliography

- Arndt, A. (2020), *Hegel's Philosophy of World History*, in Bykova, M. F., Westphal, K. R. (eds.), *The Palgrave Hegel Handbook*, Cham: Palgrave Macmillan, 453-466.
- Bloch, E. (1991), *Heritage of our Time*, trans. by Plaice, N., Plaice, S., Cambridge: Polity Press.
- Brandom, R. (2019), *The Spirit of Trust*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Buck-Morss, S. (2009), *Hegel, Haiti, and Universal History*, Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- Carr, D. (2014), *Experience and History: Phenomenological Perspectives on the Historical World*, Oxford: Oxford University Press.
- Comay, R., Ruda, F. (2018), *The Dash—The Other Side of Absolute Knowing*, Cambridge, The MIT Press.
- Croce, B. (1915), *What Is Living and What Is Dead in the Philosophy of Hegel*, London: Macmillan.
- Dolar, M., Hamza, A., Ruda, F. (2020), *Interview with Mladen Dolar: Dialectic at a Standstill? Hegel at the Times of Covid*, «Crisis and Critique», 7, 3: 480-497.
- Dolar, M. (2015), *The Owl of Minerva from Dusk till Dawn, or, Two Shades of Gray*, in «Filozofija i društvo», 26, 4: 875-890.
- (2022), 'Who baptized Marx, Hegel or Kant?' on Alfred Sohn-Rethel and Beyond, in «Problemi international», 5: 109-133.
- Fisher, M. (2014), *Ghosts Of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*, Winchester: Zero Books.
- Fukuyama, F. (1989), *The End of History?*, in «The National Interest», 16, 3: 3-18.
- Hartog, F. (2015), *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*, trans. by Brown, S., New York, NY: Columbia University Press.
- Hegel, G. W. F. (1977), *Phenomenology of Spirit*, trans. by Miller, A. V., Oxford: Oxford University Press.
- (1988), *Introduction to 'The Philosophy of History' with Selections from 'The Philosophy of Right'*, trans. by Rauch, L., Indianapolis, IN: Hackett.
- (2007), *The Philosophy of Mind*, trans. by Wallace, W., Miller, A. V. Oxford: Clarendon Press.
- (2008), *Outlines of the Philosophy of Right*, trans. by Knox T. M., Houlgate, S., Oxford: Oxford University Press.
- (2010), *The Science of Logic*, trans. by Giovanni, G. di., Cambridge: Cambridge University Press.
- (2011), *Lectures on the Philosophy of World History, vol. 1: Manuscripts of the Introduction and The Lectures of 1822-3*, trans. Brown, R. E., Hodgson, P. C. (eds.), Oxford: Oxford University Press.
- (2018), *The Phenomenology of Spirit*, trans. by Pinkard, T., Cambridge: Cambridge University Press.
- Jaeggi, R. (2018), *Critique of Forms of Life*, trans. by Cronin, C., Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kant, I. (1991), *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*, in *Kant: Political Writings*, 2nd, Enlarged ed., trans. by Nisbet, H. B., Cambridge: Cambridge University Press, 41-53.

- Kojève, A. (1980), *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the 'Phenomenology of Spirit'*, trans. by Nichols, Jr., J. H., Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Löwith, K. (1949), *Meaning in History*, Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Lumsden, S. (2018), *Hegel and Pathologized Modernity or the End of Spirit in the Anthropocene*, in «History and Theory», 57, 3: 371-389.
- (2020), *Freedom and the Logic of History*, in Bykova, M. F., Westphal, K. R. (eds.), *The Palgrave Hegel Handbook*, Cham: Palgrave Macmillan, 467-484.
- Matějčková, T. (2019), *History as the Progress in the (Un)Consciousness of Freedom?*, in Krijnen, C. (ed.), *Concepts of Normativity: Kant or Hegel?*, Leiden: Brill, 196-215.
- McGowan, T. (2019), *Emancipation After Hegel: Achieving a Contradictory Revolution*, New York, NY: Columbia University Press.
- Menke, C. (2013), *Hegel's Theory of Liberation: Law, Freedom, History, Society*, in «Symposium», 17, 1: 10-30.
- (2017), *Autonomy and Liberation: The Historicity of Freedom*, in Zuckert, R., Kreines, J. (eds.), *Hegel on Philosophy in History*, Cambridge: Cambridge University Press, 159-176.
- Pinkard, T. (2012), *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, Oxford: Oxford University Press.
- Pippin, R. B. (2008), *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Popper, K. (1966), *The Open Society and Its Enemies*, vol. 2: *The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*, Princeton: Princeton University Press.
- Ruda, F. (2016), *Abolishing Freedom: A Plea for a Contemporary Use of Fatalism*, Lincoln, NE: The University of Nebraska Press.
- Simoniti, J. (2020), *Hegel and the Opaque Core of History*, in «Problemi International», 4, 11-12: 201-221.
- Virno, P. (2015), *Déjà Vu and the End of History*, London: Verso.
- Wood, A. W. (2006), *Kant's Philosophy of History*, in Kant, I., *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, Newhaven, CT: Yale University Press, 243-262.
- Yovel, Y. (1980), *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Zantvoort, B. (2018), *Unthinking Inertia: Resistance and Obsolescence in Hegel's Theory of History*, in Comay, R., Zantvoort, B. (eds.), *Hegel and Resistance: History, Politics and Dialectics*, London: Bloomsbury Academic, 117-133.
- Žižek, S. (2020), *Hegel In the Future, Hegel On the Future*, in «Problemi International», 4, 11-12: 293-312.

Intervista

A cura di Giacomo De Rinaldis



Roberta De Monticelli, *Umanità violata, La Palestina e l'inferno della ragione*, Roma-Bari, Laterza, 2024.

*“Spesso si ragiona con le parole senza quasi avere l’oggetto davanti alla mente. Ora una conoscenza siffatta non ha efficacia, a commuovere occorre qualcosa di vivo”*¹: questo passo di Leibniz citato in *Umanità Violata* (Roma-Bari, Laterza, 2024) ne rappresenta in un certo senso il manifesto programmatico. Per comprendere la tragedia palestinese Roberta De Monticelli si è recata in Terra Santa, al centro degli eventi, dove ha individuato un problema filosofico oltre che una vicenda storica e politica. Nonostante i tentativi del diritto internazionale – nelle vesti della Corte penale internazionale e della Corte internazionale di giustizia – di far luce su questo orrido inferno, in Palestina si sta consumando infatti il “suicidio della civiltà umana”², una tragedia che il filosofo non può che sfidare con “le mani nude della ragione”³. Percorrendo luoghi dai nomi biblici, oggi circondati da barriere e muri, e incontrando palestinesi in carne e ossa, la filosofa riscopre le ambivalenti origini del diritto e analizza le ragioni senza ragione di una violenza che è “epistemica” oltre che fisica, poiché infetta il linguaggio e il pensiero. È proprio la natura del diritto il punto di inizio di questa conversazione con la prof.ssa De Monticelli, nel quale si è tentato di dipanare solo alcuni dei fili di questo “nodo del pensiero”.

GDR: Credo che il fulcro del libro ruoti attorno a un’immagine: *Il sacrificio di Isacco* di Caravaggio nella versione della Galleria degli Uffizi, nel quale viene rappresentato il momento in cui l’angelo ferma la mano di Abramo prima che tagli la testa del figlio e allo stesso tempo indica l’agnello da sacrificare. Utilizzando questa immagine Lei spiega il fondamento stesso del diritto che, attraverso la dimensione ideale della legge (l’angelo, ciò che chiama anche “violenza vincolata”), frena l’istinto più oscuro e arcaico dell’uomo, cioè la “violenza brutta”. Nelle primissime pagine Lei afferma che la cancellazione della differenza tra queste due forme di violenza genera uno stato mentale che non può che portare alla guerra. Qual è lo statuto di questa differenza nel momento storico attuale?

¹ Leibniz, *Nuovi saggi sull’intelletto umano*, 1705, citato in R. De Monticelli, *Umanità violata. La Palestina e l’inferno della ragione*, Roma-Bari, Laterza, 2024, p. 31.

² R. De Monticelli, *Umanità violata. La Palestina e l’inferno della ragione*, cit., p. 21.

³ Ivi, p. 32.

RDM: È vero, quell'immagine è centrale e tenta di rendere plastico il pensiero che ci sia un cuore etico del diritto. Etico, perché il vincolo alla violenza "sacra", cioè pre-giuridica, patriarcale-tribale (Abramo che "obbedisce" a un "comando" non scritto, non pubblico, non accessibile se non a lui), il vincolo che così plasticamente è significato dalla mano dell'angelo che ferma quella di Abramo, ha la qualità drammatica di...un'esigenza assoluta! Cioè incondizionata. In questo ho visto il "divino" che sta nel cuore del diritto, a partire da Ugo Grozio, per il quale "ci sono cose dovute agli umani" anche "se Dio non ci fosse": un "divino" che la mano angelica rappresenta assai bene, ma che Grozio scaglia per così dire oltre la sua epoca, oltre ogni "morte di Dio". Al contempo, ciò che trovo straordinario in quel dipinto è il fatto che, a ben guardare, l'angelo ha lo stesso volto di Isacco (il modello di Caravaggio era lo stesso), pur sublimato dove l'altro è umiliato. Il vincolo ha origine tutta umana, è ciò che nasce dal grido della vittima. Quest'immagine dunque riassume il pensiero centrale del libro: il diritto, da sempre, ha una natura paradossale, perché si regge e opera soltanto in virtù di quella "forza" che pure è chiamato a vincolare e regolare. È un'istituzione a metà strada fra la forza e l'idealità – la giustizia, o almeno la convivenza possibile, la pace. Ma il polo ideale ha la natura dell'etica: non è scritto, vive solo nella nostra coscienza: ed è per questo che siamo responsabili e complici se il diritto si appiattisce sulla forza e si rovescia nella legge del più forte. Detto questo, rispondo finalmente alla domanda. "Nel momento storico in cui ci troviamo" – cioè con riferimento, in particolare, allo sterminio di Gaza – la differenza fra "violenza brutta" e "violenza vincolata" dovrebbe essere la differenza fra la reazione (brutale) di una milizia non inquadrata entro uno stato di diritto ma soggetta a un regime di occupazione (che vede Gaza atrocemente e periodicamente bombardata da Israele da ben prima del 7 ottobre 2023) e quella che avrebbe dovuto essere la risposta di uno stato di diritto, per definizione soggetto anche al diritto internazionale. L'atroce "rappresaglia" israeliana, senza limite e senz'altro fine che l'ormai proclamata pulizia etnica (della Striscia) equivale a una rottura di ogni vincolo giuridico. Non è una guerra (la guerra è tra due stati), ma peggio: in quanto sterminio, e in quanto tollerato dagli alleati di Israele (noi), è virtualmente un suicidio del diritto (internazionale): quindi è il "liberi tutti" delle sovranità nazionali o imperiali. Potenzialmente, la guerra mondiale.

GDR: Uno dei temi ricorrenti del libro è il rapporto tra verità e giustizia: senza la prima non ci può essere la seconda. Scrive infatti: "La disponibilità a riconoscere il vero è il fondamento di tutta l'etica"⁴. In che modo avviene questo passaggio dal piano della verità a quello della giustizia? È necessario ripensare il principio metaetico della legge di Hume, secondo cui non bisogna mai confondere l'essere e il dover essere, cioè il piano dei fatti e quello della moralità?

RDM: Acuta domanda di logico! La legge di Hume ha un nucleo prezioso – i fatti non "giustificano" mai se stessi, non si può dedurre da ciò che accade che anche *debba* accadere così: farlo porta alla *Realpolitik*, al realismo cinico professato oggi da tutti coloro che giustificano le guerre e riarmano le nazioni europee ("la guerra c'è sempre stata e dunque deve esserci sempre"). Ma Hume e soprattutto la tradizione che ne deriva mescolano la tesi sana a generalizzazioni che non ne seguono: che non c'è posto per i valori nel mondo dei fatti, dunque i valori sono solo "nella mente" o nelle culture, irrimediabilmente soggettivi e relativi. Ma questa è una tesi paradossale: ne seguirebbe, ad esempio, che lo sterminio in atto a Gaza o non è un fatto o non è un male – visto che non ci sono qualità di valore e disvalore nelle cose stesse. D'altra parte, non è concepibile che qualunque realtà, anche il più semplice oggetto, non abbia qualità di valore: non

⁴ Ivi, p. 21.

potremmo più distinguere un buon esemplare di sedia da una sedia rotta. Non potremmo capire il grido soffocato della vittima. È il dolore dell'ingiustizia che ci insegna cosa sia giustizia, cioè come le cose (non) *sono*, e come *dovrebbero* essere. Dunque senza confondere, come giustamente insegna Hume, l'essere e il dover essere, possiamo tranquillamente dire che sì, il principio di Hume va liberato dalle sue false interpretazioni, già nello stesso Hume.

