

Hegel and the Third World: Introduzione*

Teshale Tibebu

In questo lavoro miro a fornire un contributo alla critica dell'eurocentrismo, focalizzando l'attenzione alla comprensione della storia mondiale. Mi immergo profondamente nella struttura fondativa della produzione di questa conoscenza eurocentrica: la filosofia della storia mondiale di Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Intendo mostrare che questa filosofia della storia mondiale è basata su un'antropologia filosofica razzista.

Nel mio libro *Hegel and Anti-Semitism* (Tibebu 2008) discuto la visione hegeliana del giudaismo e degli ebrei. Mostro che egli attribuisce agli ebrei una condizione di inferiorità adottando il secolare anti-giudaismo teologico cristiano. Inoltre Hegel, come molti suoi contemporanei, incluso Kant, considerava gli ebrei come appartenenti all'Oriente, non all'Occidente. E come considerava che l'Oriente fosse rimasto a un livello inferiore di sviluppo rispetto all'Occidente, così egli ha dipinto gli ebrei come inferiori ai cristiani occidentali. Considerava gli ebrei come un popolo orientale bloccato in un'immutabile ritorno dell'uguale. Nonostante il suo disprezzo per gli

* Teshale Tibebu, 'Introduction'. In *Hegel and the Third World. The Making of Eurocentrism on World History*, xi-xxviii. New York: Syracuse UP, 2011. Traduzione italiana a cura di Giulia La Rocca.

ebrei in Germania, Hegel ha sostenuto i loro diritti civili individuali. Il presente libro, insieme al mio lavoro *Hegel and Anti-Semitism*, fornisce una lettura africana di Hegel¹.

Arrivo alla mia lettura di Hegel non come un filosofo, quale non sono, ma come uno studioso della storia africana. La mia rivendicazione in questo lavoro è che c'è un legame diretto tra l'epistemologia di Hegel e il suo paradigma della storia mondiale. La scala epistemologica hegeliana nello sviluppo della coscienza discussa nella *Fenomenologia dello spirito* parte dal senso più astratto di coscienza, procede verso la coscienza divisa dell'intelletto, avanza per raggiungere la coscienza dell'universale concreto della ragione e culmina nel sapere assoluto (filosofia). Per Hegel, tale sapere assoluto (la filosofia) comincia in Occidente. "La filosofia propriamente detta comincia in Occidente. Soltanto in Occidente sorge questa libertà dell'autocoscienza" (Hegel 1986, 121 – *trad. di G.L.R.*). Nell'Occidente egli identifica due epoche della storia della filosofia: quella greca e quella teutonica².

Non sto sostenendo che la razza costituisce il fondamento strutturale della *Fenomenologia*. Il mio punto è piuttosto che il paradigma hegeliano della storia mondiale è la storicizzazione della sua teoria delle varie fasi del percorso dello spirito verso il sapere di se stesso, dalla certezza sensibile immediata all'idea assoluta. Nella *Fenomenologia* Hegel è altamente critico verso il razzismo biologico, che discuto in dettaglio nel capitolo 4. Tuttavia, la sua teoria

¹ Nella sua concisa introduzione alla storia del razzismo moderno, lo storico comparativo George Frederickson identifica "due forme principali di razzismo moderno - la varietà suprematista bianca definita sul colore e la versione essenzialista dell'antisemitismo" (Frederickson 2002, 46 – *trad. di GLR*). I miei due libri su Hegel affrontano queste due principali forme del razzismo moderno.

² Per la discussione hegeliana della filosofia, vedi *La Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e di Schelling* (Hegel 1978). Vedi anche Tibebe 2008, cap. 2.

della conoscenza sistematizzata nella *Fenomenologia* fornisce il fondamento per i suoi lavori successivi, inclusa l'*Enciclopedia*, che ha assunto una forma apertamente razzista. Per Hegel il percorso dello spirito attraverso la certezza sensibile, l'intelletto e la ragione e concludentesi con il sapere assoluto, ha le proprie rappresentazioni corrispondenti in continenti quali, rispettivamente, Africa, Asia ed Europa. Per di più, Hegel considera le razze come radicate nella loro corrispondente rappresentazione continentale: l'Africa per il Ne*ro, l'Asia per il mongolo, l'Europa per il caucasico. Di conseguenza, egli ritrae gli africani come popolo dei sensi, gli asiatici come popolo dell'intelletto e gli europei come popolo della ragione. È questa antropologia filosofica razzializzata che dà forma alla filosofia hegeliana della storia mondiale. Per dirla con Georg Lukács, il più grande filosofo hegel-marxista, in Hegel "la successione delle epoche e delle figure in esse (in modo più evidente nella storia della filosofia) corrisponde secondo necessità metodologica dalla successione delle categorie logiche"³.

Come si mostra in dettaglio in questo lavoro, Hegel ha giustificato la schiavizzazione africana nelle Americhe, ha razionalizzato l'olocausto americano⁴ e ha articolato una sofisticata teoria della razionalità dell'espansione coloniale europea sulla base del fatto che le contraddizioni immanenti della società civile borghese necessitano di uno sbocco coloniale verso il Terzo Mondo. Questo filosofo che

³ Lukács 1972b, 124. Per il marxismo hegeliano di Lukács, vedi Lukács 1972a, 1972b, 1976, 1981 – *trad. di GLR*.

⁴ Per una recensione storica dell'olocausto del Nuovo Mondo, vedi Sale 1990; Stannard 1992. Crawford Young chiama la distruzione del popolo nativo americano durante il suo incontro con l'invasore europeo "un olocausto demografico e culturale" (Young 1982, 87 – *trad. di GLR*). Per le visioni indigene, nativo-americane della conquista europea del Nuovo Mondo, vedi Wright 1992.

non ha visto alcuna colpa nella schiavizzazione dell’Africa nel “Nuovo mondo”, nel genocidio dei nativi americani e nella potenza coloniale sulla maggioranza dei popoli del mondo, è stato descritto da molti dei più talentuosi pensatori dell’epoca moderna come il filosofo della libertà, del progresso e perfino dell’umanesimo⁵. Walter Kaufmann, tra molti altri, scrive: “che la storia (*history*) sia la storia (*story*) dello sviluppo della libertà umana è l’idea centrale della filosofia della storia di Hegel. Questo è il suo cuore e tutto il resto riceve il proprio sangue da qui”⁶. Horst Althaus si spinge fino a dire: “La libertà quale scopo finale della storia è davvero una scoperta di Hegel”. Egli è tuttavia consapevole che la prospettiva di Hegel sulla storia mondiale è “completamente eurocentrica”. Cioè: “nella filosofia sistematica della storia di Hegel ogni altro continente rimane necessariamente indietro rispetto a quello dell’Europa stessa”⁷. Il sessismo di Hegel è un’altra area in cui la ricerca intellettuale non ha detto molto (Gauthier 1997; Hutching 2003; MacDonald 2008; Mills 1996).

⁵ Per un resoconto di alcune delle più importanti opere su Hegel, per lo più elogiative, vedi Tibebe 2008, 142-143n4.

⁶ Kaufmann 1996, 250 – *trad. di GLR*. Will Dudley scrive: “Hegel pensa che non ci sia niente di più importante per noi di comprendere e niente che noi comprendiamo più scarsamente della libertà” (Dudley 2002, 15 – *trad. di GLR*). Per un’ulteriore discussione dell’idea e del significato della libertà nel pensiero di Hegel, vedi Hodgson 1989; Kain 2005; Lewis 2005; Losurdo 2004; MacDonald 2008; Patten 1999; Peperzack 2001; Sinnerbrink 2007; Speight 2008.

⁷ Althaus 2000, 175, 177 – *trad. di GLR*. Ora c’è un corpo crescente di lettura critica che si confronta con il razzismo e l’eurocentrismo di Hegel, tuttavia lungi dal divenire la tendenza dominante negli studi su Hegel. Alcune importanti fonti su questo argomento comprendono Bernasconi 1998, 2000, 2007; Camera 2005; Hoffheimer, 2001, 2005; Keita 1974; Kuykendall 1993; Moellendorf 1992; Musset 2003; Serequeberhan 1989; 1994; Verharen 1997.

