

RATIONES

a cura di Federico Sanguinetti,
Luca Corti e Giovanna Miolli

Lecture di Hegel dall'Africa e dalla diaspora africana



PADOVA
UP

PADOVA UNIVERSITY PRESS

Rationes è una collana filosofica open access che ospita testi originali sottoposti a *double blind peer review*.

Direttore scientifico

Luca Illetterati

Comitato Scientifico

Adriano Ardovino (Università di Chieti), Francesco Berto (University of St. Andrews), Angelo Ciatello (Università di Palermo), Felice Cimatti (Università della Calabria), Gianluca Cuzzo (Università di Torino), Antonio Da Re (Università di Padova), Alfredo Ferrarin (Università di Genova), Maurizio Ferraris (Università di Torino), Andy Hamilton (Durham University), Roberta Lanfredini (Università di Firenze), Claudio La Rocca (Università di Genova), Diego Marconi (Università di Torino), Friederike Moltmann (CNRS – Paris), Michael Quante (Università di Münster), Nuria Sánchez Madrid (Universidad Complutense Madrid), Paolo Spinicci (Università di Milano Statale), Gabriele Tomasi (Università di Padova), Luca Vanzago (Università di Pavia), Holger Zaborowski (Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar)

Rationes

Prima edizione 2024, Padova University Press
Titolo originale: Letture di Hegel dall’Africa e dalla diaspora africana

© 2024 Padova University Press
Università degli Studi di Padova
via 8 Febbraio 2, Padova

www.padovauniversitypress.it

Redazione Padova University Press
Progetto grafico Padova University Press

This book has been peer reviewed

ISBN 978-88-6938-412-7

Questa pubblicazione è stata finanziata dall’Università di Padova nell’ambito del programma “MSCA Seal of Excellence@Unipd”, Progetto: InRatio (P.I.: Giovanna Miolli) e dal Research and Innovation Program Horizon 2020 dell’Unione Europea, nell’ambito del Marie Skłodowska-Curie grant agreement N. 845937. Acronimo: NINA (P.I.: Luca Corti).



This work is licensed under a Creative Commons Attribution International License
(CC BY-NC-ND) (<https://creativecommons.org/licenses/>)

Lecture di Hegel dall’Africa e dalla diaspora africana

a cura di
Sanguinetti, F.; Corti, L.; Miolli, G.

con la collaborazione di
Giulia Bernard, Michela Bordignon, Guglielmo Califano,
Francesco Campana, Claudia Cavaliere, Giorgia Cecchinato,
Davide Dalla Rosa, Laura Dequal, Alessandro Esposito, Marco
Ferrari, Kevin Harrelson, Saša Hrnjez, Giulia La Rocca, Silvia
Locatelli, Giovanna Luciano, Armando Manchisi, Mattia
Megli, Lucia Oliveri, Federico Orsini, Filippo Sanguettoli,
Elena Tripaldi, Annapaola Varaschin

PADOVA
UP

Indice

PREFAZIONE

Prefazione	13
<i>Federico Sanguinetti, Giovanna Miolli, Luca Corti</i>	

INTRODUZIONE

La coscienza della coscienza nera	25
<i>Tommy J. Curry</i>	

SEZIONE 1: Signori, servi e schiavi: *la Fenomenologia dello spirito*

Hegel e Haiti, o il silenzio di Hegel su Santo Domingo	45
<i>Pierre-Franklin Tavares</i>	

Padroni, padrone, schiavi e le antinomie della modernità	71
<i>Paul Gilroy</i>	

Biko e Douglass: concezione esistenzialista della morte e della libertà	133
<i>Mabogo P. More</i>	

**Il confronto di Franz Fanon
con la dialettica padrone-schiavo di Hegel** 171
Brandon Hogan

**“Gli strumenti del signore
non smonteranno mai la casa del signore”. Leggere la
politica francese del riconoscimento attraverso la critica
di Fanon alla bianchezza e alla colonialità** 201
Vanessa Eileen Thompson

***Le anime del popolo nero:*
leggere attraverso la linea del colore** 239
Sandra Adell

**Filosofia della storia e critica sociale
in *Le anime del popolo nero*** 273
Robert Gooding-Williams

**Fenomenologia Africana:
le sue implicazioni filosofiche** 299
Paget Henry

**Quadri comparativi e quadri contrastanti
dell'oppressione ne *Il secondo sesso*
di Simone de Beauvoir** 355
Kathryn Sophia Belle

**In che modo potrebbe essere rilevante oggi
la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel?** 393
Frank M. Kirkland

**SEZIONE 2: La razionalità moderna e le questioni del
razzismo e del colonialismo**

La Filosofia e l'“uomo” nelle scienze umane 413
Emmanuel Chukwudi Eze

**L'opacità dell'Illuminismo:
il razzismo nella filosofia moderna** 443
Érico Andrade

Poesi trascendentale 473
Denise Ferreira da Silva

**L'europeo e l'americano.
L'invenzione dell'Altro Nero** 509
Michelle M. Wright

**Filosofia moderna occidentale
e colonialismo africano** 581
Emmanuel Chukwudi Eze

**L'idea di colonialismo
nella *Filosofia del diritto* di Hegel** 607
Tsenay Serequeberhan

**SEZIONE 3: Storia e filosofia della storia:
il ruolo dell'Africa**

***Hegel and the Third World*: Introduzione** 645
Teshale Tibebe

**Esorcizzare il fantasma di Hegel:
La sfida dell'Africa alla filosofia** 679
Olufemi Taiwo

Hegel e l'universalismo: una prospettiva africana 707
Mogobo B. More Ramose

Du Bois e l'idealismo hegeliano 731
Kimberly Ann Harris

Due filosofie della storia africana: Hegel e Diop 763
Lansana Keita

**Lo sviluppo africano e il primato
della decolonizzazione mentale** 777
Messay Kebede

*African Pyramids of Knowledge.
Kemet, Afrocentricity and Africology: Capitolo 1* 813
Molefi K. Asante

SEZIONE 4: Hegel e l'estetica africana e afrodiasporica

La ripetizione nella cultura nera 863
James A. Snead

**“Bahia Pêlo Negro”. Il soggetto subalterno
della razzialità può parlare?** 903
Denise Ferreira Da Silva

**Hegel nella letteratura africana:
la risposta di Achebe** 943
Ngugi wa Thiong'o e Eunice Njeri Sahle

POSTFAZIONE

Cannibalizzare Hegel 955
Jamila M. H. Mascot

Prefazione

Prefazione

Federico Sanguinetti, Giovanna Miolli, Luca Corti

Questo progetto editoriale si propone di colmare, seppur parzialmente, una lacuna all'interno della letteratura secondaria in lingua italiana su G.W.F. Hegel. Esso prende le mosse da un interrogativo che ci siamo posti in quanto ricercatori specializzati nel pensiero del filosofo tedesco: per quale motivo nelle nostre bibliografie – così come in quelle di larga parte del dibattito scientifico intorno a Hegel – viene perlopiù ignorata la letteratura secondaria di autori africani e afrodiscendenti?

Rispondere a questa domanda significa confrontarsi con un dato strutturale degli studi hegeliani, in particolare italiani: parimenti a quanto accade in molti altri ambiti disciplinari, al loro interno la voce di studiosi africani e afrodiscendenti non solo non viene quasi mai citata come fonte autorevole, ma spesso non è nemmeno presa seriamente in considerazione. Di frequente se ne ignora semplicemente l'esistenza. Ciò non vale solo per il panorama della ricerca accademica, ma si riflette anche nella formazione universitaria e nel dibattito pubblico su Hegel. Tale letteratura, ad esempio, è in genere assente dai corsi universitari dedicati a discutere il pensiero di questo filosofo. Sono altre le tradizioni "geografiche" ed

“epidermiche”¹ di pensiero comunemente ritenute più adatte all’interpretazione e alla lettura dei testi hegeliani: le tradizioni tedesca e francese, ad esempio, e in tempi più recenti quella anglo-americana.

Ci sembra che questa forma di selettività sia sistemica e debba in qualche modo essere posta in discussione. Essa ha ragioni profonde sulle quali è necessario interrogarsi, così come si è iniziato a fare in altri contesti scientifici e rispetto ad altre autor3. Tale pratica selettiva pone la questione del razzismo strutturale negli studi sui filosofi classici da cui l’ambito hegeliano non è esente, lo stesso razzismo strutturale che per anni ha considerato inessenziali, minori, o al pari di errori legati ai pregiudizi dell’epoca, le parti del sistema hegeliano che contengono affermazioni aberranti su popoli non europei, in particolare africani.²

Per problematizzare questa tendenza e promuovere il dibattito su livelli diversi (dai corsi di laurea triennale alle produzioni scientifiche in riviste tematiche specializzate), ci siamo propost3 di mettere a disposizione in lingua italiana una serie di testi su Hegel scritti da autor3 african3 e afrodiscendenti. Gli autori e le autrici che vengono qui presentat3 in traduzione avanzano punti di vista su Hegel finora tendenzialmente ignorati e propongono modi nuovi di interagire con il pensiero del filosofo tedesco; offrendo nel complesso un’immagine di Hegel decisamente diversa rispetto a quelle più affermate

¹ Per l’utilizzo di questa categoria si veda il contributo di Taiwo nel presente volume, p. 667.

² Più recentemente, autor3 bianch3 hanno affrontato la questione. Si segnalano qui, fra gli altri, i lavori di Bernasconi (1998, 2000, 2003), Buck-Morss (2009), Harrelson (2019), Harrelson (in corso di pubblicazione), Hoffheimer (2001, 2005), Long Chu (2018), Moellendorf (1992), Mussett (2003), Piza (2019), Purtschert (2010), Stone (2020), Sanguinetti (2021, 2022), Knappik assieme a James (2023).

nel panorama filosofico italiano. Non intendiamo qui affrontare la questione se si possa parlare di una tradizione, né desideriamo irrigidire i testi all'interno di categorizzazioni di sorta. Lo scopo della presente raccolta è favorire l'interazione del dibattito italiano con queste voci. Il lavoro di selezione dei contributi è stato mosso da questo intento. Tuttavia, è evidente che tale operazione presenta in sé numerose problematicità, che abbiamo cercato di affrontare adottando una postura per quanto possibile critica e non solo "compilativa". Consapevoli che nessuna selezione è neutra, nella scelta e traduzione dei testi siamo stati guidati da alcuni criteri orientativi che riteniamo opportuno rendere espliciti in sede introduttiva. Questi criteri, discussi collettivamente, si sono per forza di cose intrecciati con alcune contingenze, quali la reperibilità dei testi, le concessioni dei diritti di traduzione da parte delle case editrici che hanno pubblicato i contributi originali, la necessità di porre un limite al numero di pagine della presente raccolta e la gestione del lavoro editoriale in anni pandemici.

Al netto di queste circostanze, abbiamo agito in base a criteri principalmente geografici, contenutistici e linguistici. Innanzitutto, abbiamo cercato di rappresentare varie spazialità, includendo autori di nascita africana (Capo Verde, Eritrea, Etiopia, Kenya, Nigeria, Senegal, Sudafrica) attivi in Africa o in altri paesi, insieme ad autori afrodiscendenti di altre nazionalità (Brasile, Germania, Regno Unito, Stati Uniti). Inoltre, abbiamo scelto autori che si misurano direttamente con Hegel, impegnandosi nel commento, nell'interpretazione e nella discussione critica del suo pensiero, o autori che trattano di Hegel in modo indiretto. In questo secondo caso, sono stati privilegiati testi che affrontano la filosofia hegeliana in relazione a pensatori africani o afrodiscendenti (ad

esempio, Achebe, Biko, Diop, DuBois, Fanon) o che forniscono prospettive su Hegel che ci sono sembrate particolarmente espressive di aspetti e punti di vista critici poco considerati nel panorama della ricerca italiana.

Questo progetto editoriale è per molti aspetti germinale e non può ritenersi esaustivo. Per esempio, abbiamo dovuto limitarci a contributi originariamente scritti in lingue che conoscessimo in modo adeguato da poterne approntare una traduzione. Inoltre, una lacuna di cui ci siamo resi conto a un livello già avanzato dello sviluppo del progetto è l'assenza di testi relativi alla tradizione marxista nera. Infine, vale la pena esplicitare che, pur tenendo conto della questione di genere nella selezione dei contributi, il lavoro non è stato organizzato programmaticamente sulla base di criteri e indagini di natura intersezionale. Sebbene la maggior parte dei testi siano articoli di rivista o capitoli di collettanee, e quindi esibiscano una propria unità e autosufficienza, abbiamo deciso di includere alcuni capitoli di libri (come nel caso di Adell, Asante, Ferreira da Silva, Gilroy, Ngũgĩ wa Thiong'o, Wright) o introduzioni di libro (come nel caso di Tibebu). Per quanto anche questi ultimi contributi abbiano una loro coerenza interna, siamo coscienti che in questi casi l'argomentazione, che spesso rimanda a porzioni di testo non comprese nella presente antologia, possa risultare non esaustiva. Ciononostante, uno dei nostri obiettivi è proprio quello di fornire un "ponte" che rinvii chi legge a una considerazione dello studio completo.

Abbiamo cercato di organizzare i testi tradotti in quattro sezioni. Nella prima abbiamo raccolto contributi che si confrontano in modo più o meno ravvicinato con la dialettica signoria/servitù della *Fenomenologia dello spirito*. Nella seconda sezione figurano testi che affrontano

le questioni del razzismo e del colonialismo, in molti casi in esplicita connessione con un'analisi della razionalità moderna occidentale. La terza sezione è composta da saggi che discutono l'interpretazione hegeliana dell'Africa e dell3 su3 abitanti nel contesto della filosofia della storia. In questa parte compaiono anche sfide alla concezione hegeliana della storia provenienti da prospettive africane/afrodiasporiche. Nella quarta sezione sono inclusi testi che trattano di temi maggiormente legati all'ambito dell'estetica e dell'arte. La divisione in sezioni tuttavia è di per sé orientativa: alcuni temi che percorrono i contributi sono spesso trasversali rispetto a esse.

Il volume beneficia inoltre dell'introduzione di Tommy Curry e della postfazione di Jamila M.H. Mascat. Curry considera la questione della coscienza Nera, la sua negazione da parte di Hegel e la dialettica signoria/servitù come un nodo che ha interpellato studios3 ner3, al fine di formulare un orizzonte di comprensione delle tensioni in cui essa si determina. Questo percorso confluisce in una messa in discussione di numerose narrazioni filosofiche occidentali sulla genesi dell'autocoscienza e in una problematizzazione dell'umanesimo. Mascat fornisce una mappatura di diversi approcci che il pensiero decoloniale può assumere nei confronti del pensiero di Hegel con finalità emancipatorie – la creolizzazione, la cannibalizzazione e il rifiuto *tout-court*. Ricostruendo la traiettoria di Aimé Césaire e appoggiandosi a essa, l'autrice argomenta in favore della cannibalizzazione del pensiero di Hegel come strategia resistente e generativa contro la violenza dell'assimilazione coloniale. Il contributo di Mascat offre al tempo stesso un bilancio dei diversi orientamenti che animano i testi tradotti nell'antologia, aprendo il campo a sviluppi e discussioni future.

In sede introduttiva, ci pare opportuno menzionare alcune considerazioni sulle scelte lessicali adottate nel volume. In riferimento al vocabolario hegeliano utilizzato dall'autore, abbiamo optato per non uniformare i termini in traduzione. I vari articoli si inseriscono in discussioni molto diverse tra loro, abbiamo quindi preferito privilegiare la libertà di ciascuna traduttrice nella resa del testo e dell'intenzione autoriale piuttosto che l'uniformità lessicale, la quale avrebbe avuto un carattere forzato e sarebbe stata in molti casi fuorviante. Per quanto riguarda il vocabolario legato al dibattito razziale, invece, abbiamo deciso di uniformare alcuni elementi delle traduzioni: un aiuto indispensabile ci è venuto da Marie Moïse, che ringraziamo molto per aver discusso insieme a noi numerose problematiche traduttive nel corso di due incontri. A seguito del confronto con lei abbiamo deciso di tradurre la parola inglese "*Negro*", la parola tedesca "*Neger*" e la parola francese "*nègre*" con il neologismo italiano "ne*ro", per non occultare il tenore offensivo di queste parole ma al tempo stesso segnalarne la problematicità e sospenderne la violenza visiva. Lo stesso abbiamo fatto con l'inglese "*mulatto*" e il francese "*mulâtre*", che abbiamo reso con "mu*atto". La n-word inglese, che compare solo in un testo, è stata resa con "N-word", mentre l'inglese "black", il francese "noir" e il portoghese "negro" sono stati tradotti con "nero". Abbiamo deciso di estendere questa uniformazione a tutte le traduzioni di opere italiane citate, modificandole. Non siamo invece intervenuti nei titoli delle opere non tradotte in italiano. Inoltre, in merito alle occorrenze di queste parole, abbiamo mantenuto le maiuscole laddove esse compaiono nel testo originale. Eventuali decisioni inopportune sono da attribuirsi solo a noi.

Infine, qualche parola va spesa sulla natura collettiva di questo progetto editoriale. Il volume è frutto del lavoro collegiale di numerosi collaboratori. Esso ha preso forma mediante discussioni a più voci, lungo una serie di incontri in cui ci si è confrontati non solo sugli aspetti tecnico/traduttivi, ma anche sulle implicazioni ad ampio raggio delle scelte di volta in volta adottate. Le persone coinvolte nel suo avanzamento compongono un quadro di posizioni teoriche e sensibilità pratiche non uniformi, molte volte anche esplicitamente in contrasto le une con le altre. Al di là dell'idea condivisa che – nonostante una grande complessità, o forse proprio in ragione di questa – il progetto meritasse di essere tentato, le visioni messe in campo rispetto a impostazione scientifica del volume, scelte traduttive, implicazioni teoriche e politiche, e procedure di lavoro sono state varie e differenti. Questa complessità si è manifestata anche in merito a decisioni che hanno finito per prendere necessariamente una direzione univoca.

Riteniamo che la natura complessa del progetto ponga in rilievo la sua condizione sperimentale, mantenendolo aperto alla critica ma anche ad aggiornamenti, approfondimenti e discussioni. Ringraziamo tutti i collaboratori che hanno partecipato alla realizzazione, nonché tutti coloro che sono stati implicati a vario titolo nella stesura e nelle discussioni su questo lavoro.

Pensiamo che i testi qui tradotti possano fornire strumenti concettuali importanti per riletture e risignificazioni del dibattito sulla filosofia di Hegel.

Bibliografia

Bernasconi R. 1998. 'Hegel at the Court of the Ashanti.'
In Hegel after Derrida. A cura di S. Barnett, 41-63.

- London/New York: Routledge.
- . 2000. 'With What Must the Philosophy of History Begin? On the Racial Basis of Hegel's Eurocentrism.' *Nineteenth Century Contexts* 22: 171-201.
 - . 2003 'Hegel's Racism. A Reply to McCarney.' *Radical Philosophy* 119: 25-27.
 - . Buck-Morss, S. 2009. *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Harrelson, K. 2019. 'Hegel in the Americas: Interpretive Assimilation and the Anticolonial Argument.' *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos* 16 (27): 70-99.
- . In corso di pubblicazione. 'Hegel and the Human-Person Problem'.
- Hoffheimer, M.H. 2001. 'Hegel, Race, Genocide.' *The Southern Journal of Philosophy* 39: 35-62.
- . 2005. 'Race and Racism in Hegel's Philosophy of religion'. In *Race and Racism in Modern Philosophy*. A cura di A. Valls, 194-216. Ithaca: Cornell UP.
- James, D.; Knappik, F. 2023. 'Exploring the Metaphysics of Hegel's Racism: The Teleology of the 'Concept' and the Taxonomy of Races'. *Hegel Bulletin* 44-1: 99-126.
- Long Chu, A. 2018. 'Black Infinity: Slavery and Freedom in Hegel's Africa'. *Journal of speculative philosophy* 32-3: 414-425.
- Moellendorf, D. 1992. 'Racism and Rationality in Hegel's Philosophy of subjective Spirit'. *History of Political Thought*. 13-2: 243-255.
- Mussett, S. 2003. 'On the Threshold of History: The Role of Nature and Africa in Hegel's Philosophy'. *APA Newsletter on Philosophy and the Black Experience*, 39-46.
- Piza, S. 2019. 'O paradoxo de Hegel: liberdade e escravidão nas colônias.' *Revista Eletrônica Estudos Hegeliano* 16-27: 41-69.
- Purtschert, P. 2010. On the limit of spirit: Hegel's racism

revisited. *Philosophy and Social Criticism* 36-9: 1039-1051.

