

In che modo potrebbe essere rilevante oggi la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel?

Frank M. Kirkland

I

Con l'approssimarsi della fine del 200° anniversario della pubblicazione della *Fenomenologia dello spirito* (FdS), mi viene in mente un'osservazione fatta una decina di anni fa dal noto studioso di Hegel, Robert Pippin, il quale ha immaginato come avrebbe potuto essere un seguito della FdS se Hegel fosse stato in grado di realizzarlo. A suo modo di vedere, questo seguito presenterebbe due nuovi capitoli che «dovrebbero includere spiegazioni, curiosamente parallele, sia (a) della grande fiducia e della crescente influenza della scienza e della tecnologia moderne [...], sia (b) del corrispondente pessimismo, sempre più ampio, circa la possibilità che tutto ciò, e gran parte di ogni altra cosa, conti poi così tanto» (Pippin 1996, 148-49). Pippin ha giustamente riconosciuto la necessità di nuove «figure dello spirito», rilevanti quantomeno per

¹ Frank M. Kirkland, 'How Would Hegel's *Phenomenology of Spirit* Be Relevant Today?'. *Logos* 7-1, 2008 [http://www.logosjournal.com/issue_7.1/kirkland.htm]. Traduzione italiana a cura di Armando Manchisi.

una FdS del 1997. Nelle traiettorie di queste due grandi imprese cognitive ed etiche, egli ha visto dei risultati «contraddittori», in cui la riuscita di (a) nel realizzare gli ideali fissati per la scienza e la tecnologia moderne si accompagna a (b), cioè a una disposizione che allenta sempre più la presa normativa che questi ideali devono avere su di noi.

Io stesso riconosco che le opzioni di Pippin circa un ipotetico seguito della FdS, così come le sue valutazioni di tali opzioni, siano corrette. Tuttavia, vorrei dare a mia volta un contributo a questo seguito. A fronte di tutta la discussione, sia critica che acritica, sull'oppressione razziale e sulla diversità culturale nel passato lontano e recente, mi sembra abbastanza appropriata una figura dello spirito che dia conto di una concettualizzazione di tali questioni.

Ciononostante, c'è stata in generale un'accoglienza ambivalente rispetto a quello che viene ritenuto il pensiero di Hegel su questi temi. Da un lato, infatti, molti indicano la famosa sezione «Indipendenza e dipendenza dell'autocoscienza; signoria e servitù», nel capitolo 4 della FdS, come luogo da considerare perlomeno come una fonte proficua per esaminare, da un punto di vista storico e sociologico, l'esperienza degli schiavi americani¹ o le feconde connessioni con la letteratura afro-americana² o, più in generale, con questioni relative

¹ Cfr. Patterson (1982). Anche Davis (1975) e Elkins (1959) ricorrono alla cosiddetta "dialettica" che si trova nella sezione «Signoria e servitù» della FdS di Hegel. Per un resoconto accattivante che sostiene che gli studi storici e sociologici sull'«ethos della piantagione» o la «cultura degli schiavi» nella schiavitù americana *contestino e rappresentino un progresso* rispetto a ciò che Hegel afferma essere coinvolto nella «esperienza degli schiavi» nel capitolo 4 della sua FdS si veda Willett (1995).

² Cfr. Johnson (1994, 3-23).

a “nerezza [*blackness*]” e identità³. Dall’altro lato, molti indicano le famigerate osservazioni di Hegel sulle culture non occidentali in generale, e sull’Africa e gli africani in particolare⁴, nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, così come i suoi noti commenti sulla razza e i cosiddetti «Ne*ri»⁵ nella sua *Filosofia dello spirito soggettivo* come luoghi atti a giustificare la presunta assenza di storia o il presunto blocco dello sviluppo, a livello sia intellettuale che culturale, dei popoli africani e afro-discendenti. Tuttavia, dal momento che quest’ultima serie di osservazioni non deriva dalla FdS, non sarà qui esaminata⁶.

Eppure, lascia un po’ perplessi il fatto di ricorrere al capitolo 4 della FdS per chiarire la schiavitù razziale moderna. Ci sono molti che ritengono che Hegel colga *bene da un punto di vista filosofico* l’esperienza storica della servitù: è il servo/schiavo (attraverso la schiavitù), e non il signore/padrone, a diventare consapevole della vita e della libertà; ed è il servo/schiavo a essere coinvolto nella lotta per ottenere il riconoscimento della propria identità da parte dell’altro⁷. Questa posizione, tuttavia, è in contrasto con il risultato di studi storici e sociologici più recenti sulla schiavitù americana, i quali insisterebbero sul fatto che la spiegazione di Hegel è *inadeguata dal*

³ Cfr. Fanon (2015).