Il paradigma hegeliano della storia mondiale, un'estensione della sua antropologia filosofica, è contenuto nella seguente dichiarazione tratta dalle *Lezioni sulla filosofia della storia mondiale*:

Nell'Africa propriamente detta è *la sensibilità*, a cui l'essere umano rimane fermo, *l'impossibilità assoluta di svilupparsi*. Esso mostra fisicamente una grande forza muscolare, la quale lo rende capace di sopportare il lavoro, e spiritualmente benevolenza, ma accanto ad essa anche una crudeltà del tutto insensibile. L'Asia è la terra *dell'opposizione, della scissione, dell'estensione* come l'Africa quella della concentrazione. Un lato dell'opposizione è l'eticità, l'essenza universale razionale che però rimane solida, sostanziale; l'altro l'opposizione spirituale stessa, l'egoismo, l'infinità del desiderio e l'estensione smisurata della libertà. L'Europa è la terra dell'unità spirituale, del declino da questa libertà smisurata nel particolare, della *padronanza di ciò che è smisurato e dell'elevazione del particolare all'universale, della discesa dello spirito entro sé*⁸.

Questo passaggio contiene il germe dell'intera filosofia della storia mondiale di Hegel. Per Hegel la storia comincia con le biforcazioni, il che è dominio dell'intelletto. L'Asia è la terra di tale biforcazione: "dell'opposizione, della scissione, dell'estensione". La storia, quindi, inizia in Asia⁹. La storia finisce in Europa, il territorio del riconoscimento riconciliato, ciò che Hegel chiama "ragione autocosciente". L'Europa è il territorio dello spirito che discende entro se stesso, in quanto ha

⁸ Hegel 1994, 212 [enfasi dell'A. – trad. di GLR.].

⁹ Contrariamente a Hegel, che riteneva che la storia cominciasse in Asia, lo storico tedesco più famoso del diciannovesimo secolo, Leopold von Ranke, riteneva che l'Asia non avesse affatto storia. La "condizione" degli asiatici, sosteneva, "è piuttosto una questione di storia naturale" (Ranke 1973, 38 – trad. di GLR.). Per Ranke, l'Asia è qualcosa come "l'Africa propriamente detta" di Hegel. Solo l'Europa ha storia.

trovato lì la propria dimora. È il territorio della libertà di cui lo spirito era in cerca. La storia giunge a conclusione nella modernità protestante-borghese. Il sapere assoluto, che è iniziato con il mondo greco, finisce con la modernità teutonica cristiano-borghese. Questa è la base per le affermazioni hegeliane della superiorità assoluta del *Geist* greco-germanico sul resto dell'umanità. È il messaggio più profondo della filosofia hegeliana della storia - il suo eurocentrismo, il suo razzismo sistemico.

La fondazione del sistema-mondo moderno

La costituzione storica del sistema-mondo¹⁰ moderno implica i processi simultanei dello *sviluppo* del modo di produzione capitalistico e la *distruzione* dei popoli e delle condizioni di vita definite arretrate, barbariche, selvagge, tradizionali, precapitalistiche e così via. Questa distruzione non è ciò che Joseph Schumpeter (1950) chiama "distruzione creativa". Essa è piuttosto distruzione non-creativa o *distruzione distruttrice*. Distrugge un gruppo di esseri umani considerati inferiori e li rimpiazza con un altro gruppo ritenuto superiore. Il doppio processo di creazione e distruzione può essere chiamato *sviluppo distruttivo* - cioè sviluppo per / di alcuni e distruzione per / di altri.

Nella storia del modo capitalistico di produzione / distruzione il razzismo fornisce una delle forme di egemonia con il suo modo di produzione del sapere¹¹.

¹⁰ Per una sociologia storica esaustiva del sistema-mondo moderno, vedi l'opera di Wallerstein in tre volumi *The Modern World-System* (Wallerstein 1974, 1980, 1988).

¹¹ Nel suo importante libro *Beyond Eurocentrism*, Peter Gran (1996) contestualizza il razzismo in modo restrittivo. Egli considera la razza come forma di egemonia applicabile solo alle democrazie borghesi occidentali. Io la considero piuttosto costitutivo del sistema-mondo

L'egemonia razziale definisce i "valori" occidentali come l'incarnazione della razionalità universale, laddove le culture non-occidentali sono considerate come l'incarnazione dell'irrazionalità provinciale. Sulla base di questa arrogante pretesa, le comunità sono state spazzate via, le libertà calpestate e l'umanità abbassata allo stato dei bruti. La deumanizzazione del "nativo" è dunque l'altra faccia della medaglia della modernità occidentale. Con modernità occidentale, intendo la modernità occidentale *capitalistica*¹². Possiamo chiamarla anche *modernità colombiana*.

Stiamo attualmente attraversando un'era storica di crisi strutturale del sistema-mondo moderno¹³. Questa crisi si manifesta in parte nel sorgere di molteplici sfide contro l'universalismo oppressivo e astratto della visione del mondo eurocentrica. Voci intellettuali dai "Tre Continenti"¹⁴, così come da anche i gruppi finora marginalizzati nelle regioni centrali del sistema-mondo moderno, quali le donne e le minoranze, hanno alzato bandiere di protesta contro lo *status quo*. Una rivalutazione dei lavori di Hegel, la versione più sofisticata del paradigma eurocentrico, è dunque in corso. Ma il trabocchetto potrebbe essere rispondere alle seguenti domande: queste proteste non finiscono per essere incluse

moderno in senso lato - cioè come un'egemonia globale. Il razzismo, insieme alla dominazione basata sulla forza bruta, è stato il fondamento dell'egemonia coloniale.

¹² Per un'eccellente recensione della letteratura sulla modernità all'interno del contesto coloniale, vedi Cooper 2005, cap. 5.

¹³ Wallerstein chiama questa crisi "una crisi terminale" (Wallerstein 1999b, 1 - *trad. di GLR*).

¹⁴ Abdel-Malek ha coniato l'espressione "Tre Continenti" come un'alternativa a "Terzo Mondo" (Abdel-Malek 1981, 2: 16 - *trad. di GLR*). Egli usa anche il termine *fenomeno nazionalitario* per riferirsi al "nazionalismo" dei "Tre Continenti" per distinguerlo dal nazionalismo europeo propriamente detto (Abdel-Malek 1981, 2:12 - *trad. di GLR*).

alla pari nel grande progetto della modernità occidentale o intendono rifiutare tale inclusione? In qualsiasi caso, Hegel sta qui a fissarci, aspettando che noi o lo seguiamo o lo spodestiamo, secondo Michel Foucault (1972, 235). Come la mette Fernand Braudel: “dirigere il proprio pensiero contro qualcuno è rimanere nella sua orbita”. Per citare un esempio, egli dice: “Un europeo, anche se è ateo, è ancora prigioniero di un’etica e di una mentalità che sono profondamente radicate nella tradizione cristiana. Rimane, si potrebbe dire, “di discendenza cristiana”” (Braudel 1993, 334 – *trad. di G.L.R.*).

La modernità occidentale ha due aspetti, uno positivo e l’altro negativo. Dal suo lato positivo, ha prodotto per alcuni un progresso materiale e culturale prodigioso. Essa, tuttavia, ha anche scatenato processi che possono solo essere descritti come negativi per molti popoli del Terzo Mondo. Chiamo quest’ultima *modernità negativa*. Ci sono tre pilastri della *modernità negativa*: l’olocausto americano, la schiavitù del Nuovo Mondo e il colonialismo¹⁵. Laddove i primi due sono connessioni transatlantiche tra Europa, Africa e le Americhe, l’ultimo è globale in quanto alla sua estensione, comprendendo almeno tutto il Terzo Mondo. Questi tre sono aspetti differenti ma interrelati della dominazione globale occidentale. Per lo più, i mezzi di produzione del Nuovo Mondo (terra), i produttori africani nel Nuovo mondo (schiavitù) e i prodotti asiatici (spezie, seta, gioielleria,

¹⁵ In *The Idea of Africa*, V. I. Mudimbe scrive che negli “ultimi cinque secoli osserviamo tre notevoli mostruosità che sembrano intrinsecamente parte della storia occidentale: il commercio degli schiavi e la sua politica dal XV secolo, il colonialismo e l’imperialismo alla fine del XVIII secolo e per tutto il IX e il fascismo e il nazismo nel XX” (1994, xii – *trad. it GLR*). È un triste commento sulla critica della modernità negativa che essi “dimentichino” il peccato originale dell’Europa: il genocidio dei nativi americani, sia intenzionalmente o inavvertitamente.

stoffe, ecc.) insieme hanno posto le fondamenta per la crescita della dominazione globale occidentale (Fanon 2007, 61, 66).