GDR: Quello in Palestina è un conflitto tra due delle principali religioni monoteiste del Mediterraneo. Lei vede il monoteismo come l'introduzione della logica al mondo dei valori: non accettando che due giudizi morali abbiano il medesimo valore di verità, esso definisce un criterio di verità dei valori. È questo modo di pensare a generare la violenza che sembra essere insita nel monoteismo?

RDM: Non sono certa neppure che la questione israelo-palestinese sia un "conflitto": almeno se intendiamo che ci sono due parti *egualmente* responsabili di uno stato di reciproca ostilità. Le parole sono importanti, e parlare di conflitto *tout court* rischia di farci dimenticare che lo stato ebraico di Israele, purtroppo, si è affermato con la violenza e la pulizia etnica (non era la sola via possibile! La Nakba, cioè lo sterminio o l'espulsione forzata di settecentomila palestinesi è cominciata prima della guerra, del resto subito perdente, dei paesi arabi vicini, motivata più da interessi nazionali che da vera volontà di soccorrere i palestinesi); mentre nel corso della sua storia si è imposta (di fatto: e non di necessità) una versione di sionismo politico che ha comportato dal 1967 l'occupazione illegale della Cisgiordania e la distruzione di interi quartieri arabi di Gerusalemme, e dal fallimento degli Accordi di Oslo negli anni '90 l'esplosione degli insediamenti illegittimi dei coloni, fino alla Legge dello stato-Nazione del 2018, che sancisce tre classi di diritti: zero diritti per i palestinesi dei territori occupati, pochi per gli arabi israeliani che non godono di quelli di "nazionalità", tutti i diritti solo per gli ebrei israeliani. Ma non è solo per questo, cioè per il fatto che il Medio Oriente attuale è sostanzialmente il frutto delle politiche colonialiste europee come si sono sviluppate a partire dagli inizi del secolo scorso, che il "conflitto" israelo-palestinese non mi sembra un conflitto specificamente religioso. Ma anche per il fatto che tanto l'ebraismo quanto l'islam sono, assai più del cristianesimo, nella loro spiritualità, forgiate dal divieto di nominare il nome di Dio invano, cioè di farne strumento di potere politico. Tanto è vero che è semmai proprio la crescita del suprematismo israeliano da un lato e della resistenza armata palestinese, un tempo diffusamente laica, dall'altro, ad aver prodotto le radicalizzazioni attuali, inedite da entrambe le parti, con l'incongrua fusione all'ultradestra di parte dell'ebraismo ortodosso, originariamente addirittura ostile al sionismo, e l'apparire di movimenti islamisti come Hamas. Scrivere i "nomi di Dio" sulle bandiere ha sempre trasformato questi nomi, come scrisse Simone Weil, in "parole assassine". Ma è religione o degenerazione della fede, lo scriverli sulle bandiere? Quanto al monoteismo "generatore di violenza" perché di intolleranza: bisognerebbe rileggere *Nathan il saggio* di Lessing, con la sua favola dei tre anelli, metafora dell'intrinseca impossibilità di "possedere la trascendenza" (dichiarare vero un solo anello) senza negarla come tale, e quindi fare del monoteismo un'idolatria. In termini più laici: il monoteismo logico (se p è vera allora non-p non può esserlo) è contrario al relativismo (la "mia" verità vale quanto la "tua") ma non certo al pluralismo (ci sono diversi ordini di priorità di valori, corrispondenti a vocazioni e culture: le priorità di uno studioso non sono quelle di un danzatore, quelle di un papuaso non sono quelle di un inuit): purché ciascun ordine non sia lesivo dell'altro – e questo vincolo è uno e incondizionato, ma serve a tenere insieme i diversi.

GDR: Nel libro cita Hamid Dabashi, docente di letteratura alla Columbia University secondo cui la distruzione di Gaza rivela la “bancarotta della filosofia europea”⁵, ovvero il fallimento del pensiero occidentale a partire dalla modernità dei Lumi. Come lei fa notare, se fosse davvero così anche il diritto internazionale e il costituzionalismo globale, ovvero i figli più nobili del pensiero occidentale, condividerebbero lo stesso destino fallimentare. D’altro canto però non risparmia accuse alla filosofia, ad esempio a quella di Martin Heidegger – che definisce un “mediocre sofista” – e ai vari storicismi: visioni amorali che riconducono gli eventi non a responsabilità di individui in carne e ossa, ma a oscure forze sovraindividuali, contribuendo in questo modo al crollo degli ideali illuministici. Come si tengono insieme questa difesa e questa accusa alla filosofia?

RDM: Si tengono come l’impostazione stessa della sua domanda suggerisce: distinguendo la filosofia dalla sofistica. E c’è un preciso criterio per farlo. Un filosofo è un pensatore che fornisce gli strumenti per criticare o refutare razionalmente le asserzioni infondate, arbitrarie, o puramente retoriche, *anche le sue proprie*. È con l’universalismo kantiano che combattiamo la sua residua approvazione della pena di morte, incongrua con i suoi principi, o certe sue infelici espressioni antisemite. I sofisti invece non solo non argomentano le loro tesi, anche perché spesso ne sostengono di opposte; ma usano il linguaggio nel modo più contrario alla sua trasparenza logica, e la maggior parte delle loro asserzioni sono addirittura prive di condizioni di verità, perché fanno uso di termini indefiniti, o equivoci, o privi di riferimento...oltre che di frasi che sono vere e proprie auto-confutazioni. Come il primo dei sofisti, con la sua asserzione che non c’è alcuna verità (“e questo è vero?” – bisognerebbe chiedergli). È però abbastanza diffusa, oggi, la posizione di Hamid Dabashi. L’universalismo sarebbe solo la falsa coscienza del particolarismo europeo e occidentale, l’illuminismo gronderebbe sangue coloniale. Io credo invece che si debbano riconoscere e distinguere le due facce della modernità: la faccia buia, tremenda, genocidaria, con la rapina dei continenti che il colonialismo è stato; e la faccia luminosa, quella che identifichiamo con l’illuminismo e i suoi principi, senza i quali non avremmo più ragione né ragioni per opporci alla violenza della prima e alle sue ancor più feroci manifestazioni contemporanee.

GDR: Ad un certo punto fa notare che le domande fondamentali di Kant (“Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa posso sperare?”) sono tutte alla prima persona, gesto che difatti ha rivoluzionato la storia del pensiero. In *Umanità violata* l’io si mostra, si mette in gioco a partire dall’esperienza concreta, cerca di abitare gli eventi già a partire dei luoghi della tragedia palestinese. In un certo senso, è come se il libro fosse un romanzo scritto in prima persona. Quali sono le ragioni di questa scelta?

RDM: Grazie di questa domanda, che punta al cuore stesso del libro. Che è insieme un’esperienza in prima persona e una rivendicazione del suo valore cognitivo: non di pura e semplice testimonianza, non di autobiografia o diaristica, ma di cognizione, appunto. Cognizione del dolore, anche, che è la via principale della cognizione del valore. Questo libro infatti è nato da un “viaggio di conoscenza” in Palestina, cioè nei territori occupati di Cisgiordania e Gerusalemme Est. Così si chiamano i viaggi promossi da Assopace Palestina, l’associazione fondata e presieduta da Luisa Morgantini, già parlamentare europea, che da una vita porta chi lo voglia, in piccoli e ben organizzati gruppi dalle più varie provenienze, a vedere con i propri occhi e toccare con le proprie mani che cosa sia la vita sotto il più lungo, più crudele e più illegale regime di occupazione militare e di apartheid che esista oggi sulla terra. E questa di pensare anche con gli occhi e con le mani,

⁵ Habashi, *Thanks to Gaza, European Philosophy Has been Exposed as Ethically Bankrupt*, in “Middle East Eye”, 18 gennaio 2024, cit. in De Monticelli, *Umanità violata* op. cit., a p. 22

oltre che con tutta la sensibilità, la sofferenza o la gioia di cui si è capaci, è anche la ragion d'essere e la vocazione della fenomenologia.

RECENSIONE a cura di Flavio Orecchio



S. Gristina, *Trascendentale e praxis. L'eredità di Fichte nei giovani hegeliani*, Mimesis, Milano 2024

Una delle immagini che meglio descrive il lavoro di Gristina, presa a prestito da Althusser e impiegata già nelle pagine introduttive, è quella del *Kampfplatz*, del campo di battaglia. L'efficacia di questa metafora può riscontrarsi su vari livelli: se da una parte lo sforzo metodologico dell'autore è quello di minare alla radice la fiducia – a lungo riposta e oggi quantomeno sospetta – nelle ricostruzioni lineari della storia della filosofia, favorendo piuttosto l'ipotesi di uno spazio «nel quale le traiettorie di pensiero si aprono come ramificazioni» (p. 11); dall'altra, l'idea del campo di battaglia restituisce perfettamente l'atmosfera e lo “spirito” del volume. Come uno storico sulla scena di una passata battaglia, infatti, Gristina passa sul *Vormärz* – e con esso sulle sue contraddizioni, le sue tensioni e ambiguità – per ricostruire una vicenda non del tutto risolta e ancora scossa dal conflitto.

Fuor di metafora, la ricerca ha un'intenzione precisa, perseguita con ferrea costanza e rare digressioni lungo tutto il corso del lavoro: «indagare i percorsi di ricezione del pensiero fichtiano nei giovani hegeliani e mostrare il valore che l'eredità di Fichte, intesa nei termini di un'opzione teorica “alternativa” e polemica rispetto a quella hegeliana, ricoprì nelle formulazioni delle filosofie di questi pensatori» (p. 10). La posta in gioco, va da sé, non ha soltanto a che fare con le vicende intellettuali e biografiche degli autori trattati – dei quali, in ogni caso, emerge un profilo certamente più sfumato di quello che generalmente viene divulgato –, ma investe il significato stesso della ricerca storiografica in ambito filosofico. Destituire il primato delle grandi narrazioni teleologiche in favore della capillare ricerca di traiettorie e percorsi sotterranei permette di rivelare «connessioni impreviste, per le quali costellazioni concettuali, dispositivi teorici “neutralizzati” o “sopiti” nel passato, possono essere rimessi in funzione nel presente, per aprire scorci prospettici verso il futuro, specialmente in momenti di crisi teorica e politica» (p. 11). In dichiarata antitesi alle facili schematizzazioni, Gristina si propone di far emergere un dato storico concreto, spesso sminuito se non del tutto ignorato: la riabilitazione, da parte dei

“giovani hegeliani”, di Fichte – esponente di «un pensiero intimamente pratico, votato alla libertà e al rivoluzionamento dell’ordine costituito» (p. 12) – di fronte ai resti di un sistema oramai filosoficamente inservibile, quello hegeliano, imploso in quella stessa circolarità in cui il suo fondatore l’aveva confinato. Il libro di Gristina si presenta dunque come un significativo tentativo di rendere conto della forza e della profondità con cui Fichte ha inciso sulla storia del pensiero nel momento in cui, trasponendo le condizioni di possibilità dell’esperienza dalle strutture formali della coscienza all’attività pratica dell’Io, ha legato inscindibilmente il *trascendentale* alla *praxis* – termini che non a caso danno il titolo al volume.