Sanguinetti, F. 2021. *Ratio e raça. Sobre humanidade e racismo em Hegel. Revisita Eletrônica Estudos Hegelianos* 18-32: 1-40.

—. 2022. 'La relazione tra concetto di umanità e teoria delle razze in Hegel. Appunti per una mappa concettuale.' *Archivio di Filosofia* 90-1: 173-186.

Stone, A. 2020. 'Hegel and Colonialism'. *Hegel Bulletin* 41- 2: 247-270.

Introduzione

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.

SEZIONE 1: Signori, servi e schiavi: la
Fenomenologia dello spirito

Hegel e Haiti, o il silenzio di Hegel su Santo Domingo*

Pierre-Franklin Tavares

Il titolo di questo articolo provoca uno stupore, che assume immediatamente la forma di un interrogativo: Hegel ha mai evocato Haiti? Le opinioni sono unanimi: no! Eppure sì, lo ha fatto. Informati di ciò, gli intellettuali haitiani sono i primi a essere sorpresi: «dove?», «in quale delle sue opere?», domandano, innanzitutto, scettici. La notizia colpisce, sorprende e risveglia l'attenzione: per molto tempo, infatti, si è vissuto di certezze consolidate non si sa come. «Che dice di Haiti?». La ricerca di dettagli bibliografici, storici e filosofici si fa impellente, in disordine. All'interno dei labirinti del sistema l'apporto di dettagli crea un ingorgo di idee; qualche decongestionamento concettuale le rende fluide. Alla fine, viene a delinearsi, all'interno dell'hegelismo, un problema che fa riemergere la *questione haitiana* da un oblio di più di centocinquant'anni.

Non si può negare loro [ai Ne*ri] – dirà Hegel – l'attitudine alla cultura; non solo hanno qua e là accettato il cristianesimo con la massima gratitudine, e

* Pierre-Franklin Tavares, 'Hegel et Haïti ou le silence de Hegel sur Saint-Domingue'. *Chemins Critiques* 2-3, 1992: 113-131. Traduzione italiana a cura di Marco Ferrari.

parlato con emozione della libertà ottenuta per mezzo di quello dopo una lunga schiavitù spirituale, ma hanno anche, ad Haiti, formato uno Stato secondo i principi cristiani (Hegel 2005a, § 393 Z/126¹)².

Su Haiti, poche parole. Tuttavia, alla maniera idealista, esse abbracciano la singolarità, la complessità e l'ampiezza del processo storico che – cominciato il 23 agosto a Santo Domingo³ e strettamente legato alla Rivoluzione francese, alla fede e all'illuminismo – si

¹ [N.d.T. Tutte le note sono dell'Autore, con l'eccezione di quelle contrassegnate dalle parentesi quadre e la sigla "N.d.T." che sono, invece, da considerarsi del Traduttore. Indichiamo subito, di seguito, alcune delle scelte adottate al fine di rendere la lettura più agevole: i) Per ogni citazione da monografia, capitolo di libro o articolo, abbiamo utilizzato, laddove esistenti, le traduzioni scientifiche italiane di riferimento. Ogni altra traduzione è da considerarsi nostra; ii) Ogni volta che cita da una monografia, da un capitolo di libro o da un articolo, l'A. non segnala mai editore e anno di pubblicazione del testo utilizzato. Fatta eccezione per i testi disponibili in traduzione, laddove siamo riusciti a identificare – perlomeno verosimilmente, tramite controlli incrociati – l'edizione utilizzata, abbiamo indicato quell'edizione specifica. Dove non è stato possibile farlo, abbiamo indicato la prima edizione del testo in questione, facendo attenzione alla corrispondenza della numerazione delle pagine; iii) Allo scopo di favorire il confronto puntuale con il testo francese, abbiamo conservato il massimo rispetto per la capoversazione dell'originale. Relativamente ai segni di interpunzione, nella maggior parte dei casi abbiamo cercato di aderire alla struttura del periodo dell'originale, intervenendovi unicamente per ragioni di manifesta possibilità di chiarificazione del contenuto. Segnaliamo, infine, che, per ragioni di adattamento alle norme editoriali della presente edizione, abbiamo reso il grassetto, diffusamente utilizzato dall'A. per *a.* indicare titoli di testi, paragrafi, etc. e *b.* enfatizzare alcune citazioni, con il corsivo, nel primo caso, e con il tondo, nel secondo].

² Questo articolo sviluppa un punto specifico di uno studio più ampio in preparazione: *Hegel et l'escale de Saint-Domingue*. Per la sua comprensione, raccomandiamo vivamente ai lettori di fare riferimento a un altro articolo, *Recherches philosophiques sur l'itinéraire africain de Hegel*, che sarà presto pubblicato su «Chemins critiques» [N.d.T. Nessuno dei due lavori a cui l'autore fa riferimento è stato al momento pubblicato].

³ Inizio dell'insurrezione degli schiavi.

è realizzato il primo gennaio 1804 con la ri-nascita di «Hayti», «secondo Stato indipendente del continente americano» (Champion 1989, 1502). Vale quindi la pena di riflettere su di esse.

In aggiunta, Hegel parla di Haiti, cioè dello Stato in quanto tale, e non di Santo Domingo, la colonia. Si tratta di una scelta politico-storica? Che cosa implica? Non suggerisce forse che gli schiavi neri che ribattezzano Santo Domingo con il suo antico nome di Haiti hanno ottenuto il consenso del filosofo della storia? Tuttavia, per quanto importante sia questa adesione, essa solleva alcune questioni spinose. Innanzitutto, perché un riconoscimento così tardivo? Solamente a Berlino, mentre gli eventi storici haitiani risalgono al 1804, precisamente in un periodo in cui egli insegnava a Jena e in cui i suoi corsi e le sue pubblicazioni sviluppavano grandi temi filosofici, che non solo ricordano quanto accade ad Haiti, ma che godono anche di un prestigio perdurante: la celebre emancipazione dello schiavo in *Signoria e servitù*⁴ e il passaggio dallo stato di natura alla formazione dello Stato ne *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*⁵. Poi, perché esso ha luogo, già molto tardi, nella *Filosofia dello spirito* e non nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, che, si noti, hanno mantenuto un inquietante silenzio sui legami organici tra le Rivoluzioni francese e haitiana? Non bisogna vederci, in definitiva, nient'altro che un fatto puramente fortuito, un'ignoranza incredibile di questi rapporti storici, un orientamento metodologico che nasconde una difficoltà filosofica indirizzata a un'architettura della storia o la dissimulazione di una fonte compromettente? Entriamo

⁴ Cfr. Hegel 2008, 128-129.

⁵ Cfr. Hegel 2003, 31-35.

dunque nelle pagine di questa “pubblicazione postuma”, in certi punti anfibologiche.

Nel capitolo intitolato *L'illuminismo e la rivoluzione*⁶, Hegel parla del grande ruolo storico di Napoleone. In primo luogo, sul fronte interno francese, con il ristabilimento violento dell'autorità dello Stato (18 brumaio e Consolato). In secondo luogo, sul fronte esterno (Consolato e Impero), attraverso l'esportazione militare delle «sue istituzioni liberali» (Hegel 2012, 365). Ebbene, in tale occasione, vantando le «grandi vittorie (e le) spedizioni geniali» (Hegel 2012, 365) del suo «principe delle battaglie» (Hegel 1963/2, 438/310), Hegel omette di menzionare, per esempio, “la spedizione d'Egitto” e la “spedizione Leclerc” a Santo Domingo, la cui missione era quella di ristabilire la schiavitù, ma dalle ceneri della quale nacque lo Stato di Haiti? A tal proposito, come dobbiamo intendere il fatto che Hegel restringa l'attività del suo eroe al solo teatro europeo? Priverebbe la Rivoluzione francese di due suoi momenti importanti? A Santo Domingo, sotto la doppia pressione della guerra civile e della guerra esterna, contro l'Inghilterra e la Spagna e per conquistare gli schiavi armati alla causa della Repubblica e salvaguardare così la colonia, Sonthonax (Commissario civile) abolisce unilateralmente la schiavitù il 29 agosto 1793. Sei mesi più tardi, il 4 febbraio 1794, la Convenzione legalizzava questa decisione. Hegel ignorava che Bonaparte, primo console, li esportava militarmente non le «sue istituzioni liberali», ma le «sue leggi speciali» (Martin 1989, 438; Goyard 1989, 498 e 501)⁷, retrograde e schiaviste? A proposito di questo registro, il filosofo della Rivoluzione francese⁸ non fa alcun riferimento ai conflittuali dibattiti

⁶ Cfr. Hegel 2012, 356-370.

⁷ Si leggano Martin 1989, 438; Goyard 1989, 498, 501.

⁸ Cfr. D'Hondt 1989 [N.d.T. L'autore si riferisce a una comunicazione

parlamentari che coinvolsero sostenitori e avversari dell'abolizione della schiavitù nelle colonie. Solamente due brevi indicazioni collaterali ci informano, da una parte, del fatto che, prendendo il potere, Bonaparte cacciò avvocati [*intellectuels*], ideologi [*idéologues*] e moralisti [*moralistes*]⁹, alcuni dei quali – e non dei meno importanti – seduti in Parlamento, si opporranno alla “spedizione Leclerc”; dall'altro, sulla presa di posizione di Hegel in favore di un'abolizione graduale della schiavitù¹⁰.

Sempre nell'orizzonte delle questioni coloniali, soffermiamoci sulla maniera in cui Hegel concepisce la caduta di Napoleone – questo “colosso” dirà. Da dialettico storico, la vedrà come il risultato necessario della serie delle sue vittorie sulle altre nazionalità europee¹¹. Tuttavia, a dispetto o a causa di tale concezione, non è paradossale che egli non integri nella sua analisi le conseguenze storiche della “spedizione Leclerc” che si infranse sulla roccia della nazionalità haitiana? Le sconfitte conterebbero qui meno delle vittorie? Eppure, il celebre prigioniero di Sant'Elena affermerà, non senza ragione, che se la sua Francia avesse a suo tempo trattato con il Santo Domingo di Toussaint Louverture, ciò avrebbe certamente modificato sia il volto del Mondo che il destino di Napoleone. Questo perché, dalla “Grande isola” e con l'appoggio dei giacobini neri, egli avrebbe potuto battere gli inglesi e gli spagnoli nelle loro colonie americane e, rovinando così la loro economia, aprirsi la

tenuta da D'Hondt in occasione del convegno *La Philosophie et la Révolution française*, che ebbe luogo a Parigi tra il 31 maggio e il 2 giugno 1989, sotto il patrocinio della *Société Française de Philosophie*, successivamente pubblicata con il medesimo titolo negli atti del convegno. Per consultarla, si veda D'Hondt 1993].

⁹ Cfr. Hegel 2012, 365.

¹⁰ Cfr. Hegel 2012, 87.

¹¹ Cfr. Hegel 2012, 366.

possibilità di realizzare ciò che J. Martin ha definito il suo «progetto di Impero nei Caraibi» (Martin 1989, 438). Quale migliore testimonianza? Perché Hegel non tiene conto della prima grande sconfitta di Bonaparte¹²?

Ancora più sorprendente è l'argomento a cui egli si riferisce per spiegare la fine del "colosso". Secondo lui, la sua impresa storica doveva necessariamente fallire poiché imponeva delle istituzioni inadatte ai costumi delle altre nazionalità europee¹³. Questa spiegazione non può essere fatta valere allo stesso modo per Haiti? Jean-Marcel Champion lo ha molto giustamente fatto notare: «Riguardo al fallimento della riconquista dell'isola da parte della Francia – scrive –, esso è con ogni evidenza frutto della sottovalutazione dell'aspetto sociale e ideologico del conflitto. Nessun uomo di stato in Francia – nemmeno Napoleone – avrebbe potuto lasciar sospettare che fosse nelle sue intenzioni, nel 1799, restaurare l'antico regime senza essere spazzato via dal potere. Accadde lo stesso a Santo Domingo per quanto riguarda la libertà dei neri» (Champion 1989, 1502). Relativamente alla problematica coloniale, un altro fatto merita la nostra attenzione: il commento delle istituzioni democratiche di Sparta. Lì Hegel insiste sulle disuguaglianze sociali e politiche fondate sulle differenti origini etniche tra spartati e iloti, schiavi dei primi. A Sparta, contrariamente ad Atene, gli iloti erano confinati in uno stato di natura permanente. Talvolta, ne uscivano a titolo provvisorio, soprattutto quando bisognava difendere la città contro i «nemici»¹⁴. Allora li si armava ed essi combattevano valorosamente. Tuttavia, una volta passato il pericolo, gli

¹² A San Giovanni d'Acari, di fronte al suo antico condiscipolo e rivale Philippeau, è un mezzo fallimento.

¹³ Cfr. Hegel 2005b, § 274/221-222 e *infra*, nota 26.

¹⁴ Cfr. Hegel 2012, 220.

spartiatli li disarmavano, li massacravano o li rimettevano in schiavitù. Lo stato di natura riprendeva, per così dire, i suoi diritti e il suo mantenimento richiedeva un importante dispositivo militare di violenza. Ebbene, per rendere più concreto questo fenomeno storico passato, Hegel lo compara alla situazione all'interno delle «nav[i] adibit[e] al trasporto degli schiavi [in cui] l'equipaggio è sempre in armi e occorre la massima prudenza [con i prigionieri], per impedire una sommossa» (Hegel 2012, 220). Tale comparazione è discutibile poiché ampiamente insufficiente. Infatti, non sarebbe stato più suggestivo e più conforme alla realtà storica che Hegel, lettore di Raynal¹⁵, avesse tenuto conto della situazione degli schiavi nelle colonie del suo tempo – situazione sotto molti aspetti simile a quella degli iloti? Senza dubbio lo si sarebbe immediatamente sospettato di voler incendiare le colonie. Quindi, prudente, preferisce forse evitare ogni parallelo sospetto. In ogni caso, come a Sparta il mantenimento del sistema schiavista esige un enorme dispositivo repressivo; come a Sparta, gli schiavi, liberati perché bisognava salvare la Rivoluzione e la Repubblica, hanno combattuto con coraggio. E dopo aver vinto inglesi e spagnoli, tra il fumo della polvere da sparo e il rumore dei cannoni, Bonaparte, spartiate dei tempi moderni, non prova a disarmarli e a ristabilire la schiavitù organizzando personalmente la “spedizione Leclerc”, guidata da suo cognato, «la più importante [...] che avesse mai salpato dalla Francia» (James 2015, 257)?

In breve, l'esempio storico adottato da Hegel non illustra che in maniera imperfetta il suo proposito. Tuttavia,

¹⁵ [N.d.T. L'originale riporta “Reynal”. È nostra convinzione, tuttavia, che l'A. si stia riferendo allo storico francese Guillaume-Thomas François Raynal, citato anche successivamente, e che possa trattarsi, pertanto, di un refuso].

egli non poteva comunque fare ricorso a Santo Domingo; e per due motivi. Primo, perché questo lo obbligava a un'“altra” filosofia della storia. Secondo, perché a Santo Domingo, lo stato di natura aveva trovato un esito che impediva qualsiasi comparazione con Sparta. Lì gli schiavi non erano forse diventati i padroni? Questa osservazione – percorso meno battuto – ci guida naturalmente verso *La fenomenologia dello spirito* e più precisamente verso una delle sue più note “figure della coscienza”: *signoria e servitù*, chiamata impropriamente *dialettica del padrone e dello schiavo*. L'opera fu pubblicata nel 1807, ovverosia sei anni dopo la Costituzione louvertureiana e tre anni dopo la proclamazione dell'indipendenza di Haiti da parte di Dessalines. Sorge una domanda: uno di questi eventi, o entrambi al tempo stesso, non avrebbero potuto ispirare Hegel? Santo Domingo dominato da Toussaint Louverture, e ridivenuto Haiti, infatti, non è forse storicamente la sola rivolta di schiavi che sia riuscita? Constatiamo che, in nessun luogo, le *Lezioni sulla filosofia della storia* menzionano un'insurrezione di schiavi che abbia avuto un esito positivo. Allora, da dove proviene e su cosa si fonda la figura signoria e servitù?

Hegel avrebbe immaginato o creato da zero questa “figura della coscienza”? Se sì, questa possibilità solleverebbe più difficoltà di quante sarebbe in grado di risolverne. Se no, saremmo riportati a domandarci quale realtà storica l'abbia suscitata. Occorre forse essere degli esperti per sospettare un legame tra questa “figura della coscienza” e gli eventi di Santo Domingo? Esso salta agli occhi di chi accetta di aprirli. A tal proposito, per due volte la pubblicazione del 1807 tradisce delle indicazioni interessanti e suggestive. Innanzitutto, nel primo volume, lo schiavo si libera dalla sua servitù per accedere alla

cultura¹⁶. Ebbene, le parole di Hegel su Haiti – in verità su Santo Domingo – espongono, sul piano storico, la medesima trama concettuale. Al riguardo, o Hegel ignorava davvero i fatti di Santo Domingo e di Haiti nel momento in cui redigeva signoria e servitù – ma, allora, egli avrebbe elaborato una “figura della coscienza” senza base storica reale, in modo puramente fittizio, e gli si potrebbe restituire la sua critica di “primitivismo romantico”¹⁷. Oppure Hegel era informato e noi saremmo in possesso della fonte storica reale di questa “figura della coscienza” che egli avrebbe dissimulato per anni.

Qui ci si potrebbe obiettare che, all’interno di questa dialettica, non appaiono né la Religione, né lo Stato. Ebbene, non sono al cuore delle parole di Hegel su Haiti? Certo, ma non poteva essere altrimenti, nella misura in cui il primo volume¹⁸ de *La fenomenologia dello spirito* tratta solo di “figure della coscienza”, cosa che non sono né lo Stato né la Religione. Tuttavia, essi sono presi in esame nel secondo volume che riguarda lo Spirito propriamente detto, o le “figure dello spirito”. Inoltre, fatto interessante, in questo volume Hegel ritorna sulla cultura¹⁹, ma questa volta come “mondo” e non più come “figura della coscienza”. Precisiamo che alla cultura come mondo storico succedono *la fede*²⁰, *l’illuminismo*²¹

¹⁶ Cfr. Hegel 2008, 135-136. Si noti che in questo passaggio, come nella Costituzione di Santo Domingo, il lavoro (non l’ozio) è decisivo.

¹⁷ Sul tema, si vedano Hegel 1941-1963/1, 160-164; Hulin 1989, 50-55.

¹⁸ [N.d.T. Tavares parla del *La fenomenologia dello spirito* in termini di due volumi, dal momento che, con ogni probabilità, fa riferimento alla nota traduzione francese di Jean Hyppolite, suddivisa, per l’appunto, in due volumi – *Coscienza, Autocoscienza e Ragione* (Vol. 1) e *Lo spirito, La religione e Il sapere assoluto* (Vol. 2)].

¹⁹ Cfr. Hegel 2008, 325-350. L’idea di cultura in Hegel è oggetto di una meditazione in corso.

²⁰ Cfr. Hegel 2008, 350-357.

²¹ Cfr. Hegel 2008, 357-387.

e la libertà assoluta e il terrore²². Il lettore avvertito non avrà nessuna difficoltà a riconoscere qui il vasto periodo storico coperto da questa successione di “figure dello spirito” e che si estende dalla fine del Medioevo fino al Consolato di Bonaparte. Ebbene, non è precisamente all’interno di questa lunga fase della storia che prendono piede quelli che, a proposito di Haiti, Hegel stesso ha denominato la «lunga schiavitù spirituale» (la schiavitù) e la «libertà» degli schiavi organizzati in Stato? Inoltre, da questa considerazione non risulta chiaramente che, per Hegel, sono gli haitiani che hanno liberato lo Spirito dalla sua lunga schiavitù? Detto altrimenti, evidentemente il filosofo sapeva che Haiti, o lo Stato dei Ne*ri del Nuovo Mondo, era stata la prima rivolta di schiavi riuscita – e non era necessario sottolinearlo.

In breve, se *signoria e servitù*, “figura della coscienza”, non può essere compresa storicamente se non riferendosi alle “figure dello spirito” che vanno dalla Cultura al Terrore e all’Impero, l’obiezione sollevata in precedenza non ha valore.