Gli africani e i nativi americani hanno fatto doppiamente esperienza della modernità negativa: attraverso la schiavizzazione e attraverso la colonizzazione. I nativi americani (insieme agli “aborigeni” dell’Australia) sono unici nel loro incontro con la modernità negativa: sono le vittime del primo olocausto della modernità. La modernità negativa smentisce l’idea fondamentale della modernità occidentale - l’idea del progresso condivisa sia dai sostenitori sia dagli oppositori del capitalismo, inclusi i marxisti¹⁶. Come vedremo in questo lavoro, Hegel fornisce il canone centrale che articola questa idea di progresso.

Credo che sia arrivato il momento che gli africani riflettano profondamente sul loro incontro con Hegel e il paradigma che egli ha formulato con tale bella mostra di autolegittimazione e *hybris*. Infatti gli africani possono veramente comprendere Hegel, poiché essi sono passati sui carboni ardenti della modernità negativa che egli ha giustificato usando il suo formidabile intelletto. Gli africani hanno sopportato l’enorme “travaglio della storia mondiale” al centro della modernità negativa. Gli

¹⁶ C’è una tradizione marginale del pensiero critico in Occidente che considera la civiltà moderna occidentale alienante rispetto alla vita semplice delle società precapitalistiche. Perfino Max Weber (1987), il formulatore più sistematico della razionalità occidentale dopo Hegel, era malinconico rispetto alla spersonalizzazione che sottostà alla civiltà borghese. Nel *Manifesto del partito comunista*, Marx ed Engels hanno condannato questa civiltà in quanto essa corrode i legami dell’umanità con “[l]acqua gelida del calcolo egoistico” (Marx and Engels 1985, 86). Essi consideravano tuttavia il capitalismo come l’unico sistema per accumulare le basi materiali per la possibilità di una forma superiore di società comunista. Per una raccolta di eccellenti articoli che si confrontano con questa idea di progresso, vedi Almond, Chodorow, Pearce 1982.

africani sia in Africa sia nella Diaspora hanno sofferto sotto l'orrendo fardello della persecuzione di razza anche se hanno contribuito enormemente allo sviluppo dell'accumulazione capitalistica su scala mondiale. Alcuni dei terreni di tale sofferenza organizzata includono la schiavitù del Nuovo mondo¹⁷, il colonialismo in Africa, con le sue terribili oscenità come nel Congo di Leopoldo, il primo genocidio del XX secolo (la campagna tedesca di sterminio dei popoli herero e nama della Namibia, nel 1904-8 (Silvester and Gewald 2003; Zimmerer and Zeller eds. 2008), l'insurrezione di Terra e Libertà del Kenya, anche conosciuta come rivolta Mau Mau (D. Anderson 2005; Elkins 2005), l'*apartheid* del Sud Africa e l'America della Jim Crow. L'ideologia e la pratica del razzismo, il sistema delle caste della modernità, sono stati costruiti attraverso la disumanizzazione degli africani insieme ad altre vittime della modernità negativa come le popolazioni indigene nel mondo.

In linea con la lettura ebraica di Hegel da parte di Derrida nella sua opera *Glas*, potremmo valutare: Cosa facciamo noi africani di Hegel? Cosa facciamo con lui? Come trattiamo lo Hegel che ci dice che la nostra essenza è quella di "uomo animale"? Cosa ne facciamo di questo Hegel che disumanizza gli africani confinandoci all'interno del dominio dei sensi, nello stato di natura, dove la vita è, come direbbe Thomas Hobbes, "sgradevole, brutale e breve"? Come possiamo rispondere allo Hegel che ci nega l'essere e il divenire storico? Quanto fortemente riusciamo a protestare contro qualcuno che definisce il cannibalismo coerente con l'essenza del

¹⁷ Per un racconto straziante degli orrori della tratta degli schiavi e delle origini selvagge del sistema-mondo capitalistico, vedi Rediker, *The Slave Ship: A Human History* (2008). Per un'eccellente sinossi della schiavitù new yorkese, vedi David, *Inhuman Bondage* (2008).

carattere africano, affermando che il “Ne*ro” è incapace di distinguere tra carne umana e animale e le divora invece entrambe senza discriminare? L’“uomo animale” può rispondere agli “uomini” come Hegel? Se si dovesse dire la verità al potere, come può l’“uomo animale” articolare tale verità, usando quale lingua, con quale capacità comunicativa? Noi africani abbiamo anche un’altra richiesta: perché la scuola hegeliana delle diciotto decadi passate - marxisti e non-marxisti, sostenitori e nemici allo stesso modo - sono rimasti zitti in modo così *opprimente* rispetto al razzismo di Hegel?

Derrida in *Glas* fa notare che la filosofia di Hegel non ha un inizio né una fine e che non c’è un giovane Hegel contro uno Hegel maturo. Inoltre, la filosofia di Hegel non è lineare ma è circolare, pertanto si può fare ingresso in essa da qualsiasi punto. Gli intellettuali del Terzo Mondo devono domandare, allora: il circolo paradigmatico di Hegel è così formidabile da comprendere perfino coloro che lo vogliono trascendere in quanto cercano un umanesimo non eurocentrico?

Gli intellettuali del Terzo Mondo sono “condannati” a essere “protestanti” prima di poter essere “ortodossi” nel sostenere la loro autenticità culturale? Cioè, il loro incontro con la modernità occidentale è tale che essi *protestano* contro la loro situazione in questa modernità prima e al fine di invocare le loro visioni “ortodosse” della loro storia, cultura, identità e così via? Come hanno notato Albert Memmi (1991), Amilcar Cabral (1973) e Frantz Fanon (2007), la colonizzazione impedisce violentemente ai colonizzati di fare la loro storia e invece li rende appendici subordinate della storia del colonizzatore. Quindi, nella loro lotta per la libertà, i colonizzati hanno bisogno di “tornare alla fonte” per trarre forza dal loro passato soppresso colonialmente, per ripristinare la loro

storia e per guadagnare una nuova coscienza di sé. Nel far ciò, essi devono partire negativamente; cioè, devono partire *negando la modernità negativa*. Devono partire come persone che protestano. La via per la libertà inizia con la protesta dello *status quo*.

Gli africani e le persone del Terzo Mondo in senso lato hanno avuto tre opzioni nel gestire il loro incontro con la modernità occidentale¹⁸. La prima opzione è riconoscere che essi sono già incorporati all'interno del cerchio della modernità occidentale e che il meglio che possono fare è combattere per un ampliamento dello spazio dentro questo cerchio. Questa è la via liberale. La seconda opzione è rifiutare del tutto la modernità. Al suo posto sarebbe messa la difesa del culturalmente "autentico" e unico. Questa è l'opzione talebana. La terza opzione, quella per cui io opto, è il sentiero dell'umanesimo egalaritario policentrico: "*policentrico*" in contrasto con l'universalismo *eurocentrico*; "*egalaritario*" come un'alternativa alla dicotomia globale tra abbienti e non-abbienti; e "*umanesimo*" come scopo di trascendere il paradigma eurocentrico dell'Occidente contro il resto. L'umanesimo egalaritario policentrico fornisce un'alternativa all'universalismo spurio hegeliano.