Prima di procedere con l’analisi dei quattro autori principali intorno a cui ruota la ricerca – nello specifico, Feuerbach, Cieszkowski, Köppen e Hess –, Gristina dedica un capitolo di carattere generale a quella che potremmo definire l’immagine di Fichte nel *Vormärz*. Questa scelta risponde a delle esigenze ben precise, tanto dal punto di vista storico che teorico. Le difficoltà insite nel tentativo di fornire un affresco dell’eredità fichtiana si danno infatti su vari livelli. In primo luogo – potrà sembrare banale ma non lo è affatto –, si tratta di capire cosa significa “ereditare”: «il rischio da prevenire è quello di una ‘cristallizzazione’ di una determinata fonte teorica in favore o detrazione di un’altra» (p. 27). Il confronto con i critici – Althusser, Bloch, Balibar, per citarne alcuni in ordine sparso –, permette a Gristina di guadagnare uno spettro di possibilità interpretative flessibile all’interno del quale muoversi, da innervare però con l’analisi diretta del materiale storico e dei documenti. La figura di Immanuel Hermann Fichte, figlio di Johann Gottlieb, è in questo senso decisiva: è dalla biografia del padre da lui stesso scritta e pubblicata, insieme col suo prezioso *Nachlass* – siamo nel periodo che va dal ’30 al ’35 –, che i giovani hegeliani trassero la spinta decisiva per tornare su questo autore e sulla sua opera. Muovendosi con fluidità tra i due poli della ricerca documentaria e della teoria interpretativa, Gristina ha dunque il merito di restituire a un tempo la complessità dell’operazione svolta e della sua inaggirabilità metodologica, lasciando tuttavia al lettore lo spazio necessario perché – seppur guidato nella «pluralità di versioni di Fichte» (p. 38) – possa formarsi un’opinione propria in merito.

Entrando nel vivo della ricerca, il primo pensatore che «cominciò ad ‘ereditare’ la filosofia fichtiana, spogliandola dai pregiudizi consolidati dalla sua collocazione nella ‘storia della filosofia’ di Hegel e degli allievi hegeliani» (p. 65) è Feuerbach. Anche in questo caso emerge tutto il lavoro di ricerca di Gristina: che un materialista, noto per la sua critica dell’idealismo e accusato dallo stesso Marx di non aver colto l’importanza della prassi, possa essersi rivolto a Fichte – e addirittura fosse stato un pioniere in questo senso –, è un’affermazione tutt’altro che scontata. Il percorso di elaborazione della dottrina fichtiana da parte di Feuerbach, articolato in «quattro tempi» (§ 2.1), viene restituito in pagine di grande densità. Pur esponendosi al rischio opposto – di ingigantire cioè l’importanza di Fichte in Feuerbach –, Gristina si impegna a mostrare la vastità delle questioni toccate in questo confronto. Accanto alla manifesta influenza del maestro Hegel, il giovane Feuerbach intraprese il proprio percorso di “individuazione” filosofica anche con e attraverso Fichte: l’idea di un’intersoggettività fondata sull’attività pratica dell’Io che si rinviene già nella dissertazione *De ratione, Una, Universali, Infinita* trova in Fichte una dichiarata fonte, così come, nel corso di *Lezioni sulla filosofia moderna* del ’35-’36, il discorso etico risente profondamente della *Sittenlehre* fichtiana. Uno degli aspetti più significativi del confronto, tuttavia, sta nel fatto che anche la frattura di Feuerbach con l’idealismo – della cui *Wirkungsgeschichte* è superfluo parlare – porta in qualche modo l’impronta del filosofo di Rammenau, in particolare in quel «processo di “materializzazione” del trascendentale», attraverso cui Feuerbach, sostiene l’autore, «avrebbe guadagnato le posizioni della sua filosofia matura» (p. 71). Ora, al netto delle tensioni interne a questo processo di acquisizione di Fichte da parte di Feuerbach, e senza

discutere la portata *effettiva* dell'influenza del primo sul secondo, è giusto sottolineare lo sforzo di Gristina nel decostruire quell'immagine sclerotizzata di entrambi gli autori che ancora oggi si incontra in molti manuali.

Anche il capitolo dedicato a August von Cieszkowski – seppur per ragioni differenti – risulta pienamente in linea con gli obiettivi che il libro si propone. A differenza del caso Feuerbach, l'autore non ha qui l'esigenza primaria di complicare il quadro di una storia della filosofia che altrimenti risulterebbe troppo (artificiosamente) ordinata. Si tratta piuttosto di mostrare – attraverso la discussione critica di un autore minore *de facto* e non *de iure* –, l'importanza di percorrere quei sentieri filosofici che, seppur poco battuti, offrono prospettive inedite da cui guardare al panorama del pensiero. Si pensi, a tal proposito, al ruolo centrale di Cieszkowski in merito al tema della «'scoperta' del futuro» (p. 110) da parte dei giovani hegeliani; tema che assunse particolare rilevanza storica – soprattutto sul piano politico – nel contesto culturale del dibattito marxista dei primi anni Venti del Novecento. Già Lukács, infatti, avvicinava nel suo *Moses Hess e i problemi della dialettica idealistica* – siamo nel 1926 – Cieszkowski a Fichte, pur negando che si potesse parlare di un'influenza diretta. Tale operazione aveva un significato preciso: presentare Cieszkowski e Hess come pionieri di una filosofia finalmente aperta alla dimensione del futuro – dunque *oltre* Hegel – senza per questo incorrere in un *regresso* – così appariva all'“hegeliano” Lukács – a Fichte. Tuttavia, chiarisce Gristina non senza sostegni documentari, occorre leggere «il caso specifico di Cieszkowski e la sua ripresa di elementi filosofici fichtiani non come una riproposizione acritica della filosofia di Fichte, bensì come l'“eredità” attiva e creativa di uno strumentario concettuale in grado di criticare la filosofia della storia di Hegel, al fine di completarla e superarla» (p. 112).

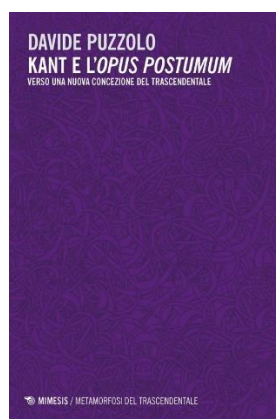
Con il suo *Fichte und die Revolution* (1843), Köppen porta finalmente alla luce del sole quel processo di recupero di Fichte che in Feuerbach e Cieszkowski restava ancora sotterraneo. Il significato di questo recupero, tuttavia, deve ricondursi alla medesima «disposizione allo smantellamento teorico dei “dati”, [a] questa attitudine atea, antidogmatica e anti-ideologica della filosofia che i giovani hegeliani andavano mutuando con sempre maggior consapevolezza dalla filosofia fichtiana» (p. 137). A differenza degli altri *Linkshegelianer*, in Köppen questa esplicita rivendicazione dell'eredità di Rammenau si coloriva di tinte dichiaratamente politiche: lo scopo era quello di guadagnare dei dispositivi concettuali che permettessero di intervenire direttamente sulla situazione politica del *Vormärz*. Köppen lega inscindibilmente l'elemento filosofico con quello politico del pensiero fichtiano, valorizzando il *Contributo per rettificare l'opinione del pubblico sulla Rivoluzione francese* (1793) e leggendolo come strumento per ripensare le categorie politiche della propria attualità. Pur nella consapevolezza dello sforzo richiesto al lettore per seguire lo sviluppo di questa vicenda in tutte le sue ramificazioni, l'impegno profuso da Gristina nel mantenere costante il riferimento al contesto storico e filosofico generale all'interno del quale questi autori si collocano riduce notevolmente il rischio di dispersione e conserva sempre uno sguardo sulla strada maestra.

Si arriva in questo modo all'ultimo capitolo del volume, dedicato a Moses Hess. La scelta di chiudere con questo autore ha le sue ragioni: «la prima risiede nel rapporto intimo tra la filosofia di Hess e la filosofia trascendentale fichtiana; la seconda, nell'influenza che la filosofia hessiana ebbe su Marx» (p. 173). Relativamente alla prima ragione, il discorso è chiaro. Oltre alla critica di Hess all'idealismo hegeliano – che di per sé potrebbe giustificare la tesi di Gristina di un recupero fichtiano –, Hess rappresenta forse il maggior interprete di quell'operazione – pienamente in linea con lo spirito del *Vormärz* – di trasposizione del trascendentale al piano della prassi concreta. La filosofia dell'azione di Hess trova infatti in Fichte, per sua stessa ammissione, il proprio riferimento speculativo e il suo sostrato teorico. Anche qui, sostiene allora Gristina, si ha a che fare

con una consapevole «riattivazione», volta «alla sofisticazione di una struttura teorica bisognosa di un più adeguato supporto concettuale di matrice teorico-pratica» (p. 175). La seconda ragione per cui l'autore decide di chiudere con Hess, invece, ci permette una riflessione più generale relativa all'assenza di Marx in questo lavoro, offrendoci l'occasione per avviare il bilancio conclusivo del volume.

Per quanto l'esclusione di Marx in un libro dedicato ai giovani hegeliani e alla filosofia della prassi possa sembrare azzardata, si tratta – almeno a parere di chi scrive – di una scelta molto ben ponderata. Al netto dell'effettiva ricezione di Fichte da parte di Marx e della conseguente *querelle* relativa all'ipotesi di un “Marx fichtiano” – cui pure si fa riferimento in conclusione (pp. 227 e ss.) –, il problema è in realtà un altro. Gristina sa bene infatti, lo lascia intendere già nell'introduzione, che inserire Marx nel volume avrebbe significato, *volens nolens*, oscurare gli altri autori. Avrebbe infatti surrettiziamente reintrodotta quella tendenza alla ricostruzione teleologica, «direzionata in termini progressivi verso Marx» (p. 11), che il volume vuole invece dichiaratamente scongiurare. Meglio allora offrire una ricostruzione *del contesto* all'interno del quale Marx ha potuto sviluppare la propria filosofia, distaccandosi dall'idealismo hegeliano e ponendo le basi del materialismo storico. In questo senso, la ricerca raggiunge pienamente il suo scopo, quello cioè di portare all'attenzione il ruolo fondamentale di autori che, pur avendo avuto una sorte meno fortunata, hanno dato un contributo significativo allo sviluppo della cultura europea e al pensiero occidentale. Si capisce allora perché il quadro restituito da Gristina è – come si diceva in apertura – un *Kampfplatz*, un'arena nella quale, insieme con gli autori, sono le idee a lottare per affermarsi, lasciando ognuna qualcosa in eredità alle generazioni seguenti, nella consapevolezza – questa sì, hegeliana – che senza crisi non può esserci ricomposizione.

RECENSIONE a cura di Anna Leonilde Bucarelli



Davide Puzzolo, *Kant e l'Opus postumum. Verso una nuova concezione del trascendentale*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2024.

Quando l'insieme di manoscritti che costituiscono l'*Opus postumum* di Kant venne pubblicato in edizione critica nei volumi XXI e XXII della *Akademie Ausgabe*, le difficoltà interpretative che si posero per i ricercatori dell'epoca erano tali e di tale portata, da spingere Heinz Heimsoeth a suggerire di limitare i lavori sul testo a brevi studi monografici dedicati a problemi specifici e ben definiti. Se è vero, come osserva Förster, che il suo consiglio non fu seguito e che la cosiddetta ultima opera di Kant rimase un'incognita per gli studi kantiani successivi, è anche vero che la letteratura più recente sulla materia ha quasi totalmente rinunciato alla possibilità di leggere il testo in maniera sistematica, ed è invece evidente la tendenza a considerare soltanto problematiche specifiche. Un'eccezione è costituita proprio dalla monografia di Förster (*Kant's Final Synthesis. An Essay on the Opus postumum*, Harvard University Press, London, 2000), che, attraverso diversi saggi su tematiche precise, tenta infine di offrire un'interpretazione complessiva dell'*Opus postumum*. Il libro di Davide Puzzolo, pubblicato quasi 25 anni dopo quello di Förster, si pone su questa linea, avventurandosi nello sforzo – forse titanico, visto che siamo in tema di idealismo – di offrire un'interpretazione sistematica, sebbene non esaustiva, delle migliaia di pagine che compongono l'opera che Kant non ha mai scritto e che pure doveva giungere al «punto di vista più alto della filosofia trascendentale».

La monografia di Puzzolo è di estrema utilità per chiunque abbia intenzione di lavorare sull'*Opus postumum*, per la ricchezza della letteratura recente e meno recente che l'autore mostra di conoscere, e l'abilità con cui vi si muove nell'articolazione di un discorso critico. La chiave interpretativa che Puzzolo propone è inoltre molto innovativa: la tesi fondamentale del libro infatti consiste nella proposta di una riarticolazione del rapporto tra a priori e a posteriori che Kant avrebbe messo in atto nell'ultimissima fase della sua vita attraverso una nuova elaborazione del concetto di *ens rationis*, sia sotto il rispetto teoretico nella forma dell'etere, che sotto il rispetto pratico, nella definizione di Dio come un ente di ragione.