Nondimeno, nessuna di queste due tipologie di “figura” evoca esplicitamente Haiti. E ciò non fa che riportarci al problema precedente: la domanda sul perché *La fenomenologia dello spirito* e le *Lezioni sulla filosofia della storia* non dicano nulla al riguardo, quando tutto, a partire da Jena, le invitava a farlo. Ma fatti inquietanti, forti coincidenze, ci inducono a pensare che Hegel fosse molto meglio informato di quanto non lasciasse apparire. Innanzitutto, il fatto stesso che egli parli di Haiti, ma tematizzi Santo Domingo, come vedremo più avanti, non potrebbe essere rivelatore della sua tendenza a dissimulare o a tacere alcune delle sue fonti di documentazione e di informazione – attitudine aggiornata da J. D’Hondt nel

²² Cfr. Hegel 2008, 388-396.

suo *Hegel segreto*? Poi, nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, opere che Hegel non ha redatto e che comprendono dei passaggi equivoci, egli si è costantemente astenuto dal parlare delle colonie francesi d'America. Si sottolineerà con interesse che anche quando porrà la questione dell'indipendenza delle colonie europee, egli "dimenticherà" quelle della Francia per menzionare solamente quelle dell'Inghilterra, del Portogallo e della Spagna, delle quali auspicherà l'emancipazione politica²³. Ancora più sorprendente è la sua visione dei movimenti indipendentisti. Hegel sosterrà che, nelle colonie spagnole, tali movimenti sono suscitati e guidati unicamente dai «Creoli»²⁴, vale a dire, secondo lui, «un popolo di sangue misto»²⁵. Riguardo agli «Indigeni», egli aggiungerà laconicamente: «Nell'America portoghese e spagnola [essi] si debbono liberare dalla schiavitù»²⁶. Tuttavia, poiché questi «Stati americani [...] ancora lottano per la propria indipendenza»²⁷, e come tali non sono ancora degli Stati nel senso proprio del termine, Hegel li scarta dalle sue considerazioni filosofico-storiche.

In breve, come mettere d'accordo questa sociologia politica con l'affermazione della filosofia dello spirito relativa ad Haiti, «secondo Stato indipendente del continente americano»? Egli stesso non si è mai reso conto di questa enorme contraddizione? Se sì, essa non poteva che suggerirgli un rifacimento della sua architettura della storia.

Le rivoluzioni avvengono là dove non ce le si aspetta. Nelle colonie d'America, Hegel aspettava i Mu*atti e fu "sorpreso" dai Neri. Inoltre, pepe della Storia, Haiti

²³ Cfr. Hegel 1941-1963/1, 226.

²⁴ Cfr. Hegel 1941-1963/1, 223.

²⁵ Cfr. Hegel 1941-1963/1, 224.

²⁶ Cfr. Hegel 1941-1963/1, 226.

²⁷ Cfr. Hegel 1941-1963/1, 233.

assolverà un ruolo determinante nel raggiungimento dell'indipendenza da parte di cinque colonie spagnole²⁸.

Non è inoltre indifferente notare che, in modo rilevante, Hegel menziona Haiti in quanto potere di Stato instaurato dai Ne*ri e da essi soli. Ne esclude anche i Bianchi e i Mu*atti. Una volta di più, non si può che rimanere colpiti dalla correttezza della sua informazione storica. Tuttavia, se essa lo è effettivamente per quanto concerne la categoria sociale che fonda lo Stato haitiano, lo è, al contrario, molto meno per quanto riguarda l'apprezzamento relativo alle sue fondamenta cristiane. Di fatto, Hegel sembra confondere due fasi storiche e politiche distinte: il Consolato nero di Toussaint Louverture e l'Indipendenza nera proclamata da Dessalines, erede equivoco del primo. Ebbene, non è sotto Toussaint Louverture che il cristianesimo fu, per così dire, adottato come religione ufficiale? Non ci è noto quanto e come lo "Spartaco nero", predetto da Louis Sébastien-Mercier, Raynal e Diderot, lodato da Auguste Comte e Lamartine e Schoelcher, fosse portato alla celebrazione ripetuta del *Te Deum*²⁹, mentre combatteva con zelo il voodoo? E che è solo dopo la sua deportazione al forte di Joux (Jura) – ghigliottina secca [*guillotine sèche*] – che Dessalines, annientando definitivamente la "spedizione Leclerc"-Rochambeau, proclamerà lo Stato indipendente di «Hayti» il primo gennaio 1804; e che quest'ultimo, invece, era incline a praticare il voodoo³⁰? Quindi, il Consolato nero era cristianeggiante e l'Indipendenza nera piuttosto voodooeggiante. Come intendere, pertanto, le

²⁸ Cfr. James 2015, 373.

²⁹ Sull'influenza del cattolicesimo, si veda Benot 1988. Si noti che, rispolverando una tradizione vecchia e reazionaria, P. Pluchon mette in dubbio la sincerità cristiana di Toussaint Louverture. Cfr. Pluchon 1989.

³⁰ Cfr. Benot 1988, 260.

parole di Hegel secondo cui lo Stato haitiano fu costruito «secondo principi cristiani»? Detto altrimenti, in quale data precisa gli schiavi neri hanno effettivamente “formato” il loro “Stato” e su quali “principi”? Il 13 luglio 1801 o il primo gennaio 1804?

Del resto, la confusione di ordine storico commessa da Hegel, a prima vista evidente di per sé, potrebbe non essere tale. Non potrebbe trattarsi piuttosto di una presa di posizione deliberata a favore di Toussaint Louverture, contro Dessalines? Il filosofo di Berlino sarebbe dunque un louverturiano? Una tale eventualità significherebbe che, per lui, lo Stato haitiano sarebbe stato definitivamente costituito a partire dalla *Costituzione del 1801*; atto giuridico-politico che, agli occhi di Bonaparte, primo console, segnava una rottura lampante con l'autorità della Francia e che, come tale, era inaccettabile. Molti anni dopo, nei suoi dettati di Sant'Elena, Napoleone parlerà dell'“indipendenza di Santo Domingo” (Las Cases). Questa indicazione e qualche altra avrebbero potuto condurre Hegel a focalizzare la propria curiosità sulla prima fase della rivoluzione sociale e politica degli schiavi. Ci torneremo. Per il momento, domandiamoci quali sono, in definitiva, i “principi cristiani” a cui Hegel allude?

Ricordiamolo: nel discorso in cui proclamava la Costituzione coloniale, Toussaint Louverture concepisce questo beneficio «così prezioso» come un vero dono di Dio destinato a introdurre il suo regno a Santo Domingo: «Prostriamoci innanzitutto davanti al Creatore dell'universo per ringraziarlo di un beneficio così prezioso» (Toussaint Louverture in Pluchon 1989, 376), poi chiamerà in causa il «regno dei buoni costumi e della religione divina di Gesù Cristo» (Toussaint Louverture in Pluchon 1989, 376). In definitiva, non è a queste parole che Hegel sta pensando quando afferma che i Ne*ri

hanno «adottato qui e là con la più grande riconoscenza il cristianesimo e parlato con grande emozione della libertà che hanno ottenuto grazie a esso dopo una lunga servitù dello spirito»? Tutto porta a credere che Hegel qui stia commentando la giornata del 3 luglio 1801. Se così fosse, egli sarebbe allora particolarmente ben informato sugli eventi di Santo Domingo. Fatto ancora più interessante: questa data non segna forse l'adozione ufficiale del cristianesimo come religione non più solamente privata, ma pubblica? Infatti, la libertà oggettiva, o, se volete, la Costituzione fa del cattolicesimo la religione dominante. Se il titolo I definisce territorialmente Santo Domingo e il titolo II sopprime la "servitù" e afferma l'uguaglianza di tutti davanti alla legge, il titolo III, infatti, instaura il cattolicesimo come sola religione pubblica.

Titolo terzo, *Della Religione*

Art. 6 – La Religione cattolica, apostolica e romana è l'unica pubblicamente professata.

Art. 7 – Ogni parrocchia provvede al mantenimento del culto religioso e dei propri ministri. Le rendite annesse alle chiese vengono specificamente destinate a coprire queste spese e le case presbiterali agli alloggi dei ministri.

Art. 8 – Il governatore della colonia assegna a ciascun ministro del culto i confini della sua amministrazione spirituale e questi ministri non possono – con un qualsiasi pretesto né in alcun momento – formare un corpo all'interno della colonia.

Tutto considerato, Hegel ha letto il discorso di Toussaint Louverture e gli articoli 6, 7 e 8 di questa Costituzione o utilizza solamente un'informazione di seconda mano? Il fatto stesso che parli di adozione a proposito del cristianesimo sembra significativo. Inoltre,

perché parla del cristianesimo in generale e non del cattolicesimo in particolare? È noto che, secondo lui, questa dottrina non può essere usata come fondamento per una costituzione razionale³¹. Così, precisando che lo Stato haitiano è stato formato «secondo principi cristiani» evita di pronunciarsi sul cattolicesimo di Santo Domingo. Resta il fatto che questa espressione, sebbene fortemente ridimensionata, costituisce un'ulteriore indicazione che conferma la sua profonda conoscenza dei fatti di Santo Domingo. Sotto molti aspetti, la formulazione del filosofo rimane ambigua. Perché parla di Haiti quando, in realtà, si sta visibilmente pronunciando su Santo Domingo? Si tratta di un lapsus, come abbiamo suggerito? A Berlino Hegel avrebbe esposto le informazioni di cui disponeva dai tempi di Jena? A meno che, imprudentemente, qualche discepolo non abbia sostituito il primo nome al secondo, senza valutarne l'importanza.

In ogni caso, altro fatto problematico, non viene detto nulla sull'indipendenza. Haiti: stato autonomo o stato indipendente? L'equivoco hegeliano è significativo. Perché o Hegel considera Haiti come uno Stato autonomo e cristiano – il che è storicamente inesatto – o in realtà sta pensando al Consolato nero di Toussaint Louverture il cui testo fondamentale mantiene Santo Domingo all'interno del quadro giuridico e politico della Repubblica – dominio. In queste condizioni, che cosa giustifica l'impiego del nome di Haiti? E perché questo Consolato è concepito al di fuori del quadro della Rivoluzione francese?

C'è poi un altro fatto non trascurabile. Hegel evoca certamente lo Stato di Haiti, ma resta al contempo muto circa i suoi rapporti con gli altri Stati moderni e il suo posto nelle relazioni internazionali del tempo. Dobbiamo vederci un ulteriore ragione per cui, per Hegel, Haiti

³¹ Cfr. Hegel 2012, 362.

avrebbe costituito solamente uno Stato autonomo e non uno Stato indipendente? Avremmo torto a trascurare o minimizzare tale eventualità. Non potrebbe essere un segnale del fatto che Hegel prende le parti dello Stato francese, che riconoscerà Haiti solo nel 1825? E sappiamo come. Tale possibilità non è totalmente infondata. Sappiamo infatti che Hegel comincerà ad acquisire “la storiografia di Sant’Elena” solo a partire dal secondo semestre del 1823 e, dopo un duro lavoro, la possiederà interamente solo nel 1826³². Ebbene, se egli avesse realmente preso atto degli eventi di Santo Domingo solamente tra queste due date e senza sapere allora che, nello stesso tempo o nel frattempo, l’indipendenza di Haiti veniva riconosciuta dalla Francia, avremmo in parte risolto la difficoltà posta dalla sua formulazione.

A quest’altezza, facciamo una veloce e breve digressione sull’impatto dei “prodigi” di Santo Domingo e di Haiti sull’architettura hegeliana della storia in generale e di quella del Nuovo Mondo in particolare.

Dacché ne venne a conoscenza, Hegel dovette constatare che questi eventi lo stavano portando a rimaneggiare la sua concezione socio-politica delle indipendenze delle colonie del continente americano. Non lo farà, apparentemente. Soluzione provvisoria e comoda, ci si spiega meglio il fatto che il filosofo di Berlino, alla fine, abbia evocato Haiti (parlando di Santo Domingo), non nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia*, ma nella *Filosofia dello spirito*. In questo senso, il fatto stesso che Hegel tratti la problematica haitiana indipendentemente dalle questioni coloniali poste da o attraverso la Rivoluzione francese è lungi dall’essere insignificante. Di contro, non è privo di interesse il fatto che Hegel la inserisca all’interno di un panorama antropologico

³² Cfr. Tavares 1990a.

e concettuale più vasto, ovverosia l'orizzonte del suo itinerario africano – di cui abbiamo provato a ricostruire la genesi e la formazione³³ – e la sua concezione dello Stato come istituzione divina di cui si dota ogni comunità storica e all'interno della quale il soggetto è riconosciuto oggettivamente libero nella misura in cui aderisce liberamente a questo organo oggettivo, dandogli con ciò soggettivamente vita. Sotto questo duplice aspetto, Haiti potrebbe costituire agli occhi di Hegel la sintesi storica del contrasto [*choc*] di due “spiriti popolari”? Il risveglio politico del mondo nero preso nella «lunga schiavitù spirituale»? Il risultato necessario della propagazione del cristianesimo (libertà e uguaglianza generali) in seno a una comunità di schiavi? Notiamo come Carl Ritter, autore dell'*Africa*, che esercita una profonda influenza su Hegel, vedeva anche nella diffusione del cristianesimo e nella soppressione della schiavitù l'inaugurazione di una nuova epoca storica per l'Africa. Tutto sommato, Hegel non conferisce forse al cristianesimo – assimilato a una sorta di teologia della liberazione – una funzione storica eccessiva? Sul piano soggettivo, esso sarebbe alla base della libertà interiore (rivoluzione delle coscienze) degli schiavi neri; mentre, su quello oggettivo, questa religione avrebbe fornito l'essenziale dei materiali fondamentali della loro libertà istituzionale.

Non è questa una concezione quantomeno singolare e che espelle completamente il ruolo determinante e costitutivo assolto dalla violenza nella nascita del Consolato nero di Toussaint Louverture e nell'indipendenza di Dessalines sulle rovine della “spedizione Leclerc”³⁴? Singolare anche perché non dice

³³ Cfr. Tavares forthcoming.

³⁴ Secondo Hegel, solo gli Stati nati dalla guerra sono razionali, veri. Cfr. Hegel 2012, 369.

nulla dell'economia della "Perla delle Antille" che fu la più ricca colonia del mondo. E ancora una volta singolare perché mantiene il silenzio sull'influenza degli ambienti massonici nelle colonie.

In ogni caso, anche se brevi, sembra che le osservazioni di Hegel riguardo Haiti rimangano dense. La loro delucidazione non richiede forse molti chiarimenti storici, sociali, religiosi, militari, giuridici, politici, filosofici, etc.?

Nel complesso, ufficialmente, Haiti comparirà solo molto tardivamente all'interno dell'evoluzione di Hegel. Tuttavia, si presenterà in un momento decisivo del suo lungo itinerario africano, precisamente tra il 1822 e il 1826. Ebbene, questi anni berlinesi vedranno un rilancio formidabile delle sue ricerche africaniste, segnato da un interesse crescente per l'Africa e il dispiegamento di uno sforzo eccezionale di documentazione che talvolta si è convertito in ostinazione. Non esiste miglior prova archivistica che questo biglietto redatto da Hegel, ancora sconosciuto:

Alla Biblioteca reale.

Cap. Tuckey, *Narrative of an expedition to explore the River Zaire*, etc., Londra, 1818, 4 – libro che ho richiesto questa mattina, è, come mi ha riferito proprio ora il professor Ritter, stato già acquisito da cinque anni, su sua richiesta, da parte del bibliotecario Wilken: Il professor Ritter ha avuto per le mani questo esemplare della biblioteca e l'ha usato a lungo. Questa indicazione consente di affermare che la Biblioteca reale è in possesso di questo libro. Rinnovo, pertanto, qui la richiesta di volermelo comunicare.

Prof. Hegel, 26/5/1824

[Sotto, di una mano estranea:]

Il libro di cui sopra non si trova né sugli scaffali, né all'interno dei cataloghi (Hegel 1963/3, 473/44)

Il documento non vale forse il suo peso in oro? Esso getta luce in maniera ammirevole non solo sul modo d'essere esteriore del filosofo nella sua ricerca delle fonti africaniste e sull'influenza di Carl Ritter su questo registro, ma anche sull'ardore che mette in campo, su quanto la composizione della sua bibliografia fosse interna alla sua concezione dell'Africa, arricchendola di fatti capitali che ne modificano la forma e il contenuto anteriori. Qualche esempio sarà sufficiente a illustrare tale capovolgimento. Innanzitutto, nel campo dell'africanistica nel 1822 ha luogo un importante evento letterario: la pubblicazione dell'*Africa* di Carl Ritter, che diventa immediatamente un *best-seller*, decuplica l'uditorio del professore all'Università reale di Berlino, vale al suo autore una fama internazionale e lo impone come uno dei più grandi africanisti del suo tempo. Eccezionale documento di 1558 pagine, «risultato del lavoro di tre secoli» (Ritter 1836/1, 538), per riprendere le parole del suo autore, esso fornisce una quantità impressionante di informazioni sul continente africano. Senza mezzi termini, Hegel afferma: «La migliore descrizione d'insieme dell'Africa si trova nella *Geografia* di Ritter» (Hegel 1941-1963/1, 242). Attingerà da essa molte informazioni. L'introduzione di quest'opera è altresì di grande interesse epistemologico, poiché vi si trovano posti i fondamenti del nuovo sistema di geografia, la ridefinizione dei suoi concetti, del suo metodo e dei suoi contenuti. Hegel si ispirerà notevolmente ad essa per redigere *la base geografica della storia del mondo*³⁵, dove prenderà le distanze dalla teoria dei climi a vantaggio di quella delle “forme geografiche”³⁶. Riguardo più specificamente al continente africano, l'*Africa* di Carl Ritter obbligherà Hegel a un nuovo

³⁵ Cfr. Hegel 1941-1963/1, 206-220.

³⁶ Sul tema, si leggano Ritter 1974; Ritter 1836; Tavares 1990b.

approccio metodologico che lo porterà ad elaborare il concetto tardo di “spirito africano” come “modo di coscienza di sé”. Tale capovolgimento prende corpo nella formulazione seguente: «Finora non è stata prestata che poca attenzione al peculiare carattere di questo modo dell'autocoscienza, in cui si manifesta lo spirito. Dalle più diverse contrade sono giunte molte relazioni, che però sembrano incredibili ai più; esse si attardano infatti a offrir particolari spaventosi piuttosto che ricavarne un determinato quadro o principio: che è quello, appunto, che vogliamo tentare qui. La letteratura concernente tale argomento è di ambito piuttosto indefinito, e chi si vuole occupare dei dettagli deve ricorrere a ciò che si trova in ben noti libri del genere. La migliore descrizione complessiva dell'Africa si trova nella *Geografia* di Ritter» (Hegel 1941-1963/1, 241-242).

Sul piano sociale, Hegel prende atto dell'emergenza e dell'ascesa sociale di una nuova categoria socio-professionale di africani: quella dei sacerdoti, dei medici, degli artigiani, etc., vale a dire dei Ne*ri «liberi»³⁷. A tal proposito, abbastanza curiosamente, le *Lezioni sulla filosofia della storia* fanno menzione solamente di quelli della «costa brasiliana» e non di quelli di Santo Domingo. E tuttavia, la distanza non è grande. Risultato concreto di questa emancipazione sociale, in campo scientifico, più specificamente nel dominio della medicina tropicale e coloniale, Hegel dirà che è dal «medico ne*ro Dr. Kingera [che] gli Europei appresero l'uso del chinino» (Hegel 1941-1963/1, 225).

Su un piano più generale, quello della storia, Hegel procede a una nuova classificazione e periodizzazione storica. Infatti, contrariamente al giovane Hegel, per il quale l'Egitto faceva parte del mondo orientale, lo

³⁷ Cfr. Hegel 1941-1963/1, 225.

Hegel della maturità non solo lo situa di nuovo dal lato dell'Africa, ma ammette e riconosce, come fece durante la sua adolescenza, che il «paese dei prodigi» ha ricevuto il suo impulso storico iniziale da Meroe, dunque dall'Africa nera: «Un momento importante per la storia dell'Egitto è il suo digradare dall'Alto verso il Basso Egitto, ossia il suo andare da sud verso nord. A ciò si collega il fatto che l'Egitto ricevette la sua cultura dall'Etiopia, in special modo dall'isola di Meroe, sulla quale, secondo ipotesi recenti, dovrebbe aver abitato un popolo di sacerdoti» (Hegel 2012, 170-171). Da un passaggio illuminante dell'*Africa* di Carl Ritter intitolato: *Prima osservazione. La grande Aloa dei cristiani giacobiti, l'antica Meroe, la città. Stato sacerdotale*³⁸. Aggiungiamo che in molte altre parti della sua opera C. Ritter presenta l'Etiopia come la vera culla della storia.

