

La coscienza della coscienza nera*

Tommy J. Curry**

Negli ultimi decenni, il problema del riconoscimento è emerso come una questione di interesse primario per le teorie del razzismo e per la filosofia Africana (*Africana philosophy*). Numerosi studi sono stati dedicati a una comprensione più profonda del riconoscimento o, più specificamente, della negazione del riconoscimento da parte dei bianchi nei confronti delle persone Nere. Per alcuni filosofi, la dialettica padrone/schiavo di G.W.F. Hegel ha fornito un potente strumento analogico attraverso il quale poter comprendere il problema della negazione delle persone Nere. John O'Neill ha sostenuto che "il topos hegeliano-marxista è un topos controverso,

* Traduzione di Federico Sanguinetti, Giovanna Miolli e Luca Corti.

** Tommy J. Curry è Professore di Filosofia ed è titolare della Personal Chair of Africana Philosophy and Black Male Studies all'Università di Edimburgo. I suoi interessi di ricerca accademici sono l'etnologia del XIX secolo, la teoria critica della razza, le disparità sanitarie, la violenza intra-razziale e i Black Male Studies. La ricerca del Prof. Curry mira a richiamare l'attenzione sulle aggressioni sessuali, gli abusi fisici e le angosce mentali di uomini e ragazzi Neri in tutto il mondo. È autore di *The Man-Not: Race, Class, Genre, and the Dilemmas of Black Manhood* (Temple University Press 2017), che ha vinto un American Book Award nel 2018, e *Another White Man's Burden: Josiah Royce's Quest for a Philosophy of Racial Empire* (SUNY Press 2018), che ha vinto recentemente il Josiah Royce Prize della American Idealist Thought.

attraversato dalla problematica della differenza di classe, razza e genere” (O’Neill 1996, 2 – *trad. it. FS*). Altri studiosi e studiose, come Susan Buck-Morss, hanno invece sostenuto che la relazione dialettica tra signoria e servitù non è semplicemente analogica, e che si basa sull’osservazione da parte di Hegel della Rivoluzione di Haiti (cfr. Buck-Morss 2009). Alcuni filosofi lodano Hegel per il suo ripudio della schiavitù e per la sua attenzione alla schiavizzazione come un problema moderno. Per esempio, Steven Smith afferma che “Hegel considera l’abolizione della schiavitù come una caratteristica centrale della modernità e come un punto di riferimento nella sua rappresentazione del progresso morale e storico” (Smith 1992, 122 – *trad. it. FS*). Data la posizione storica delle persone Nere come coloro che dalla modernità a oggi sono state schiavizzati/e, sfruttati/e e oppressi/e, molti dei temi e delle ricerche sull’assoggettamento trovano eco fra i/le filosofi/e Neri/e. La filosofia di Hegel parla alla condizione di coloro cui viene negato e non viene riconosciuto uno statuto d’essere naturale o determinato da Dio. Di conseguenza, la condizione dell’essere negati da parte dei potenti, e di non essere riconosciuti da un gruppo di esseri più potenti non viene semplicemente liquidata come uno stato miserabile, ma come una posizione da cui possono crescere la conoscenza e la coscienza degli assoggettati. È questa lotta per il riconoscimento che ci rivela, come osservatori, la conoscenza dei processi che producono la storia. Le lotte che si presentano come confutazioni della civilizzazione – la violenza, gli omicidi e gli orrori –, e che si producono nel tempo, ruotano attorno a fratture della condizione umana. Gli stati di coscienza turbati dalla Nerezza e continuamente negati sono stati indagati concettualmente, alla ricerca di strumenti e significati da utilizzare per dare

un senso ai problemi esperiti e registrati dagli oppressi negli annali della storia. È proprio questa lotta per la libertà contro la supremazia bianca e la dominazione razzista a trovare un pubblico tra studiosi/e e teorici/che Neri/e che indagano sugli orrori del razzismo anti-Nero.