Il testo, proprio per la sua natura molto tecnica e la sottigliezza delle sue argomentazioni, non si presta facilmente a una sintesi fedele, che risulterebbe pedante e approssimativa. Piuttosto che riassumere l'opera di Puzzolo si tenterà quindi di determinare la sua posizione all'interno del dibattito sull'*Opus postumum*, di illustrarne la struttura essenziale e di desumerne i passaggi più significativi, sollevando anche le

possibili criticità cui il lavoro va incontro. Sin dai tempi di Gerhard Lehmann e di Vittorio Mathieu, la grande questione che ha occupato il dibattito è stata la possibile continuità di questi convoluti con la filosofia critica, e in particolare con la *Critica della facoltà di giudizio*. Lehmann si fece sostenitore della necessità di leggere il lascito manoscritto attraverso gli strumenti concettuali proposti nella terza *Critica*, Mathieu invece sostenne che l'ultima opera di Kant rispondeva alle stesse domande della terza *Critica*, ma offriva risposte radicalmente alternative ad essa. Oggi la comunità scientifica, soprattutto in lingua inglese, tende a riportare l'opera postuma ai problemi aperti dall'Analitica dei principi e dalla dottrina dello schematismo nella *Critica della ragion pura*, considerandola come un tentativo di correggere o ampliare i *Primi principi metafisici della scienza della natura*. Puzzolo sicuramente non si colloca tra coloro che cercano una continuità con la *Critica della facoltà di giudizio*, tanto che i riferimenti all'ultima opera critica nel testo sono molto scarni, si potrebbe dire addirittura che siano ridotti al solo §91. Il problema che Puzzolo rinviene nell'opera postuma dunque risale al primo periodo critico, eppure la questione del "passaggio" dalla metafisica della natura alla fisica è letta in modo tale da rendere l'opera postuma un'alternativa alla stessa dottrina dello schematismo trascendentale. Se la questione della terza *Critica* era la contingenza, Puzzolo individua invece nel lascito manoscritto il tentativo, da parte di un Kant ormai molto anziano, di determinare «ciò che tende a sfuggire al categoriale, ovvero la particolarità dell'empirico, il contingente» (p. 24). Se infatti lo schematismo non è ancora in grado, secondo Puzzolo, di realizzare l'erosione della rigida bipartizione tra trascendentale ed empirico, con la questione del passaggio è in gioco la possibilità di rendere materia la forma stessa, «di modo che anche la componente contingente del reale possa essere dedotta e anticipata a priori» (p. 34). Per questa ragione Puzzolo respinge le letture, come quelle di Edwards e Rollmann, che cercano una continuità tra la dimostrazione dell'etere e la prima o la terza analogia dell'esperienza. Secondo l'autore l'etere deve invece essere letto come un ulteriore sviluppo dell'oggetto trascendentale nella prima *Critica*, e l'elemento di novità proposto nell'opera postuma è riconosciuto nella scelta lessicale, da parte di Kant, di ricorrere all'*ens rationis*. Puzzolo ritiene che al §91 della terza *Critica* sia possibile individuare nell'*ens rationis ratiocinatae* il primo momento in cui Kant riconosce realtà, e non semplice finzione intellettuale, a un ente di ragione – eppure se si considera che Kant qui parla di una realtà pratica la questione sembra essere forse già presente almeno all'altezza della *Critica della ragion pratica*. In questo stesso paragrafo Kant si riferisce all'etere come a un oggetto di opinione [*Sache der Meinung*], in quanto oggetto fenomenico che la non sufficiente sottigliezza dei nostri sensi ci impedisce di conoscere. Puzzolo sottolinea come invece nei fascicoli X e XI dell'opera postuma l'etere non appartenga più alla dimensione fenomenica, ma sia considerato un ente di ragione, di cui viene al contempo affermata la realtà, non semplicemente pratica, ma teoretica. La prova dell'esistenza dell'etere secondo Puzzolo arriverebbe a porre un ente di ragione, prodotto dall'attività del soggetto, come condizione di possibilità dell'esperienza. La dottrina dell'autoposizione che compare nel VII convoluto è letta da Puzzolo come il versante soggettivo della dimostrazione dell'etere, per cui Kant qui anziché interessarsi direttamente all'oggetto trascendentale e al suo rapporto con il fenomeno, indagherebbe la posizione di sé e dell'unità collettiva dell'esperienza da parte del soggetto trascendentale. In questo modo Puzzolo giunge ad affermare che nell'*Opus postumum* Kant ribalta l'intera architettura delle facoltà: la ragione diverrebbe condizione di possibilità non semplicemente di un'esperienza sistematica e coerentemente connessa, ma dell'esperienza in generale per mezzo della posizione dell'etere, cui seguirebbe il lavoro dell'intelletto su un materiale non *dato*, ma *prodotto* dalla ragione, e infine si aggiungerebbero le intuizioni, determinate in anticipo

dall'operazione intellettuale «di modo che venga ridotta, se non eliminata completamente, la loro dimensione contingente e aleatoria» (p. 147).

La seconda parte del libro di Puzzolo è invece dedicata alla prospettiva etica che emerge dai manoscritti postumi, in particolare alla fine del VII e nell'intero I convoluto. L'autore sostiene l'importanza di leggere l'*Opus postumum* come un testo coerente, nonostante le differenti stesure e il lungo arco temporale che ha visto Kant impegnato nell'elaborazione di questi manoscritti. Se la tesi avanzata da Krause e da Adickes sul progetto di due opere differenti, una teorica e una pratica, non è passata al vaglio degli studi successivi, bisogna ricercare l'unità del progetto dell'*Opus postumum* nella corrispondente unità di filosofia teoretica e filosofia pratica nell'ultimo momento della riflessione kantiana. Puzzolo abbandona dunque per diverse pagine i manoscritti postumi, per ricostruire l'evoluzione della riflessione kantiana sul sommo bene, dal Canone della *Critica della ragion pura* passando per la *Fondazione* e la *Critica della ragion pratica*, per arrivare infine alla *Religione*. È interessante notare come quest'analisi non tenga affatto conto dell'Appendice della terza *Critica*, un testo che sembra costantemente evitato nella riflessione di Puzzolo. Inoltre lo stesso Puzzolo riconosce che vi sono delle forti analogie tra la *Metafisica dei costumi* e la riflessione pratica dell'*Opus postumum*, ma non dedica spazio all'analisi di quest'opera e ai possibili nessi che potrebbero collocare il progetto postumo all'interno dell'intento sistematico generale di Kant. Infatti, se per la filosofia teoretica Puzzolo legge nei manoscritti postumi una rottura piuttosto radicale con l'impianto critico, nell'analisi della filosofia pratica invece si concentra molto sulla continuità soprattutto con la *Religione*, e l'assenza di un'analisi dei testi pratici pubblicati alla fine degli anni '90 potrebbe rendere parziale la sua analisi. Per esempio, Puzzolo legge la *Religione* e il *Saggio sulla teodicea* come testi che inaugurerebbero una linea neostoica della morale kantiana, in cui la religione, la speranza e lo stesso concetto di Dio non costituirebbero che la risposta a un bisogno antropologico-psicologico. Tuttavia dimentica che nell'*Ascetica etica* della *Metafisica dei costumi* Kant si riferisce al «virtuoso Epicuro» e che in generale in questo testo, come nella parte sulla dietetica nel *Conflitto delle facoltà*, l'elemento empirico della felicità e della salute fisica è oggetto diretto della riflessione kantiana. Puzzolo trova invece nell'*Opus postumum* una radicalizzazione di quel neostocismo che individua soprattutto nel terzo capitolo della *Religione*, giungendo dunque alla conclusione che per il Kant postumo il rapporto tra morale e religione non è più sintetico ma analitico, cosicché antropologia e teologia arriverebbero infine a coincidere. L'immanentizzazione del divino nell'umano trova una giustificazione nella concezione di Dio come *ens rationis*: Dio sarebbe al pari dell'etere un prodotto dell'attività di posizione del soggetto, ma mentre l'etere viene posto sotto il rispetto teoretico, Dio costituisce un ente della ragione pratica.

È interessante che Puzzolo individui nel I convoluto un cambiamento nel concetto stesso di *Übergang*, che non si limita più al passaggio dalla metafisica della natura alla fisica, ma si amplia al «raggiungimento del confine del sapere in quanto tale» in direzione della possibile unione tra teorico e pratico. Kant in questo ultimo fascicolo non parla più di ragione teoretica e ragione pratica, ma preferisce dividere la filosofia in ragione «tecnico-pratica» e «pratico-morale». Diversi interpreti dell'*Opus postumum* si sono confrontati con questo nuovo lessico, per il quale Puzzolo trova una soluzione nella spontaneità del soggetto conoscente. Infatti, se la condizione dell'esperienza non è più data dalla sensibilità ma dalla ragione prima e dall'intelletto in seconda battuta, allora segue da tale lettura “spontaneista” dei manoscritti postumi che la soggettività, in quanto concorre alla produzione del mondo esterno, diviene per l'ultimo Kant “tecnica” in senso creativo. Puzzolo fa così del soggetto kantiano l'autore dell'esperienza nell'unità di teoria e prassi, di Mondo e Dio. La finitezza della soggettività sarebbe ricondotta al suo tendere

incessante verso la saggezza, un'idea posta dall'essere umano stesso, ma che rimane irraggiungibile all'interno dell'esperienza mondana.

Puzzolo svolge dunque un compito incredibile: affronta migliaia di pagine manoscritte disordinate, spesso ripetitive, non prive di contraddizioni, slittamenti e revisioni. Le pagine di un Kant che pensa scrivendo, e che noi vediamo all'opera in questo pensare. Puzzolo ricostruisce così l'opera che Kant avrebbe voluto scrivere, ne individua l'intento sistematico, il rapporto e la rottura con il sistema critico, si confronta con molte opere pubblicate da Kant in vita e la complessità e vivacità del dibattito scientifico. Determina inoltre nella sua proposta in positivo uno strumento che può servire come lente per leggere l'intero lascito manoscritto, ovvero la nuova concezione dell'*ens rationis*, la realtà teoretica e pratica di un ente solo pensato. Tuttavia, trovando nelle pagine di Puzzolo l'opera perfetta che egli compone con lo studio e la ritrovata coerenza dei manoscritti kantiani è lecito chiedersi: che ne è della contingenza, cui Kant aveva dedicato un'intera opera critica? Che ne è della passività e della ricettività del soggetto finito, cui lo stesso Puzzolo sembra fare riferimento quando ribadisce l'importanza dei sentimenti dell'amore e del rispetto nel perseguimento dell'ideale della saggezza mondana? Queste discrepanze a quale dei due autori si devono attribuire, all'anziano filosofo che avrebbe rinnegato il suo sistema quando più era vicino alla sua conclusione, o al giovane interprete che, tra i manoscritti, ha cercato l'opera? Interpretare una non-opera fatta di fogli sparsi e incompleti qual è l'*Opus postumum*, significa contribuire ogni volta alla sua produzione, correndo anche il rischio di porsi nella prospettiva di un soggetto assoluto.

RECENSIONE a cura di Adele Patriarchi



D. Borrelli, E. Mauro, O. Mornagui, M. Pierri, E. Spanò, G. Tarantino, Dalla cura di sé alla cura dei legami. Per non morire di competizione, a cura di Enrico Mauro, Edizioni Milella, Lecce 2025, pp. 75.

Il testo *Dalla cura di sé alla cura dei legami. Per non morire di competizione* è composto da una prefazione, scritta dal curatore Enrico Mauro, e da quattro saggi: *Dalla baldanza alla "badanza: la pedagogia della risonanza per una società della cura*, di Davide Borrelli ed Emanuela Spanò; *Approccio One Health e fragilità della persona situata nella prospettiva antimeritocratica del personalismo costituzionale*, di Maurizia Pierri; *A proposito di fragilità, vulnerabilità e cura ai tempi dell'intelligenza artificiale*, di Giovanni Tarantino; *Meritocrazia e cura in Pierre Bourdieu: verso un'università alternativa*, di Ouns Mornagui.