Sulla base dell'insieme delle indicazioni precedenti, è facile comprendere il senso del giudizio di fatto di Hegel relativo all'accesso dei Ne*ri alla cultura. La sua formulazione, eloquente ed empatica, costituisce un'arringa per l'emancipazione sociale e politica dei Neri, un vibrante appello filosofico e storico in loro favore, una presa di posizione chiara all'interno di un dibattito che ha attraversato l'illuminismo.

Inutile dire che Hegel insiste in modo premonitorio sull'emozione che costituirà, lo sappiamo, la matrice cognitiva della Negritudine di Senghor.

A Berlino, dunque, tutta la concezione dell'Africa praticata dal filosofo, che aveva come fondamento concettuale il sillogismo dello stato di natura, si trova rimaneggiata e modificata; ed è al cuore di questa svolta berlinese che verranno pronunciate le parole problematiche su Haiti. In questa capitale del pensiero,

³⁸ Cfr. Ritter 1836/2, 242-248.

Hegel, “il filosofo della storia vivente”¹ si apprestava forse a fornire al suo uditorio una nuova versione dei suoi corsi orali sull’Africa²? M. Hulin ha creduto di vedere nei testi africanisti “di” Hegel i prodromi dell’avvio segreto di un altro cantiere della storia filosofica. Indizi? Lo Specialista delle filosofie dell’India si appella ai passaggi relativi alla religione degli africani per scrivere che Hegel «si incamminava segretamente verso un’“altra” filosofia della storia» (Hulin 1989, 79, n. 38). Ebbene, non solo Hegel non vi si «incamminava», dal momento che vi si era già incamminato, ma anche e soprattutto, egli non stava compiendo «segretamente» il suo cammino proprio nella misura in cui lo aveva pre-meditato nei termini di un “percorrere” [*parcourir*] dello Spirito³. E non c’era nulla di più aperto che tale meditarci su, perlomeno ai suoi occhi.

Il fatto che, fino ad ora, ciò non sia stato esposto pubblicamente, non è forse il segno stesso che Hegel e il campo coperto dal suo pensiero offrano sempre l’immensa prospettiva di un formidabile lavoro critico?

Haiti e Hegel!

Questa inversione del titolo iniziale invita a un tipo di discussione differente dalla prima? In ogni caso, i materiali non mancano. Quasi mezzo secolo fa, nell’agitazione febbrile delle discussioni parlamentari francesi sulle colonie, componendo il suo celebre Toussaint Louverture, «grande personaggio» a cui egli tentava di conferire il «suo posto» (Césaire 1960, 344) nella storia universale, Aimé Césaire non citerà forse Hegel nell’ultima pagina

¹ [N.d.T. Il riferimento è, verosimilmente, a D’Hondt 1966].

² La questione merita di essere meditata. Si legga Tavares forthcoming.

³ Cfr. Hulin 1989, 78, n. 35.

e in nota? Sollecitazioni pressanti, tardive e timide, l'hegelismo dell'autore non risiede tanto in questo riferimento, tutto sommato pertinente, ma nel progetto stesso di delucidazione della vita dell'eroe di Santo Domingo; progetto che realizza la celebre formulazione del filosofo della storia, secondo la quale «un grande uomo condanna gli uomini a spiegarlo»⁴. Si può immaginare che, se solamente Césaire avesse saputo che Hegel aveva annodato filosoficamente l'intrigo storico haitiano, avrebbe senza dubbio cominciato la sua spiegazione da lui. Tutta la diffusione dell'hegelismo nel mondo nero sarebbe stata modificata. Lo stesso dicasi per certi fatti la cui conoscenza o ignoranza influenza il corso delle idee in una certa direzione.

In ogni caso, lontano da Haiti, sulla «piccola isola»⁵ africana, meditando sul bilancio della sua opera, in cui Haiti, così vicina, era apparsa come un destino politico, Napoleone non scriverà forse nel suo testamento che «la Storia è l'unica [...] filosofia» (Aubry 1935/2, 216)?

Bibliografia

- Aubry, O. 1935. *Sainte-Hélène*. 2 voll. Paris: Flammarion.
 Benot, Y. 1988. *La Révolution française et la fin des colonies*. Paris: La Découverte.
 Bodei, R. 2012. *Avvertenza a Vita di Hegel*, di Karl Rosenkranz, 33. Traduzione e cura di Remo Bodei. Milano: Bompiani.

⁴ Hegel in Rosenkranz 1844, 555, in Bourgeois 1979, 7 [N.d.T. Si tratta di un aforisma del periodo berlineese, riportato da Rosenkranz nella sezione *Documenti (Urkunden)*, posta in appendice alla sua *Hegels Leben* e volutamente assente nelle traduzioni italiane esistenti. Cfr. Bodei 2012].

⁵ Così Bonaparte chiamava Sant'Elena nel 1788, senza sapere che avrebbe terminato lì i suoi giorni. Cfr. Aubry 1935/1, 90.

- Bourgeois, B. 1979 *Présentation di Encyclopédie des sciences philosophiques*. I. *La science de la logique*, di Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 7-112. Paris: Vrin.
- Césaire, A. 1960. *Toussaint-Louverture. La Révolution française et le problème colonial*. Paris: Présence Africaine.
- Champion, J.M. 1989. 'Saint-Domingue.', in *Dictionnaire Napoléon*. A cura di Jean Tulard, 1501-1502. Paris: Fayard.
- D'Hondt, J. 1966. *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*. Paris: Puf.
- 1989. 'Le parcours hégélien de la Révolution française.' *Bulletin de la Société française de philosophie* 83/4.
- 1993. *Le Parcours hégélien de la Révolution française*, in *La Philosophie et la Révolution française. Actes du Colloque de la Société Française de Philosophie*. 31 mai, 1^{er} et 2 juin 1989. A cura di Bernard Bourgeois e, Jacques D'Hondt, 295-302. Paris: Vrin.
- Goyard, C. 1989. 'Constitution de l'An 10.', in *Dictionnaire Napoléon*. A cura di Jean Tulard, 498-501. Paris: Fayard.
- Hegel G.W.F. 1941-1963. *Lezioni sulla filosofia della storia*. 4 voll. Traduzione e cura di Guido Calogero e, Corrado Fatta. Firenze: La Nuova Italia.
- 1963. *Correspondance*. 3 voll. Traduzione di J. Carrère. Paris: Gallimard.
- 2003. *Eticità assoluta e diritto positivo. Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*. Traduzione e cura di Marcello Del Vecchio. Milano: FrancoAngeli.
- 2005a. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. Parte terza. *Filosofia dello spirito*. Traduzione e cura di Alberto Bosi. Torino: Utet.
- 2005b. *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*. Con le *Aggiunte di Eduard Gans*. Traduzione e cura di Giuliano Marini,

- traduzione di Barbara Henry per le *Aggiunge di Eduard Gans*. Roma-Bari: Laterza.
- . 2008. *La fenomenologia dello spirito*. Traduzione e cura di Gianluca Garelli. Torino: Einaudi.
- . 2012. *Lezioni sulla filosofia della storia*. Traduzione e cura di Giovanni Bonacina, e Livio Sichirollo. Roma-Bari: Laterza.
- Hulin, 1989. *Hegel et l'Orient, suivis de la traduction annotée d'un essai de Hegel sur la Bhagavad-Gîtâ*. Paris: Vrin.
- James, C.L.R. 2015. *I giacobini neri. La prima rivolta contro l'uomo bianco*. Traduzione di Raffaele Petrillo. Revisione e adattamento di Filippo Del Lucchese, Prefazione di Sandro Chignola. Roma: DeriveApprodi.
- Martin, J. 1989. 'Colonies.', in *Dictionnaire Napoléon*. A cura di Jean Tulard, 437-439. Paris: Fayard.
- Pluchon, P. 1989. *Toussaint-Louverture. Une révolutionnaire noir d'Ancien Régime*. Paris: Fayard.
- Ritter, C. 1836. *Géographie générale comparée, ou Étude de la terre dans ses rapports avec la nature et avec l'histoire de l'homme, pour servir de base à l'étude et à l'enseignement des sciences physiques et historiques*. 3 voll. Traduzione di Eugène Buret, e Édouard Desor. Paris: Paulin.
- . 1974. *Introduction à la géographie générale comparée*. Traduzione di Danielle Nicolas-Obadia. Introduzione e note di Georges Nicolas-Obadia. Paris: Les Belles Lettres.
- Rosenkranz, K. 1844. *Hegels Leben*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Tavares, P. 1990a. 'Hegel et l'escale de Saint-Domingue.', in *Hegel, critique de l'Afrique*. Tesi di Dottorato. Paris I, Panthéon-Sorbonne, 747-786. Paris.
- . 1990b. 'Les fondements de la géographie hégélienne de l'histoire.', in *Hegel, critique de l'Afrique*. Tesi di

Dottorato. Paris I, Panthéon-Sorbonne, 519-709. Paris.

- , forthcoming. ‘Recherches philosophiques sur l’itinéraire africain de Hegel.’ *Chemins critiques* [N.d.T. Il testo, indicato dall’autore come in corso di pubblicazione al momento della redazione dell’articolo, non è stato, nel frattempo, pubblicato].

Padroni, padrone, schiavi e le antinomie della modernità*

Paul Gilroy

Ogni Idea inserita nella mente del Ne*ro è afferrata e realizzata con tutta l'energia della sua volontà; ma questa realizzazione comporta un'ampia distruzione [...] è evidente che la mancanza di autocontrollo distingue il carattere dei Ne*ri. Questa condizione non consente sviluppo o Cultura, e per come li abbiamo visti fino a oggi, essi sono sempre stati tali. L'unica connessione essenziale tra Ne*ri ed Europei è la schiavitù ... potremmo concludere che la schiavitù sia stata l'occasione di una crescita dei sentimenti umani tra i Ne*ri.

(Georg Wilhelm Friedrich Hegel)

Come l'uomo tratta l'uomo, si vede, per esempio, nella schiavitù dei Ne*ri, il cui scopo finale è costituito dallo zucchero e dal caffè.

(Arthur Schopenhauer)

* Paul Gilroy, 'Masters, Mistresses, Slaves, and the Antinomies of Modernity'. In *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, cap. 2, 41-71. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1993. La presente traduzione è tratta dall'edizione italiana: *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*. Trad. it. M. Mellino e L. Barbieri. Milano: Meltemi, 2019.

Avreste fatto meglio a morire tutti – morire immediatamente, piuttosto che vivere schiavi e lasciare la vostra miseria in eredità alla vostra prosperità. Che voi siate liberi in questa generazione, ecco la vostra unica speranza.

(Henry Highland Garnet)

...le libere colline della vecchia Scozia, dove l'antico "Black Douglass" una volta incontrò i suoi nemici... quasi ogni sua collina, fiume, montagna e lago sono stati resi luoghi classici dai gesti eroici dei nobili figli di questa nazione. Non esiste quasi un ruscello che non sia finito in una canzone, o una collina che non venga accostata a qualche battaglia feroce e sanguinosa tra la libertà e la schiavitù.

(Frederick Douglass)

Da qualche anno, ormai, la teoria sociale, la filosofia e la critica culturale euroamericana ospitano dibattiti aspri e politicamente impegnati sull'ambito e sullo status del concetto di modernità e delle idee correlate di modernismo e modernizzazione. Questi dibattiti non sono sempre stati condotti in modo esplicito e i loro concetti chiave sono stati enunciati in una grande varietà di sfumature, a seconda del particolare contesto della disciplina in cui sono emersi; tuttavia, malgrado una certa mancanza di consistenza nelle loro applicazioni, una sorprendente e coerente serie di scambi ha preso forma. Tali scambi sono stati dominati da una costellazione di posizioni teoriche, di fatto opposte ma per certi aspetti solidali, provenienti da molti dei più eminenti studiosi dell'establishment accademico euroamericano. In effetti, Jürgen Habermas, Jean François Lyotard, Frederic Jameson, e tante altre donne e uomini si sono assunti il compito di esaminare

sia le idee sulla modernità che le caratteristiche della vita contemporanea in Occidente. A volte, questi scrittori si sono occupati di identificare e di rendere conto dei recenti e decisivi cambiamenti nel clima culturale dei paesi sovrasviluppati e nelle loro relazioni col resto del mondo. Numerosi partecipanti al dibattito hanno costruito i propri percorsi intellettuali all'interno della modernità come un modo per demarcare ciò che è nuovo e storicamente originale nella condizione postmoderna contemporanea. Altri autori, invece, hanno analizzato il postmoderno come se avesse semplicemente cancellato o rimpiazzato il moderno e, come Lyotard, non hanno investigato nel profondo la storia del postmoderno, il suo emergere dalla modernità, o la sua relazione con i processi di modernizzazione (Said 1989, 222).

In qualsiasi modo si accostino al loro compito, questi autori condividono una preoccupazione riguardo all'impatto che i cambiamenti del dopoguerra hanno avuto sulle basi cognitive e tecnologiche della vita culturale e sociale nel mondo sovrasviluppato, dove sono stati in grado di intravedere una "sorta di dolore nello *Zeitgeist*" (Lyotard 1986). Il concetto di postmodernismo viene di solito introdotto per enfatizzare la natura radicale o persino catastrofica della rottura tra le condizioni contemporanee e l'epoca del modernismo. Proprio per questo motivo, scarsa attenzione viene riservata alla possibilità che molto di quanto viene identificato come postmoderno possa essere stato preannunciato, o prefigurato, nei lineamenti della modernità stessa. I difensori e i critici della modernità sembrano ugualmente non preoccuparsi del fatto che la storia e la cultura espressiva della diaspora africana, la pratica della schiavitù razziale, o le narrative della conquista imperiale europea possano richiedere

che tutte le semplici periodizzazioni del moderno e del postmoderno debbano essere drasticamente ripensate.¹

La relazione decisiva tra il moderno e il postmoderno solleva numerose ulteriori questioni, anche perché costituisce una piccola parte di inchieste più ampie sulla continua vitalità di ciò che Habermas (1983) ha definito il “progetto illuminista”. Queste discussioni esprimono più che semplici contributi scolastici alla storia intellettuale dell’Occidente. Hanno sicuramente acquisito un’attualità politica più ampia, particolarmente laddove si sono pronunciate sull’idea del progresso e sulla visione della civiltà in quanto costantemente diretta verso la perfezione grazie ai principi razionali secolari che sostengono tale idea. Habermas e altri, per esempio, hanno focalizzato la loro attenzione sulla relazione tra libertà e ragione, tratto fondamentale del pensiero politico occidentale dalla fine del diciottesimo secolo. Tale approccio ha assunto particolare risonanza in un periodo in cui le trasformazioni tecnologiche e le agitazioni politiche sembrano mettere in pericolo in eguale misura tanto la libertà quanto la ragione.

La ristrutturazione contemporanea delle relazioni politiche ed economiche nei paesi sovrasviluppati ha rimesso in discussione molti degli assunti storici del razionalismo occidentale. Polemizzando con i difensori del razionalismo moderno, alcune voci incredule hanno attirato l’attenzione critica sugli audaci proclami universalistici della modernità occidentale e sulla sua arrogante fiducia nella propria infallibilità. Risulta piuttosto deludente constatare che la posizione degli

¹ Ci sono altre possibilità nel rivoluzionario *Orientalismo* (1978) di E. Said e nel lavoro di diversi critici e storici della cultura che hanno allargato l’orizzonte foucaultiano. Vedi, ad esempio, Hulme 1986 e Mudimbe 1988.

scettici è stata a volte sminuita da un coro di commenti retorici il cui entusiasmo proviene dagli eccessi del poststrutturalismo antipolitico in generale e della critica letteraria decostruzionista in particolare.

Non cercherò qui di ricostruire l'intera complessità di questi scambi. Una serie di autori hanno già fornito una valida letteratura secondaria sulle principali posizioni coinvolte (vedi Berman 1983; Dews, a cura, 1986; Bauman 1987; Huyssen 1986; White 1988; Ingram 1987; West 1986; Jardine 1985; Kolb 1986; McGowan 1991; Connelly 1988). Sono però intenzionato a sottolineare che questo proficuo e inusuale dibattito internazionale è chiaramente legato sia al destino degli intellettuali come casta distinta e autorevole, sia al futuro delle università nelle quali così tanti dei suoi dotti protagonisti hanno trovato un sicuro rifugio. Almeno in Europa, queste istituzioni di insegnamento avanzato sono ventilate dalla gelida brezza della mobilità verso il basso, in un momento in cui la forza e la rilevanza culturale dei loro mandarini, nel proprio ruolo di figure intellettuali pubbliche, vengono drasticamente ridotte. Questa è solo una delle svariate ragioni per le quali è possibile sostenere che ciò che viene sempre più percepito come la crisi della modernità e dei valori moderni può essere meglio compreso come la crisi degli intellettuali, la cui autocoscienza si è basata da sempre proprio su questi elementi² (Bauman 1987). Concentrare l'attenzione sul ruolo degli intellettuali all'interno della modernità è un modo importante per mettere allo scoperto il particolarismo che si cela dietro le rivendicazioni universaliste del progetto illuminista che, in teoria, doveva restare valido per l'umanità intera,

² Le qualità e i luoghi specifici degli intellettuali neri, i quali solo raramente parteciparono dell'accademia, sono stati messi in evidenza da bell hooks e Cornel West. (Vedi hooks, West 1991).

benché si trattasse di un'umanità definita in modo ristretto. Cosa significhi essere un intellettuale in ambiti che hanno negato l'accesso alla cultura scritta e che hanno incoraggiato al suo posto altre forme di comunicazione è un tema ricorrente in ciò che seguirà.

Le recenti discussioni sulla modernità e la sua possibile eclisse sono anche inseparabili dalla triste sorte delle forze espressamente socialiste nei paesi sovrasviluppati. Sarebbe quindi errato presupporre che l'importanza politica di questo dibattito venga interamente sminuita a causa delle sue origini accademiche e per il fascino che esercita su quegli affiliati dissidenti della borghesia che in passato, con gioia o con rimpianto, allinearono le armi della critica al fianco della critica delle armi del proletariato. Sia i riformisti che i rivoluzionari di sinistra vengono oggi sollecitati alla difesa dei protocolli della ragione secolare e dell'ideale della perfettibilità umana e sociale, a prescindere dal fatto che essa sia portata avanti sotto la bandiera dell'autoemancipazione della classe lavoratrice o sotto l'insegna di filosofie politiche più dichiaratamente modeste e realiste.

Benché possa non contenere il verdetto finale sulla grandiosa epopea euroamericana del progresso e sull'espansione infinita delle forze produttive che è spesso vista, sia da sinistra come da destra, come una precondizione essenziale per l'affermarsi delle libertà sociali e politiche, questo dibattito è importante per diverse ragioni che, fino a ora, dal suo interno non sono state notate. Si può sostenere che gran parte delle supposte novità del postmoderno si dileguino quando questo viene visto sotto la spietata luce storica degli incontri brutali tra gli europei e coloro che hanno conquistato, massacrato e schiavizzato. La periodizzazione del moderno e del postmoderno acquista in questo modo grande importanza

per la storia dei neri d'Occidente e quindi per costruire la cronaca delle mutevoli relazioni di dominazione e subordinazione tra europei e resto del mondo. Essa si rivela essenziale per la nostra comprensione della stessa categoria di "razza" e della genesi e dello sviluppo delle forme successive dell'ideologia razzista. È rilevante, soprattutto, nell'elaborazione di un'interpretazione delle origini e dell'evoluzione della politica nera. Questo compito richiede che si presti molta attenzione alla complessa miscela di idee e di sistemi culturali e filosofici africani ed europei. Un concetto di modernità degno di questo nome dovrebbe, per esempio, contribuire a un'analisi di come le diverse forme di radicalismo, articolatesi attraverso le rivolte dei popoli ridotti in schiavitù, fecero un uso selettivo delle ideologie rivoluzionarie occidentali per poi defluire in movimenti sociali di tipo decisamente anticolonialista e anticapitalista. Infine, la sconfitta del razzismo scientifico, uno dei prodotti intellettuali più duraturi della modernità, e la sua metamorfosi, nel secondo dopoguerra, in forme culturali aggiornate che sottolineano differenze complesse anziché la semplice gerarchia biologica, possono fornire un esempio concreto e rivelatore di ciò che significa lo scetticismo nei confronti della grande epopea della ragione scientifica.

Notare il potenziale di questo dibattito intorno alla modernità per affrontare i temi urgenti della razza e del razzismo non equivale a dire che tutti gli elementi di una sua felice risoluzione siano già evidenziati. In ciò che sembra essere un passo indietro rispetto a quella che possiamo chiamare la grande era moderna, l'interesse per la subordinazione sociale e politica dei neri così come di altri popoli non europei di solito latita nei dibattiti contemporanei sul contenuto e sulle conseguenze culturali, ideologiche e filosofiche della modernità.