La dialettica padrone/schiavo di Hegel

Hegel ha catturato l'immaginazione di generazioni di studiosi e studiose Neri/e per il ruolo che la negazione svolge nella sfera della vita e dello sviluppo del sé. Laddove si pensa che l'io non sia differenziato al di là della sua forma generale, che tutti possiedono, Hegel offre un processo attraverso il quale "io" diversi si producono all'interno della vita. "L'Io semplice è ... l'universale semplice, per il quale le differenze sono tali: è però tale solamente quando è *essenza negativa* dei momenti autonomi che si sono dati figura [...]" (Hegel 2008, 126). Come Hegel afferma chiaramente, l'autocoscienza "è *desiderio*" (Hegel 2008, 126). La creazione del sé implica il riconoscimento della nullità in un altro per rendere il sé una certezza oggettiva. Per questo "[l']autocoscienza raggiunge il proprio appagamento solamente in un'altra autocoscienza" (Hegel 2008, 127). Secondo Kant, l'antropologia o la dottrina della conoscenza dell'essere umano può esistere o da un punto di vista fisiologico o da un punto di vista pragmatico. Per Kant, la teoria dell'umano è fondamentalmente radicata nella libertà di scegliere ciò che si vuole diventare. Nella sua *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Kant spiega che "[l]a conoscenza fisiologica dell'uomo si propone di indagare ciò che la natura fa dell'uomo, la pragmatica ciò che l'uomo, in quanto essere libero, fa o può fare o deve fare di se stesso" (Kant 1970, 541).

In netto contrasto con l'essere umano delineato da Hegel, Kant anticipa un individuo autonomo che si sviluppa a partire dal possesso dell'"io". Per Kant, "[c]he l'uomo possa avere una rappresentazione del proprio io, lo innalza infinitamente al di sopra di tutti gli altri esseri viventi sulla terra. Perciò egli è una persona e, grazie all'unità della coscienza in tutti i mutamenti che subisce, una sola e stessa persona [...]" (Kant 1970, 547) La coerenza dell'"io" nel tempo genera per Kant la comprensione di se stessi come autocoscienti. La coscienza agisce come un ponte che sospende l'identità di ciascuno nel tempo, all'interno di una condizione di libertà. In quanto tale, il sé può riflettere sulle rappresentazioni che produce per sé o per gli altri. Ciò tuttavia tende alla comprensione degli oggetti e delle categorie prodotte piuttosto che dei desideri specifici del sé che danno origine alla dialettica del riconoscimento per Hegel.

Nella *Fenomenologia dello spirito*, Hegel sostiene che la dialettica padrone/schiavo produce autocoscienza. La resistenza dello schiavo all'imposizione del padrone rivela allo schiavo (e spinge lo schiavo a creare) un'effettiva attestazione della propria esistenza. Fedele al romanticismo del suo tempo, Hegel sostiene che il sé non è un'entità data e determinata, ordinata da Dio, anzi, il sé è creato ed emerge dagli scambi/lotte/scontri con un altro o altri sé. Come sostiene Hegel, "[l']autocoscienza è *in sé e per sé* allorquando, e per il fatto che, essa è *in sé e per sé* per un'altra autocoscienza; ciò significa che è solamente come qualcosa di riconosciuto" (Hegel 2008, 128). Quando l'autocoscienza incontra l'altro, o si trova di fronte a un'altra autocoscienza, "essa è uscita *fuori di sé*" (Hegel 2008, 128), sia nel senso che ha perso se stessa semplicemente come riflessione interiore che emana da un "io", sia nel senso che si è innalzata al di sopra

dell'altro nella riflessione di se stessa nell'altro (cfr. Hegel 2008, 128). L'autocoscienza ha quindi origine dall'interno, ma riflette il sé originario in quanto riflessione a partire da un altro essere. Questa interazione tra il proprio sé e un altro non è lo sviluppo di molteplici autocoscienze, ma è piuttosto “*il fare di una delle due*” (Hegel 2008, 129). Il suo desiderio si appropria dell'altro per il sé. Il sé esce da se stesso per conquistare l'altro, al servizio del proprio desiderio, della propria passione. Questa urgenza di riconoscimento è lo stadio necessario attraverso il quale si forma l'esistenza. Alexandre Kojève spiega ciò in termini di una progressione del desiderio, dall'intra-soggettivo verso l'esterno, attraverso il conflitto con l'altro. Egli scrive che:

l'Auto-coscienza e l'Uomo in generale non sono, in fin dei conti, nient'altro che il Desiderio tendente a soddisfarsi con il fatto di essere riconosciuto da un altro Desiderio nel suo diritto *esclusivo* alla soddisfazione, è evidente che l'Uomo non può realizzarsi e rivelarsi pienamente, cioè *soddisfarsi* definitivamente, se non mediante la realizzazione di un Riconoscimento universale. D'altra parte, se c'è una *pluralità* di tali Desideri di Riconoscimento universale, è evidente che l'Azione che nasce da questi Desideri non può essere, almeno inizialmente, nient'altro che una Lotta per la vita e la morte (*Kampf auf Leben und Tod*). (Kojève 1996, 211)