Questi quattro saggi sono nati dalla sollecitazione di Enrico Mauro a «riflettere sull'opposizione tra il paradigma della meritocrazia e il paradigma della cura» (p. 9), un tema caro al curatore che ha recentemente pubblicato *Contro la società del sorpasso. Il pensiero antimeritocratico di don Tonino Bello* (San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 2023) e *I pesci e il pavone. Contro la valutazione meritocratica della ricerca scientifica* (Mimesis Edizioni, Milano 2017).

«“Cura” è il contrario di “meritocrazia”». La cura è una «forza civilizzante, umanizzante» perché «l'umanità è cura, inter-esse; la disumanità noncuranza, dis-inter-esse». Purtroppo, secondo Mauro, la società non si dirige nella direzione della cura, e quindi della «convivenza» e dell'«eguaglianza», ma si indirizza verso la meritocrazia, coltivando la «potenza» e l'«eccellenza» e, quindi, la «prestazione». La prestazione diventa lo strumento indispensabile per raggiungere il successo, in termini di «denaro, potere, gloria». E, affinché la prestazione sia efficace, bisogna essere in grado di «sorpassare» gli altri «concorrenti»; e così «il compito dei performanti non è rimuovere gli ostacoli dalle vie dei deboli, ma rimuovere i deboli dalle vie che conducono al successo». Esattamente il contrario di quanto afferma il comma 2 dell'articolo 3 della Costituzione italiana.

Gli esseri umani, reciprocamente concorrenti nella gara verso il successo, devono pensare solo a se stessi perché devono «sorpassare» gli altri. «Sorpassare» è l'opposto di «assistere, badare a, accompagnare, sostenere, stare con». La cura è intesa come un «prendersi cura», nella sua accezione sia morale sia spirituale, e non come un «curare» in

senso puramente fisico-biologico. Secondo l'autore, non si può accettare di vivere in una società che esalta i vincitori e riserva agli altri il compito di applaudire da una condizione di subordinazione. Bisognerebbe, piuttosto, avere come obiettivo quello di svilupparci «come persone, cioè come tessitori, promotori, curatori di legami» (pp. 10-11).

Il primo saggio, *Dalla baldanza alla "badanza": la pedagogia della risonanza per una società della cura*, di Davide Borrelli ed Emanuela Spanò, mette a confronto il concetto della «baldanza» con quello della «badanza». La baldanza fa riferimento a valori tipicamente attribuiti al maschile, mentre la «badanza» si riferisce al badare, cioè al prendersi cura, valori attribuiti al femminile. Il testo riflette su come, in una società patriarcale, i ruoli produttivi e riproduttivi siano divisi secondo il genere, relegando il lavoro di cura quasi esclusivamente alle donne. Questa divisione si traduce anche in una gerarchia valoriale: agli uomini sono associati valori *attivi* come la competitività e il dominio, mentre alle donne sono attribuiti quelli *passivi* come la sensibilità, l'empatia e la conservazione del mondo. Gli autori propongono un modello di emancipazione che parta da una «voce di donna», intesa come una voce umana capace di promuovere una trasformazione della società fondata sulla cura come valore centrale, in contrapposizione sia al patriarcato sia al neoliberismo. In questa dimensione si introduce il neologismo «badanza», per indicare che la cura può essere intesa come un principio sistemico e inclusivo. In questo contesto, il testo si richiama alla pedagogia della risonanza del sociologo Hartmut Rosa (*Pedagogia della risonanza*, 2016), che propone un'educazione basata su relazioni significative e trasformative, in contrasto con la logica competitiva del capitale umano (pp. 15-17).

Il testo prosegue con il paragrafo intitolato *La cura al centro di una storia non umanistica dell'umano*. A fronte della problematicità del mito dell'eccezionalismo dell'essere umano, su cui si è radicata «la rivendicazione di dominio sul resto dei viventi e sul pianeta», gli autori propendono per la descrizione proveniente dalla psicologia evoluzionistica: l'uomo è «soprattutto l'essere che si prende cura, ovvero l'essere *epimeletico*», caratterizzato dall'attitudine a «*decentrarsi* per accogliere, aprirsi, connettersi e ibridarsi con l'alterità». Per gli autori, l'attitudine alla cura si è espressa filogeneticamente come «accentuata sensibilità ai segnali infantili» e come «predisposizione all'accudimento parentale»; tale predisposizione si manifesta sia nei confronti dei piccoli umani sia nei confronti di individui di altre specie, nonché verso entità maggiormente astratte e inclusive. Inoltre, «l'*epimelesi* si traduce evolutivamente nell'istituzione educativa», perché «l'impegno per la formazione culturale degli *alunni* (dal latino *alere*, «nutrire») rappresenta [...] una continuazione con altri mezzi delle cure prodigate dai genitori per garantire l'*alimentazione* materiale dei piccoli» (pp. 17-19).

Secondo gli autori, oggi c'è bisogno di una «rivoluzione della cura»; il termine «rivoluzione» deve essere interpretato nel suo significato etimologico di *re-volutio*, cioè come ritorno alla condizione *epimeletica* che caratterizza l'essere umano, soprattutto per porsi al riparo da quello che Fraser definisce «capitalismo cannibale». In questa rivoluzione è necessario che emerga la figura di un *homo curans* come frutto di un mutamento culturale «che riconosca la consapevolezza della fragilità e dell'interdipendenza dei viventi come prevalente sulle ragioni della resilienza e dell'individualismo competitivo». L'*homo curans* si presenta come l'esatto opposto dell'*homo oeconomicus* che, essendo egocentrato, «agisce soltanto per massimizzare il proprio interesse personale in un gioco a somma zero» (pp. 19-20).

Richiamandosi alle riflessioni di Rosa, questa rivoluzione consiste nel passare dall'indifferenza alla risonanza, perché l'altro di cui ci prendiamo cura non ci lascia insensibili; e, per questo motivo, si attiva una dialettica di reciproca trasformazione. Il rapporto di risonanza non è caratterizzato da un atteggiamento di dominio ma di ascolto e di risposta, anche quando questo stesso rapporto è conflittuale. In questa prospettiva,

«l'*epiméleia*, la “cura di sé” – da Socrate a Foucault – si avvicina più alla sfera dell’insegnamento risonante che a quella del diritto, della trasmissione di una norma di condotta o della formazione di una competenza». Questo perché «l’“appropriazione trasformativa” alla base della pedagogia della risonanza di Rosa si contrappone a un’idea di educazione come mera acquisizione di un contenuto di conoscenza o di competenza» (p. 25). Essere in risonanza con l’apprendimento significa istituire con il mondo una relazione caratterizzata dalla meraviglia, dal desiderio di prendersi cura, dal coinvolgimento esistenziale e dall’apertura alla trasformazione.

Queste riflessioni consentono di mettere in evidenza la stretta relazione tra cura e risonanza: «La cura [...] si configura come un principio etico-pedagogico che dovrebbe guidare la trasformazione sociale ed educativa, favorendo relazioni basate sulla risonanza e sulla badanza piuttosto che sulla competizione e sul controllo». Di conseguenza «promuovere l’homo *curans* significa [...] ripensare a fondo la società in vista di un avvenire più giusto e sostenibile, in quanto più includente e accudente (p. 26).

Il secondo saggio, intitolato *Approccio One Health e fragilità della persona situata nella prospettiva antimeritocratica del personalismo costituzionale*, di Maurizia Pierri, si apre con un paragrafo intitolato *Il diritto alla salute nella giurisprudenza della Cassazione e della Corte costituzionale: l’approccio personalistico*.

L’articolo 32 della Costituzione italiana ha «sollecitato ripetutamente l’attività interpretativa dei giudici di merito e di legittimità [...] a causa della sua ricchezza semantica». Il dettato costituzionale non definisce in via diretta il concetto di salute e, implicitamente, si richiama all’Atto costitutivo dell’Organizzazione Mondiale della Sanità del 1946, secondo il quale «La sanità è uno stato completo di benessere fisico, mentale e sociale, e non consiste solo in un’assenza di malattia o di infermità». Dalla definizione dell’OMS emerge un «concetto olistico» della salute che tiene insieme «una pluralità di situazioni soggettive di vantaggio e di *contesto*» e, quindi, non solo il diritto «all’integrità psicofisica, ma anche ad un ambiente di vita e lavoro salubri, diritto alle cure, infine diritto di scegliere, ed eventualmente anche di rifiutare, i trattamenti sanitari» (p. 27).

Nell’ordinamento statale italiano la salute è un diritto fondamentale che ha una natura sia privatistica, in quanto diritto soggettivo immediatamente azionabile, sia pubblicistica, «la cui fruizione è necessariamente dipendente da un obbligo prestazionale gravante sullo Stato sociale». La sentenza della Corte di Cassazione n. 796 del 1973 ha stabilito che la salute debba essere riconosciuta come un «vero e proprio diritto soggettivo» e da ciò «discende che dalla sua lesione scaturisce il diritto al risarcimento dei danni». Nella sentenza della Corte Costituzionale n. 88 del 1979 si ribadisce che il bene della salute è tutelato «anche e soprattutto come diritto fondamentale dell’individuo» e che «non sembra dubbia la sussistenza dell’illecito, con conseguente obbligo della riparazione, in caso di violazione del diritto stesso». L’importanza di queste due sentenze, secondo l’autrice, è l’aver reciso il legame tra l’articolo 32 e l’articolo 38 comma 2 della Costituzione, un nesso che aveva un duplice effetto: da un lato contenere la «titolarità del diritto alla salute riferito ai soli lavoratori» e, al contempo, «la riduzione del concetto stesso di salute alla mera assenza di malattia» (pp. 28-29).

Secondo Maurizia Pierri, le conclusioni a cui è giunta la Corte costituzionale sono una conseguenza dell’impostazione *personalista* della Costituzione che rappresenta la «premessa antropologico-culturale dello Stato costituzionale»; grazie a tale premessa, è possibile «realizzare una conciliazione del giusnaturalismo col giuspositivismo» e, quindi, «assicurare la piena garanzia dei diritti umani fondamentali» (pp. 31-32).

A partire dalla riflessione di Emmanuel Mounier (*Il personalismo*, 1950), secondo il quale «ciascuno ha la propria verità solo in quanto è unito a tutti gli altri», l’autrice ritiene

che «la prospettiva personalista si manifesta come marcatamente relazionale e solidarista» (pp. 32-33). Secondo Pierri, il personalismo non è una semplice reincarnazione dell'individualismo perché «il *noi* è anteriore all'*io*» e la vita è «movimento *verso* e *con* altri, *verso* e *sul* mondo materiale, verso un *al di sopra* e un *al di là* dell'acquisito» e «l'aspirazione più evidente dell'uomo moderno» è «collettivistica o comunitaria». Il personalismo sottolinea la dipendenza dell'*io* dal *tu* e riconoscere questa dipendenza comporta accettarne la conseguente responsabilità etica. Come afferma Zygmunt Bauman, nel suo saggio *La società individualizzata* (2001), «dipendenza ed etica si reggono insieme e insieme vanno a picco» (p. 34). Tali riflessioni sono state «rivitalizzate» dall'«antropocentrismo relazionale», che ha elaborato il concetto di «estraneità interiore». Secondo questa visione, ogni persona scopre, esplorando la propria interiorità, un nucleo profondo che non riesce ad afferrare completamente, perché appartiene a un «altro» irriducibile che è, al contempo, fondamento del proprio essere. Questa consapevolezza di essere «sé e altro da sé», indipendenti e dipendenti, diventa la chiave per promuovere un «antropocentrismo altruista» (pp. 34-35).

Il secondo paragrafo è intitolato *L'approccio One Health e la prospettiva sindemica*. L'approccio *One Health* ritiene che «la salute e il benessere degli esseri umani siano intimamente connessi a quelli degli animali e dell'ambiente comune». La definizione di questa interpretazione del concetto di salute «*interspecie e situata*», e quindi *integrale*, può essere fatta risalire alla conferenza organizzata dalla *Wildlife Conservation Society* del 2004, nel corso della quale sono stati elaborati i *Principi di Manhattan su One World, One Health*. Tale approccio «sta progressivamente determinando un cambio di paradigma nella formulazione delle politiche a tutela della salute, sempre più attente ai processi ecologici e ai fattori ambientali come determinanti chiave». Alla visione *One Health* si associa la prospettiva *sindemica*, che arricchisce la prima rispetto alla componente *ambientale*: il benessere dell'uomo, inteso in senso olistico, è connesso a quello degli animali ma è anche sensibilmente influenzato «da fattori ambientali, intesi non solo in senso fisico-naturalistico ma anche socioeconomico». Infatti, la salute globale può essere messa in pericolo da singoli agenti patogeni ma lo scenario che ne deriva coinvolge una moltitudine di fattori che colpiscono le comunità ben oltre gli effetti biologici specifici del singolo agente: «Per questo motivo l'impatto di alcune patologie può essere definito sindemico, cioè determinato da interazioni aggregate o sinergiche con altri fattori avversi: ancora sanitari, socioeconomici, ambientali» (pp. 36-38).