⁴ Cfr. Gates (1987, 19-27)

⁵ Cfr. Bernasconi (1998).

⁶ Sto attualmente analizzando queste e altre osservazioni simili allo scopo di fornire, in opposizione ai punti di vista di Bernasconi, di Gates e di una schiera di altri studiosi, una difesa idealista ma antirazzista di Hegel in una monografia intitolata provvisoriamente: *Africa and Hegelian Like-Mindedness: The Vanishing “We” and “We”, The Underdeveloped*.

⁷ Per esempio, questo punto di vista si può trovare espresso in testi, dalle finalità molto diverse, quali Patterson (1982, 99); Johnson (1994, 5); e Fanon (2015, 217).

punto di vista storico sui “dettagli” dell’esperienza della schiavitù e affermerebbero quindi che la sua analisi filosofica non abbia nulla da offrire intellettualmente alla comprensione, ad esempio, della “cultura degli schiavi”⁸.

La cosa affascinante qui, se inquadrata in questo modo, è che, nonostante le loro differenze, le due fazioni condividono un presupposto comune: entrambe danno per scontato che il discorso di Hegel su signoria e servitù nel capitolo 4 implichi un *accordo istituzionale a favore della schiavitù e una storia di tale pratica*. C’è infatti un elemento comune all’opera da entrambe le parti, riguardante l’azione della modalità servile dell’autocoscienza – i costumi o l’*ethos* di una comunità, la tradizione storica, l’appartenenza a una comunità – che la porta a cercare il riconoscimento. Di conseguenza, la differenza fra le due fazioni è se la spiegazione filosofica che Hegel offre dell’esperienza della servitù nel capitolo 4 *comporti in modo sufficiente o meno* uno sfondo storico che consenta di stabilire l’avanzamento dialettico appropriato dell’integrità culturale e della forza psicologico-sociale del servo/schiavo nella sua lotta per il riconoscimento con il signore/padrone⁹.

Ma qui sta il problema. *Nel capitolo hegeliano non c’è nemmeno un’allusione a qualsivoglia tipo di esperienza storica o disposizione culturale che contribuisca o sia il risultato (a) della sua analisi di signoria e servitù o (b) della*

⁸ Alcuni testi rappresentativi sarebbero Blassingame (1972); Genovese (1974); Levine (1975); Raboteau (1975); Jones (1985); Davis (2018); Stuckey (1987); Sobel (1987); Berlin (1998 e 2003).

⁹ Si veda lo stimolante Buck-Morss (2002). Si veda inoltre l’affascinante Fischer (2004, 24-33). Buck-Morss argomenta a favore della plausibilità che l’ispirazione di Hegel per la stesura della sezione «Signoria e servitù» nella FdS possa essere stata la rivoluzione di Santo Domingo. Fischer accetta l’ipotesi di Buck-Morss ma, in ultima istanza, considera il silenzio di Hegel sul successo di quella rivoluzione come un contributo a un diffuso disconoscimento europeo della rivoluzione stessa.

possibilità di qualsiasi lavoro comparativo con qualsiasi esperienza schiavistica storicamente esistente. Vorrei portare due esempi. (1) Secondo Patterson, Hegel (sulla base di un adeguato sfondo storico) è riuscito a supporre che «lo schiavo non ha mai interiorizzato la condizione degradata di sé sostenuta dal padrone» (Patterson 1982, 100). (2) Sempre secondo Patterson, Hegel (sulla base di uno sfondo storico inadeguato) non è riuscito «a prendere in considerazione i membri liberi non schiavisti della società del padrone», non riuscendo quindi ad arrivare alla conclusione che una «[cultura schiavista robusta] è possibile solo là dove la schiavitù non domina totalmente la società» (Patterson 1982, 100). Questi due punti potrebbero essere veri, ma nessuna delle due affermazioni è pertinente al capitolo hegeliano e al rigore della sua analisi, essendo entrambe estranee all'apparire della cosiddetta «dialettica schiavo-padrone».