La lotta fino alla morte, la condanna dell'affermazione dell'esistenza di fronte all'altro, è il fondamento della dialettica di signoria e servitù in Hegel. L'umano viene creato attraverso le forze dialettiche, ovvero la sua lotta contro l'“io” intuitivo preconsciouso, animato dai suoi istinti più bassi. Come spiega Kojève:

“Per essere *umano*, l'uomo deve agire non per sottomettere a sé una *cosa*, ma per sottomettere a sé

un altro *Desiderio* (della cosa). L'uomo che desidera umanamente una cosa agisce non tanto per impadronirsi della *cosa* quanto per far *riconoscere* da un altro il suo *diritto*, come si dirà più tardi, su questa cosa, per farsi riconoscere come *proprietario* della cosa" (Kojève 1996, 210-11). Di conseguenza, l'uomo si impegna in una competizione letale di affettività e riconoscimento. Per il padrone, il premio del riconoscimento consiste nell'essere visto come il padrone dello schiavo, mentre per lo schiavo, che si rivolta contro la sua perdita come schiavo, esprime il desiderio attraverso il lavoro. Il desiderio costituisce quindi una spinta in virtù della quale l'uomo viene trainato oltre il suo sé corporeo, verso le sue aspirazioni. Detto altrimenti, "l'Uomo rischierà la propria *vita* biologica per soddisfare il suo *Desiderio non-biologico*" (Kojève 1996, 211).

Hegel concettualizza l'umano come naturalmente situato in un mondo sociale conflittuale. Invece di supporre la libertà e la scelta come i meccanismi operativi dello sviluppo razionale e della coscienza, come fa Kant, Hegel descrive un mondo irto di desideri in conflitto fra loro. Sarebbe un errore ritenere che la lotta tra il signore e il servo si realizzi unicamente nell'indipendenza della coscienza del padrone. Sebbene esista un'indipendenza del signore che viene riconosciuto come padrone, il signore raggiunge una coscienza indipendente solo nella misura in cui viene creata una coscienza dipendente. "La *verità* della coscienza autonoma è, di conseguenza, la *coscienza servile*" (Hegel 2008, 134). Il signore esiste come coscienza a sé stante, ma allo stesso tempo dipende dal servo per essere riconosciuto come signore. "Attraverso il lavoro, però, la coscienza [servile] [...] giunge a sé stessa" (Hegel 2008, 135). Per il servo, il lavoro è il marchio che differenzia l'essere stesso (*the very being*) designato dalla servitù. Come spiega Hegel, "[i]l lavoro, per contro, è desiderio *tenuto a freno*, dileguare *trattenuto*; insomma,

il lavoro è *formazione*” (Hegel 2008, 135). La servitù dello schiavo è una forza creativa che informa lo schiavo di ciò che egli stesso è. Lo schiavo è colui che riflette sui propri desideri poiché essi non sono realizzabili – egli è soggiogato dal padrone. La servitù condiziona lo schiavo, o detto in altro modo, egli è condizionato dal fatto

che egli lavora e che lavora al *servizio (Dienst)* di un *altro*, che *serve* un altro *lavorando*. Lavorare per un *altro* è agire contro gli *istinti* che spingono l'uomo a soddisfare i *propri* bisogni. Non c'è *istinto* che costringa il Servo a lavorare per il Signore. Se lo fa, è per *paura* del Signore. *Questa* paura è però diversa da quella che egli ha provato al momento della Lotta: il pericolo non è più *immediato*; il Servo *sa* soltanto che il Signore può ucciderlo; non lo *vede* nell'atteggiamento omicida. Detto altrimenti, il Servo che *lavora* per il Signore, reprime i propri *istinti* in funzione di un'*idea*, di un *concetto*. (Kojève 1996, 219)