L'umanesimo egalaritario policentrico implica il *riconoscimento* di e il *rispetto* per la diversità umana sulla base della uguaglianza *reale*. Esso esige la cancellazione delle gerarchie, incluse quelle di classe, genere, razza, religione e così via. Tale cancellazione include lo

¹⁸ Per una riflessione sulle opzioni dell'Africa, vedi Cooper 2006, 204. Per una valutazione critica del sistema-mondo moderno, vedi Abdel-Malek 1981; Amin 1989; Cox 1964; DuBois 2007; Inikori 2002; Memmi 1991; Robinson 2000; Rodney 1974; Wallerstein 1995, 2000; Williams, E. 1994. Questi intellettuali hanno dimostrato che il mondo non-europeo è stato presente fin dal primo inizio nel costruire la modernità dell'Europa.

smantellamento mattone per mattone dell'istituzione di schiavitù che è il razzismo e la sua estensione intellettuale in eurocentrismo. sostenendo l'umanesimo egualitario policentrico, io mi costituisco causa in parte sulla base dell'umanesimo africano. Nella cultura africana, a niente è attribuita più importanza che all'umanità stessa¹⁹.

Il multiculturalismo, l'attuale alternativa ufficiale all'eurocentrismo, è rimasto bloccato al livello culturale della critica all'eurocentrismo. La sua principale debolezza è stata la sua incapacità di legare la critica culturale all'eurocentrismo alla critica all'economia politica che sottostà dell'eurocentrismo. Nel multiculturalismo, i popoli celebrano la reciproca *differenza*, si scambiano ricette e si stupiscono della meraviglia che erano l'Etiopia, l'Egitto, la Cina e così via. Tale critica all'eurocentrismo ignora ciò che è al cuore del paradigma eurocentrico - la credenza nella differenza essenziale tra l'Occidente e il resto. Basata su quest'ultima pretesa, è asserita la superiorità assoluta dell'Occidente.

L'eurocentrismo è la razionalizzazione intellettuale della modernità occidentale. È l'autocoscienza dell'accumulazione del capitale nella terra della sua origine, l'Europa occidentale. L'eurocentrismo è universalismo spurio. Il suo peccato capitale è di leggere l'egemonia globale dell'Occidente sul resto come il trionfo dell'universalismo sul particolarismo. Legge la vittoria globale occidentale come la vittoria dell'umanità stessa. Equipara l'Occidente con l'"uomo" come tale. In breve, è una forma di razzismo. Il problema dell'eurocentrismo non è che è centrato in Europa o che è un prodotto di una specifica epoca storica, l'epoca del sorgere e dello sviluppo del capitalismo globale.

¹⁹ Marx scrive: "Essere radicale vuol dire cogliere le cose alla radice. Ma la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso" (Marx 1976, 197).

Piuttosto, il problema dell'eurocentrismo è il diniego della propria spaziotemporalità geoculturale. Esso si identifica non con l'Europa o con l'Occidente, ma con il "mondo". Fa di se stesso il mondo. Rivendica di essere non centrato in Europa, ma universale. Rifiuta tutte le altre rivendicazioni del mantello dell'universalismo - incluso l'Islam, per esempio. L'eurocentrismo riconosce solo un universalismo, se stesso. Tutti gli altri sono inscatolati nella categoria del particolarismo. L'eurocentrismo è dunque una forma di narcisismo.

La fondazione dell'eurocentrismo è un paradigma della differenza *essenziale* tra l'Occidente e il resto. Il resto è definito come non-Occidente, un'identità negativa la cui differenza dall'Occidente la rende una categoria inclusiva esclusa. Il nazionalismo anti-occidentale stesso, di conseguenza, può essere eurocentrico, se riproduce una versione essenzializzata della distinzione Occidente / non-Occidente premessa nell'eurocentrismo²⁰. L'eurocentrismo come identità dell'Occidente è la distinzione dell'Occidente; come distinzione dell'Occidente, è l'identità dell'Occidente. Come afferma Hegel nella *Scienza della logica*, l'identità non è distinta dalla distinzione; essa è distinzione. E la distinzione non è diversa dall'identità. L'identità è insieme al contempo sia identità sia distinzione; la distinzione è al contempo distinzione e identità²¹. In altre parole, l'identità è costituita dalla distinzione, da ciò che qualcosa non è; è

²⁰ Gran presenta un approccio alternativo affinché lo studio della storia mondiale superari la dicotomia Occidente / non-Occidente, in *Beyond Eurocentrism* (1996), che identifica le quattro vie per la modernità che attraversino il divario nazionale.

²¹ Hegel scrive: "ciò che è distinto dalla distinzione è l'identità. Essa è dunque essa stessa e l'identità. Tutte e due insieme costituiscono la distinzione; essa è l'intero e il suo momento". Inoltre: "*la verità è completa soltanto nell'unità dell'identità con la diversità*" (Hegel 2018, 45, 50).

relazionale, non assoluta (Grier 2007). Come Edward Said e altri hanno notato, l'identità occidentale è basata sul non essere delle qualità attribuite all'"altro" (Fanon 2007; Said 1979).

Tracciare una linea di distinzione tra l'Occidente e il resto non costituisce di per sé eurocentrismo. La distinzione diventa eurocentrica se (1) è essenzializzata e (2) l'Occidente è visto come assolutamente superiore al resto. Non possiamo riflettere su quelli che prima ho chiamato i tre pilastri della modernità negativa senza questa distinzione tra l'Occidente e il resto, dove quest'ultimo ha sofferto sotto il martellamento del primo. In situazioni analoghe, le donne non possono combattere contro il sessismo senza tracciare una distinzione tra uomini e donne e gli afroamericani non possono sfidare il razzismo senza fare distinzione tra bianco e nero.

Il paradigma di Hegel, inclusa la sua filosofia della storia mondiale, pone il fondamento per l'eurocentrismo predicato sulla pretesa della superiorità assoluta dell'"Occidente" contro il "Non-Occidente". *Ogni eurocentrismo è dunque essenzialmente una serie di note a piè di pagina a Hegel.*

Immanuel Wallerstein spiega l'eurocentrismo: "L'eurocentrismo è costitutivo della geocultura del mondo moderno. Questa geocultura è emersa in cinque nazioni occidentali: Francia, Gran Bretagna, Germania, Italia e Stati Uniti. Inoltre, l'eurocentrismo è emerso in risposta ai problemi europei, in un punto nella storia in cui l'Europa dominava l'intero sistema-mondo». Infatti "la scienza sociale è stata eurocentrica per tutta la durata della sua storia istituzionale" (1999a, 168 – *trad. di G.L.R.*). Wallerstein ammonisce contro ogni tentativo di negare la specificità dell'Europa moderna. "Dobbiamo smettere di provare a privare l'Europa della sua specificità con

la premessa illusoria che la stiamo privando di un credito illegittimo. Al contrario. Dobbiamo riconoscere pienamente la particolarità della ricostruzione del mondo da parte del dell'Europa perché solo allora sarà possibile trascenderlo e arrivare auspicabilmente a una visione della possibilità umana più inclusivamente universalista, una che non aggiri i problemi difficili e intricati del cercare il vero e il buono in coppia". Egli aggiunge: "Negando il credito europeo, neghiamo la colpa europea" (1999a, 184, 180 – *trad. di GLR.*).

Ma c'è un problema. Per tutta la sua critica all'eurocentrismo, gli scritti di Wallerstein rimangono essenzialmente mirati al nucleo, centrati in esso ed esso orientato. La sua enorme opera intellettuale sul sistema-mondo moderno è stata per la maggior parte sulla regione centrale del sistema. Egli tratta la periferia perifericamente. La domanda è: il nucleocentrismo di Wallerstein può passare per eurocentrismo o no?²²

L'eurocentrismo stabilisce le regole discorsive per la "formidabile struttura di dominazione culturale" della modernità (Said 1979, 25 – *trad. di GLR.*), che è segnata da un "razzismo non sradicabile" (Amin 1989, 77 – *trad. di GLR.*). Anouar Abdel-Malek ci ricorda che "l'intero quadro concettuale delle scienze sociali era, e rimane ampiamente oggi, occidentale nella sua origine e nel suo orientamento" (1981, 1:56 – *trad. di GLR.*). Come considera Samir Amin, l'eurocentrismo "implica una teoria della storia mondiale e, a partire da essa, un progetto politico globale" (1989, 75; – *trad. di GLR.*; vedi anche Chakrabarty 2007).