Anche se fossero vere, esse violerebbero comunque la regola *fenomenologica* hegeliana¹⁰, cioè il permettere che le condizioni (in questo caso) per l'apparire della «dialettica schiavo-padrone» si sviluppino direttamente dalle pretese che caratterizzano il contesto in cui questa dialettica emerge (altrimenti la negazione non sarebbe determinata). Hegel stesso considererebbe quella dialettica come parziale e manchevole rispetto alla questione del riconoscimento reciproco. Ma non vedrebbe questa carenza come dipendente dalla sufficienza o insufficienza di uno sfondo storico che egli fornisce nell'analisi di quella dialettica: in questo frangente della FdS, infatti, la storia non costituisce un criterio né epistemico né etico per tale dialettica. Ciò che ha significato come criterio qui è la *certezza dell'autocoscienza* che appare generalmente e

¹⁰ Per una considerazione molto apprezzabile di questa regola si veda Dove (1970, 616).

immediatamente nella figura del *desiderio*. La questione, per Hegel, è se ci sia qualcos'altro che permetta di sconfiggere il carattere di criterio di quella certezza.

II

In breve, la certezza dell'autocoscienza come desiderio è la cura [*concern*] che un individuo ha per sé stesso e il proprio comportamento verso un ambito di oggetti virtualmente indeterminato in quanto interamente riducibile e immediatamente identico alla sua cura *ad libitum, ad infinitum*. Non c'è nulla di recalcitrante o indipendente rispetto ai progetti dell'individuo desiderante e alla loro realizzazione; nulla è quindi in contrasto con la sua autostima pura o immediata. Per esso, ogni cosa è evanescente. Tuttavia, affinché questa autostima sia sempre presente in modo intensivo, è necessaria la persistenza, non l'evanescenza, di un ambito indeterminato che Hegel chiama «vita».

La vita, inoltre, non è solo la controparte necessaria all'autocoscienza come desiderio; è anche (1) ciò in cui sussiste l'autocoscienza desiderante e (2) ciò di fronte a cui tale autocoscienza si presenta costantemente come misura. È chiaro, dunque, che per l'autocoscienza desiderante l'ambito della vita assume una forma determinata e un ruolo integrale e *di mediazione*. Allo stesso tempo, tuttavia, l'autocoscienza desiderante deve annullare o rendere inessenziale qualsiasi altra cosa che non sia sé stessa e che possa minare la sua impresa di rendere la propria cura e autostima un criterio *esclusivo* di conoscenza e azione. Non c'è altro in gioco.

Qui l'autocoscienza sembra paradossale. Come può pretendere di sussistere nella vita e al contempo attestare che l'ambito della vita conti *solo* sulla scorta di

progetti motivati dai suoi desideri e che i suoi legami, che dipendono dalla vita e la mediano, siano *inessenziali* a tali progetti? La risposta di Hegel è: «*solo in un'altra autocoscienza*» (Hegel 1973, 151) o, per meglio dire, solo in un'altra modalità dell'autocoscienza. C'è una *modalità* dell'autocoscienza (1) che, nonostante i suoi legami con la vita nella condotta e nell'autoconservazione della propria vita, possiede un'altra modalità dell'autocoscienza (2); (1) *ricosce* che l'indipendenza e la certezza di (2) sono *realizzate* attraverso imprese alimentate essenzialmente dal proprio desiderio, e che la vita, e qualsiasi cosa in essa, non oppone alcuna resistenza a tali imprese. In questo schema, in ultima istanza, (1) si riferisce alla modalità servile dell'autocoscienza, (2) alla modalità signorile¹¹. Come e perché ciò avviene?

Poiché l'autocoscienza è segnata essenzialmente dal desiderio, ogni modalità appare indipendentemente dall'altra. Presentandosi nella vita dell'altra come indipendente, ciascuna modalità assoggetta totalmente la vita ai progetti che si è prefissata da sé e in modo autocosciente nella vita, indipendentemente dai vincoli della vita stessa e soprattutto indipendentemente le une dalle altre. Ciascuna modalità funge da vincolo vivente rispetto all'altra, ma non come avviene con qualsiasi altra cosa nella vita, dal momento che ciascuna designa l'altra come vincolo vivente in modo non istintivo, bensì autocosciente. Ciascuna si presenta all'altra come la negazione della vita dell'altra, cioè come la morte. Ma la morte qui non è semplicemente il confine di quella negazione distintiva del processo della vita; cosa