Al contrario, una modernità innocente emerge dalle relazioni sociali apparentemente felici che onorarono la vita postilluminista di Parigi, Berlino e Londra. Questi luoghi europei sono stati acutamente depurati da ogni traccia di popoli senza storia le cui vite degradate possono sollevare imbarazzanti domande sui limiti dell'umanesimo borghese. La famosa domanda di Montesquieu (1721) "come si può essere persiano?" resta ostinatamente e caparbiamente senza risposta. Quello che potrebbe essere etichettato come un facile postmodernismo va contro sia la razionalità sia l'universalità mediante un relativismo ovvio e banale; tale posizione non riserva però nessuna promessa per coloro che rifuggono da quella suggestione secondo cui tutti gli stili di vita sono inconciliabili e dall'idea, comunque correlata, che ogni posizione etica o politica è tanto valida quanto ogni altra. L'opera di una serie di autori neri sarà esaminata qui di seguito come parte di un'argomentazione generale in favore della ricerca di basi alternative per l'etica e l'estetica rispetto a quelle che appaiono immanenti all'interno delle versioni della modernità costruite da queste teorie, eurocentriche in modo miope. Questo capitolo analizzerà alcune omissioni e alcune assenze in tali dibattiti così come alcune delle premesse implicite e spesso etnocentriche a partire da cui essi sono stati condotti.

Intendo anche offrire una critica e un correttivo a questi scambi, e il mio interesse fondamentale per la storia della diaspora africana necessita di quel punto d'inizio specifico – l'Atlantico nero – che ho esposto nel primo capitolo. Le esperienze storiche distintive delle popolazioni di questa diaspora hanno creato un corpo unico di riflessioni sulla modernità e i suoi malcontenti ancora oggi costantemente presente nelle lotte politiche e culturali dei loro discendenti. Voglio portare al centro

dell'attenzione elementi di questa sequenza alternativa di indagini sulla politica della vita in Occidente. Questa "tradizione" discontinua è stata interrotta dal predominio delle élite culturali europee e americane le cui forti voci moderniste hanno dominato il clamore dei discorsi politici e filosofici che ci stanno ossessionando sin dal diciottesimo secolo. Ad ogni modo, sto suggerendo qui qualcosa di più della semplice inclusione correttiva di quei commenti neri sul moderno a lungo trascurati dalla storia intellettuale occidentale. Non intendo soltanto mettere in dubbio la credibilità di una concezione accurata e olistica della modernità, ma discutere anche del capovolgimento della relazione tra margine e centro così come è comparsa all'interno dei discorsi dominanti della razza "dominante". In altre parole, sto cercando di contribuire a un lavoro intellettuale di ricostruzione che, attraverso un'analisi della storia culturale dei neri nel mondo moderno, ha un peso determinante sulle idee di ciò che l'Occidente è stato e di ciò che è tuttora. In un primo momento, questa operazione richiede un ritorno al rapporto tipicamente moderno tra padrone e schiavo ed esige un suo ripensamento. Vedo questo lavoro come un complemento e un'estensione dell'opera delle filosofe femministe che si sono opposte alla rappresentazione della donna come simbolo dell'altro represso o irrazionale, della razionalità identificata con il maschile. La loro esposizione di ciò che Rosi Braidotti (1991) definisce "la distinzione sessuale non riconosciuta e mascherata che sta al cuore della filosofia" può essere messa in relazione con l'archeologia delle icone dei neri che appaiono come simboli del disordine irrazionale o come un mezzo per celebrare la forza della natura umana incorrotta dalla decadenza del progresso civilizzatore. In entrambi i casi, i neri godono di una posizione subordinata nel sistema

dualistico che riproduce il predominio del legame tra razza bianca, mascolinità e razionalità.

La schiavitù e il progetto illuminista

Se bisogna credere a noti autori come Jürgen Habermas e Marshall Berman, la promessa non mantenuta del progetto dell'Illuminismo moderno resta una risorsa assillante ma nondimeno stimolante che potrebbe ancora oggi essere in grado di guidare la pratica delle lotte sociali e politiche contemporanee. In contrasto con questa visione, sostengo che la storia della diaspora africana e il riassetto del rapporto tra modernità e schiavitù richiedano una revisione più esauriente dei termini in base ai quali i dibattiti sulla modernità sono stati costruiti, più di quanto ciascuno degli accademici partecipanti a questi dibattiti sia disposto a concedere. Malgrado le numerose qualità positive del lavoro di Berman, la coinvolgente universalità del suo argomento lo porta a parlare piuttosto frettolosamente della "fondamentale unità esistente tra la coscienza moderna e l'ambiente moderno", trasmessa in modo istintivo dalla "prima grande corrente di scrittori e pensatori sulla modernità - Goethe, Hegel, Marx, Stendhal e Baudelaire, Carlyle, e Dickens, Herzen e Dostoevskij" (Berman 1983). Al di là del loro notevole eurocentrismo, osservazioni come questa sembrerebbero non solo avallare una visione della modernità come rottura assoluta con il suo passato, ma anche negare la possibilità che ciò che rende distintivo il sé moderno possa risiedere nel suo essere necessariamente un'entità fratturata o composita. Partendo dalla prospettiva di Berman, il forte impatto di questioni come la "razza" e il genere sulla formazione e la riproduzione dei sé moderni può essere accantonato

troppo facilmente. In effetti, la possibilità che il soggetto moderno possa essere localizzato in configurazioni storicamente specifiche e inevitabilmente complesse di individualizzazione e personificazione – nero e bianco, maschio e femmina, signore e servo – non è prevista. Berman riconcilia queste difficoltà sostenendo che “gli ambienti e le esperienze moderne superano *tutti* i confini etnici e geografici, di classe e di nazionalità, di religione e di ideologia: in tal senso, si può davvero affermare che la modernità accomuna tutto il genere umano” (Berman 1985, 25, corsivo mio). Ciò potrebbe essere letto come il suggerimento che una modernità onnicomprensiva influenzi ciascuno in modo uniforme ed essenzialmente simile. Questo approccio va quindi in senso contrario sia al mio interesse per le variazioni e le discontinuità dell’esperienza moderna, sia alla natura decentrata e inevitabilmente plurale della soggettività e dell’identità moderne.

Come Habermas, Berman (1971, 317) fa alcune temerarie affermazioni in merito al lascito politico e ideologico dell’Illuminismo: “queste immagini e idee forniscono una ricca eredità al pensiero politico moderno e formano una specie di agenda per tutti i movimenti radicali dei due secoli scorsi”. Egli nota poi con acume, ma anche con una certa tristezza, che Montesquieu e Rousseau “ci hanno lasciato un programma, ma *nessuna utopia*” (ib., corsivo mio). Vedremo più avanti che le espressioni del radicalismo dell’Atlantico nero, analizzate nei capitoli successivi, hanno acquisito in maniera coerente e a volte hanno anche affinato i loro toni utopistici. Uno dei miei obiettivi è quello di difendere questa scelta e di illuminare le forze occasionali che essa ha fornito alla politica e l’estetica della diaspora.

Altrove, in un interessante scambio di vedute con Perry Anderson (Berman 1984a, 144), Berman si spinge sino a suggerire che il proprio desiderio, assolutamente degno di lode, di rimanere il più vicino possibile agli insinuanti ritmi della vita quotidiana, e la propria ammirevole convinzione che gli intellettuali di sinistra debbano coltivare la capacità di leggere i simboli delle strade, sfidando le pressioni contemporanee che vogliono portarli al contrario verso il ritiro in uno stato contemplativo, sono entrambi prodotti validi di questa prospettiva modernista. Sebbene non immuni dal fascino dell'esoterico, per svariate ragioni gli intellettuali neri, molti dei quali non hanno ricoperto posizioni accademiche, hanno sempre trovato più semplice restare in contatto con il livello di cultura che Berman giustamente ritiene tonificante.

Lo stesso insieme di questioni viene messo ancora più a fuoco quando, in un altro articolo, Berman (1984b) descrive un suo ritorno all'area del South Bronx dove trascorse la sua giovinezza. I breakdancers e i graffitisti che osserva muoversi tra le ombre di quel desolato paesaggio urbano non possono essere così facilmente chiamati in causa per il modernismo onnicomprensivo che egli cerca di affermare. La loro storia, che malgrado tutta la sua attrattiva non entra direttamente nei racconti di Berman sul fascino vertiginoso e sul potenziale democratico della società moderna, ha origine da istituzioni dell'emisfero occidentale distintamente moderne come la piantagione di zucchero (Moreno Friginals 1976). Essa costituisce il retroterra di una varietà del pensiero sociale – un movimento o una sequenza di movimenti della politica culturale e della cultura politica – che rappresenta una componente estremamente ambigua della visione modernista di Berman e ha ben poco a che vedere con la

modernità innocente europea che compare nei dibattiti più ampi ai quali egli partecipa. Più in là vedremo nel dettaglio come gruppi specifici di intellettuali neri – ancora una volta non semplici scrittori – hanno analizzato e cercato di fare i conti con la loro relazione necessariamente ambivalente con l’Occidente e le sue dubbie eredità politiche. Per ora basti notare che anche i loro discendenti contemporanei e le forme culturali protettive del radicalismo nero sollevano interrogativi in merito all’assunzione dell’intersoggettività simmetrica che compare in tanta parte di questo discorso sulla natura della modernità e della modernizzazione. In base a questa considerazione, non deve sorprendere se Berman si riferisce a coloro che riescono a cavarsela tra le rovine del South Bronx semplicemente come a “eroi della classe operaia” (Berman 1984b, 25), come se la loro appartenenza o affiliazione a una classe operaia identificabile e coesa sia un fatto lampante che in qualche modo conferma il suo senso degli effetti centripeti della modernità.

Vorrei mettere in rilievo che Berman non è stato qui scelto per essere attaccato, e che anzi sento una certa affinità con la sua persuasiva e stimolante analisi della modernità e con le scelte politiche che l’accompagnano. Evidenziare alcune dimenticanze nella sua descrizione del moderno non deve portare a trascurare il fatto che egli, a differenza di molti dei suoi colleghi, almeno nota la presenza nera e ispanica tra le rovine della città moderna. Potrà non essere interessato all’impatto delle categorie e dei significati razziali nell’opera di quei modernisti “intuitivi” come Hegel, ma sicuramente riconosce i prodotti culturali contemporanei della storia nera moderna e cerca di ritrarre il loro valore positivo. Berman (1984b, 17) apprezza persino il fatto che “non molto della (loro) arte viene prodotto nella forma di

merce destinata alla vendita”. Ad ogni modo, nessuna di queste importanti intuizioni gli impedisce di annettere le forme culturali dell’Atlantico nero a un’immagine della classe operaia. Su piccola scala, l’incapacità di Berman di dare il giusto peso alla pluralità, che io credo sia parte integrante del moderno, solleva ulteriori gravi problemi sulla sua presentazione della continuità dell’identità moderna e dell’unità totalizzante con cui egli investe la sua concezione dell’esperienza moderna.

Mettere in evidenza alcuni aspetti della peculiarità delle esperienze nere moderne non deve essere inteso come un’occasione per rappresentare il confronto tra i valori regionali di un settore distinto o di una comunità separata e il supposto universalismo della razionalità occidentale. Non sto suggerendo qui che le tracce contemporanee della storia intellettuale nera includano o facciano anche solo riferimento a un mondo che è incommensurabile rispetto a quello degli schiavisti del passato. Questa sarebbe una facile scorciatoia, perché concentrando l’attenzione sulla schiavitù razziale e sulle sue conseguenze dobbiamo prendere in considerazione una relazione storica nella quale la dipendenza e l’antagonismo sono strettamente legati e in cui le critiche nere mosse alla modernità possono anche diventare, in certi sensi del tutto significativi, la sua affermazione. La chiave per comprendere questo processo sta non tanto nella separazione frettolosa delle forme culturali di entrambi i gruppi in una qualche tipologia etnica, ma nella conoscenza dettagliata ed esauriente della loro complessa interpenetrazione³. Le conquiste intellettuali e culturali dei popoli dell’Atlantico nero esistono in parte all’interno

³ Oggi iniziano a comparire studi sul sincretismo culturale incentrati sull’esperienza di tutti i giorni. Segnalo, come uno dei migliori esempi, quello di Mechal Sobel (1987).

e non sempre in contrapposizione alla grandiosa epopea dell'Illuminismo e dei suoi principi operativi. Gli esili steli di tali conquiste si sono rinforzati grazie al sostegno delle politiche e delle lettere occidentali. Benché i tropi linguistici e i temi politici e filosofici africani restino ancora visibili per coloro che vogliono vederli, essi sono stati spesso trasformati e adattati dalle loro traduzioni nel Nuovo Mondo a un punto tale per cui questioni scottanti come quelle delle essenze purificate o delle semplici e nude origini perdono ogni significato. Queste formazioni politiche nere si trovano simultaneamente sia all'interno sia all'esterno della cultura occidentale, che è stata la loro matrigna. E questa complessa relazione fa risaltare ancora una volta il bisogno di un impegno critico rispetto al modo in cui la modernità è stata teorizzata e periodizzata dai suoi difensori e dai suoi critici più entusiasti. Purtroppo, entrambi questi gruppi sono stati ugualmente fiacchi nel percepire la centralità delle idee di razza e di cultura nel corso delle loro indagini.

Come Berman, il cui lavoro ha subito la sua influenza, Jürgen Habermas trasmette con i suoi scritti una profonda fiducia nel potenziale democratico della modernità. La modernità viene qui intesa come una configurazione distinta con delle proprie caratteristiche spaziali e temporali definite soprattutto dalla coscienza della novità che circonda l'emergere della società civile, dello stato moderno, del capitalismo industriale. Nessuno dei due scrittori accetterebbe che il potenziale normativo di questa nuova era sia stato esaurito, ma il loro non è un entusiasmo positivistico o naïf. La modernità viene appresa attraverso i suoi controdiscorsi e viene spesso difesa unicamente a partire dai suoi elementi controfattuali, eppure la loro analisi rimane sostanzialmente immune dalle storie di barbarie che sembrano invece essere un tratto prominente

di quella breccia, sempre più larga, che divide l'esperienza moderna dalle aspettative moderne. C'è una scarsa consapevolezza, per esempio, del fatto che l'universalità e la razionalità dell'Europa e dell'America "illuminate" furono usate per sostenere e ricollocare, piuttosto che per sradicare, un ordine basato sulla differenza razziale ereditato dall'era premoderna. Così la figura di Colombo non appare come il complemento dell'abbinamento standard Lutero/Copernico, implicitamente utilizzato per contrassegnare i limiti di questa particolare visione della modernità. Gli interessi coloniali di Locke e gli effetti della conquista delle Americhe su Cartesio e Rousseau sono semplicemente non-questioni. In tale contesto, risulta ben poco sorprendente che, pur se considerata senz'altro rilevante, la storia della schiavitù venga in qualche modo attribuita ai neri. Diventa la nostra proprietà speciale piuttosto che una parte dell'eredità etica e intellettuale dell'Occidente nella sua intrezza⁴. Questo aspetto è solo in parte preferibile a quella convenzionale risposta alternativa che vede la schiavitù delle piantagioni come un residuo premoderno, che scompare ogni volta che si rivela fundamentalmente incompatibile con la razionalità illuminata e con la produzione industriale capitalistica.

Come buona parte degli ex schiavi e degli abolizionisti, Habermas è tenacemente impegnato nella causa che vuole la società civile borghese vivere all'altezza delle sue promesse politiche e filosofiche. Derivando la sua teoria della modernità dall'opera di Kant e Hegel, egli individua le sue crisi contemporanee ma sostiene che possano essere risolte soltanto all'interno della modernità stessa attraverso il completamento del disegno illuminista. C'è forse dell'ironia nel vedere i seguaci del materialismo

⁴ Il lavoro di David Brion Davis costituisce qui un'importante eccezione, ma egli resta un americano e uno storico.

storico difendere proprio quella razionalità umanistica che, per molti anni, fu uno dei loro maggiori nemici intellettuali. Habermas riconosce i legami profondi esistenti tra l'idea della modernità e lo sviluppo dell'arte europea, che è in grado di agire come mezzo per la ricomposizione dei momenti frammentati della ragione. Utilizzando Weber e Nietzsche, egli definisce la modernità anche attraverso il suo superamento delle visioni del mondo religiose e attraverso il processo di razionalizzazione culturale in base al quale la scienza, la morale e l'arte vengono separate in sfere autonome, ognuna delle quali governata dalle proprie regole epistemologiche e dai propri processi di convalidazione. La differenziazione di queste sfere di valore è caratterizzata da un'enfasi sul decentramento e sulla riflessività. In questo senso, la modernizzazione del vivere vede i concetti di autenticità, di etica e di estetica estremamente differenziati mentre il moderno viene identificato nella spaccatura tra le sfere d'azione del secolare e del sacro apertasi con la morte di Dio e con il conseguente vuoto al centro del vivere. Questa divergenza procede strettamente articolata con la reificazione della coscienza che può essere appresa nella separazione delle culture specialistiche dal mondo reale e nella colonizzazione di quest'ultimo da parte di forme degradate di pseudoragione, le quali servono solo a integrare e rendere funzionale il sistema sociale. In queste condizioni, la coscienza quotidiana diventa una "coscienza frammentata", scissa dall'opportunità di un impegno in pratiche riflessive e autocritiche o dalla possibilità di analizzare l'esperienza in termini di distinti standard cognitivi, pratici ed estetici.

Habermas non segue Hegel nel sostenere che la schiavitù è in se stessa una forza modernizzante, nel senso che porta sia il padrone che lo schiavo prima

all'autocoscienza e subito poi alla disillusione, costringendo entrambi a confrontarsi con la triste scoperta che il vero, il buono e il bello non hanno un'unica origine condivisa. Questo è probabilmente dovuto al fatto che, sebbene la teoria sulla modernità di Habermas sia molto influenzata da Hegel, la sua impronta kantiana la esonera dall'esplorare la dialettica tra padrone e schiavo alla radice dell'allegoria hegeliana della coscienza e della libertà. Tornerò su questo punto più avanti. È comunque interessante rilevare che quando Habermas fa infine riferimento al rapporto padrone/schiavo si preoccupa soltanto delle dimensioni psicologiche dell'allegoria. Egli cita l'osservazione di Hegel secondo cui sono solo i "selvaggi mogul" ad avere il loro Signore al di fuori di se stessi mentre i prodotti più autentici della modernità europea restano schiavizzati anche quando portano il loro Signore dentro di sé (Habermas 1985). È particolarmente deludente il fatto che egli non abbia sentito l'esigenza moderna che i padroni europei debbano considerare il loro altro schiavizzato come degno di un commento più approfondito. Habermas è acuto nel riconoscere come il resoconto di Hegel sul rapporto padrone/schiavo sia stato nascosto in molti degli scritti dei teorici contemporanei della modernità. Egli fornisce questo resoconto sul particolare significato dell'opera di Hegel nel dare inizio al dibattito sulla modernità che prefigura discussioni contemporanee:

Hegel non è il primo filosofo che appartiene all'età moderna, ma è il primo per il quale la modernità sia divenuta un problema. Nella sua teoria diviene per la prima volta visibile la costellazione concettuale fra modernità, coscienza del tempo e razionalità. Lo stesso Hegel alla fine fa saltare questa costellazione, perché la razionalità elevata a Spirito assoluto neutralizza le condizioni in base alle quali la modernità ha raggiunto una coscienza di se stessa. (Habermas 1985, 4)

Queste parole rafforzano l'idea che valga la pena fare un viaggio a ritroso sino a Hegel. Sforzandosi di specificare il valore di questi stessi problematici passi, lo storico David Brion Davis li descrive così:

Fu il genio di Hegel a dotare la signoria e la schiavitù di una tale ricca risonanza di significati che il modello potrebbe essere applicato a ogni forma di dominazione fisica e psicologica. [...] Dopotutto, Hegel tramandò un messaggio che avrebbe avuto un profondo impatto sul pensiero futuro [...] non possiamo aspettarci nulla dalla grazia di Dio o dalla grazia di coloro che esercitano il potere terreno nel Suo nome o nel nome di altri; la vera emancipazione dell'uomo, sia fisica che spirituale, deve sempre dipendere da coloro che hanno sopportato o superato qualche forma di schiavitù. (Brion Davis 1975)

Brion Davis non è il solo a cercare di difendere una lettura più direttamente sociale del testo hegeliano rispetto agli interessi più strettamente circoscritti ed essenzialmente psicologici di Habermas. Gli scritti di Alexander Kojève sono stati particolarmente importanti nel rendere popolare un'interpretazione del rapporto padrone/schiavo che, senza scivolare verso un'analisi letterale, è allo stesso tempo meno psicologica e più storicamente specifica di quanto non sia di moda attualmente⁵ (Kojève 1969; Bulhan 1985). L'identificazione di Kojève di un'impasse esistenziale che si sviluppa dalla dipendenza del padrone dallo schiavo è interessante anche perché sembrerebbe offrire un punto di partenza valido per l'analisi dell'estetica moderna. Questi brani di Hegel e la loro influente interpretazione a opera di

⁵ Resta profonda la divisione tra coloro che, come Deleuze (1983), ritengono che Hegel abbia sostenuto la tesi secondo cui il "futuro appartiene allo schiavo" e altri autori che hanno interpretato invece questo pensiero hegeliano in riferimento a un mondo liberato *tout-court* dalla relazione padrone-schiavo.