²² Nella sua opera *ReOrient: Global Economy in the Asian Age* (1998), Andre Gunder Frank ha individuato un sistema-mondo di cinquemila anni centrato in Asia nel tentativo di screditare l'eurocentrismo, incluso l'eurocentrismo marxista.

In un'opera seminale, Jim Blaut scrive "l'eurocentrismo è abbastanza semplicemente il modello del colonizzatore del mondo" (1993, 10 - *trad. di GLR.*). Arif Dirlik aggiunge "proprio come la modernità è incompleta senza riferimento all'eurocentrismo, l'eurocentrismo come concetto è specificabile solo all'interno del contesto della modernità" (2000, 63 - *trad. di GLR.*). Qualsiasi critica all'eurocentrismo che non sia intrinsecamente collegata alla critica del sistema-mondo moderno è una critica cotta a metà. Nessuna meraviglia che una tale critica finisca con l'essere eurocentrismo anti-eurocentrico.

Il marxismo ha una forte curvatura eurocentrica (vedi Blaut 2000). L'eurocentrismo marxista segue le orme dell'eurocentrismo di Hegel. Poiché il marxismo definisce il capitalismo come progresso rispetto alla società precapitalistica, l'Europa occidentale quale origine del capitalismo si assicura anche il proprio posto quale origine del progresso. La critica del marxismo a Hegel rimane inconclusa perché è involupata all'interno della parte radicale del paradigma dello sviluppo hegeliano. "Stare al passo con l'Occidente" era il mantra ufficiale dello stato socialista da Joseph Stalin a Mao Zedong e oltre. I socialisti hanno fatto proprio del fondamento della forza più grande del capitalismo, la produttività materiale, il criterio per mostrare la superiorità del socialismo al capitalismo! E conosciamo l'esito di quel contesto.

Una mancanza di enfasi su - e una considerazione insufficiente del costo del progresso - cioè, la distruzione comportata dalla modernità negativa e invece una celebrazione euforica dello "sviluppo delle forze produttive" - costituiscono il più grande fallimento del marxismo come teoria critica. Semplicemente non c'è modo che gli orrori della modernità negativa possano essere compensati dallo "sviluppo delle forze produttive".

Sono queste stesse forze produttive che hanno sprigionato la modernità negativa: pistole, navi, mappe e così via. Sono forze produttive distruttive e tuttavia hanno reso possibile “l’ascesa dell’Occidente”. Come si possono compensare gli orrori della tratta atlantica degli schiavi? Il punto è semplice: alcune popolazioni hanno raggiunto il progresso a spese di altre. Chi se non coloro che hanno raggiunto questo progresso parlerebbero euforicamente dello “sviluppo delle forze produttive”? Coloro che hanno pagato i costi del progresso per la modernità colombiana senza beneficiare di essa trovano offensivo, ogni volta che lo sentono, il mantra “lo sviluppo delle forze produttive”. Soppesano: la tratta atlantica degli schiavi era progresso? Il genocidio dei nativi americani? Forse l’*apartheid*? L’“olocausto tardo vittoriano”? (Davis, 2001 – trad. di GLR.).

Eric Hobsbawm è uno dei più celebri storici marxisti britannici. Nel suo testo *The Curious History of Europe*, egli fornisce una riflessione sulla “unicità” della storia moderna europea. Dopo aver criticato i filosofi occidentali, incluso Marx, per la loro convinzione nel rivendicare il dinamismo storico solo per l’Europa, Hobsbawm stesso cade tuttavia nella stessa trappola: “Dalla fine del XV secolo la storia mondiale è diventata indubbiamente eurocentrica e lo è rimasta fino al XX secolo. *Tutto ciò* che distingue il mondo di oggi dal mondo degli imperatori Ming e Mughal e dai Mamelucchi si è originato in Europa - o nella scienza e nella tecnologia, nell’economia, nell’ideologia e nella politica o nelle istituzioni e nelle pratiche della vita pubblica e privata” (1997, 224 – trad. di GLR., *enfasi nell’originale*). L’*enfasi* di Hobsbawm sulla parola *tutto* è sorprendente, da parte di uno storico così valido. Intende dire che i non-europei non hanno contribuito all’ascesa della modernità e del dominio

globale dell'Europa? I lavoratori non-europei non erano i pilastri usati per raggiungere l'ascesa dell'Europa al dominio globale? Adesso sappiamo che il mondo non-europeo era presente *fin dal primo inizio* nella produzione della modernità europea; era la radice della presunta unicità europea. Adam Smith e Karl Marx hanno scritto di questo, come ha fatto Hegel stesso. Per implicare in qualche modo che il Terzo Mondo era al margine mentre l'Europa stava diventando un'entità nuova e unica e stava creando un mondo tutto nuovo è in palese contraddizione con la storia. Come dice così bene Fanon, "l'Europa è letteralmente la creazione del Terzo Mondo» (2007, 66). Su una scala storica più lunga, l'Europa si è arricchita attraverso ciò che Abdel-Malek chiama "plus valore storico" (1981, 2; cap. 5 – *trad. di GLR.*). L'accumulazione di capitale in Europa si è appoggiata pesantemente sul lavoro e le risorse del Terzo Mondo. Ha anche tratto beneficio dall'alleanza di classe tra élite governanti nel mondo, incluso il Terzo Mondo (Gran 2009; Rediker 2008).

Hobsbawm continua dicendo: "anche il concetto di "mondo" come sistema di comunicazione umana comprendente l'intero globo non potrebbe esistere prima della conquista europea dell'emisfero occidentale e l'emergere dell'economia mondiale capitalistica. Questo è ciò che fissa la situazione dell'Europa nella storia mondiale, ciò che definisce i problemi della storia europea e ciò che invero rende la storia d'Europa necessaria". Questo è "anche ciò che rende la storia d'Europa così peculiare". Infatti, "l'Europa" è stata sulla difensiva per un millennio. Ora, in mezzo millennio, ha conquistato il mondo" (1997, 224, 225, 221 – *trad. di GLR.*). Questa conquista costituisce la fondazione dell'eurocentrismo.

L'eurocentrismo ha un interno e un esterno. La pretesa eurocentrica della supremazia culturale occidentale su

scala mondiale è asserita sulla pretesa della sua supremazia culturale all'interno dell'Europa stessa (Pieterse 1998). In Europa, questa pretesa ha sostenuto il bisogno di una "missione civilizzatrice" verso gli ancora "non civilizzati": contadini, lavoratori e donne. Questi tre gruppi erano i "barbari interni" la cui conversione alla civilizzazione dall'inizio di questo progetto doveva essere estesa su scala globale. L'eurocentrismo è la riproduzione estesa della modernità di Parigi, Londra, Amsterdam e così via su scala mondiale, in corrispondenza della riproduzione estesa del capitale su scala mondiale. Il magistrale *Peasants into Frenchmen* (1976) di Eugen Weber si occupa di come Parigi "ha civilizzato" e addomesticato i "barbari interni" in patria in Francia. Questa stessa *mission civilisatrice* è stata trasferita nel territorio dei "barbari stranieri" (Conklin 1997). I "barbari" sia dall'interno sia dall'esterno erano destinati a beneficiare della grazia della religione secolare chiamata "modernità".

L'identificazione del legame tra gli "incivilizzati" in patria e gli "incivilizzati" all'estero è di cruciale importanza per superare la concezione mortificante che l'Europa aveva e ha il monopolio sulla produzione di conoscenza. La critica dell'eurocentrismo dovrebbe cominciare dall'interno dell'Europa stessa²³.

Al cuore del paradigma modernista occidentale, incluso quello di Hegel, c'è l'idea del progresso. Pochi sono stati critici di questa idea, tra loro Wallerstein (1992, 1999a, 2005). Un critico considererebbe: progresso per chi e a che prezzo, alle spese di chi?