¹¹ Parlo qui di «modalità dell'autocoscienza», dal momento che Hegel caratterizza virtualmente l'autocoscienza in generale come desiderio. A mio avviso è quindi importante vedere come la differenza fra l'autocoscienza descritta in (1) e quella descritta in (2) sia una differenza tra modi o modalità cognitive, piuttosto che tra tipi, di autocoscienza.

più importante, essa è la negazione della vita come ciò che l'autocoscienza proietta da sé nella vita. In questo modo, infatti, ciascuna mette in gioco non solo la sua vita "biologica", ma anche la sua vita così come stabilita e attuata in sé e per sé, in modo indipendente e autocosciente. Da questo «rischio della vita» derivano due conseguenze: o entrambe le modalità muoiono, nel qual caso cessa l'esperienza dell'autocoscienza come desiderio nella FdS, *oppure* una sottomette l'altra o una cede all'altra nella paura di rischiare la vita, nel qual caso la "vincitrice" ottiene dalla sottomessa il riconoscimento della sua certezza, della sua indipendenza e dei suoi progetti, mentre la sottomessa accetta «che a lei la vita è così essenziale, come lo è l'autocoscienza pura» (Hegel 1973, 158).

Come sappiamo, quest'ultima conseguenza, derivante dal «rischio della vita», porta a quella forma *elementare* di interazione che è stata denominata «dialettica schiavo-padrone», o a quella che si può anche chiamare l'esperienza tra le modalità signorile e servile dell'autocoscienza. Sono noti anche i paradossi che emergono da questa esperienza. Da un lato, la modalità signorile, rischiando la vita, supera la sua dipendenza dalla vita; ma essa sostiene la sua indipendenza rispetto alla vita solo attraverso la *mediazione* di ciò che, per la modalità signorile, non è altro che un essere vivente *inessenziale* e, come tale, tutt'uno con la vita, cioè la modalità servile. Eppure, la modalità servile è «per il signore l'oggetto costituente la *verità* della certezza di sé stesso» (Hegel 1973, 161). La modalità signorile, dunque, *non* è, come a essa sembra, una modalità dell'indipendenza immediata e certa di sé. Del resto, la modalità signorile non può costituire il punto culminante di un'autocoscienza indipendente, dal momento che essa

ottiene il riconoscimento da un altro che essa però non può considerare come un'autocoscienza.

Dall'altro lato, la modalità servile, *non* rischiando la vita, sospende il suo desiderio, prima attraverso la paura, poi attraverso il lavoro, e tratta sé stessa come un essere vivente tra gli altri. Tenendo il suo desiderio sotto controllo, essa (a) desiste dal rendere la propria autostima misura della vita, (b) sospende la sua pretesa di indipendenza, e (c) stabilisce il rapporto di signoria-servitù. Sebbene Hegel affermi che la modalità servile «nel proprio compimento diventerà piuttosto il contrario di ciò ch'essa è immediatamente» (Hegel 1973, 161), ciò non significa che essa culminerà nell'indipendenza alle condizioni stabilite per l'autocoscienza nel capitolo 4 della FdS, cioè desiderio e vita. Quindi né la modalità signorile né quella servile dell'autocoscienza costituiscono le modalità appropriate nelle quali e attraverso le quali l'indipendenza dell'autocoscienza può realizzarsi in un'altra autocoscienza. Alle sole condizioni del desiderio e della vita, infatti, *entrambe* le modalità conducono in un vicolo cieco rispetto alla possibilità di affrontare il problema di come un individuo indipendente e autocosciente trovi soddisfazione in un altro individuo del medesimo tipo.

Qual è il risultato di tutto ciò? Si noti che, secondo questa lettura, il problema è incentrato sulla praticabilità della posizione dell'autocoscienza, secondo cui la sua cura e autostima sono sufficienti a confermare che la vita è ciò che l'autocoscienza desiderante proietta di per sé nella vita, indipendentemente dal processo e dai vincoli della vita stessa. Inoltre, «*l'autocoscienza raggiunge il suo appagamento solo in un'altra autocoscienza*» (Hegel 1973, 151), poiché l'autostima per la sua cura non può costituire un criterio sufficiente a definire la vita, e tutto ciò che

essa contiene, solo in termini di ciò che l'autocoscienza desiderante stabilisce di per sé nella vita. Solo un'altra autocoscienza, sostiene Hegel, può costituire, e costituirà, un criterio. Solo un'altra autocoscienza, infatti, offre la misura per testare la praticabilità di un'autocoscienza che tratta la vita immediatamente e unicamente in termini di appagamento del suo desiderio. All'interno di questa lettura, dunque, non è plausibile rendere criterio per stabilire l'appropriato avanzamento dialettico di signoria e servitù la disponibilità o la carenza di informazioni storiche sull'istituzione della schiavitù. La dialettica risulta qui insufficiente, non potendo essere soddisfatta la condizione per la certezza e l'indipendenza dell'autocoscienza desiderante¹².