La socialità del sé, o forse più precisamente lo sviluppo del sé attraverso il conflitto e le lotte che si trovano nel mondo reale, attrae l'attenzione di molti/e studiosi/e interessati/e alla razza e alle tematiche storiche rintracciabili in tutta la storia Nera. Per esempio, numerosi studi hanno indagato le somiglianze tra la dialettica hegeliana e la doppia coscienza di W.E.B. DuBois (cfr. Siemerling 2001, Zamir 1995 e Gooding-Williams 2011). Incentrata principalmente sulla conoscenza prodotta dal ventre della modernità, la dialettica padrone/schiavo è servita come meccanismo per collegare la tradizione di resistenza Nero-americana presente nel pensiero di DuBois alle tradizioni filosofiche europee ed euro-americane mainstream. Sebbene io resti scettico nei confronti di tali interpretazioni, la presenza di Hegel come tema di fondo che anima un'analisi dello spirito Nero e delle aspirazioni Nere al riconoscimento o alla

rivolta rimane rilevante per la produzione corrente della teoria Nera e del pensiero politico Nero. Data la lunga storia di schiavizzazione dei Neri nella modernità, Hegel ha fornito una lente mediante la quale dotare lo schiavo Nero di conoscenza del mondo e delle contraddizioni della metafisica e religione occidentali. Lo schiavo Nero ha un'abilità che gli permette di trasformare lo stato naturale delle cose nel corso della sua resistenza/lavoro nel mondo. Lo schiavo Nero possiede una comprensione specifica del mondo, quella che DuBois sosteneva essere una seconda vista, circa le condizioni e gli ideali che conducono al razzismo e all'assoggettamento anti-Nero. La lotta per la libertà e il riconoscimento che si ritrova nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel mostra dei paralleli rispetto ai temi e alle aspirazioni articolate nelle pagine della letteratura teologica e politica Nera del XIX e XX secolo. Secondo le spiegazioni della schiavizzazione dei Neri prodotte dal punto di vista della supremazia bianca, il Ne*ro era ignorante e inferiore. Non possedeva alcuna conoscenza che lo rendesse un essere umano, che gli permettesse la riflessione o autocoscienza tali che lo rendesse degno della libertà. Nella tradizione Nera, letta secondo le mosse dialettiche della resistenza, il Ne*ro – come lo schiavo – rivela una vita e una comprensione del mondo.

Hegel e i problemi concettuali posti dalla Nerezza

Il commento di G.W.F. Hegel sul Ne*ro e l'Africa serve come base per l'etnologia utilizzata in America riguardo agli africani schiavizzati. Nella *Filosofia della storia*, Hegel scrive: "Nel caso dei Ne*ri, l'elemento caratteristico è dato proprio dal fatto che la loro coscienza non è ancora giunta a intuire una qualsiasi solida oggettività – come,

per esempio, Dio, la legge: mediante tale oggettività l'uomo se ne starebbe con la propria volontà e intuirebbe la propria essenza" (Hegel 2003, 81-2). Hegel credeva che l'africano non avesse alcuna nozione dell'altro o di un potere superiore al di fuori della propria esistenza. Conclude quindi che "il Ne*ro incarna l'uomo allo stato di natura in tutta la sua selvatichezza e sfrenatezza" (Hegel 2003, 82; *trad. mod.*). Poiché si pensava che lo schiavo non conoscesse il proprio sé (*self-hood*) o l'anima umana, il Ne*ro era ritenuto essere completamente legato alla dimensione della sensibilità. Per questa razza, "la carne umana è solo qualcosa di sensibile, è una carne qualsiasi" (Hegel 2003, 84). Il Ne*ro sensuale e selvaggio era intrappolato nella condizione naturale dell'essere, uno stadio di "assoluta e universale ingiustizia" (Hegel 2003, 86). Si riteneva che il Ne*ro non avesse alcuna coscienza spirituale o riflessiva della *sua* esistenza, quindi la schiavitù era un mezzo per sviluppare il Ne*ro. Hegel è convinto che "la schiavitù è a sua volta un momento di progresso rispetto all'esistenza sensibile, puramente isolata, è un momento di educazione, un modo di partecipare a una morale superiore e alla cultura che vi si accompagna" (Hegel 2003, 86-7). Sebbene Hegel ritenesse che "[l]a schiavitù è in sé e per sé un'ingiustizia, poiché l'essenza dell'umanità è la libertà" (Hegel 2003, 87), il Ne*ro rappresenta un'eccezione, poiché è necessario che egli "divenga maturo per la libertà" (Hegel 2003, 87).