²³ Questo non significa che il contadino di Parigi che è stato il beneficiario della *mission civilisatrice* è nella stessa posizione dei contadini nell'Algeria o nell'Africa occidentale coloniali. Il primo può essere stato "non civilizzato", ma non è stato mai colonizzato. Questa distinzione fa un mondo di differenza tra le due società.

In una critica del paradigma evolucionista hegeliano e marxista, Agnes Heller scrive che il progresso ha senso solo se non comporta costi. “Una teoria della storia deve accettare la proposta di Collingwood. Siamo legittimati a parlare di progresso se “c’è un guadagno senza una corrispondente perdita”. (Proprio come saremmo legittimati a parlare di regresso se ci fossero perdite senza corrispondenti guadagni)... Ci sono sempre stati e ci sono nel presente guadagni e corrispondenti perdite. Non siamo legittimati a dichiarare che erano i guadagni a importare “davvero” mentre le perdite invece no, e viceversa”. Per Heller, la storia come progresso deve ancora arrivare; non c’è ancora stata. “Selezionare un indicatore di progresso e usarlo come parametro per misurare la somma di progresso nelle differenti culture significa rivendicare per noi stessi la posizione dell’assoluto, di Dio. Nel far ciò, ci poniamo *al di fuori* della storia, sebbene non abbiamo diritto di farlo perché noi *siamo* storia” (1982, 300-301).

Per Kostas Axelos (1976) tutta la storia umana è stata una storia di alienazione. Marx considera il progresso umano come tale che esige un sacrificio. Egli scrive: “Il più alto sviluppo dell’individualità è dunque raggiunto solo tramite un processo storico durante il quale gli individui sono sacrificati, perché gli interessi della specie nel regno umano, come nei regni degli animali e delle piante, si impongono sempre al prezzo degli interessi degli individui, perché questi interessi della specie coincidono solo con gli *interessi di certi individui* ed è questa coincidenza che costituisce la forza degli individui privilegiati” (1972, 1, 118).

L’affermazione di Marx è simile alla visione di Hegel: “Ma mentre consideriamo la storia alla stregua di un tale banco da macellaio - immolate su di esso la felicità dei popoli, la saggezza degli Stati e la virtù degli individui - ,

ecco di necessità il pensiero anche domandarsi a chi, o in vista di quale fine, siano state offerte vittime in quantità così enorme” (Hegel 2003, 20). Charles Taylor commenta che un lettore contemporaneo potrebbe trovare difficile comprendere “come Hegel dopo aver scritto questa riga ha potuto ciò nonostante ancora considerare la storia come la realizzazione di ragione e libertà” (Taylor 1991, 545 – *trad. di GLR*. Cfr. Derrida 1994).

Leggere Hegel

Martin Heidegger consiglia a coloro che leggono la *Fenomenologia* di Hegel di “non criticare avventatamente e in modo frammentario, non avanzare obiezioni così come vengono in mente, ma andare avanti, andare avanti lentamente e con pazienza, cioè andare avanti con fatica” (Heidegger 1980, 61 – *trad. di GLR*). Sono d’accordo. Questa obiezione al giudizio affrettato delle opere di Hegel si dovrebbe applicare non solo alla lettura della *Fenomenologia*, ma anche alla lettura dell’intero *corpus* di ciò che egli ha scritto e su cui ha tenuto lezione. E Hans Küng avverte: “il potente schema di Hegel [nella filosofia della storia]²⁴ merita di essere esentato dalla mancanza di dignità delle obiezioni spicciole. Mentre egli, beninteso, era dipendente dalla condizione del sapere della sua epoca, fece certamente molta fatica per raggiungere e per rendere conto in modo incorrotto dei fatti nel loro proprio contesto” (1987, 326 – *trad. di GLR*).

Può essere istruttivo a questo punto considerare ciò che Hegel stesso dice riguardo alla critica. “Un uomo non è illuminato in virtù del suo accogliere o rifiutare questa o quella proposizione, ma perché ha così riverenza

²⁴ Aggiunta dell’A.

e rispetto per la verità, così tanta risoluzione e fermezza che si sforza con tutto quanto è in suo potere e non sarà fermato da lodi o infamie, da schiamazzi oltraggiosi o da derisioni sprezzanti, a investigare con tranquillità il perché egli accetti o rifiuti qualcosa” (citato in Harris 1972, 21 – *trad. di GLR.*). Hegel ha scritto questa frase nel 1788, quando aveva solo diciott’anni. Come commenta Henry Harris, tuttavia, “Il giovane Hegel non è sempre stato fedele a questo alto ideale di oggettività intellettuale, come le sue osservazioni sul cattolicesimo bastano da sole a mostrare” (1972, 21-22 – *trad. di GLR.*).

Nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia mondiale*, Hegel dice che “è più facile rendersi conto delle carenze di individui, Stati e nello svolgimento delle faccende del mondo che comprendere la loro vera importanza (*import*)”. Mentre con l’esprimere “il biasimo negativo si sta in modo distinto e con aria altezzosa riguardo alla cosa, senza averla penetrata, cioè aver compreso la cosa stessa, ciò che in essa è positivo. Certamente il biasimo può essere fondato; solo che è molto più facile trovare ciò che è carente rispetto a ciò che è sostanziale (come ad es. nell’opera d’arte)”. Egli osserva inoltre che “le persone ritengono spesso di aver terminato quando hanno rintracciato ciò che con diritto è da biasimare; beninteso, hanno ragione, ma hanno anche torto nel disconoscere ciò che nella cosa è affermativo. È segno della più grande superficialità trovare ovunque il peggio, non vedervi nulla di affermativo, di autentico”. Mettendo in relazione questa visione con l’età, Hegel afferma: “La vecchiaia in generale rende più miti, la gioventù è sempre insoddisfatta; ciò fa la maturità del giudizio in vecchiaia, il quale per mancanza di interesse non solo si fa piacere anche il peggio ma, avendo imparato profondamente dalla serietà della vita, è stato condotto al sostanziale, al

solido della cosa; questa non è una convenienza bensì è una giustizia” (Hegel 1994, 77 – trad. di GLR).

Sebbene Hegel faccia queste osservazioni rispetto alla storia mondiale, esse sono applicabili alla “lettura” di qualsiasi testo, incluso il suo. Non ho fretta di criticare Hegel, né sono interessato a “obiezioni scontate” contro di lui. Vengo da un Paese molto antico in cui la pazienza (*tegest*) è insegnata come una virtù prima. Non sono giovane ma di mezza età, quindi ho letto Hegel con “la maturità del giudizio”, quanto più oggettivamente possibile, anche quando una tale lettura a volte diventa insopportabile. La mia intenzione non è mostrare la “carenza” di Hegel “in modo distinto e con aria altezzosa”. Né bisogna esprimere mera derisione per il paradigma hegeliano. Hegel non è uno da destituire con una tale derisione. In Hegel troviamo la razionalizzazione più sistematica della modernità occidentale, nei suoi aspetti sia positivi sia negativi. Come tale, egli merita la più grande e accorta attenzione, specialmente da parte di coloro che mirano a trascendere l’eurocentrismo inserito nella sua formidabile struttura di conoscenza. Chiunque interessato a conoscere le giustificazioni più sistematiche della modernità negativa le troverà in Hegel. Il mio interesse in questo lavoro è pertanto lo studio di un paradigma, una visione del mondo, che ponga il fondamento di ciò che è ora conosciuto come eurocentrismo. Sostengo che l’eurocentrismo, nella sua formulazione sistematica, fondazione strutturale e origine, è essenzialmente hegeliano.