Inoltre, non c'è nulla a disposizione di ciascuna modalità dell'autocoscienza – non le leggi né i costumi di una comunità, non l'appartenenza a una comunità, non la tradizione storica, né il riconoscimento reciproco – in grado di risolvere l'insidioso conflitto generato dalla presentazione di sé all'altra che ciascuna fa nel rischiare la vita. Lo spirito non è ancora comparso sulla scena sotto

¹² In effetti, c'è una prova nella FdS che suggerisce che questa sezione del capitolo 4 non abbia nulla a che fare con la schiavitù. Hegel afferma quanto segue: «soltanto mettendo in gioco la vita si conserva la libertà, si dà la prova che all'autocoscienza essenza non è l'essere, non il modo *immediato* nel quale l'autocoscienza sorge, non l'esser calato di essa nell'espansione della vita: – si prova anzi che nell'autocoscienza niente è per lei presente, che non sia un momento dileguante, e ch'essa è soltanto puro *esser-per-sé*. *L'individuo che non ha messo a repentaglio la vita, può ben venir riconosciuto come persona; ma non ha raggiunto la verità di questo riconoscimento come riconoscimento di autocoscienza indipendente*» (Hegel 1973, 187) (quest'ultimo corsivo è mio, *NdA*). Anche se raramente citata, questa affermazione indica la possibilità che la dialettica di «signoria e servitù» si giochi tra *persone*. Ciò significherebbe che tale dialettica non ha bisogno dell'istituzione storica della schiavitù per essere operativa, né ha bisogno di essere un riflesso di questa istituzione.

forma di riconoscimento reciproco¹³. O, per meglio dire, è apparso sulla scena solo nella forma molto elementare di quell'interazione che consiste nel rischiare la vita di fronte all'altro, in cui però non si raggiunge nulla di reciproco. Dal momento che nessuna delle due modalità può contare su una vita dello spirito *già esistente* e dotata di un orientamento e uno sfondo storico, il problema, per Hegel, è quindi quello di sviluppare ed esaminare le condizioni in cui la vita dello spirito e il ruolo della storia in essa persistono in modo pieno e autocosciente all'interno di imprese cognitive ed etiche. Di conseguenza, lo spirito, e la storia a esso concomitante, non possono essere presupposti né realizzati all'interno della «dialettica schiavo-padrone».

III

Molti leggono il capitolo 4 della FdS come se la vita dello spirito e il suo orientamento e sfondo storico fossero già pienamente in atto. È la ragione per cui molti sono convinti che Hegel stia celando signoria e servitù (in modo più o meno adeguato) in una sorta di sfondo storico. Ma se così fosse, il desiderio e la vita non sarebbero le uniche restrizioni alla struttura dell'autocoscienza. Perciò, oltre alla mia preoccupazione di fornire, a un «seguito della FdS», una figura dello spirito che concettualizzi l'oppressione razziale e la diversità culturale, ho espresso l'opinione che la spiegazione fenomenologica che Hegel fa dell'esperienza di signoria e servitù sia storicamente

¹³ Anche se non posso affrontare la questione in questa sede, Hegel introduce il «riconoscimento reciproco» (Hegel 1973, 153-155) come una cambiale che sarà incassata successivamente, non all'interno della cosiddetta «dialettica schiavo-padrone».

infondata, che la storia non sia una delle condizioni di quella dialettica.

Ma la mia preoccupazione e la mia lettura del capitolo 4 non sono in contrasto tra loro, poiché sono entrambe stimolate essenzialmente dalla questione di *dove* la storia e le indagini storiche devono inserirsi nella FdS. A mio parere, *devono* inserirsi non nel capitolo 4, ma nei capitoli 6 e 7, cioè «Spirito» e «Religione».