Kojève sono stati ampiamente ripresi dalla teoria sociale e psicoanalitica, formando, ad esempio, un'importante parte del background delle revisioni parigine di Richard Wright del marxismo e delle sue appropriazioni della fenomenologia e dell'esistenzialismo. Essi sono stati motivo di grande interesse anche per le scrittrici femministe che sono tornate all'allegoria di Hegel (attraverso *Storia e coscienza di classe* di Lukács) come parte del loro percorso verso la messa in luce di nuove "epistemologie posizionate" (Harding 1986, 158; Hartsock 1983, 240), vale a dire particolari prospettive sociologiche o esperienziali dalle quali possa procedere una conoscenza del mondo incentrata sull'essere donna. Questo è un dibattito ampio e non può essere ricostruito nella sua interezza in questa sede. Ad ogni modo, è stato portato ad avere una certa influenza sulla storia e la politica culturale nera moderna da un certo numero di autrici femministe, in particolare da Patricia Hill Collins, le cui argomentazioni in favore di un'epistemologia posizionate (*standpoint epistemology*) delle donne nere sono condotte più o meno con lo stesso spirito critico, ricostruttivo e revisionista che guida qui il mio ragionamento⁶. Hill Collins sostiene che le tradizioni occidentali di pensiero, e il pensiero sul pensiero a cui le scienze umane sono legate, hanno cercato in modo sistematico di separare queste attività privilegiate dal semplice essere. Nella sua prospettiva, questo ragionamento è legato alla critica degli effetti funesti del pensiero binario o dualistico in cui uno dei due soggetti della coppia cognitiva è sempre

⁶ Il concetto di Hill Collins di "outsider interno" può, ad esempio, essere certamente assimilato alle nozioni di "doppia coscienza", "doppia visione" e "spaventosa obiettività" discusse nel mio testo. È interessante notare che questa studiosa non ha cercato nel-suo lavoro di legare tale tema con la storia di queste idee nella cultura politica africano-americana (vedi Hill Collins 1986, 14-32).

dominato dalla sua altra metà repressa e sottomessa – maschio/femmina, razionale/irrazionale, natura/cultura, luce/buio.

Sebbene condivida gran parte della diagnosi di Hill Collins su questo stato delle cose, non condivido però le sue soluzioni. La sua risposta alla separazione occidentale tra pensiero (e pensiero sul pensiero) ed essere è quella di far crollare l'uno nell'altro affinché formino un'unità funzionale da poter celebrare in modo acritico. Hill Collins utilizza una versione femminista di questo ragionamento come un dispositivo analogico per capire cosa possono fare le donne nere per produrre una teoria critica capace di rivolgersi alle loro esperienze di marginalizzazione dalla ricerca di verità e dalle attività interpretative. La sua tesi inizia con una discussione sulla costruzione sociale della "razza" e del genere. Non esiste una donna nella sua "essenza" o una donna "in generale" che possa mettere a fuoco il progetto di emancipazione della politica femminista; di conseguenza un'epistemologia femminista deve procedere necessariamente mediante la costruzione di un particolare punto di vista rivolto proprio a tale mancanza. Tale operazione viene compiuta con uno spirito disilluso sulla fede che l'esperienza essenzialmente femminile possa agire come garante delle rivendicazioni di un sapere o di una conoscenza femministe. Nel discorso femminista (non nero), i termini donna e femminista vengono distinti e devono restare separati affinché la critica possa operare in modo plausibile. Hill Collins non fornisce qui nessuna controargomentazione al presunto valore superiore di una comprensione essenzialista della soggettività femminile nera. In questo senso, un'altra versione dell'essenzialismo razziale sembra farsi strada dalla porta di servizio, benché Hill Collins stessa la bandisca platealmente dalla porta principale. Nella sua

trasposizione, il termine “nero” ha un doppio compito. Ricopre la posizione del conoscere e dell’essere. Le sue dimensioni epistemologiche e ontologiche sono assolutamente congruenti. La loro semplice unità espressiva aggiunge un atto di affermazione politica a questa presa di posizione filosofica: “essere nero comporta sia l’esperienza della dominazione bianca sia la valutazione, come individuo e come gruppo, di una coscienza afrocentrica indipendente e stabile” (Hill Collins 1991, 27)⁷. L’uso contraddittorio che Hill Collins fa del termine afrocentrico, a volte come sinonimo di nero, altre come equivalente al senso della parola “femminista” contrapposta a quella di “donna”, non aiuta certo a diminuire la confusione che deriva da affermazioni come questa: “Anche se continuerò a usare il termine ‘pensiero femminista afrocentrico’ in modo intercambiabile con la frase ‘pensiero femminista nero’, credo che essi siano concettualmente diversi” (Hill Collins 1991, 40).

Hill Collins sottolinea ripetutamente che il punto di vista epistemologico da lei esplorato si “autodefinisce”. Questa formulazione appare in un punto dove nella sua scrittura viene importata, per così dire, una versione di avanguardia classicamente “leninista”. La massa delle donne nere ha esperienze che aprono la strada a forme uniche di coscienza. Tuttavia, esse non sono in grado di “articolare” la loro visione e quindi hanno bisogno di essere aiutate in questo compito da un’élite di intellettuali nere in grado di vaccinare efficacemente la gente comune con i prodotti della loro teorizzazione critica, generando

⁷ Lo zelo decostruzionista con cui Hill Collins pressa i suoi lettori affinché abbandonino gli assunti epistemologici tradizionali si esaurisce dopo aver legato le nozioni di “donna” e di “intellettuale”. Si dilata quindi molto prima che Hill Collins arrivi alle parole chiave “nero” e “afrocentrico”, che appaiono immuni alla sua operazione critica (vedi Hill Collins 1991, 17).

in tal modo la resistenza. Tale gruppo si occupa anche di ciò che sembra essere una funzione disciplinare di bassa intensità in aree della politica nera diverse dalle lotte femministe:

Le intellettuali nere che articolano una visione autonoma e autodefinita sono nella posizione ideale per esaminare l'utilità di coalizioni con altri gruppi, sia di studio che attivisti, allo scopo di sviluppare nuovi modelli per il cambiamento sociale. (Hill Collins 1991, 32-33)

Qualsiasi cosa si pensi delle strategie politiche qui sottintese, è certamente sorprendente come l'immagine di un soggetto razziale integrale, umanista e completamente cartesiano sostenga e animi la costruzione del sé situata al centro di questo "punto di vista delle donne nere – quelle esperienze e idee condivise dalle donne africanoamericane che forniscono un angolo di visione unico del sé, della comunità e della società" (Hill Collins 1991, 23). L'elisione di nero e africano-americano in questo brano è sintomatica di altri problemi che saranno esaminati in seguito. In ogni caso, come dobbiamo valutare il fatto che il sé venga sempre al primo posto in questa litania? Attraverso quale comprensione del sé si può mettere a fuoco il soggetto della politica nera? Le risposte di Hill Collins a queste domande suggeriscono che un radicamento negli assunti dell'Illuminismo continui, malgrado i gesti ostentati di disaffiliazione. Le rivendicazioni di questa conoscenza basata sull'esperienza, mediate semmai da input dell'avanguardia intellettuale, finiscono semplicemente con il sostituire il punto di vista delle donne nere a quello precedente, radicato nelle vite degli uomini bianchi. Tutto questo può avere un certo valore come correttivo a breve termine, ma è meno radicale e certamente meno stimolante della possibilità di poter andare oltre il

desiderio di collocare le nostre rivendicazioni sul vivere di questi soggetti ideali, stabili e completi. Malgrado tutto il suo evidente maschilismo ed eurocentrismo, l'allegoria di Hegel è relazionale. Può essere utilizzata per evidenziare il valore dell'incorporare il problema della formazione del soggetto sia nella pratica epistemologica che in quella politica. Questo significherebbe anche seguire le tracce del postmodernismo più politicizzato nonché lasciare aperte le categorie di ricerca (Fiax 1990).

Il mio interesse per la famosa sezione che si trova all'inizio de *La Fenomenologia dello Spirito* (1807, quarto capitolo) è duplice: innanzitutto, essa può essere utilizzata per iniziare un'analisi della modernità respinta da Habermas perché punta direttamente a un approccio che considera l'intima associazione tra modernità e schiavitù come tema concettuale fondamentale. Questo aspetto è significativo anche perché può essere usato per offrire un fermo rimprovero all'idea affascinante della storia come progresso, e perché fornisce inoltre un'opportunità di ripericlizzare e riaccentuare quei resoconti della dialettica dell'Illuminismo che non sempre si sono preoccupati di guardare alla modernità attraverso le lenti del colonialismo o del razzismo scientifico. In secondo luogo, un ritorno alla narrazione di Hegel del conflitto e delle forme di dipendenza prodotti nella relazione tra padrone e schiavo mette in primo piano questioni di brutalità e di terrore, anch'esse troppo spesso ignorate. Considerati insieme, questi problemi offrono l'opportunità di trascendere il dibattito del tutto improduttivo tra un razionalismo eurocentrico, che bandisce l'esperienza degli schiavi dai suoi discorsi sulla modernità mentre sostiene che le crisi della modernità stessa possano venire risolte al suo interno, e un anti-umanesimo ugualmente

occidentale, che localizza le origini delle attuali crisi della modernità nelle deficienze del progetto illuminista.

Cornel West ha sottolineato come Hegel fosse il filosofo preferito di Martin Luther King Jr. (West 1990). Il punto d'ingresso nel discorso della modernità che Hegel consente è doppiamente significativo perché, come vedremo, un numero notevole di intellettuali formati dall'Atlantico nero si sono impegnati in scambi critici con i suoi scritti. La loro relazione difficile e profondamente ambivalente nei confronti della sua opera, e della tradizione intellettuale in cui si colloca, aiuta a localizzare la loro scomoda posizione rispetto alle politiche e alla letteratura occidentali e a identificare le prospettive distintive sul mondo moderno che hanno espresso. La poesia del 1963 di Amiri Baraka *Hegel* (cit. in Benston 1976, 90) cattura questa ambivalenza e mostra che l'appropriazione di temi hegeliani non è assolutamente sempre negativa:

I scream for help. And none comes, has ever
 come. No single redeeming hand
 has ever been offered ...
 no single redeeming world, has come
 wringing out of flesh
 with the imperfect beautiful resolution
 that would release me from this heavy contract
 of emptiness⁸.

In *L'essere e il nulla* Sartre ricorda che l'analisi di Hegel non si occupa delle relazioni laterali tra padroni o delle relazioni all'interno della casta degli schiavi e tanto meno dell'impatto di una libera popolazione non schiava sull'istituto della schiavitù (Sartre 1943, 280-289).

⁸ Grido in cerca d'aiuto / E nessuno arriva, nessuno è mai arrivato/
 Non una sola mano redentrice è stata offerta mai ... / non una sola pa-
 rola redentrice, è giunta / strizzando la carne / con l'imperfetta nobile
 risoluzione / che mi libererebbe da questo pesante contratto di vuoto.
 Per una discussione sul rapporto tra Baraka e Hegel vedi Jackson 1978.

Ad ogni modo, malgrado questi difetti contestuali, le sue insinuazioni e la sua visione della schiavitù come, in un certo senso, premessa della modernità ci forniscono la possibilità di riaprire la discussione sulle origini della politica nera nell'era euroamericana della rivoluzione e sulla conseguente relazione tra le contrastanti varietà di radicalismo che stimolarono le lotte degli schiavi per l'emancipazione e la giustizia razziale, e che permangono ancora oggi nelle lotte dei loro dispersi discendenti. La schiavitù delle piantagioni era più che un mero sistema di lavoro e un modo particolare di dominazione razziale. Sia che incamerasse l'essenza interiore del capitalismo o che fosse una sua traccia, un elemento essenzialmente precapitalistico in un rapporto di dipendenza con il capitalismo propriamente inteso, fornì le basi per un distintivo insieme di relazioni economiche, sociali e politiche. Soprattutto, "la sua fine spalancò la strada alle più basilari questioni di economia, società e politica" (Foner 1983, 1), e ha conservato una posizione centrale nella memoria storica dell'Atlantico nero.

Il modo in cui queste popolazioni continuano a fare un uso creativo e comunicativo della memoria della schiavitù si allontana concretamente dalle due posizioni gemelle che hanno sovradeterminato il dibattito sulla modernità fino a oggi – un razionalismo acritico e compiaciuto e un antiumanesimo consapevole e retorico che semplicemente rendono insignificante la forza del negativo. Andare oltre queste opzioni richiede la considerazione di ciò che, seguendo Walter Benjamin, può essere chiamato "la protostoria della modernità" (Benjamin 1936; vedi anche Wolin 1982).

Benché Benjamin non fosse in sintonia con la possibilità di considerare la storia moderna come fratturata lungo l'asse che separa i padroni e le padrone europee dai

loro schiavi africani, esistono elementi del suo pensiero, in particolare quelli che derivano dal suo rapporto col misticismo ebraico, che lo rendono una risorsa preziosa ai fini dei miei scopi critici (Benjamin 1989). È giunto il momento di ricostruire la protostoria della modernità dai punti di vista degli schiavi. Questi ultimi emergono dalla coscienza particolarmente acuta sia della vita che della libertà che nello schiavo è alimentata dal “terrore mortale del suo padrone sovrano” e dal continuo “processo con pena di morte” che la schiavitù rappresenta per lo schiavo maschio⁹. Questa protostoria offre una prospettiva unica su molti dei temi chiave politici e intellettuali dei dibattiti sulla modernità. Ho già fatto riferimento all’idea della storia come progresso. Al di là di questo perenne punto spinoso, la prospettiva degli schiavi richiede una visione distinta non solo delle dinamiche di potere e dominazione nelle società delle piantagioni consacrate al conseguimento del profitto commerciale, ma anche di categorie assolutamente centrali per il progetto illuminista come l’idea di universalità, la stabilità del significato, la coerenza del soggetto, e, naturalmente, l’etnocentrismo fondativo a cui esse sono state tendenzialmente ancorate. Ognuna di tali questioni ha un impatto sulla formazione del discorso razziale e una rilevanza nella comprensione dello sviluppo della politica razziale. Ma, lasciando da parte tali problemi, le prospettive degli schiavi necessitano comunque di una presa di posizione critica sul discorso dell’umanesimo borghese che diversi studiosi hanno chiamato in causa nell’ascesa e nel consolidamento del razzismo scientifico (Lecourt 1980, 267). Utilizzare la memoria della schiavitù quale strumento interpretativo suggerisce che questo umanesimo non può venire semplicemente “riparato”, per così dire, introducendo le

⁹ Vedi la discussione di Orlando Patterson (1982, 97-101) su Hegel.

figure dei neri in precedenza confinati in quella categoria intermedia tra l'animale e l'umano che Du Bois identifica come "tertium quid"¹⁰.

Mantenendosi in contatto con le componenti spirituali che aiutano anche a distinguerle dalla razionalità secolare moderna, le prospettive degli schiavi hanno a che fare solo in maniera secondaria con l'idea di un'utopia da perseguire razionalmente. Le loro categorie primarie sono incastonate nell'idea di un'apocalisse rivoluzionaria o escatologica: il Giubileo. Suggestiscono in modo provocatorio che molti dei progressi della modernità sono di fatto non sostanziali o comunque pseudo-progressi vincolati soprattutto al potere del gruppo razziale dominante e che quindi, di conseguenza, la critica della modernità non può essere completata in modo soddisfacente dall'interno delle proprie norme politiche e filosofiche, vale a dire in maniera immanente. Le figure rappresentative, la cui opera esplorerò qui di seguito, erano tutte acutamente consapevoli della promessa e del potenziale del mondo moderno. Tuttavia, le loro prospettive critiche erano solo parzialmente basate su quelle norme. Anche se il loro lavoro bilanciava malvolentieri la difesa della modernità rispetto alle critiche, essi si ispirarono in ogni caso deliberatamente e coscientemente a immagini premoderne e a simboli che guadagnano forza supplementare soprattutto se paragonati ai brutali fatti della schiavitù moderna. Tali immagini e simboli hanno contribuito in modo decisivo alla formazione di una varietà vernacolare di coscienza infelice che esige necessariamente un ripensamento dei

¹⁰ "da qualche parte tra l'uomo e il bestiame Dio ha creato un 'tertium quid' e lo ha chiamato Negro, una creatura, semplice, clownesca, a volte amorevole nelle sue limitazioni, ma assolutamente predestinato a camminare nell'oscurità" (Du Bois 1903, 63).

significati di razionalità, di autonomia, di riflessione, di soggettività e di potere alla luce di una meditazione ampia sia sulla condizione degli schiavi, sia sul sospetto che il terrore razziale non è soltanto compatibile con la razionalità occidentale, ma intimamente complice. Nei termini della politica e della teoria sociale contemporanea, la validità di questo progetto risiede nella sua promessa di poter svelare sia un'etica della libertà, da porre al fianco dell'etica della legge moderna, sia nuove concezioni del sé e dell'individuazione che attendono di essere concepite dal punto di vista degli schiavi – dissociate per sempre dai correlati psicologici ed epistemologici della subordinazione razziale. Questo mobile punto di vista va compreso restando lontani dai trionfalismi del narcisismo epistemologico e della sovranità assoluta di quell'esperienza immediata che a volte compaiono in associazione al sé¹¹. Può essere riassunto dal tentativo di Foucault di estendere l'idea di un auto-inventario critico al campo della politica; è significativo un suo commento sull'Illuminismo:

L'ontologia critica di noi stessi deve di certo essere considerata non come una teoria, una dottrina, e nemmeno come un corpo permanente e cumulativo di conoscenza; deve essere concepita come un'attitudine, un ethos, una vita filosofica nella quale la critica di ciò che siamo sia nello stesso momento l'analisi storica dei limiti che ci vengono imposti e un esperimento sulla possibilità di andare oltre questi limiti. (Rabinow 1986, 50)

Avendo riconosciuto la forza culturale del termine "modernità", dobbiamo anche prepararci a scavare nelle specifiche tradizioni dell'espressione artistica che emergono dalla cultura degli schiavi. Come vedremo

¹¹ Per una critica di questi richiami vedi Wallach Scott 1991, 773-797.

nel prossimo capitolo, l'arte, specie nella forma della musica e della danza, veniva offerta agli schiavi come sostituto delle libertà politiche formali loro negate nel regime della piantagione. Le culture espressive sviluppatasi durante la schiavitù continuano a preservare in forme artistiche bisogni e desideri che vanno al di là della semplice soddisfazione delle urgenze materiali. In contrapposizione all'assunto illuminista di una fondamentale separazione tra arte e vita, quelle forme espressive ribadiscono invece la continuità tra arte e vita. Celebrano l'intreccio dell'estetica con altre dimensioni della vita sociale. L'estetica particolare preservata dalla continuità della cultura espressiva non deriva da una valutazione spassionata e razionale dell'oggetto artistico, ma da un'inevitabile interpretazione soggettiva delle funzioni mimetiche della performance artistica nei processi di lotta verso l'emancipazione, la cittadinanza e infine, eventualmente, l'autonomia. In questo caso, la soggettività è connessa con la razionalità in maniera contingente. Potrebbe essere basata sulla comunicazione, ma questa forma di interazione non costituisce uno scambio equivalente e idealizzato tra cittadini uguali che ricambiano il rispetto l'uno per l'altro in una conversazione grammaticalmente unificata. I modelli estremi di comunicazione definiti dall'istituzione della schiavitù della piantagione impongono il riconoscimento di quelle ramificazioni del potere antidiscorsive ed extralinguistiche che entrano in gioco nel formare gli atti comunicativi. Dopo tutto non potrebbe esistere reciprocità nella piantagione fuori dalle possibilità di ribellione e suicidio, di fuga e cordoglio silenzioso e certamente non c'è unità di discorso grammaticale per mediare la ragione comunicativa. Per molti versi, gli abitanti della piantagione vivono in modo non sincronico.