L'ultima parte dell'intervento è dedicato a *Le relazioni tra personalismo costituzionale ed approccio One Health: la prospettiva non competitiva e quindi antimeritocratica della tutela della salute*. Secondo l'autrice, l'approccio *One Health* e la prospettiva *sindemica* espandono «in via interpretativa l'orbita concettuale dell'articolo 32 della Costituzione [...] in linea con la matrice personalista della Carta». Innanzitutto perché ridimensionano la «visione antropocentrica, individualista e competitiva dell'esistenza, mettendo in luce la fragilità dell'essere umano [...] che può ambire ad una condizione di benessere solo instaurando relazioni cooperative e non competitive con i suoi simili e con tutti gli elementi [...] che la circondano». In questa prospettiva, del diritto alla salute si valorizza la dimensione relazionale e sociale in termini sia «interpersonali» sia «ecosistemici» (art. 9 comma 3 Cost.). Per questa ragione «la Costituzione dichiara che la salute del singolo è certamente un suo diritto fondamentale, ma è anche interesse della collettività». Una collettività che, intesa come «la persona nel suo essere-in-relazione», si fa carico del diritto alla salute sia per rispettare il principio solidarista sia per perseguire l'obiettivo di una società sempre più sana.

Tale impostazione «è estranea a qualunque logica di tipo competitivo». Infatti, l'ideologia competitiva o *meritocratica* reagisce, davanti alla fragilità dell'essere umano,

con l'isolamento o con l'espulsione; questo perché colui che soffre, soprattutto se povero, rappresenta quello che Papa Francesco ha definito uno «scarto». E – come hanno dimostrato le riflessioni di Adolf Jost, Ernst Häckel, Alfred Hoche, Karl Binding e Karl Brand – dalla convinzione dell'esistenza «di vite indegne di essere vissute», prive di ogni valore giuridico, all'idea che tali vite siano uno spreco di lavoro e denaro, da investire più fruttuosamente sugli «individui “produttivi”», alla «soluzione finale nei lager il passo fu tragicamente breve» (pp. 38-40).

Il terzo saggio, di Giovanni Tarantino, si intitola *A proposito di fragilità, vulnerabilità e cura ai tempi dell'intelligenza artificiale*. Il contributo si apre con una riflessione sulla «capacità dell'intelligenza artificiale di influenzare l'ordinario agire della medicina», stimolata da un intervento pubblicato da Paolo Benanti su *Avvenire*. L'uso dell'IA, accanto a evidenti benefici, porta con sé anche diversi dilemmi etici tra i quali il fatto che non si conoscano i dati del suo addestramento, il rischio di una adesione selettiva ai suoi consigli e la presenza di *bias* di automazione che possono produrre un'eccessiva dipendenza degli operatori sanitari (pp. 41-42).

Tali questioni etiche stanno emergendo in modo sempre più intenso a seguito della capacità dell'intelligenza artificiale di «entrare con forza in ogni frangente della quotidianità» e dalla possibilità sempre più concreta di una sostituzione dell'uomo «con la macchina resa intelligente e quindi divenuta sempre più autonoma». La conseguenza potrebbe essere «una sempre maggiore delega del decidere e dell'agire dall'essere umano alla macchina intelligente, con il passaggio da una concezione uomocentrica ad una tecnocentrica» (pp. 41-42).

Il termine «tecnocentrico», secondo la filosofa del diritto Laura Palazzani (*Etica della regolazione dell'IA*, 2023), si riferisce alla «visione di chi è favorevole ad ogni intervento di tecnologizzazione del corpo e della mente dell'uomo, delineando orizzonti in cui l'artificiale diviene sempre più simile al naturale e tende a “con-fondersi”, per annullare la differenza tra uomo e macchina». Questa che la Palazzani considera una «deriva», ha come presupposti «prospettive riduzioniste, funzionaliste e non cognitiviste». Le prime ritengono che l'individuo possa essere considerato come un mero agglomerato di parti materiali. Le seconde ritengono che sia rilevante «solo la funzione che la persona svolge, il suo relazionarsi con gli altri, senza guardare alla sua essenza, che ritengono non possa essere conosciuta». Infine, il non cognitismo «ritiene che nella natura umana non sia conoscibile e ri-conoscibile un valore» (pp. 43-44).

Secondo Giovanni Tarantino, il rischio di una visione tecnocentrica – che abbia alla base una prospettiva riduzionista, funzionalista o non cognitivista – è quella di andare verso una «“graduazione” della stessa dignità dell'essere umano». Proprio perché l'intelligenza artificiale prevede la presenza di algoritmi, un algoritmo che venisse istruito secondo le teorie indicate potrebbe produrre la «normalizzazione di scelte che diano priorità di cura, ad esempio, ad un giovane rispetto ad un anziano» oppure a chi non abbia patologie pregresse oppure alla salvaguardia dell'«economicità del sistema sanitario». Ciò a scapito di quanto «i principi costituzionali fondamentali sanciscono in tema di dignità e di uguaglianza sostanziale delle persone». La Costituzione, sia nella sua lettura sistematica sia in riferimento all'articolo 3 comma 2, non ammette «nessuna graduazione della dignità umana» e nemmeno la distinzione «tra dignità intesa come dote e dignità intesa come prestazione» (pp. 44-45).

Questo tema è fortemente connesso al «passaggio da un modello di cura fondato sul rispetto imprescindibile della dignità umana, per come il paradigma ippocratico di cura tradizionalmente l'ha intesa, ad un modello sanitario di tipo funzionalista che [...] può portare anche ad una graduazione della dignità» (p. 46). L'autore, richiamandosi a Francesco D'Agostino (*Bioetica. Questioni di confine*, 2019), sottolinea la necessità di

riconoscere come l'ospedale sia diventato una prova del superamento della medicina funzionale sulla medicina ippocratica, del *curare* – inteso come rivolgersi alla sola dimensione biologico-medicale, sul *prendersi cura* – rivolto a tutte le dimensioni della persona. L'approccio funzionalista, allontanandosi dalla dimensione relazionale – e quindi anche affettiva, psicologica ecc. –, si dimostra incapace di realizzare un rapporto contrattuale simmetrico (pp. 46-47).

Per spiegare come sia possibile un rapporto contrattuale simmetrico tra il medico e il malato, l'autore analizza i concetti di *fragilità* e di *vulnerabilità*. La *fragilità* indica «una condizione di debolezza, momentanea o permanente, dovuta a cause fisico-biologiche, emotive, esistenziali, sociali ecc.». La *vulnerabilità* riguarda il fatto «che una persona sia più di altre soggetta a subire aggressioni e a potersi difendere poco o a non potersi difendere affatto», come nel caso di un embrione, di una persona anziana, di un soggetto in coma ecc. La fragilità può diventare presupposto per la vulnerabilità, per cui il malato, in quanto fragile, è più vulnerabile di una persona sana. Tali condizioni attengono non solo al malato ma anche alla figura del medico, per esempio nel caso di una «scarsità di conoscenze aggiornate e certe in merito alla cura da somministrare» oppure per le «conseguenze per la mancata riuscita della cura». Proprio perché appartengono ad entrambi, la fragilità e la vulnerabilità riequilibrano l'asimmetria insita nel rapporto tra il malato e il medico (pp. 48-49).

Secondo l'autore, la guida primaria dell'agire, anche nell'atto di cura, è sempre il riferimento alla *centralità della persona*, una centralità che è fondata «sulla dignità ontologicamente appartenente a ogni essere umano». Per quanto il concetto di dignità resti ambiguo, seguendo il ragionamento di Fabio Macioce (*Dignità, un concetto ambiguo e necessario per la bioetica*, 2017), non è tale ambiguità a costituire il problema teorico quanto piuttosto «la scissione tra il concetto di persona e quella di essere umano». Ci si trova quindi a distinguere tra coloro che reputano che ogni essere umano sia da considerarsi persona anche quando sia in condizioni di fragilità e di vulnerabilità ed abbia una minore capacità di relazionarsi con gli altri, come nel caso del *personalismo ontologicamente fondato*; e chi invece ritiene che la dignità «apparterrebbe solo all'essere umano capace di esercitare le sue capacità relazionali e funzionali». La conseguenza di quest'ultima posizione è che lo statuto di persona possa essere riconosciuto solo ad un essere umano che sia in grado di relazionarsi con gli altri, con l'implicazione di una diminuzione della propria dignità ed il rischio che i suoi diritti fondamentali possano essere soggetti a una minore o nessuna tutela. Si finirebbe, così, per accettare come razionale una posizione etica secondo la quale «solo alcuni individui siano considerati degni di essere curati», mentre altri «siano meno degni o possano non esserlo per nulla» (pp. 50-52).

L'ultimo saggio della raccolta è scritto da Ouns Mornagui e si intitola *Meritocrazia e cura in Pierre Bourdieu: verso un'università alternativa*. Questo contributo si pone l'obiettivo di affrontare il tema dell'ideologia meritocratica, soprattutto in ambito educativo, a partire dalla categoria di «dominio simbolico» di Pierre Bourdieu. Il «potere simbolico» è definito come «quel potere invisibile che si può esercitare soltanto con la complicità di coloro che non vogliono sapere che lo subiscono oppure che lo esercitano» e «si manifesta come una forma subdola di violenza che conduce i subordinati a partecipare attivamente alla propria subordinazione»; l'obiettivo del potere simbolico è la riproduzione dell'ordine sociale (pp. 53-55).

L'ideologia meritocratica è una forma di dominio simbolico, perché la speranza di una «mobilità ascendente» nasconde «la sua vera natura di custode dei privilegi delle classi dominanti». Questa non è una forma di violenza aperta quanto piuttosto «una forma sottile di controllo, spesso non percepita» e non riconosciuta; è proprio la mancanza di tale

riconoscimento che permette «la continuazione del dominio in modo inconsapevole». Infatti, l'applicazione dell'ideologia meritocratica nell'educazione ha l'effetto di fare credere ai «diseredati» che il loro «destino scolastico e sociale è dovuto alla loro deficienza in doni o meriti»; qualità che, invece, non mancano nelle classi medio-alte e che vengono «attestate» dal «certificato scolastico». L'ideologia meritocratica oscura almeno due aspetti: la prima si riferisce alle condizioni iniziali «sulle capacità che non vengono riconosciute formalmente ma premiate implicitamente»; la seconda questione si riferisce alla valutazione: questa si traduce «in forme di discriminazione più o meno manifeste», perché esiste una «natura storica della percezione del merito, fondata su specifici criteri culturali» (pp. 56-58).

Il contributo prosegue con l'analisi di un'opera di Bourdieu dal titolo *I delfini. Gli studenti e la cultura* (1964). Il testo sviluppa una critica «dei modi in cui il sistema educativo contribuisca a riprodurre il privilegio di classe», mettendo in relazione l'idea del *merito scolastico* con la produzione e il mantenimento delle disuguaglianze sociali (p. 58). Il sistema educativo, che si presume neutrale, si pone come obiettivo esplicito quello di «valutare oggettivamente il merito, ossia le doti naturali degli studenti e il loro impegno». Per Bourdieu, invece, è implicitamente in corso «un'operazione cognitiva che fa passare le differenze culturali per differenze naturali, rivelando così il meccanismo della violenza simbolica». Infatti, poiché sono in genere di estrazione medioborghese, i docenti sono propensi a «credere alle doti naturali in quanto porta d'accesso all'élite»; e così finiscono per praticare una didattica che favorisce i «ragazzi privilegiati e contribuisce ad avvalorare la loro aura». Questa è quella che Bourdieu chiama *ideologia del dono*, concetto che utilizza per spiegare la «soggezione ideologica all'ordine stabilito» (p. 59). Salvatore Cingari, affrontando il tema nel suo testo *La meritocrazia* (2020), parla di un «vero e proprio “razzismo classistico” coniugato alla trasmissione capillare dell'ideologia individualistica della competizione». Questo razzismo di classe «mascherato» ha successo anche perché le classi popolari accettano questa impostazione e «sentono la loro inferiorità come una sorta di destino personale» (p. 60). Il successo o il fallimento sono interpretati in relazione alla «presenza o l'assenza di qualità naturali o morali ignorando l'arbitrarietà delle categorie usate per giustificare questa visione». L'ideologia meritocratica è quindi radicata «negli eventi e nelle percezioni individuali» (p. 61) e, nel dibattito pubblico, diventa strumento di «giustizia sociale». Al contrario, la meritocrazia è un'ideologia volta a «giustificare le disuguaglianze» (p. 63).