Qual è il significato di questo «devono», ossia, in relazione a cosa devono inserirsi la storia e le indagini storiche, e in che tipo di analisi o di spiegazione esse devono rientrare? Non mi addentrerò qui in una risposta esaustiva, perché ciò ci porterebbe troppo lontano. Tuttavia, a mio parere, il candidato più qualificato come punto in cui la storia e le indagini storiche devono inserirsi sarebbe quella «figura della coscienza» che ci permetterebbe di distinguere le figure della FdS le cui condizioni epistemiche o etiche precedono o esprimono il *divenire* della vita dello spirito e le figure le cui condizioni epistemiche o etiche hanno come *presupposto* la vita dello spirito.

Comunque sia, la nuova figura dell'ipotetico seguito, così come dell'inserimento appropriato della storia nella FdS che già abbiamo, si troverebbe su un terreno molto più solido se il nostro bersaglio fosse il capitolo 6. In questo caso, infatti, sosterei che la storia afro-americana e le indagini storiche su – poniamo – la schiavitù americana potrebbero sicuramente operare all'interno di quel capitolo. La maggior parte degli interpreti di Hegel danno per scontato che il contenuto e il focus storico europeo del capitolo siano necessari, sufficienti ed essenziali per lo sviluppo dello spirito attraverso cui viene realizzata in modo autocosciente la

nozione di riconoscimento reciproco¹⁴. Le spesso citate osservazioni razziste, solitamente ricondotte a Hegel, sul carattere antistorico e sulla cultura impoverita dei popoli di origine africana aggiungono chiaramente enfasi alla caratterizzazione necessariamente eurocentrica della vita dello spirito. Tuttavia, nonostante l'opinione attribuita a Hegel sull'assenza di storia nelle culture africane e afro-diasporiche¹⁵, la sua FdS non implica, né può implicare, una storia eurocentrica. I parametri della FdS non vincolano né Hegel né noi al contenuto storico europeo che compone il capitolo intitolato «Spirito», poiché quel contenuto e quel focus non sono costitutivi, ma illustrativi, della vita dello spirito.

Ciò a cui ci vincolano i parametri della FdS è semplicemente una storia e un'indagine storica che illuminano e illustrano lo sviluppo della vita dello spirito in quanto sottoposta perlopiù a battute d'arresto cognitive ed etiche destabilizzanti, le cui possibili risoluzioni attraverso il riconoscimento reciproco sono intese come realizzazioni autocoscienti, ma storicamente condizionate, dello spirito stesso. Questa tesi fenomenologica a proposito di ciò che la storia chiarisce e incarna non dovrebbe essere una tesi locale, la cui validità sarebbe limitata a una particolare vita dello spirito, come ad esempio la cultura europea. Né costituisce una tesi antropologica universale, la cui validità si estenderebbe a tutti i gruppi umani. È, piuttosto, una tesi filosofica che esprime le condizioni costitutive affinché la vita dello spirito sia in qualche modo presente.

¹⁴ Nonostante l'eccellenza dell'opera, un buon esempio di ciò è Pinnard (2013). Anche alcuni dei lavori di Pippin presentano questa tendenza.

¹⁵ Cfr. Hegel (1961, 262).

Se le cose stanno così, allora la vita dello spirito può essere ripensata e illustrata attraverso la storia afroamericana. Chiaramente, il modo in cui la vita dello spirito appare nella storia afroamericana è diverso dal modo in cui appare nella storia europea. Ma che la vita dello spirito nella storia afroamericana abbia comportato, attraverso conflitti e battute d'arresto cognitivi ed etici destabilizzanti, un'interminabile ricerca di una qualche affinità cognitiva ed etica, per quanto storicamente provvisoria, con altri e che ciò abbia rappresentato una conquista di autocoscienza, è fuor di dubbio.

Anche se fornire i dettagli per ricostruire il capitolo 6 della FdS lungo le linee della storia afroamericana costituisce un'impresa che non può essere condotta qui, il fenomeno storico e l'indagine storica della compravendita di schiavi in America risulterebbero prevalenti in questo capitolo 6 e non in relazione al 4. Essi permetterebbero infatti di ricostruire il capitolo «Spirito» a partire da episodi come la corruzione della maternità, per come presentata nella storia di Margaret Garner (una storia cui è stato dato un significato mitico nel romanzo *Amatissima* di Toni Morrison¹⁶); il terrore del regime schiavista e, per esempio, la rivoluzione di Santo Domingo¹⁷; le lotte di Douglass e Covey e quelle di Harriet Jacobs e Flint; l'opposizione tra l'illuminismo intellettuale afroamericano e il protocollo “di osservazione” per screditare l'intelligenza degli africani; la tensione, all'interno dell'illuminismo intellettuale afroamericano, sui vantaggi tra abolizione e resistenza violenta; l'ostacolo all'azione razionale di fronte alle leggi sugli schiavi fuggitivi e alla

¹⁶ Cfr. Morrison (1988).