La rappresentazione che Hegel fa del Ne*ro non era il vaneggiamento di un semplice razzista che si atteggiava a filosofo. Le *Lezioni sulla filosofia della storia* di Hegel, che vanno dal 1822 al 1831, rispecchiano il pensiero etnologico più autorevole del XIX secolo (cfr. Tibebu 2011, in particolare i capp. 4 e 6). Queste lezioni coincidono con le revisioni alla sua *Enciclopedia delle scienze filosofiche*

e veicolano quello che era considerato il pensiero più avanzato del mondo sulla natura dell'africano (cfr. Moellendorf 1992)¹. La descrizione dell'africano come legato alla sensibilità e non oltrepassante il grezzo stato di natura non era limitata all'apologetica coloniale degli europei. Negli Stati Uniti, la concezione del Ne*ro come legato alla dimensione della sensibilità fu usata per giustificare la modernizzazione dell'istituzione schiavista americana. Thomas Jefferson espresse una posizione simile nel 1779, nelle sue *Note sulla Virginia*, dicendo dei Ne*ri:

“In generale, la loro esistenza sembra partecipare più della sensazione che della riflessione. A ciò si deve attribuire la loro disposizione a dormire quando si astraggono dai loro svaghi e sono disoccupati dal lavoro. Un animale il cui corpo è a riposo e che non riflette, deve essere ovviamente disposto a dormire” (Jefferson 2004, 476 – trad. it. FS).

Sebbene l'affermazione di Jefferson risalga alla seconda metà del XVIII secolo, lo scritto *Sketch of the Law Relating to Slavery* di George Stroud del 1856 ha mostrato che l'idea di Thomas Jefferson sul Ne*ro fu ampiamente citata a sostegno della schiavitù americana in numerosi Stati nel XIX secolo (cfr. Stroud 1856, 147).

¹ Di particolare interesse è la discussione di Moellendorf sulla differenza biologica in Hegel. Moellendorf spiega che per Hegel le differenze biologiche sono radicate nell'anima naturale. Scrive che: “Hegel sostiene che l'anima naturale è quel momento biologico dell'anima che è determinato dal suo ambiente naturale. L'ambiente che produce le distinzioni razziali è costituito dalle differenze geografiche tra i continenti. Queste ultime differenze Hegel le ritiene necessarie e quindi, necessarie per implicazione” (Moellendorf 1992, 245 – trad. it. FS). Moellendorf conclude che la nozione di spirito di Hegel è contingentemente razzista e che Hegel esclude i popoli africani dallo sviluppo della coscienza.

Il razzismo di Hegel non è semplicemente un problema descrittivo del suo tempo o una predilezione personale. Nel modo in cui i Neri prendono coscienza di sé e del mondo che li circonda sono in gioco la struttura stessa del desiderio, l'affettività verso un altro. Hegel viene spesso interpretato come un uomo che rompe con i presupposti del suo tempo – un radicale – che osa sfidare l'individuo armonioso, che pensa liberamente (*free-thinking*). Tuttavia, quando si pone Hegel di fronte al problema della razza – della subumanità – creato contemporaneamente dalla logica del sé bianco liberato, si è costretti a riconciliare il problema di conoscere il proprio sé Nero come un non-essere. Questo è il dilemma introdotto da Frantz Fanon in *Pelle nera, maschere bianche* quando dice: “Un giorno, un buon padrone bianco, che esercitava molta influenza, disse ai suoi amici: ‘Siamo gentili con i Ne*ri’”.

Allora i padroni bianchi, brontolando, perché era pur sempre difficile, hanno deciso di innalzare gli uomini-macchine-bestie al rango supremo di *uomini*. [...] Il capovolgimento ha raggiunto il nero dall'esterno. Il Nero è stato agito. Dei valori che non sono nati dalla sua azione, dei valori che non risultano dalla montata sistolica del suo sangue, sono venuti a danzare la loro ronda intorno a lui. Il capovolgimento non ha differenziato il Ne*ro. (Fanon 2015, p. 197)

Fanon sostiene che lo schiavo Nero non si differenzia dal padrone bianco. Poiché non c'è stata lotta per la libertà, lo schiavo Nero intende essere il padrone bianco. Come spiega Fanon:

Per Hegel vi è reciprocità, qui il padrone se ne frega della coscienza del servo. Non reclama il riconoscimento di quest'ultimo, ma il suo lavoro. Allo stesso modo il servo non è per niente assimilabile a colui che, perdendosi nell'oggetto, trova nel lavoro la fonte della

sua liberazione. Il Ne*ro vuole essere come il padrone. In questo modo egli è meno indipendente del servo hegeliano. In Hegel, il servo si distoglie dal padrone e si volge verso l'oggetto. Qui il servo si volge verso il padrone e abbandona l'oggetto. (Fanon 2015, p. 197)

Hegel suppone che i valori e l'orientamento della vita siano creati dal desiderio dello schiavo. Nello schema di Hegel, lo schiavo non vuole essere il padrone, perché lo schiavo lavora, e si rivolge all'oggetto, per creare significato nel mondo. Fanon richiama l'attenzione sul fatto che lo schiavo Nero non ha sviluppato una autocoscienza separata dal padrone bianco che lo possedeva. "Storicamente, il Ne*ro, immerso nell'inessenzialità della servitù, è stato liberato dal padrone. Non ha sostenuto la lotta per la libertà" (Fanon 2015, 196), secondo Fanon. Di conseguenza, nessuna lotta per la vita o la morte ha potuto dare origine a un sistema di valori o a una personalità dei Neri che potesse essere ritenuta distinta da quella del padrone bianco.

Alcuni/e teorici/che Neri/e hanno affermato che la stessa coscienza Nera frattura radicalmente il sé, a tal punto che è necessario fornire una spiegazione della coscienza che vada al di là della sensibilità hegeliana del desiderio. Sono emersi approcci più sfumati per spiegare la distanza tra l'autocoscienza e la mente Nera, così come la distanza tra il padrone e lo schiavo. Per questi/e teorici/che, la questione non è la posizione che la Nerezza impegna qualcuno ad occupare, ma il modo in cui la Nerezza riconfigura fundamentalmente il processo dialettico stesso. Dalla riflessione di Sylvia Wynter sulla coscienza Nera e l'umanità Nera sino alla recente riformulazione di Michael Sawyer di una dialettica della coscienza Nera, c'è un problema relativo a come il soggetto Nero configura (pensa) sé stesso in un mondo anti-Nero (cfr. Wynter 2001; 2006 e Sawyer 2018). Wynter

imposta il problema della coscienza Nera sulla negazione del sé Nero dall'interno. Pensando alla disarticolazione (*disassembling*) dell'essere Nero, Wynter utilizza Fanon come base per riflettere sino in fondo su come la coscienza Nera possa concettualizzare se stessa nel momento in cui ha interiorizzato la Nerezza come il negativo assimilato dal mondo bianco. Wynter sostiene che la mente Nera formata all'interno di una società suprematista bianca è costretta a comprendere se stessa come fa una mente bianca. La coscienza Nera è costretta a pensare se stessa attraverso l'anti-Nerezza.

Attingendo a Frantz Fanon, Wynter scrive:

“Diversamente dall'immagine del suo corpo per come esso funzionava in un mondo puramente spaziotemporale, privo di Altri Bianchi, questo altro sé di cui è chiamato a fare esperienza è quello che è stato costruito per lui dall'altro, l'uomo bianco, che mi ha tessuto con mille dettagli, aneddoti, storie” (Wynter 2001, 41 – *trad. it. FS*).

Il corpo Nero, proprio come la mente Nera, è costretto a pensare a se stesso attraverso i materiali afferrati dalla mente. La negatività associata alla Nerezza delimita (*frames*) il modo in cui l'io Nero percepisce se stesso. Wynter continua:

“Di conseguenza, i ‘contenuti mentali’ della sua nuova visione qualitativa del suo corpo, e le ‘accensioni neurali’ a cui si correlano, sono collegati in modo non arbitrario attraverso la mediazione di quegli ‘aneddoti’, di quelle ‘storie’ – di cui era stato tessuto: storie che elaborano lo stesso schema storico-razziale e la ‘maledizione corporea’, i cui significati negativi si sono imposti sul suo essere” (Wynter 2001, 41 – *trad. it. FS*).

L'autocoscienza, essendo il compimento del sé al di là del mero istinto all'interno dello schema di Hegel,

antagonizza internamente la costituzione del sé Nero nel mondo bianco. È questa frattura dell'ontogenesi stessa di un sé Nero da parte della sua coscienza che ha motivato le riflessioni più recenti sulla fenomenologia di Hegel (cfr. Warren 2018).