Inoltre non intendo criticare Hegel basandomi su opere prodotte almeno due secoli dopo la sua morte, su informazioni a cui egli non aveva accesso. Invece, mi capita di credere che si può criticare l’eurocentrismo di Hegel e il suo ritratto dell’umanità del Terzo Mondo sulla base della norma morale che egli stesso pone. Come qualcuno che

professava di seguire gli insegnamenti di Gesù riguardo all'amore, la pace e la riconciliazione, Hegel aveva tutto ciò che gli serviva per collocarsi al di fuori del campo del razzismo e della bigiotteria religiosa della sua epoca. Se era in questo campo, è perché lo ha scelto. Ho concentrato la maggior parte di questo libro sulle opere proprie di Hegel, sia quelle pubblicate in vita sia quelle pubblicate postume, considerando leggermente la letteratura secondaria. Con questo approccio, Hegel viene fuori da sé invece che essere portato alla luce da sue interpretazioni da parte di altri. Ciò nonostante, ho dedicato il capitolo 1 ad alcuni dei commentari seminali su Hegel.

Il libro è diviso in due parti, per un totale di otto capitoli. Il capitolo 1 si occupa del controverso apprezzamento di Hegel nel mondo accademico. La prima parte si compone dei capitoli dal 2 fino al 4. Essa si occupa della filosofia di Hegel della distinzione tra natura e spirito e pone il lavoro di fondo per capire il *paradigma evoluzionista* di Hegel, inclusa la sua antropologia filosofica razzista. Per “paradigma evoluzionista” intendo un paradigma che considera l'essenza dell'umanità come quella dell'opposizione alla natura e oltre a questo del controllo e della trasformazione della natura tramite l'invenzione umana. Il dominio della natura trasmette la stessa idea²⁵. Per dirla con Hegel: “ogni sviluppo implica una riflessione dello spirito entro sé in opposizione alla natura o una particolarizzazione interna dello spirito contro la sua esistenza immediata, ovvero il mondo naturale” (Hegel 1994, 190 – trad. di GLR.). Questa visione è centrale anche nel marxismo, con la sua teoria

²⁵ Per un eccellente resoconto della versione coloniale francese del paradigma evoluzionista, il *mise en valeur*, vedi l'opera di Alice Conklin's *A Mission to Civilize* (1997). Il concetto di *mise en valeur* era la pietra angolare del mito del colonialismo francese della missione celebrativa, *mission civilisatrice*. Vedi anche Fanon 2007, 182; Pyenson 1993.

dello sviluppo delle forze produttive²⁶. Il capitolo 2 si occupa della distinzione e relazione tra natura e spirito. Il capitolo 3 riguarda la concezione hegeliana della dialettica della lotta per il riconoscimento. Il capitolo 4 discute la sua visione riguardo alla razza, il genere e la classe, con un'enfasi sulla razza; esso si rivolge anche al contesto storico del razzismo di Hegel prendendo in esame alcuni filosofi e scienziati chiave europei che erano gli immediati predecessori e contemporanei di Hegel.

La seconda parte, costituita dei capitoli dal 5 fino all'8, si occupa della filosofia della storia di Hegel. Il capitolo 5 delinea quella filosofia della storia; il capitolo 6 discute le sue lezioni e i suoi scritti sull'Africa; il capitolo 7 si occupa del mondo orientale; il capitolo 8 esamina la sua visione del mondo greco, romano e germanico. Infine, offro alcune considerazioni conclusive.

Bibliografia

- Abdel-Malek, A. 1981. *Social Dialectics*. 2 vols. Albany: SUNY, 2: 16.
- Almond, G.; Chodorow, M; Pearce, R. H. 1982. *Progressus and Discontents*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Althaus, H. 2000. *Hegel: An Intellectual Biography*. Cambridge, U. K.: Polity Press.
- Anderson, D. 2005. *Histories of the Hanged: The Dirty War in Kenya and the End of Empire*. New York: W. W. Norton.
- Amin, S. 1989. *Eurocentrism*. New York: Monthly Review Press.

²⁶ Per un eccellente resoconto del paradigma evolucionista di Marx, vedi Cohen 1978. Per una critica del paradigma evolucionista, vedi Wallerstein 1984.

- Bernasconi, R. 1998. 'Hegel at the Court of the Ashanti.' In *Hegel after Derrida*. Ed. by S. Barret, 41-63. New York: Routledge;
- . 2000. 'With What Must the History of World History Begin? On the Racial Basis of Hegel's Eurocentrism.' *Nineteenth-Century Contexts* 22: 171-201;
- . 2007. 'The Return of Africa: Hegel and the Question of the Racial Identity of the Egyptians.' In *Identity and Difference: Studies in Hegel's Logic, Philosophy of Spirit and Politics*. Ed. by P. Grier, 201-216. Albany: SUNY.
- Blaut, J. 1993. *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. New York: Guilford Press.
- . 2000. *Eight Eurocentric Historians*. New York: Guilford Press.
- Braudel, F. 1993. *A History of Civilizations*. Trans. by R. Mayne. New York: Penguin Books.
- Cabral, A. 1973. *Return to the Source: Selected Speeches of Amilcar Cabral*. Ed. by Africa Information Service. New York: Monthly Review Press.
- Camera, B. 2005. 'The Falsity of Hegel's Theses on Africa.' *Journal of Black Studies* 36, 1: 82-96.
- Chakrabarty, D. 2007. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. 2000. Reprint. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Conklin, A. 1997. *A Mission to Civilize: The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1930*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Cooper, F. 2005. *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- . 2006. *Africa Since 1940: The Past of the Present*. 2002. Reprint. New York: Cambridge University Press.
- Cox, O. 1964. *Capitalism as a System*. New York: Monthly Review Press

- David, D. 2008. *Inhuman Bondage: The Rise and Fall of Slavery in the New World*. 2006. Reprint. New York: Oxford University Press.
- Davis, M. 2001. *Late Victorian Holocausts: El Niño Famines and the Making of the Third World*. New York: Verso.
- Derrida, J. 1986. *Glas*. Trans. by J. P. Leavey Jr. and R. Rand. Lincoln: University of Nebraska Press;
- . 1994. *Spectres of Marx: The State of the Debt, the Work of the Mourning, & the New International*. Trans. by P. Kamuf. Introduction by B. Magnus and S. Cullenberg. New York: Routledge.
- Dirklik, A. 2000. *Postmodernity's Histories: The Past as Legacy and Project*. Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield.
- DuBois, W. E. B. 2007. *The World and Africa / Color and Democracy: Colonies and Peace*. Introduction by M. Mamdani and G. Horne. 2 vols. in one. New York: Oxford University Press.
- Dudley, W. 2002. *Hegel, Nietzsche and Philosophy: Thinking Freedom*. Cambridge U.K.: Cambridge University Press.
- Elkins, C. 2005. *Imperial Reckoning: The Untold Story of Britain's Gulag in Kenya*. New York: Henry Holt.
- Fanon, F. 2007. *I dannati della terra*. Prefazione di J-P. Sartre, a cura di L. Ellena. Torino: Einaudi.
- Foucault, M. 1972. *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*. Trans. by A. M. S. Smith. New York: Pantheon.
- Frank, A. G. 1998. *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Frederickson, G. 2002. *Racism: A Short History*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Gauthier, J. 1997. *Hegel and Feminist Social Criticism: Justice, Recognition, and the Feminine*. Albany: SUNY.