Mornagui segue il percorso di Bourdieu da *I delfini* fino a *Homo academicus* (1984), testo nel quale analizza in modo impietoso le dinamiche di potere nelle università e nella ricerca, soprattutto in relazione ai fenomeni della scolarizzazione di massa, dei movimenti del 1968, dell'avvento del post-fordismo e la diffusione del neoliberismo (pp. 64-70).

Negli anni Ottanta e Novanta, con il predominio del neoliberismo e l'accelerazione della globalizzazione, si afferma un modello universitario orientato all'economicismo. Bourdieu critica questa deriva, che riduce la missione educativa allo sviluppo di competenze utili al mercato del lavoro, trascurando la dimensione critica e culturale. In questo contesto, Bourdieu intensifica la sua critica al neoliberismo, anche in risposta alla dissoluzione dei regimi socialisti dell'Est. In un suo intervento del 1997, in occasione di un premio alla memoria di Ernst Bloch, presenta il neoliberismo come una rivoluzione *neoconservatrice* e l'individualismo come l'incarnazione di una visione *neodarwinista* opposta a una visione *solidaristica* (pp. 70-71).

Bourdieu propone come soluzione una «“pedagogia razionale” fondata su una sociologia delle disuguaglianze culturali», con l'obiettivo di «democratizzare l'accesso alla conoscenza». Il sociologo immagina un apprendimento il più possibile connesso «ai bisogni e agli interessi degli studenti e alle situazioni quotidiane», valorizzando «le relazioni, l'ascolto e l'attenzione alle diverse prospettive individuali». Mornagui propone

di «declinare la pedagogia razionale [...] nel senso di quella che oggi definiamo cura» (p. 72). Un modello alternativo rispetto a quello orientato al mercato, in cui si riduce al minimo l'interazione tra il sistema scolastico e le logiche economiche, al fine di elaborare un'offerta formativa egualitaria. Un'educazione culturale autentica, secondo questa prospettiva, dovrebbe basarsi su un principio fondamentale di giustizia: ciò che i bambini non trovano nel contesto familiare «dovrebbero poterlo trovare a scuola in misura equa». L'insegnamento democratico si contrappone sia al modello tradizionale, volto alla formazione di un'élite selezionata, sia a quello tecnocratico, orientato alla produzione di professionisti altamente specializzati. L'educazione si deve assumere il compito di promuovere una formazione culturale capace di superare la distinzione tra abilità tecnica e cultura fine a se stessa. In questa prospettiva, bisogna valorizzare l'impegno e il percorso dello studente, più che il raggiungimento di obiettivi predefiniti, riducendo l'enfasi sulla valutazione e sulla selezione (p. 73).

L'obiettivo è quello di trasformare le istituzioni educative in luoghi nei quali si sviluppino sia l'apprendimento sia relazioni significative, caratterizzate da ascolto, sostegno e crescita condivisa; solo in questo modo è possibile costruire scuole e università capaci di diventare comunità inclusive e solidali, orientate allo sviluppo umano e intellettuale di tutti (pp. 74-75).

Il saggio si configura come un contributo interdisciplinare che coniuga riflessioni antropologiche, filosofiche, giuridiche, pedagogiche e sociologiche. La *cura*, nelle sue diverse declinazioni, è la chiave ermeneutica che orienta il lettore nelle ragioni per cui si dovrebbe assumere una prospettiva critica dell'ideologia meritocratica.

Dal punto di vista educativo, la cura entra in dialogo con la pedagogia della risonanza di Hartmut Rosa e con la pedagogia razionale di Pierre Bourdieu; l'obiettivo comune è lo sviluppo di un apprendimento autentico che non si esaurisca nell'acquisizione di competenze ma si radichi nella capacità di costruire legami significativi e trasformativi, promuovendo forme di convivenza fondate sulla responsabilità reciproca.

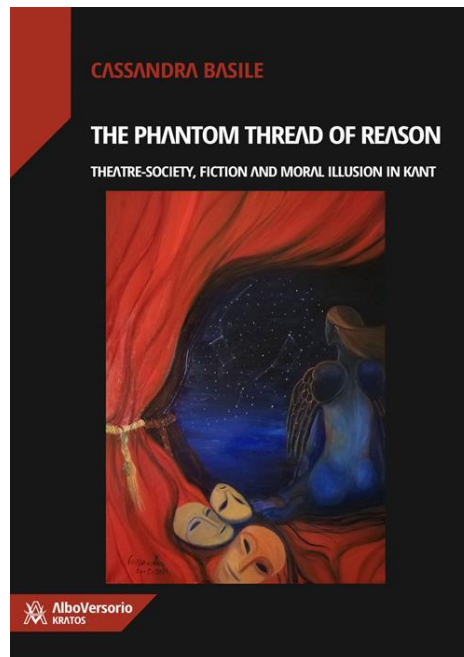
Sul piano giuridico, l'approccio personalista e la cura si incontrano nel riconoscimento della dignità dell'essere umano, nella sua relazionalità e responsabilità verso l'altro e l'ecosistema.

L'etica medica, a partire dal riconoscimento della fragilità e della vulnerabilità dell'umano, trova nella cura un invito a superare una visione puramente funzionalista della pratica sanitaria, promuovendo una medicina che rispetti la dignità della persona, più sensibile alle relazioni e capace di valorizzare lo stesso lavoro di cura.

Infine, la cura diventa anche una categoria politica, che interpella le strutture sociali e istituzionali, chiedendo una riconfigurazione delle priorità educative e sanitarie in chiave solidale e inclusiva.

Il testo si apre e si chiude nel segno del legame fra pedagogia e cura, descrivendo un movimento circolare che evidenzia la coerenza interna del saggio. Il lettore è così chiamato a intraprendere un percorso di apprendimento risonante e trasformativo, abbandonando progressivamente la logica dell'*homo oeconomicus* per ritrovare in se stesso l'*homo curans*, nella prospettiva di superare la cultura dello scarto e dell'individualismo competitivo e meritocratico, a favore di una società più equa e inclusiva.

RECENSIONE a cura di Lucrezia Rosano



C. Basile, *THE PHANTOM THREAD OF REASON: theatre-society, fiction and moral illusion in Kant*, Albo Versorio, Milano 2021

*Sembrerebbe che la notte si debba
addensare ancora di più affinché
si possano scorgere alcune stelle*

C. Bobin, *abitare poeticamente il mondo*

Il saggio di Basile, che apre ad una riflessione approfondita e originale sugli aspetti antropologico-sociali della produzione kantiana, già nel titolo mostra una peculiarità essenziale della ragione umana, che, come una forza intrinseca negli individui, «has as its aim the moral foundation of society» (23). Si tratta del suo connotarsi come *phantom thread*, ossia come filo nascosto che opera per guidare e, potremmo non a torto dire, cucire insieme le azioni di ciascun soggetto all'interno del contesto sociale in cui esprime la propria natura. Ciò su cui immediatamente Basile pone l'attenzione è, quindi, la duplicità della *Verstand* che, nell'orizzonte della filosofia della storia kantiana, si manifesta come quel legame, profondo e

stretto da un lato, come può essere un filo che connette brandelli di tessuto fino a formare l'unità di un abito, e allo stesso tempo, come un che di irreale, illusorio e non percepito.

L'utilizzo di *phantom*, anziché di altri sinonimi che in lingua inglese esprimono illusorietà, finzione, apparenza o irrealtà anticipa sin da subito tutta l'indagine che Basile compie sullo statuto della ragione kantiana e sul rapporto che lega il suo agire teleologico nella realtà alla consapevolezza che di questo agire hanno i singoli individui. Questi ultimi, infatti, sia quando ancora si trovavano in uno stato pre-sociale o di natura, sia, a maggior ragione, una volta innescati i meccanismi dinamici della società, da loro voluta e fondata, agiscono e pensano avvolti dalla falsa credenza di essere i protagonisti assoluti delle loro azioni. L'inconsapevolezza che li caratterizza circa il vero motore nascosto dietro le intenzioni di ognuno fa sì che, ai loro occhi, questo motore appaia *phantom*, o, che è lo stesso, non appaia. La natura di fantasma, che il filo della ragione condivide con quelli che comunemente sono classificati come fantasmi o spettri, implica che essa non sia completamente ignorata o non vista dagli uomini, ma che la sua presenza nascosta sia sfocatamente percepita o intuita, anche se non, almeno inizialmente, compresa. Nel rapportarsi agli altri all'interno della società, quindi, ogni individuo si trova nella contrastante situazione in cui sa di essere l'artefice della propria libertà e delle scelte che intraprenderà, ma sente anche che qualcosa non va come dovrebbe o come egli vorrebbe che andasse. Lungi dall'essere una consapevolezza, si tratta piuttosto della lontana e vagamente sentita presenza di un istinto, l'istinto della ragione, che si interpone tra le forze d'azione che muovono i soggetti-personaggi: è quel, filo, appunto, sottilissimo ma non invisibile, che consente di camminare sul palcoscenico del mondo, mantenendo equilibrio e tensione perfetta tra le parti.

La parola palcoscenico non è casuale in questo contesto. L'analisi di Basile, infatti, si dispiega a partire dall'inscindibile nesso teatro-società, che Kant considera determinante per comprendere il ruolo dell'essere cittadini. È su questo binomio che l'autrice focalizza l'attenzione, per evidenziare quanto teatrale sia la parte che ciascuno riveste nell'istante in cui decide, volontariamente, di cedere la propria libertà selvaggia e di costituirsi in società con altri. È teatrale perché è reale, ed è reale proprio perché si tratta di una parte vissuta e agita secondo le categorie della finzione teatrale.

La Prefazione di Basile si apre con l'*Enrico IV* di Pirandello, un'opera teatrale che, in un'operazione molto cara allo scrittore italiano, riflette, forse più di tutte, sul significato profondo del teatro e sull'attività di impersonare un ruolo; in questa riflessione si annida il senso ultimo della relazione tra il nobile, protagonista del testo, e la sua stessa esistenza. Oltre al personaggio di Enrico IV di Franconia, che egli decide di *interpretare*, e oltre alla follia in cui sfocia, tanto da credere di *essere* veramente quell'Enrico, il protagonista pirandelliano è colui il quale, attraverso la finzione della recitazione, riscopre l'autenticità del vivere e, implicitamente, forse superando le barriere restrittive della coscienza, accede al cuore stesso della verità. Cosa diventa, per lui, colui che egli porta all'esistenza attraverso l'immaginazione, la voce, il gesto e, più in generale, la rappresentazione al cospetto di altri? Diventa niente di più che lui stesso, non come un sostituto a ciò che era prima, ma come la verità manifestatasi, ossia come quella natura autentica del Sé che non aveva trovato modo di emergere se non attraverso l'espedito teatrale.

È chiaro quindi che *fingere* non significa altro che vivere pienamente un'esistenza umana, con l'unica possibilità, nel gioco dell'immaginazione, di superare i confini della sfera fisica e naturale.

Basile mette in luce, su questo punto, due aspetti fondamentali della dinamica società-teatro: per prima cosa la non indispensabile mediazione del teatro come luogo fisico, con tanto di palcoscenico, platea e sipario; ciò comporta la possibilità di fare uso dell'analogia, strumento fondamentale per considerare il piano della realtà e quello della rappresentazione scenica come legati da una relazione di somiglianza. Nell'Introduzione Basile scrive: «The use of analogy allows Kant to describe society as a theatrical representation without needing the physical setting of the stage» (19). La società è quindi secondo Kant il *palcoscenico del mondo*, quel *as if* che consente agli individui di vestire costantemente il ruolo di personaggi.