Nello schema di Sawyer, il soggetto Nero è dislocato tra i poli della dialettica padrone/schiavo. L'*homo-liminalis* segna una disgiunzione storica all'interno del movimento dialettico verso l'autocoscienza e l'essere autonomo. È in questa via di mezzo che troviamo un luogo in cui concettualizzare il problema della razza e del non-essere nel corso della storia. Sawyer spiega che:

“Da un punto di vista assiomatico, sono abbastanza tranquillo nell'affermare che due oggetti non possono occupare lo stesso 'spazio,' e da questo punto di partenza è chiaro che se esistono un padrone e uno schiavo (come esemplari di soggetti oppositivi), non possono in sostanza essere 'gli stessi', quindi deve esserci uno 'spazio' tra di loro” (Sawyer 2018, 2 – *trad. it. FS*).

Di conseguenza, il tipo di essere che è in-transizione (*in-transition*) (l'essere che non è ancora né padrone né schiavo) richiede la concettualizzazione di un terzo spazio. Un luogo di indeterminazione che sfugge all'ontologia dialettica su cui ciò che è tesi o antitesi si basa. Sawyer sostiene che “c'è un'altra posizione di soggetto tra quelli che sono gli attori posti agli estremi (padrone e schiavo) che sono canonicamente posizionati come attori centrali nel pensiero dialettico” (Sawyer 2018, 3 – *trad. it. FS*). All'interno del sistema di esaltazione e abiezione, la tradizionale dialettica padrone/schiavo,

“sembra un'ipersemplificazione immaginare che tutti i soggetti siano sempre o padroni o schiavi, sempre dominanti o dominati. Esiste un luogo di riposo che permette al soggetto di avere spazio per immaginare

incontri che richiedono una risoluzione dialettica.”
(Sawyer 2018, 3 – trad. it. FS).

La Nerezza interrompe, blocca la presunzione di ontogenesi accettata in numerose tradizioni filosofiche occidentali. Questa fuga dalle denominazioni di sviluppo individuale o di persona (*personhood*) è ciò che guida l’attenzione degli/le studiosi/e Neri/e di ogni angolo del mondo e definisce il problema metodologico e metafilosofico dell’umanesimo attraverso molteplici registri della conoscenza (cfr. Marriott 2018 e Wilderson 2020).

Conclusione

Questa antologia raccoglie molti dei lavori principali di studiosi/e Neri/e che indagano gli influssi storici e contemporanei che l’opera di Hegel ha avuto sul sapere Nero e sui dibattiti filosofici degli ultimi decenni. Dal primo lavoro di Tavares sulla Rivoluzione di Haiti all’analogo dei *Colonial Bondsmen*, questa antologia anticipa l’eredità e la disputa in corso sulla rilevanza che l’antropologia filosofica di Hegel ha per la condizione Nera (cfr. Schonburg 1989). La rilevanza che la dialettica di Hegel ha per i temi rivoluzionari della resistenza e della morte sono discussi da Gilroy, More e Hogan, mentre le implicazioni fenomenologiche del pensiero di Hegel per la filosofia Africana sono discusse da numerose prospettive. Per le persone Nere di tutto il mondo, l’eredità della schiavitù, del sottosviluppo e del razzismo anti-Nero continua a devastare la loro umanità. I secoli che separano la dialettica del riconoscimento di Hegel dalla posizione di servitù che le persone Nere ancora occupano, collassano in un momento apparentemente istantaneo; una stasi permanente all’interno della quale la

Nerezza sembra determinare assenza di valore, assenza di autodeterminazione e infinite ripetizioni di morte.

Hegel insisteva sul fatto che l’Africa non avesse una storia o una filosofia di cui si potesse parlare. Questa rimozione delle persone Nere dalla scena della civilizzazione ha avuto profonde implicazioni per lo sviluppo del canone filosofico occidentale e per lo sviluppo complessivo delle scienze e della conoscenza umane (cfr. Park 2014). La filosofia della storia, in particolare il modo in cui si interpretano gli eventi e le epoche dell’azione umana e il loro significato, ha una certa importanza per il modo in cui le persone africane e le persone afro-discendenti danno un senso al loro presente, al loro passato e al loro futuro (cfr. Schonburg 1913 e Curry 2016). La conseguenza del razzismo anti-Nero non è solo esistenziale, ma riguarda anche i processi di civilizzazione (*civilizational*). La rimozione dell’Africa dalla storia è stata uno dei precetti fondamentali della modernità. L’antologia di esperti/e che indagano criticamente questa affermazione e collocano l’Africa all’interno delle storie del mondo getta luce su una delle storiografie più contestate dei nostri giorni. Le *Lecture africane e afrodiasporiche di Hegel* ricordano a filosofi e filosofe che è necessaria una coscienza fondata sull’umanità delle persone Nere per leggere, comprendere e analizzare autenticamente, con precisione, la coscienza della servitù e i limiti della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel.