¹⁷ Cfr. James (2015). James stesso era un hegeliano di prim'ordine. Si veda anche la nota 9.

decisione di Taney¹⁸; la Guerra civile; i punti di vista delle “anime belle” rappresentate da Crummell e Douglass e la necessità di riconciliazione tra questi punti di vista; e la perenne necessità religiosa di riconciliazione tra i legatari della schiavitù razziale moderna. Questi sono solo alcuni esempi del XIX secolo da cui si potrebbe trarre materiale per ricostruire il capitolo «Spirito».

Di fatto, se questi esempi fossero messi insieme alla luce del lavoro, ad esempio, di Paul Gilroy sulla «modernità in nero»¹⁹, faremmo molti passi avanti verso una ricostruzione efficace dello «Spirito» lungo linee storiche afro-americane o afro-diasporiche nella FdS. A mio parere, una ricostruzione del genere non solo aggiungerebbe un nuovo capitolo, o ne modificherebbe uno vecchio, all'interno di un ipotetico seguito della FdS in grado di avere una certa rilevanza per il presente. Ma costituirebbe anche un compito significativo e un'innovazione positiva, soprattutto rispetto alle già numerose e sempre crescenti analisi che rivisitano costantemente la celebre «dialettica schiavo-padrone» per rendere coerente ogni tipo di oppressione.

Tuttavia, questa ricostruzione non avrebbe bisogno di una «seconda dialettica», come alcuni hanno sostenuto. Sebbene il contenuto e il focus storico sarebbero diversi

¹⁸ Il riferimento è al caso “Dred Scott contro Sandford” del 1857, che stabilì, per decisione di Roger B. Taney, Presidente della Corte Suprema degli Stati Uniti, che gli individui di origine africana, a prescindere che fossero schiavi o liberi, non fossero da ritenersi cittadini americani (né di altri stati) e che non possedessero quindi i diritti e le tutele sanciti dalla Costituzione. La decisione di Taney stabilì inoltre l'incostituzionalità di qualsiasi legge federale volta a vietare o limitare la schiavitù. La sentenza viene considerata fra le cause principali della Guerra civile americana (*NdT*).

¹⁹ Cfr. Gilroy (2003). Si veda anche Kirkland (2003). Va notato, tuttavia, che anche Gilroy cade nella trappola del considerare la «dialettica schiavo-padrone» nel capitolo 4 della FdS il punto d'appoggio per la sua concezione della «modernità in nero».

da quelli di Hegel, essi non si allontanerebbero dalla condizione che rende la vita dello spirito ciò che è. Ma questo ha un prezzo da pagare, forse troppo alto per coloro che accettano la FdS come un qualche tipo di teoria sociale. Ciò significherebbe, infatti, che lo «Spirito» che illustra la storia afro-americana sarebbe ancora consono al compito generale della FdS, ossia delineare la questione del «Sapere assoluto»²⁰.

Bibliografia

- Berlin, I. 1998. *Many Thousands Gone: The First Two Centuries of Slavery in North America*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 2003. *Generations of Captivity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bernasconi, R. 1998. 'Hegel at the Court of the Ashanti.' In *Hegel After Derrida*. A cura di Stuart Barnett, 41-63. New York: Routledge.