L'altro aspetto, da cui muove la sua indagine, riguarda il modo in cui la società umana si presenta in un'ottica teatrale. Se facessimo riferimento ad alcune sperimentazioni di teatro contemporaneo e d'avanguardia, in cui lo spettatore viene coinvolto attivamente nell'azione scenica, tanto da invertire, in alcuni casi, il luogo stesso dell'attore e quello dello spettatore, potremmo considerare la società-teatro di cui Kant parla come l'ultima frontiera di questa operazione: una fusione totale tra chi agisce e chi guarda, una dimensione fatta da *attori guardanti* e *spettatori agenti*. Quello che Basile molto acutamente sottolinea è il nesso inscindibile che, nell'orizzonte della società, si crea all'interno stesso di ciascun individuo. Non è più una questione di ruoli, né una scelta di cosa essere o se essere, ma una consolidata attitudine umana, un *habitus* che i cittadini hanno imparato ad indossare come una seconda natura. Essere sociali significa fingere, nel senso più autentico del darsi una forma e modellare una parte di sé, sulla base di ciò che è conveniente essere in società.

Dal testo emerge un punto controverso legato a questo duplice ruolo; esso ci costringe ad interrogarci su una differenza sostanziale tra società e teatro, che immediatamente sembra affiorare. Se l'andare a teatro implica, per ovvi motivi, una distanza insormontabile, per quanto a volte sottilissima, tra coloro che si esibiscono e che sono guardati dal pubblico e un pubblico che, giudicante, funge da spettatore, il vivere in società abbatte questa distanza. Come è possibile, quindi, vivere in una società-teatro in cui nessuno spettatore esterno assiste alla scena senza esserne implicato?

Basile invita a riflettere su questa domanda, perché è anche lo strumento che ci porta ad approfondire il significato stesso della parola *spettatore*.

Questa, che nell'inglese *spectator* è identica al latino *spectator*, deriva dal verbo *spectare*, cioè, guardare, assistere, che, a sua volta, è legato al verbo *specere* da cui deriva il sostantivo *speculum* (specchio), anch'esso con il significato di guardare, osservare. Lo spettatore è quindi lo specchio di colui che egli guarda, e riflette l'immagine medesima che si pone di fronte a lui. Anzi, dovremmo dire che lo spettatore è colui che consente, a coloro che agiscono, di agire in un determinato modo, condizionando, con la sua osservazione, il movimento stesso. Come nella teoria quantistica elaborata da J. von Neumann è la coscienza osservante che influenza il sistema che va ad osservare, tanto che essa non può più essere considerata esterna al fenomeno, allo stesso modo ogni individuo nella società kantiana è parte integrante del processo del gioco dell'azione e dell'interpretazione.

Si tratta quindi di una dimensione di coimplicazioni e rimandi, in cui ogni elemento è posto dall'altro e a sua volta lo pone, così da poter immaginare un circolo dinamico di azione e

simulazione creativa da parte di tutti e di ciascuno. La società è, così intesa, un teatro che si auto-osserva e che si modifica dall'interno, secondo un graduale progredire verso il meglio, verso un concetto tanto caro al filosofo, che è quello di moralità.

Ma la strada che conduce alla moralità – e Basile lo mostra accuratamente nel corso dei capitoli – è lunga e tortuosa e non può essere insegnata. Due sono le scorciatoie che immettono su questo ampio e lucente percorso: il diritto esterno, con le sue leggi, corollari, con la sua giurisprudenza e quell'obbedienza cittadina imprescindibile affinché si regga un ordinamento politico, e una forma di nascondimento prettamente civile, ossia sviluppata dall'uomo con l'entrata in società.

La prima è la via della legge esterna, che costringe ad assumere un comportamento volto al rispetto degli altri, indipendentemente dal proprio sentire: è un vincolo estrinseco e un compromesso che si accetta con l'istituzione del patto sociale; la seconda è la *Sittsamkeit*, ossia la costumatezza, la decenza. Questa virtù entra in gioco al di là della legge esterna del diritto e, tuttavia, immediatamente legata all'essere in società. Quando Basile scrive del tentativo dell'uomo di vestire l'abito della rispettabilità e, così, del suo accettare di denudarsi di una parte della propria autenticità, intende mostrare quale sforzo di nascondimento ciascuno decide di fare, perché si dica che ha recitato al meglio il suo ruolo e che è stato un ottimo attore di quel palcoscenico condiviso.

Ma questo controverso binomio del nascondersi e del denudarsi, per cui ad ogni volontà di celarsi corrisponde una uguale reazione dello spogliarsi, è momentaneo e necessario nella macroscopica ottica della ragione. Il velo che nasconde e maschera è anche quello che sottrae, immediatamente, spontaneità al soggetto, ma è anche quello che, a lungo andare, ridona veridicità. È come dire che per ritrovare la propria verità, in senso morale e non teoretico, l'essere umano debba attraversare la perdita della propria naturalità, cioè di parte della propria originaria natura. Ciò avviene all'interno dell'orizzonte teleologico della ragione; tutto fa parte dell'artificio che la riguarda.

Artificio della ragione: questo concetto, preso qui dettagliatamente in esame, è di rilevante importanza, perché racchiude il senso di ciò che la ragione di fatto compie. È la sua astuzia quella di far agire gli esseri umani in questo circolo di negazione di sé e di conseguente riconciliazione di una seconda natura, la natura morale.

È per questo che Basile sottolinea l'accezione negativa della simulazione che ricopre la sfera sociale. Non si tratta di inganno volontario perpetrato a discapito degli altri, e quindi un voler positivamente dare un'immagine illusoria e, quindi, falsa di sé. Questo comporterebbe un atteggiamento doloso e malevolo, cosa che non si addice a tutti i cittadini in quanto tali. Ciò non significa che nella società non venga perpetrato spesso un vero e proprio inganno a discapito gli uni degli altri. Ma in una società che tende a configurarsi come morale o tendente alla moralità, ad emergere è, piuttosto, quella che Kant definisce dissimulazione – nel testo giustamente evidenziata – nel significato negativo di omissione di qualcosa e non di sostituzione.

Se torniamo indietro di più di un secolo dalla stesura di *Inizio congetturale*, *Antropologia e Idea*, e ci imbattiamo nelle scomodissime opere di Giulio Cesare Vanini, possiamo pienamente comprendere quale sia l'effetto dirompente della tecnica del camuffamento.

Il filosofo pugliese, martire del libero pensiero, arso vivo a Tolosa ben 19 anni dopo il rogo di Bruno a Roma, utilizzò brillantemente le sue parole in un'operazione di *dissimulatio* contro

l'autorità civile e religiosa. Vanini non intendeva criticare apertamente le posizioni filosofiche e teologiche da cui si distaccava, né simulare, ingannando totalmente, affermazioni di cui non riconosceva l'autorità o la verità. Egli cercò uno stratagemma che lo ponesse a metà strada tra la franchezza – altro termine che Basile mette in luce nella sua analisi – e la menzogna in senso stretto: dissimulò la verità, ossia la nascose all'interno di proposizioni che i lettori contemporanei avrebbero letto senza venirne scandalizzati e, come conseguenza, evitò di sostenere tesi che egli riteneva inaccettabili e insostenibili.

Quella di Vanini, nelle pagine del *De Admirandis* e dell'*Amphitheatrum*, fu un'operazione di mediazione, come a voler trovare un tacito accordo tra la coerenza con la propria filosofia e, quindi, con la propria vita e la necessità di conformarsi ad un ordine di decenza e rispettabilità quale quello imposto dall'Europa della controriforma.

Il punto, però, è proprio questo: quanta dissimulazione è necessaria affinché si smetta di ritenerla una dissimulazione della realtà piuttosto che la realtà stessa, ormai completamente dissimulata in ogni suo aspetto? È qui che i cittadini vengono condotti dalle loro stesse intenzioni e azioni sociali. Potremmo azzardarci a dire che quel concetto di soglia tra sonno e veglia, che Basile riprende nella lettura di *Antropologia*, è ciò che lega e separa, appunto, la dimensione in cui opera l'immaginazione nel sogno, svincolata dalle intuizioni pure di spazio e tempo, dalla dimensione dell'immaginazione in uno stato cosciente. Quando Kant parla di illusione di naturalezza degli uomini in società si riferisce all'oltrepassamento di questa soglia. In una situazione in cui tutti fingono e dissimulano, come nella follia di Enrico, la finzione diventa la stessa realtà, e nessuno più si accorge del meccanismo messo in atto. Una realtà in cui si gioca a fare sul serio, proprio come avviene al di qua del sipario, è una realtà in cui giocare diventa un'azione così tanto seria da non essere più separata in se stessa. Se il gioco di finzione riesce a far coesistere due mondi tra loro distanti, quello reale e quello della fantasia, esso è in grado, allo stesso tempo, di annullarne la reciproca opposizione.

Basile evidenzia il ruolo del gioco e di quel libero gioco dell'immaginazione che interviene nella fondazione di una società in Kant. Giocare significa infinite cose, eppure così vicine da sembrare la stessa complicatissima attività. Giocare è il modo per ricreare innumerevoli mondi e dare loro tutte le possibilità che questo non ha potuto avere; è anche un modo per seguire delle regole e disciplinarsi, ma allo stesso tempo la fuga inevitabile dalle stringenti leggi della realtà quotidiana; il gioco è attesa e azione, è saper aspettare il proprio turno ma anche saper essere pronti ad agire quando questo arriva; è un sapersi lasciare guidare dagli altri e un riuscire a guidarli; è infine un'attenta operazione di uscita da sé, un coraggio di essere e vivere oltre i confini della propria fisicità e condizione; il gioco è il «il simbolo del mondo», come lo definiva Fink, ed è attraverso di esso che il mondo ritrova il proprio significato.

E quando l'essere umano da giocatore inconsapevole diventa pienamente cosciente del ruolo che sta svolgendo, non come chi ritiene all'inizio di essere, ossia il protagonista indiscusso, ma come pedina di un disegno macroscopico che lo contiene, ecco che in lui la ragione si risveglia e inizia a trasformare quelle virtù socialmente accomodanti nell'unica vera virtù morale. L'emergere della ragione, sottolinea Basile, è un'epifania: è quel filo fantasma attraverso cui traluce la legge della morale. È una forza inconscia, oscura che lavora nel mondo delle ombre finché per l'essere umano non giunge il momento di scoprirla dentro di sé. Ed egli la scopre solo attraversando la faticosa relazione con gli altri, nella frattura che la società costringe a sopportare tra sé e l'altro da sé, ma soprattutto tra Sé e sé. Ma nella crepa scavata dalla finzione,

nel più autentico significato di azione poetica sul mondo, l'umano risorge. Secondo Kant l'uomo è libero di superare non solo l'istinto animale e primitivo, ma anche l'istinto della ragione: può ignorare la voce dell'appetito con la stessa facilità con cui può ignorare quella della coscienza. L'uomo è soggettività in grado di sottomettersi alle voci degli altri o di non ascoltare persino la propria intimità.

Eppure, egli è anche ragione: questa non è niente che non gli appartenga, non un destino a lui esterno, un Creatore che vive al di là della propria creatura o una legge finalistica esterna al corso del suo mondo. Nonostante nell'individuo ci sia un livello emotivo e immaginativo molto importante e profondo, la ragione fa parte del mondo dell'uomo, e la teleologia inscritta nel suo disegnarne la storia è intrinseca a questa storia, è il suo stesso procedere verso un meglio che si autoalimenta e si scopre.

E quando ogni singolo uomo, come cittadino nella propria società, si accorge di non essere un nucleo isolato in lotta con ciò che lo circonda, ma un brandello di stoffa che trova la propria realizzazione nel meraviglioso vestito che andrà a comporre, ecco che quel filo magico e indispensabile comparirà ai suoi occhi, come l'unico possibile in grado di tessere insieme la sua storia a quella degli altri.

Quando, ad ogni nuova notte che segue il giorno, l'uomo sprofonda nel regno dei propri sogni, lo spettacolo che ha recitato si è da poco concluso e il sipario è calato, come le sue palpebre, a decretare, severo, una fine. Ma la vita, a dispetto del teatro, dispone di migliaia di repliche e, benevola, consegna al suo attore la sedia di regia, ad ogni nuova alba ancora; per chi vuol divenire un essere morale il tramonto tarda ad arrivare.