Bibliografia

- Buck-Morss, S. 2009. *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Curry, T.J., a cura di. 2016. *The Philosophical Treatise of William H. Ferris’s The African Abroad*. Lanham:

- Rowman-Littlefield.
- Fanon, F. 2015. *Pelle nera, maschere bianche*. Trad. it. S. Chiletta. Pisa: ETS.
- Gooding-Williams, R. 2011. *In the Shadow of Du Bois Afro-Modern Political Thought in America*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hegel, G.W.F. 2003. *Lezioni sulla filosofia della storia*. A cura di Giovanni Bonacina e Livio Sichirollo. Roma-Bari: Laterza.
- . 2008. *La fenomenologia dello spirito*. A cura di G. Garelli. Torino: Einaudi.
- Jefferson, T. 2004. 'Notes on Virginia: Query 14.' In *Jefferson: Political Writings*. A cura di J. Appleby e Terence Ball. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. 1970. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*. In *Scritti morali*. A cura di P. Chiodi. Torino: UTET.
- Kojève, A. 1996. *Introduzione alla lettura di Hegel*. A cura di G.F. Frigo. Milano: Adelphi.
- Marriott, D 2018. *Whither Fanon? Studies in the Blackness of Being*. Stanford: Stanford University Press.
- Moellendorf, D. 1992. 'Racism and Rationality in Hegel's Philosophy of Subjective Spirit.' *History of Political Thought* 13 (2): 243-55.
- O'Neill, J. 1996. 'A Dialectical Genealogy of Self, Society, and Culture In and After Hegel.' In *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition*. A cura di J. O'Neill, 1-25. Albany: State University of New York Press.
- Park, P. 2014. *Africa, Asia, and the History of Philosophy: Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780-1830*. New York: SUNY Press.
- Sawyer, M. 2018. *An Africana Philosophy of Temporality: Homo Liminalis*. New York: Palgrave Macmillan.
- Schomburg, A. 1989. 'Is Hayti Decadent.' In *Arthur A. Schomburg: A Puerto Rican's Quest for His Black Heritage*. A cura di Flor Piñeiro De Rivera, 51-8. San

- Juan: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe.
- . 1913. *Racial Integrity: A Plea for the Establishment of a Chair of Negro History in our Schools and Colleges, etc.* New York: August Valentine Bernier.
- Siemerling, W. 2001. 'W.E.B. DuBois, Hegel and the Staging of Alterity.' *Callaloo* 24 (1): 325-33.
- Smith, S.B. 1992. 'Hegel on Slavery and Domination.' *The Review of Metaphysics* 46 (1): 97-124.
- Stroud, M. 1856. *A Sketch of the Laws Relating to Slavery in the Several States of the United States*. Philadelphia: Henry Longstreth.
- Tibebu, T. 2010. *Hegel and the Third World*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Warren, C. 2018. *Ontological Terror: Blackness, Nihilism, and Emancipation*. Durham: Duke University Press.
- Wilderson, F. 2020. *Afropessimism*. New York: WW Norton.
- Wynter, S. 2001. 'Towards a Sociogenic Principle: Fanon, Identity, the Puzzle of Conscious Experience, and What It is Like to Be Black'. In *National Identities and Sociopolitical Changes in Latin America*. A cura di M. Duran-Cogan e A. Gomez-Moriana, 30-66. New York: Routledge.
- . 2006. 'On How We Mistook the Map for the Territory, and Imprisoned Ourselves in Our Unbearable Wrongness of Being, of Desetre: Black Studies Toward the Human Problem.' In *Not Only the Master's Tools: African-American Studies in Theory and Practice*. A cura di L.R. Gordon e J. Gordon, 107-172. Boulder: Paradigm Publishers.
- Zamir, S. 1995. *Dark Voices W. E. B. Du Bois and American Thought, 1888-1903*. Chicago: University of Chicago Press.