²⁰ Molti hanno a lungo sostenuto, e continuano a sostenere, che il «Sapere assoluto» si riferisca a una conoscenza metafisica o teologica che fornisce una verità totale, incondizionata e invariante di tutta la realtà. Tale posizione metafisica ha contribuito all'opinione che Hegel sia anacronistico. Ma ci sono ampie prove per avanzare una concezione del «Sapere assoluto» non metafisica e in grado di essere rilevante per il mondo contemporaneo, ossia considerandolo come la continua giustificazione che *noi* o lo spirito facciamo degli obblighi *concettuali nostri* o dello spirito nei confronti o all'interno dell'esperienza. Hegel si riferisce al sapere assoluto in termini di «spirito che conosce sé stesso come spirito». Ciò implica tre cose per lui. Primo, la continua eliminazione di standard concettuali indipendenti dalla conoscenza umana, che fungano però da base di tale conoscenza; secondo, la continua istituzione di standard concettuali che fungano da base della conoscenza e che siano ottenuti come risultati dipendenti da ciò che *noi* o lo spirito riteniamo oggettivo e desiderabile nella erogazione e nella responsabilità alle ragioni della conoscenza; e terzo, la comprensione di (1) e (2) come elementi attraverso cui gli standard concettuali, in quanto base della conoscenza, sono formati e operativi.

- Blassingame, J. 1972. *The Slave Community*. New York: Oxford University Press.
- Buck-Morss, S. 2002. 'Hegel e Haiti. Schiavi, filosofi e piantagioni: 1792-1804.' In *Spettri di Haiti. Dal colonialismo francese all'imperialismo americano*. A cura di Roberto Cagliero e Francesco Ronzon, 21-59. Verona: Ombre corte.
- Davis, A. 2018. *Donne, razza e classe*. Traduzione di Marie Moïse e Alberto Prunetti. Roma: Alegre.
- Davis, D. B. 1975. *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*. Ithaca: Cornell University Press.
- Dove, K. R. 1970. 'Hegel's Phenomenological Method.' *The Review of Metaphysics* 23. 615-41.
- Elkins, S. 1959. *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Fanon, F. 2015. *Pelle nera, maschere bianche*. Traduzione di Silvia Chiletta. Pisa: Ets.
- Fischer, S. 2004. *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Durham: Duke University Press.
- Gates, H. L. Jr. 1987. *Figures in Black: Words, Signs, and The "Racial" Self*. New York: Oxford University Press.
- Genovese, E. 1974. *Roll Jordan Roll: The World The Slaves Made*. New York: Pantheon Books.
- Gilroy, P. 2003. *The Black Atlantic: L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*. Traduzione di Miguel Mellino e Laura Barberi. Milano: Meltemi.
- Hegel, G. W. F. 1973. *Fenomenologia dello spirito*. Traduzione e cura di Enrico De Negri. Firenze: La Nuova Italia (2 voll.).
- . 1961. *Lezioni sulla filosofia della storia. Vol. 1. La razionalità della storia*. A cura di Guido Calogero e Corrado Fatta. Firenze: La Nuova Italia.

- James, C. L. R. 2015. *I giacobini neri. La prima rivolta contro l'uomo bianco*. Traduzione di Raffaele Petrillo. Roma: DeriveApprodi.
- Johnson, C. R. 1994. 'The Education of Mingo.' In *The Sorcerer's Apprentice: Tales & Conjurations*, di Charles Richard Johnson, 1-23. New York: Plume Books.
- Jones, J. 1985. *Labor of Love, Labor of Sorrow: Black Women, Work, and the Family from Slavery to the Present*. New York: Basic Books.
- Kirkland, F. M. 2003. 'Modernisms in Black.' In *The Blackwell Companion to African-American Philosophy*. A cura di John P. Pittman e Tommy L. Lott, 67-84. Oxford: Blackwell Publishers.
- Levine, L. 1975. *Black Culture and Black Consciousness*. New York: Oxford University Press
- Morrison, T. 1988. *Amatissima*. Traduzione di Giuseppe Natale. Milano: Frassinelli.
- Patterson, O. 1982. *Slavery and Social Death*. Cambridge: Harvard University Press.
- Pinkard, T. 2013. *La Fenomenologia di Hegel. La socialità della ragione*. A cura di Andrea Sartori e Italo Testa. Milano-Udine: Mimesis.
- Pippin, R. 1996. 'On Not Being a Neo-Structuralist: Remarks on Manfred Frank and Romantic Subjectivity.' *Common Knowledge* 6: 142-158.
- Raboteau, A. 1975. *Slave Religion*. New York: Oxford University Press.
- Sobel, M. 1987. *The World They Made Together: Black and White Values in 18th Century Virginia*. Princeton: Princeton University Press.
- Stuckey, S. 1987. *Slave Culture: Nationalist Theory and the Foundations of Black America*. New York: Oxford University Press.
- Willett, C. 1995. *Maternal Ethics and Other Slave Moralities*. New York: Routledge.