- Gran, P. 1996. *Beyond Eurocentrism*, Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.
- . 2009. *The rise of the Rich*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.
- Grier, P., ed. 2007. *Identity and Difference: Studies in Hegel's Logic, Philosophy of Spirit, and Politics*. Albany: SUNY.
- Hegel, G. W. F. 1978. *The Difference Between the Fichtean and Schellingian Systems of Philosophy*. Trans. by J. P. Surber. Atascadero, California: Ridgeview
- . 1986. *Werke in 20 Bänden*, Bd. 18: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1994. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Bd. 1. *Vernunft in der Geschichte*. Hambrug: Meiner.
- . 2003. *Lezioni sulla filosofia della storia*. Trad. ita. G. Bonacina e L. Sichirollo, Roma-Bari: Laterza, 2003.
- . 2018. *Scienza della logica. 1. Logica oggettiva. Libro secondo. L'essenza (1813)*. Traduzione di G. Castegnaro (rev. F. Orsini e P. Giuspoli), Padova: Verifiche.
- Heller, A. 1976. *The Theory of Need in Marx*. New York: St. Martin's Press.
- Harris, H. S. 1972. *Hegel's Development: Towards the Sunlight (1770-1801)*. Oxford, U. K.: Clarendon.
- Heidegger, M. 1980. *Gesamtausgabe*, Bd. 32, *Hegels Phänomenologie des Geistes*. herausgegeben von I. Görland, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Hodgson, P. 1989. *God in History: Shapes on Freedom*. Nashville: Abingdon Press.
- Hoffheimer, M. 2001. 'Hegel, Race, Genocide.' *Southern Journal of Philosophy* 39 (suppl.): 35-62;
- . 2005. 'Race and Religion in Hegel's Philosophy of Religion.' In *Race and Racism in Modern Philosophy*. Ed. by A. Valls, 194-216. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

- Hutching, K. 2003. *Hegel and the Feminist Philosophy*. Cambridge, U.K.: Polity Press.
- Inikori, J. 2002. *Africans and the Industrial Revolution in England: A Study in International Trade Economic Development*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.
- Kain, P. 2005. *Hegel and the Other: A Study of the Phenomenology of Spirit*. Albany: SUNY.
- Kaufmann, W. 1996. *Hegel: A Reinterpretation*. Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor.
- Keita, I. 1974. 'Two Philosophes of African History: Hegel and Diop.' *Présence Africaine* 91, 3: 41-49.
- Kostas, A. 1976. *Alienation, Praxis, and Techne in the Thought of Karl Marx*. Trans. by R. Bruzina. Austin: University of Texas Press.
- Küng, H. 1987. *The Incarnation of God: An Incarnation to Hegel's Theological Thought as Prolegomena to a Future Christology*. Trans. by J. R. Stephenson. Edinburgh: T. and T. Clarck.
- Kuykendall, R. 1993. 'Hegel and Africa: An Evaluation of the Treatment of Africa in the Philosophy of History.' *Journal of Black Studies* 23, 4: 571-81.
- Lewis, T. 2005. *Freedom and Tradition in Hegel: Reconsidering Anthropology, Ethics, and Religion*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Losurdo, D. *Hegel and the Freedom of Moderns*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Lukács, G. 1972a. *History and Class Consciousness*. Trans. by R. Livingstone. Cambridge, Massachusetts: MIT Press;
- 1972b. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Die ontologischen Grundprinzipien von Marx*. Darmstadt und Neuwied: Luchterhand;
- 1976. *The Young Hegel: Studies in the Relations Between Dialectics and Economics*. Trans. by R. Livingstone.

- Cabridge, Massachusetts: MIT Press;
- . 1981. *The Destruction of Reason*. Trans. by P. Palmer. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.
- MacDonald, S. 2008. *Finding Freedom: Hegel's Philosophy and the Emancipation of Women*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Marx, K. 1976. *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*. in Marx, K, Engels, F. *Opere*, vol. III, 1843-1844. Traduzione di N. De Domenico, G. Della Volpe, L. Formigari, N. Merker, R. Panzieri. Roma: Editori Riuniti.
- Marx, K; Engels, F. 1985. *Manifesto del partito comunista*. Cura e traduzione di E. Cantimori Mezzomonti. Roma-Bari: Laterza.
- Memmi, A. 1991. *The Colonizer and the Colonized*. Exp. ed. Introduction by J-P. Sartre, Afterword by S. Gilson Miller. Boston: Beacon Press.
- Mills, P., ed. 1996. *Feminist Interpretation of G. W. F. Hegel*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Moellendorf, D. 1992. 'Racism and Rationality in Hegel's Philosophy of Subjective Spirit.' *History of Political Thought* 13, 2: 243-255.
- Mudimbe, W. I. 1994. *The Idea of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- Musset, S. 2003. 'On the Threshold of History: The Role of Nature and Africa in Hegel's Philosophy.' *American Philosophical Association Newsletter on Philosophy and Black Experience* 3, 1: 39-46.
- Patten, A. 1999. *Hegel's Idea of Freedom*. Oxford, U.K.: Oxford University Press.
- Peperzak, A. 2001. *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Dordrecht: Kluwer Academic.
- Pieterse, J. N. 1998. *White on Black: Images of Blacks in Western Popular Culture*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.

- Rediker M. 2008. *The Slave Ship: A Human History*. 2007. Reprint. New York: Penguin.
- Robinson, C. 2000. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Foreword by R. D. G. Kelley. New preface by the author. 1983. Reprint. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Rodney, W. 1974. *How Europe Underdeveloped Africa*. Washington, D.C.: Howard University Press.
- Said, E. 1979. *Orientalism*. New York: Random House.
- Sale, K. 1990. *The Conquest of the Paradise: Christopher Columbus and the Columbian Legacy*. New York: Alfred A. Knopf.
- Schumpeter, P. 1950. *Capitalism, Socialism, and Democracy*. New York: Harper
- Serequeberhan, T. 1989. 'The Idea of Colonialism in Hegel's *Philosophy of Right*.' *International Philosophical Quarterly* 29, 115: 301-18;
- . 1994. *The Hermeneutics of African Philosophy*. New York: Routledge;
- Silvester, J; Gewald, J-B. 2003. *Words Cannot Be Found: German Colonial Rule in Namibia. An Annotated Reprint of the 1918 Blue Book*. Leiden: Brill.
- Sinnerbrink, R. 2007. *Understanding Hegelianism*. Stocksfield,, U.K.: Acumen.
- Speight, A. 2008. *The Philosophy of Hegel*. Montreal: McGill-Queen University Press.
- Stannard, D. E. 1992. *The American Holocaust: The Conquest of the New World*. New York: Oxford University Press.
- Taylor 1991, *Hegel*. 1975. Reprint. New York: Cambridge University Press.
- Tibebu, T. 2008. *Hegel and Anti-Semitism*. Pretoria: University of South Africa Press.
- Verharen, C. 1997. "'The New World and the Dreams to Which it May Give Rise': An African Response to Hegel's Challenge." *Journal of Black Studies* 27, 4: 456-493.

- Wallerstein, I. 1974. *The Modern World-System*. Vol 1: *Capitalistic Agriculture and the Origins of the European World-Economy*. New York: Academic Press:
- . 1980. *The Modern World-System*. Vol 2: *Mercantilism and the Consolidation of the European-World Economy*. New York: Academic Press.
- . 1984. 'The Development of the Concept of Development.' In *The Politics of the New World-Economy*. New York: Academic Press;
- . 1988. *The Modern World-System*. Vol 3: *The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730s-1840s*. New York: Academic Press);
- . 1992. *Historical Capitalism*. 1983. Reprint. New York: New Press.
- . 1995. *After Liberalism*. New York: New Press;
- . 1999a. 'Eurocentrism and Its Avatars: The Dilemmas of Social Sciences.' In *The End of The World as We Know It*, 168-184. Minneapolis: University Of Minnesota Press.
- . 1999b, 'Uncertainty and Creativity: Premises and Conclusions.' In *The End of The World As We Know It*, 1-4. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 2000. *The Essential Wallerstein*. New York: New Press.
- Weber, E. 1976. *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*. Reprint. Stanford, California: Stanford University Press.
- Weber, M. 1987. *Rationality and Modernity*. Ed. by S. Lash and S. Whimser. London: Allen and Unwin.
- Williams, E. 1994. *Capitalism and Slavery*. With a new introduction by C. Palmer. 1944. Reprint. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Wright, R. 1992. *Stolen Continents: The 'New World' Through Indian Eyes*. Boston: Houghton Mifflin.
- Young, C. 1982. 'Ideas of Progress in the Third World.' In *Progress and Its Discontents*: Ed. by G. Almond, M.

Chodorow and R. H. Pearce, 83-105. Berkely and Los Angeles: University of California Press, 87.

Zimmerer, J.; Zeller J., eds. 2008. *Genocide in German South-West-Africa: The Colonial War (1904-08) in Namibia and Its Aftermath*. Trans. by E. N. Monmouth, U.K.: Merlin Press.