Il loro modo di comunicazione è diviso dagli interessi economici e politici radicalmente opposti che separano il padrone e la padrona dai loro beni umani. In queste condizioni, la pratica artistica mantiene le sue “funzioni di culto”, mentre la sua superiore ambizione all’autenticità e alla testimonianza storica può essere attivamente salvaguardata. Si diffonde per tutta la collettività razziale subalterna, dove operano relazioni di produzione e ricezione culturale completamente diverse da quelle che definiscono la sfera pubblica dei padroni degli schiavi. In questo spazio decisamente ristretto, sacro o profano, l’arte divenne la spina dorsale delle culture politiche degli schiavi e della loro storia culturale e resta ancora oggi il mezzo attraverso il quale gli attivisti culturali si impegnano in “critiche di salvataggio” del presente, tanto mobilitando memorie storiche quanto inventando un senso del passato del tutto immaginario che possa comunque alimentare le loro speranze utopiche.

Oggi appare chiaro come le arti della *darkness* facciano la loro comparsa in Occidente proprio nel momento in cui la modernità si rivela nel suo essere attivamente associata alle forme di terrore legittimate dal riferimento all’idea “razza”. Dobbiamo ricordare che, per quanto moderne possano sembrare, le pratiche artistiche degli schiavi e dei loro discendenti sono anch’esse radicate al di fuori della modernità. L’evocazione dell’antieriorità come antimodernità è più di una persistente fioritura retorica che lega l’africalogia contemporanea ai suoi precursori del diciannovesimo secolo. Queste espressioni articolano una memoria della storia pre-schiavistica che può, a sua volta, operare come meccanismo per distillare e mettere a fuoco il contropotere di tutti coloro che furono tenuti in schiavitù e dei loro discendenti. Tale pratica artistica si colloca quindi inevitabilmente sia

all'interno che all'esterno della dubbia protezione offerta dalla modernità. Può venire esaminata in rapporto alle forme, ai temi e alle idee moderni, ma implica una propria e distinta critica della modernità, una critica forgiata dalle particolari esperienze che comporta l'essere uno schiavo razzializzato in un sistema di lavoro forzato legittimo e dichiaratamente razionale. Per dirla in altro modo, questa formazione artistica e politica è arrivata a godere della sua parte di autonomia dal moderno – una vitalità indipendente che proviene dal ritmo sincopato di prospettive estetiche e filosofiche non europee e dall'effetto derivato del loro impatto sulle norme occidentali. Questa autonomia si sviluppò ulteriormente quando la schiavitù e il colonialismo, insieme al terrore che li caratterizzava, misero in contrapposizione le arti vitali degli schiavi con le condizioni tipicamente moderne sotto le quali appariva la loro oppressione, come un sottoprodotto della produzione coatta di merci da vendere sul mercato mondiale. Questo sistema produsse una modernità plebea, decentrata rispetto a quei mondi chiusi dell'Europa metropolitana che hanno attirato finora l'attenzione dei teorici.

La preoccupazione per l'evidente doppiezza che deriva da questa posizione unica – all'interno di un Occidente espanso, ma non completamente parte di esso – è un tratto decisivo della storia intellettuale dell'Atlantico nero. Vedremo come questo aspetto può essere rintracciato nelle opere di diversi pensatori moderni neri. Frederick Douglass è la prima di queste figure rappresentative, e la sua vita è esemplare per ciò che attiene il presente lavoro. Attraversò l'Atlantico e si dedicò con impegno all'attivismo e alla perorazione della causa a favore degli schiavi. Non ho a disposizione sufficiente spazio per discutere qui l'impatto dei suoi

viaggi in Inghilterra e Scozia (Shepperson 1953, 307-321), anche se essi possono aiutare a tracciare le dimensioni spaziali del mondo dell'Atlantico nero. A differenza degli altri candidati al ruolo di padre del nazionalismo nero – Martin Delany, Edward Wilmot Blyden e Alexander Crummell – Douglass era stato lui stesso uno schiavo. Egli è solitamente ricordato per la qualità e la passione della sua oratoria politica. I suoi scritti continuano a rappresentare una ricca risorsa nell'analisi culturale e politica dell'Atlantico nero (Martin 1984; Litwack, Meier 1988; McFeely 1991).

Padrone e schiavo in un idioma nero

Douglass, che prese il suo nuovo cognome da uomo libero da un personaggio de *La donna del lago* di Walter Scott, pubblicò tre autobiografie riscrivendo la storia della sua vita e rimodellando il suo personaggio pubblico nelle diverse fasi della sua esistenza (Douglass 1882; 1855; 1845)¹². Questi testi presentano una gamma di importanti prospettive nere sul problema della modernità. La loro forma letteraria, inoltre, solleva questioni profonde sulla portata estetica e sulla periodizzazione del modernismo nero. Entrambe queste linee di indagine possono essere ampliate da qualche considerazione intertestuale sulla relazione tra le autobiografie di Douglass e il suo unico romanzo, *The Heroic Slave*. Il suo rapporto con la modernità fu complesso e mutevole, in particolare perché egli mantenne e sviluppò le convinzioni religiose che stanno alla base della sua originale opposizione al sistema della schiavitù. Tuttavia Douglass non avrebbe bisogno

¹² Tutte le mie citazioni da Douglass sono state riprese da queste edizioni.

di lezioni da Habermas e dai suoi seguaci in merito alla natura incompleta del progetto illuminista o alla necessità che una critica della religione preceda altre forme di critica sociale. Nei suoi scritti egli invoca ripetutamente un Illuminismo più nobile capace di portare la luce della ragione sull'oscurità etica della schiavitù. Diversamente da molti di coloro che in futuro avrebbero seguito i suoi passi, Douglass concepiva la piantagione schiavistica come un'istituzione arcaica fuori luogo nel mondo moderno:

(la) piantagione è una piccola nazione indipendente, con la sua lingua, le sue regole, i suoi regolamenti e i suoi costumi. Le leggi e le istituzioni dello stato, in apparenza non la sfiorano nemmeno. I problemi che nascono lì, non vengono risolti dal potere civile dello stato. (Douglass 1855, 49)

La mancanza di accesso alla piantagione da parte dello stato illustrava l'inaccessibilità generale della piantagione alle diverse varietà di ragione secolare, politica e moderna necessarie alla sua riforma. Douglass paragonò le piantagioni di schiavi ai rapporti sociali vigenti nell'Europa feudale premoderna e pre-capitalista:

Nel suo isolamento e distacco, nella sua fiduciosa indipendenza (la) piantagione assomiglia a ciò che erano i domini baronali in epoca medievale. [...] Tetra, fredda e inavvicinabile da qualsiasi influenza benefica proveniente dalle comunità al suo esterno, lì si trova; in ritardo di più di trecento anni su tutto quello che riguarda l'umanità e la morale [...]. La civiltà resta chiusa fuori. (Douglass 1855, 50)

La cristianità di Douglass può sicuramente aver costituito il fulcro della sua visione politica, ma egli era certo che il miglior padrone che avesse mai avuto fosse stato un ateo:

Se dovessi mai tornare alla condizione di schiavo, la calamità più grande che potrebbe capitarmi, dopo questo, sarebbe di diventare lo schiavo di un padrone religioso. Perché, di tutti i padroni di schiavi che abbia mai incontrato, quelli religiosi sono i peggiori. (Douglass 1855, 198)¹³

Douglass sostenne l'umanità degli schiavi africani e attaccò l'esclusione dell'Africa dalla storia in una famosa lezione etnologica che tenne in diversi luoghi dal 1854 in poi. Pubblicata più tardi con il titolo *The Claims of the Negro Ethnologically Considered* (Foner 1953, 289-309), questa lezione forniva una sfida coerente al razzismo scientifico del proprio tempo. Douglass discuteva, tra le altre cose, l'opera di Samuel Morton (Gould 1984, secondo capitolo). La lezione rendeva nota la puntualità dell'attacco di Douglass contro l'omissione "ellenomaniacale" dell'Africa dalla narrazione sulla storia detta civiltà. Questo argomento era di certo originato in un periodo in cui gli studi scientifici si indirizzavano verso una nuova versione del rapporto tra Grecia antica, Levante ed Egitto. Come ha fatto notare Martin Bernal (1991), gran parte di questo dibattito, in generale, ruota intorno all'analisi delle civiltà della valle del Nilo e, in particolare, dell'Egitto. Come molti africano-americani, Douglass visitò l'Egitto. Vi si recò con la seconda moglie, Helen Pitts, poco prima del 1890, chiarendo che il suo viaggio faceva parte di una ricerca di lungo periodo su fatti che potessero convalidare le sue opinioni etnologiche (Martin 1984, nono capitolo). È ovvio che il fascino dell'Egitto come prova della grandezza delle culture africane precedenti all'epoca

¹³ Il motivo anti-religioso è condiviso da molte altre narrative, cito ad esempio i commenti caustici di Henry Bibb sulla complicità del cristianesimo con l'istituto della schiavitù. Vedi anche le osservazioni di Mr. Listwell nel romanzo di Douglass *The Heroic Slave* (Takaki, a cura, 1972) e Stepto 1986.

della schiavitù, come anche il simbolo permanente che l'Egitto rappresenta per la creatività e la civiltà nere, ha avuto un'importanza particolare all'interno delle risposte dell'Atlantico nero alla modernità. Come minimo, ha contribuito a porre le basi delle norme culturali della politica della diaspora al di fuori del sentiero tracciato dal progresso occidentale dalla barbarie alla civiltà, e a dimostrare che quel percorso cominciò in Africa invece che in Grecia. L'Egitto fornì anche i mezzi simbolici per situare la critica degli universali illuministi da parte della diaspora al di fuori del repertorio filosofico dell'Occidente (James 1976). Benché Douglass, dai palchi di numerosi meeting politici, mettesse in discussione le implicazioni etnologiche della visione di Hegel dell'Africa e degli africani, le sue autobiografie offrono l'occasione di formulare revisioni critiche del pensiero di Hegel in una forma completamente diversa. Douglass era certamente al corrente della tradizione idealista tedesca.

Dobbiamo al biografo di Douglass, William McFeely, importanti dettagli sui suoi stretti rapporti con Ottilia Assing, la traduttrice dell'edizione tedesca di *My Bondage, My Freedom* pubblicata ad Amburgo nel 1860. La Assing proveniva da un ambiente familiare intellettuale e colto. Era intima della moglie di suo zio, Rahel Levin, una figura importante nel culto di Goethe. Inoltre, sappiamo che la Assing lesse a Douglass sia Goethe che Feuerbach (McFeely 1991, 263). Sarebbe sorprendente se il nome di Hegel non fosse mai stato fatto in quell'illustre contesto. La Assing si suicidò al Bois de Boulogne nel 1884 dopo il matrimonio di Douglass con Helen Pitts.

Tenendo presente questa stimolante connessione, voglio proporre di leggere una parte del racconto di Douglass come un'alternativa a Hegel: un supplemento, se non proprio una transcodificazione, del suo racconto

della lotta tra padroni e schiavi. Il racconto dettagliato dell'amara prova di forza che Douglass dovette sostenere con Edward Covey, l'aguzzino al quale era stato affidato, si può leggere come una sistematica rielaborazione dell'incontro tra il padrone e lo schiavo in un modo sorprendente, che inverte lo schema allegorico proprio di Hegel. Nel racconto di Douglass, è lo schiavo piuttosto che il padrone a risultare in possesso della "coscienza per sé", mentre il suo padrone viene invece a rappresentare la "coscienza repressa in se stessa". La trasformazione di Douglass della metanarrativa del potere di Hegel in una metanarrativa dell'emancipazione è tanto più impressionante poiché è anche l'occasione per un tentativo di specificare la differenza tra il modello di pensiero africano spirituale e prerazionale e la sua prospettiva composita – un ibrido instabile tra sacro e profano, africano e americano, formatosi dall'esperienza estenuante della schiavitù e adattato in base alle necessità del suo abolizionismo.

In tutte e tre le versioni del racconto, questa sezione della narrazione comincia con Douglass che viene affidato a Covey da Thomas Auld – il suo "vero" padrone. Avendo smantellato la scuola domenicale che Douglass aveva organizzato per i suoi compagni schiavi, Auld desiderava che il suo schiavo fosse "ben domato" per evitare che diventasse un "altro Nat Turner". Al contrario di Auld, Covey era povero e contraddistinto da un genere di pseudopietà che Douglass considerava con particolare disprezzo. Ci viene detto, significativamente, che era un cattivo cantante e che si affidava soprattutto a Douglass per levare un inno durante i frequenti atti di culto familiare ai quali i suoi schiavi prendevano parte. Douglass lo paragona di continuo a un serpente e ci racconta come il suo nuovo padrone fosse tanto irragionevole quanto

crudele. Senza andare nello specifico del regime brutale adottato da Covey o della natura dello scontro che architettò per avere ragione su Douglass, il conflitto tra i due indusse Douglass a fuggire. Egli descrive i primi sei mesi agli ordini di Covey in maniera drammatica:

Pochi mesi della sua disciplina mi domarono. Il signor Covey riuscì a spezzarmi. Ero avvilito nel corpo, nell'animo e nello spirito. La mia naturale elasticità era annientata; il mio intelletto languiva; l'inclinazione alla lettura era scomparsa; la scintilla gioiosa dei miei occhi morta; l'oscura notte della schiavitù mi sovrastava e osservava un uomo tramutarsi in bruto. (Douglass 1855, 170)

Dopo un pestaggio particolarmente duro, Douglass tornò da Auld per mostrare le sue ferite e per appellarsi a lui in base al fatto che il regime ingiusto e brutale di Covey aveva messo in pericolo un prezioso oggetto di sua proprietà, vale a dire Douglass stesso. Auld trovò delle scuse per il comportamento di Covey e ordinò a Douglass di tornare alla sua custodia. Nascosto nei boschi, "circondato dalla natura e dal Dio della natura", Douglass pregò, come Madison Washington, l'eroe del romanzo *The Heroic Slave*, per la salvezza dalla schiavitù in generale e da Covey in particolare. Douglass ammette a questo punto che nutrì dei dubbi su tutte le religioni e credette che le sue preghiere fossero illusorie. Mentre sopraggiungeva la notte, incontrò un altro schiavo, in cammino per trascorrere la domenica con la moglie che viveva presso una piantagione confinante. Più avanti nella narrazione, i lettori scoprono che quest'uomo, Sandy, tradì gli schiavi quando cercarono di scappare. In ogni caso, a questo punto del racconto Douglass lo considera con rispetto. Sandy era famoso tra gli schiavi locali per la sua natura mite e per il suo buon senso:

Non solo era un uomo religioso, ma dichiarava di credere in un sistema per il quale non ho un nome. Era un africano autentico e aveva ereditato alcuni di quei cosiddetti poteri magici che si diceva possedessero gli africani e le nazioni orientali. (Douglass 1855, 184)

Douglass “confidò il suo dolore” allo stregone e, dopo aver consumato un pasto, essi discussero quale strategia fosse più adatta in circostanze in cui la fuga definitiva era impossibile. La credenza di Sandy nel sistema dell’antica magia africana lo portò a offrire a Douglass una radice magica che, se posta sul lato destro del corpo, lo avrebbe reso invulnerabile ai colpi di Covey. Sandy rispose allo scetticismo cristiano di Douglass dicendogli che l’istruzione ricevuta dai libri non lo aveva salvato da Covey. Pregò il fuggiasco di provare l’alternativa africana – sono tentato di dire afrocentrica – dicendo che non poteva certo fargli del male. Douglass prese la radice da Sandy e tornò a casa di Covey. Egli racconta al suo impaziente lettore che “un leggero barlume o un’ombra della sua superstizione era scesa su di me” (Douglass 1855, 185). Considerando il fatto che Douglass fa ampio uso del simbolismo della luce e dell’oscurità, la costruzione “barlume od ombra” è un espediente interessante. Era un barlume oppure un’ombra? Le due idee sono chiare alternative con implicazioni straordinariamente diverse nella nostra lettura dell’episodio. L’ambiguità adottata può costituire qui un riconoscimento criptico dei diversi modi in cui i lettori neri e bianchi avrebbero potuto reagire al racconto. Sulla via del ritorno, Douglass incontrò Covey e la moglie diretti in chiesa e vestiti con gli abiti da festa. Covey aveva acquisito l’espressione di un angelo e sorrideva così apertamente che Douglass cominciò “a credere che l’erba di Sandy contenesse più virtù di quanto io, nel

mio orgoglio, non fossi stato disposto ad ammettere”¹⁴. Tutto andò bene fino al lunedì mattina quando Covey, liberato dalla sua osservanza religiosa, ritornò alla sua abituale e subdola brutalità. Questo fu il momento in cui Douglass decise, con conseguenze devastanti, di resistere e difendersi. Ne risultò uno scontro hegeliano, ma questa volta Douglass scoprì una situazione di dialogo ideale proprio nel momento in cui teneva stretto alla gola il suo tormentatore: “Lo tenevo alla gola così saldamente che il suo sangue scorreva tra le mie unghie [...]. ‘Hai intenzione di opporre resistenza, canaglia?’, mi disse. Al che io risposi con un garbato “sì, Signore” (Douglass 1855, 187). I due uomini erano avvinghiati nell’impasse hegeliana. Ognuno dei due era in grado di contenere la forza dell’altro senza poterlo sconfiggere. Infuriato per l’inaspettato atto di insubordinazione di Douglass, Covey cercò allora di ottenere l’aiuto di altre persone, sia schiavi che liberi. Il cugino di Covey, Hughes, fu respinto da Douglass, poi Bill, il bracciante, finse di non capire cosa Covey voleva che facesse, e Caroline, la donna schiava della casa di Covey, con coraggio rifiutò l’ordine del suo padrone di tenere fermo Douglass. Nel testo, ognuno di questi personaggi di supporto è chiamato da Douglass e da Covey a turno. Il rispetto reciproco nato dalla loro rissa è reso dal modo in cui essi si rivolgono l’un l’altro da pari a pari. Dopo due ore, Covey rinunciò alla lotta e lasciò andare Douglass. Il narratore ci dice che Douglass era un uomo cambiato dopo questo combattimento, che rappresentò “il punto di svolta” nella sua vita di schiavo. La lotta fisica è anche l’occasione in cui si produce una definizione liberatoria della mascolinità.

Non ero niente prima, ero un uomo adesso. Il

¹⁴ Il confronto con Covey costituisce un momento centrale nelle tre versioni dell’autobiografia di Douglass (1855).

combattimento riportò in vita il mio amor proprio umiliato e la fiducia in me stesso oltre a infondermi una rinnovata determinazione nel diventare un uomo libero. Un uomo senza forza è privo della dignità essenziale dell'umanità. [...] Non ero più un servile codardo, tremante davanti al viso arcigno di un fratello, un semplice verme di polvere, invece il mio spirito a lungo intimorito venne spronato a un atteggiamento di virile indipendenza. Avevo raggiunto un punto tale che non avevo paura di morire. (Douglass 1855, 190)

Il racconto di Douglass può essere utilizzato per rivelare molto sulla differenza tra le visioni della civiltà moderna dello schiavo maschio e del padrone. Nell'allegoria di Hegel, che correttamente pone la schiavitù come punto di origine della socialità moderna, osserviamo come il combattente solo e solipsistico nella lotta primordiale preferisca la versione della realtà del suo conquistatore alla morte, e si sottomette. Diventa lo schiavo mentre l'altro ottiene la supremazia. La versione di Douglass è assolutamente diversa. Secondo lui, lo schiavo preferisce attivamente la possibilità della morte rispetto alle perenni condizioni inumane sulle quali si basa la schiavitù della piantagione. Egli ha anticipato una questione posta da Lacan qualche anno più tardi:

la morte, proprio perché portata alla funzione della posta-scommessa più onesta di quella di Pascal benché si tratti pur sempre di un poker, dato che il rilancio è limitato, mostra a un tempo ciò che è eliso da una regola preliminare così come dal regolamento conclusivo. Giacché in fin dei conti bisogna pure che il vinto non perisca, perché se ne abbia uno schiavo. In altri termini il patto è ovunque preliminare alla violenza prima di perpetuarla. (Lacan 1966, 812-813)

Questa svolta verso la morte come liberazione dal terrore e dalla schiavitù e come possibilità di trovare una libertà effettiva si accorda perfettamente con

quella nota e celebrata idea di Orlando Patterson della schiavitù come stato di “morte sociale” (Patterson 1982). Mette in risalto l'importanza di considerare la coscienza dello schiavo come partecipe di un prolungato atto luttuoso. La preferenza di Douglass per la morte concorda perfettamente con il materiale d'archivio a nostra disposizione sulle pratiche suicide degli schiavi e deve anche essere considerata accanto ad altre rappresentazioni della morte come capacità di agire presenti nei primi romanzi africanoamericani¹⁵. Ronald Takaki e altri (Goldstein 1976)¹⁶ hanno discusso questi brani come parte di una più ampia considerazione del cambiamento di opinione da parte di Douglass sulla necessità della violenza nella causa dell'emancipazione nera – un tema che Douglass sviluppò ulteriormente in *The Heroic Slave*. L'allontanamento di Douglass dal pacifismo che aveva caratterizzato le sue prime opere va direttamente connesso con la sua comprensione critica della modernità: mette in risalto la complicità tra civiltà e brutalità e sottolinea che l'ordine sociale su cui si basava la piantagione schiavista non può essere scardinato senza ricorrere alla controviolenza da parte dell'oppresso. La descrizione di Douglass del combattimento con Covey esprime ancora una volta tale ragionamento, offrendo una soluzione interessante, sebbene decisamente maschilista, alle contraddizioni della schiavitù.

Quest'idea di mascolinità si definisce, più che in contrapposizione alle donne, in opposizione all'infantilismo dal quale dipendono le istituzioni della

¹⁵ Sto pensando qui al suicidio spettacolare di Clotel/Isabella (la tragica figlia schiava di Thomas Jefferson) nelle acque ghiacciate del Potomac, di cui troviamo traccia nei romanzi di William Wells Brown (1853; 1864). Il capitolo XVI di *Clotelle* si intitola *La morte è libertà*.

¹⁶ Vedi anche la discussione di Ronald Takaki (1976) su questo argomento negli scritti di William Wells Brown e Martin Delany.

piantagione. Ad ogni modo, è interessante che questo aspetto della posizione politica di Douglass sia stato discusso in altri ambiti da aspiranti sapienti e filosofi dell'Atlantico nero come sintomo delle importanti differenze esistenti tra gli orientamenti filosofici e strategici degli uomini e delle donne neri. Nel suo celebre saggio *On the Damnation of Women* Du Bois narra una storia raccontatagli da Wendell Phillips che inquadra il problema con precisione:

Wendell Phillips racconta che una volta si trovava a Faneuil Hall, quando Frederick Douglass era uno degli oratori principali. Douglass descriveva i torti subiti dalla razza ne*ra e mentre andava avanti diventava sempre più agitato e finalmente concluse dicendo che non avevano speranza di giustizia da parte dei bianchi, non avevano nessuna speranza possibile tranne che nelle loro stesse braccia. Si doveva arrivare al sangue! Dovevano combattere per se stessi. Sojourner Truth era seduta, alta e scura, proprio in prima fila davanti al palco, e in un momento di quiete degli animi, mentre Douglass si sedeva, parlò con la sua voce profonda e particolare, sentita da tutta la sala: "Frederick, Dio è morto?" (Du Bois 1921, 176).

Il dubbio che Sojourner Truth trasse dall'infuocata oratoria di Douglass e dalle sue pessimistiche conclusioni politiche ricopre un ruolo importante nei dibattiti filosofici sul valore della modernità e sulla transvalutazione dei valori postsacrali moderni. In Germania, più o meno nello stesso periodo, un altro Frederick (Nietzsche) stava valutando le implicazioni filosofiche ed etiche di quello stesso dubbio, che resta implicito nella storia delle lotte di Douglass come schiavo e contro la schiavitù. Potrebbe anche costituire una domanda inseparabile dal distinto modello di mascolinità in base al quale è stata articolata. Per controbattere qualsiasi ambiguità su questo punto nel racconto di Douglass, voglio cercare

conclusioni filosofiche simili comparse altrove nella storia del movimento abolizionista, segno importante delle emergenti sensibilità femministe, poco dopo la pubblicazione del racconto di Douglass. La spaventosa storia della tentata fuga dalla schiavitù in Kentucky di Margaret Garner può essere letta proficuamente insieme all'autobiografia di Douglass. Una versione di questo racconto circola ancora sia come parte della tradizione letteraria africano-americana inaugurata da opere come *The Heroic Slave* di Douglass, sia come parte di quello che potremmo definire il progetto politico femminista nero. Tale longevità non solo è testimoniata dalla grande abilità di Toni Morrison nel reinventare questa storia nel suo romanzo *Beloved*¹⁷, ma è anche la prova della durevole forza simbolica del racconto e della sua importanza come elemento di critica morale che fissa l'avversione dei neri nei confronti delle forme di razionalità e di condotta civile che hanno reso legittime la schiavitù razziale e la sua brutalità.

Articoli di giornale contemporanei, materiale abolizionista e diversi racconti biografici e autobiografici rappresentano le fonti in base alle quali è possibile ricostruire l'episodio. I dettagli più semplici del caso, condivisi da vari racconti (Coffin 1876, 560), sembrano essere i seguenti. Avvantaggiandosi dell'inverno che aveva gelato l'Ohio, il fiume che solitamente rappresentava una barriera naturale verso la libertà, Margaret Garner, una "mu*atta, alta circa un metro e sessanta e che mostrava un quarto o un terzo di sangue bianco ... (con) una fronte alta ... (e) occhi luminosi e intelligenti" (Coffin 1876, 562), nel

¹⁷ La versione di Toni Morrison sulla storia sembra essere stata in qualche modo suggerita da un racconto contemporaneo riportato da Harris Middleton et al. (1974, 10). Morrison sarebbe stata responsabile della pubblicazione di questo testo mentre lavorava per la Random House.

gennaio 1856 fuggì dalla schiavitù su una slitta trainata da cavalli con suo marito Simon Garner Jr., conosciuto anche come Robert, i genitori di lui, Simon e Mary, i loro quattro figli e altri nove schiavi. Una volta raggiunto l'Ohio, la famiglia si separò dagli altri schiavi, ma venne scoperta dopo avere cercato aiuto a casa di un parente, Elijah Kite. Intrappolata nella casa circondata da cacciatori di schiavi, Margaret uccise la figlia di tre anni con un coltello da macellaio e tentò di uccidere anche gli altri figli piuttosto che farli catturare e tornare schiavi del loro padrone, Archibald K. Gaines, il proprietario del marito e della piantagione adiacente alla sua casa. Questo caso diede origine a una serie di battaglie legali sul raggio d'azione del *Fugitive Slave Act* (Campbell 1968), sull'estradizione di Margaret, sulla sua soggettività legale e sui rispettivi poteri degli ufficiali giudiziari dei diversi stati. Malgrado le richieste di sottoporla a processo per l'omicidio della bambina, "probabilmente la sua prediletta" (Coffin 1876, 560)¹⁸, il padrone di Margaret decise alla fine di mandarla al mercato degli schiavi di New Orleans.

I racconti contemporanei dell'episodio sono contraddittori e tradiscono il peso degli interessi politici conflittuali che ruotavano intorno alla tragedia. Un articolo di giornale suggerì, per esempio, che la decisione iniziale della Garner di fuggire dalla schiavitù era stata incoraggiata da una visita ai signori Gaines da parte di due dame inglesi¹⁹. Il resoconto degli eventi più famoso si trova nelle *Reminiscences of Levi Coffin*. Coffin era un abolizionista locale quacchero, stimato presidente della Underground Railroad, in parte coinvolto nella

¹⁸ *Annual Report Presented to the American Anti-Savery Society*, New York, maggio 1856, pp. 44-47. Molti dei riferimenti sui giornali si devono a Julius Yanuck (1953, 47-66). Vedi anche Aptheker 1949, 10-17.

¹⁹ «New York Daily Times», 16 febbraio 1856.

tragedia. Una serie di spunti interessanti emergono da questa fonte autorevole così come da articoli di giornale riguardanti il caso. Tra questi occorre segnalare: il rapporto annuale della Società Antischiavista Americana, un racconto presente nella biografia di Lucy Stone (la celebre abolizionista e suffragista che visitò Margaret Garner in prigione e presenziò alle udienze giudiziarie) e un'ulteriore versione scritta per l'American Baptist da un certo S. Bassett, il quale ne fece menzione al Fairmount Theological Seminary a Cincinnati²⁰. Circondato irrimediabilmente da un gruppo armato di cacciatori di schiavi nella casa del suo parente Elijah Kite, il marito di Margaret, Simon Garner Jr., sparò diversi colpi di pistola verso i suoi inseguitori. In una successiva lotta che ebbe luogo dopo che Gaines e i suoi complici erano riusciti a entrare nella casa, uno sceriffo perse due dita di una mano e diversi denti a causa di un pallottola di rimbalzo. Coffin scrive che “gli schiavi maschi erano armati e combatterono furiosamente”, mentre il racconto della Società Antischiavista attribuisce la resistenza a entrambi i coniugi, senza distinguere tra i sessi: “Robert e Margaret combatterono con coraggio e con disperazione per proteggere i loro genitori e i loro figli, in nome del loro diritto alla libertà, ma furono presto sopraffatti”²¹. In questa versione, l'aggressione di Margaret ai figli si svolge tra due attacchi alla casa condotti da Gaines e dai suoi scagnozzi. Nella versione della storia di Coffin, invece, è solo dopo essersi resa conto della posizione disperata degli schiavi assediati e aver visto suo marito sopraffatto che Margaret intraprende la sua aggressione emancipatrice contro i figli.

²⁰ Questa versione è stata ristampata in Middleton et al. (1974).

²¹ *Annual Report Presented to the American Anti-Savery Society*, 1856, 45.

Alcuni giornali riportano che dopo aver quasi decapitato il corpo della figlia piccola nell'atto di tagliarle la gola, Margaret chiese aiuto alla suocera per uccidere gli altri bambini: "Mamma, aiutami a uccidere i bambini"²². Bassett, che sosteneva di aver intervistato entrambe le donne, citò Mary Garner, la quale affermava che lei "né incoraggiò, né scoraggiò la nuora, – perché in circostanze simili avrebbe probabilmente fatto lo stesso". Che tipo di calcolo morale e razionale deve aver motivato questo appello di una donna nera all'altra? Altri giornali riferirono che la donna anziana non poté sopportare la vista dei suoi nipoti mentre venivano uccisi e corse a nascondersi sotto un letto. Cosa dobbiamo pensare di queste contrastanti forme di violenza? Una codificata al maschile e diretta all'esterno verso l'oppressore, e un'altra, codificata al femminile e in qualche modo rivolta verso l'interno, incanalata verso quegli oggetti di amore, orgoglio e desiderio che per un genitore sono i più preziosi e intimi? Dopo il suo arresto, si dice che Margaret Garner stette seduta nella stazione di polizia di Hammond Street intontita e sotto choc. Archibald Gaines portò via il cadavere della bambina e lo seppellì nel Kentucky, in terra "consacrata alla schiavitù"²³. Questo racconto fu immediatamente utilizzato all'interno del movimento abolizionista come prova inconfutabile della torbida minaccia rappresentata dagli appetiti sfrenati dei padroni. Da questa prospettiva, era significativo il fatto che la piccola crudelmente assassinata fosse una femmina, uccisa dalla madre affinché non cadesse vittima di tale licenziosità. Lucy Stone sottolinea questo aspetto al suo biografo:

²² «New York Daily Times», 2 febbraio 1856. Vedi anche «Cincinnati Commercial», 30 gennaio 1856.

²³ «Cincinnati Daily Gazette», 29 gennaio 1856.

Era una bella donna, color castagna, dai bei lineamenti e con occhi meravigliosi. Non fu colta da una folle disperazione, ma la guidò quella calma determinazione secondo la quale, se non avesse potuto trovare la libertà qui, la avrebbe trovata tra gli angeli [...]. Margaret aveva cercato di uccidere tutti i suoi figli, ma si assicurò prima della piccolina. Disse che sua figlia non avrebbe mai sofferto quello che aveva sofferto lei (Stone Blackwell 1930, 183-184).

La Stone fu presente alle deliberazioni della corte giudicante sul destino di Margaret e venne accusata di aver cercato di passarle un coltello mentre le rendeva visita in prigione, affinché potesse finire il lavoro che aveva cominciato. Coffin ci racconta che la Stone commosse molti ascoltatori quando, spiegando la sua condotta davanti alla corte, sostenne questa tesi:

quando vidi quella povera fuggitiva, e presi la sua mano indurita dal lavoro nella mia, e lessi sul suo volto la profonda sofferenza e il desiderio di libertà, non potei non invitarla a tirarsi su d'animo. Le dissi che mille cuori soffrivano per lei e che erano lieti che una dei suoi figli era al sicuro con gli angeli. La sua unica risposta fu uno sguardo di totale disperazione, di un'angoscia tale che le parole non possono descrivere²⁴.

La Stone difese la condotta di Margaret in quanto donna e cristiana, sostenendo che il suo infanticidio

²⁴ Coffin afferma di essere stato nell'udienza nel momento in cui queste parole venivano pronunciate. Questo rapporto si basa sulla sua versione dei fatti. Un'ulteriore versione dell'episodio è stata fornita da Alice Stone Blackwell: "Mentre visitava Margaret Garner in carcere, Mrs. Stone le domandava, nel caso fosse riportata in schiavitù, se avesse con sé un coltello. Nell'udienza, a Mrs. Stone fu chiesto se fosse vero che lei avesse offerto a Margaret un coltello. Lei rispose, 'io le chiesi in effetti se avesse un coltello. Se fossi stata una schiava, così come lo era lei, con la legge contro di me e con la chiesa contro di me, e senza un'arma mortale in mano, avrei tranciato le mie vene con i miei stessi denti per inviare così la mia anima a Dio che me la diede'" (Stone Blackwell, 1930, 184).

nacque dai sentimenti più profondi e puri trapiantati allo stesso modo sia nelle donne nere che in quelle bianche dal loro comune padre divino. Coffin la cita mentre paragona lo spirito di Margaret a quello degli antenati per i quali era stato eretto il monumento di Bunker Hill. La Stone rese l'interpretazione profemminista delle azioni di Margaret piuttosto esplicita: "Le facce sbiadite dei bambini ne*ri raccontano anche troppo chiaramente a quale degradazione siano soggette le donne schiave. Piuttosto che lasciare la sua piccola a quella vita la uccise" (Coffin 1876, 565)²⁵.

Un'ulteriore indicazione dell'importanza di questa storia nello sviluppo di un discorso abolizionista specificamente femminile viene dalle lezioni di Sarah Parker Remond, abolizionista e medico nera nata libera a Salem, nel Massachusetts, e che in seguito andò a vivere in Italia (Parker Remond 1861, 269-275; Davenport Hill, a cura, 1861, 276-286²⁶; Bogin 1974, 120-150; Porter 1935, 287-293). È interessante sapere che Lucy Stone aveva visitato la Società delle Donne Antischiaviste di Salem alla quale apparteneva Sarah²⁷ (Stephenson 1988, 116-117). Una versione del racconto di Sarah Parker Remond sulla storia della Garner è presente nel resoconto di un giornale su un affollato incontro pubblico che lei tenne alla Music Hall di Warrington in Inghilterra, tre anni dopo l'incidente²⁸. La Remond aveva discusso il caso con John Jolliffe, l'avvocato di Margaret Garner. Il suo obiettivo per tutto il discorso durato un'ora e mezza fu

²⁵ Vedi anche «Cincinnati Daily Gazette», 14 febbraio 1856.

²⁶ Ringrazio Clare Midgeley per questo riferimento.

²⁷ In parte dovuta alla loro comune vocazione di fisici, l'odissea di Remond dal New England a Roma segna un interessante contrappunto rispetto alla vita di Martin Delany discussa nel primo capitolo.

²⁸ «Warrington Times», 29 gennaio 1859. Vedi anche Ripley 1985, 437-438.

di dimostrare il carattere immorale e non cristiano della schiavitù e di rivelare la sua capacità di pervertire sia la civiltà sia i naturali attributi degli esseri umani. Secondo le convenzioni dei discorsi abolizionisti, fu illustrata innanzitutto l'immagine della sessualità maschile bianca abusante e coercitiva. Anche la perversione della maternità a opera dell'istituzione della schiavitù era un tema ben collaudato nella propaganda abolizionista. Frederick Douglass aveva sottolineato questo aspetto nella sua *Narrative*, raccontando un incidente in cui una donna bianca, la signora Hicks, assassinò una sua schiava – una cugina di Douglass – per non aver tenuto abbastanza tranquillo, durante la notte, il bambino del quale si occupava.

La sera del delitto, l'avevano incaricata di sorvegliare il bambino della signora Hick; ma durante la notte si lasciò vincere dalla stanchezza e quando il bambino pianse, lei, che aveva già perduto diverse notti di sonno, non lo sentì. Erano tutti e due in una stanza con Mrs. Hick; questa, vedendo che la ragazza era tarda a muoversi, balzò dal letto, prese dal camino un ceppo di quercia e la colpì a più riprese. Non dico che questo spaventoso assassinio non abbia prodotto sensazione, nel vicinato. Produsse sensazione, certo. Ma non abbastanza perché l'omicida fosse punita. (Douglass 1845, 64)

Queste storie sollevano domande complesse sul ruolo di mediazione delle categorie di genere nella politica razziale e in particolare sulle strutture psicologiche di identificazione promosse dall'idea di maternità. È impossibile esplorare in questa sede argomenti così importanti. La storia di Margaret Garner corrisponde da vicino all'opera di Douglass nel suo rifiuto di concedere ogni legittimità alla schiavitù e quindi di dare avvio alla dialettica della dipendenza e del riconoscimento

intersoggettivo che l'allegoria di Hegel presenta come precondizione della modernità. Come in Douglass, il suo racconto costruisce una concezione del soggetto schiavo come agente. Ciò che in entrambi i racconti sembra essere una preferenza positiva per la morte rispetto alla servitù perpetua può essere letto come un contributo verso un discorso dello schiavo sulla natura della libertà stessa e fornisce un indizio prezioso per rispondere alla domanda su come viene concettualizzato il regno della libertà da coloro che non sono mai stati liberi. Questa inclinazione verso la morte e contraria alla schiavitù è fondamentale. Ci ricorda che nell'escatologia rivoluzionaria che aiuta a definire questa protostoria della modernità, apocalittica o redentrice, è il momento del giubileo che trionfa sul conseguimento dell'utopia tramite metodi razionali. Il discorso della spiritualità nera che legittima questi momenti di violenza possiede un contenuto di verità utopica che si proietta oltre i limiti del presente. La scelta ripetuta della morte rispetto alla schiavitù articola un principio di negatività opposto alla logica formale e al calcolo razionale caratteristici del pensiero occidentale moderno, espresso nella preferenza dello schiavo di Hegel per la prigionia rispetto alla morte. Come parte della sua tesi contro il ritorno in Kentucky di Margaret Garner, il suo avvocato, il signor Jolliffe, disse alla corte che lei e altri fuggitivi "sarebbero tutti saliti sulle forche cantando" piuttosto che tornare in schiavitù. Questa associazione tra l'apparente preferenza della morte e il canto è anch'essa decisamente significativa. Unisce un gesto politico e morale a un atto di creazione e di affermazione culturale. Tale aspetto dovrebbe essere tenuto presente quando si vuole considerare come l'intervento nelle memorie della schiavitù venga abitualmente praticato quale forma di storia culturale vernacolare.

Gli scritti di Douglass e la popolarità del racconto della storia della Garner sono importanti anche perché completarono il processo di trasformazione dello spazio del lavoro intellettuale all'interno del movimento abolizionista. In effetti, il materiale filosofico per la causa abolizionista non era più esclusivamente prodotto da commentatori bianchi che davano forma al cuore metafisico della prosa semplice e fattuale, tipica della narrazione degli schiavi. È anche importante sottolineare che questi testi offrono ben più di una semplice rielaborazione e trasformazione della tradizionale allegoria hegeliana. Essi esprimono, nella maniera più forte, una tradizione letteraria in cui l'autobiografia diventa un atto o un processo simultaneo di autocreazione e autoemancipazione (Andrews 1986). In questo modo, la presentazione di un personaggio pubblico diventa un motivo fondante all'interno della cultura espressiva della diaspora africana (Gates Jr. 1986). Le implicazioni che questo comporta per il carattere estetico proprio della modernità dell'Atlantico nero verranno esaminate più dettagliatamente in seguito. Ciò che qui emerge è una nuova economia discorsiva che rifiuta di subordinare la particolarità dell'esperienza degli schiavi al potere totalizzante della ragione universale detenuta esclusivamente da mani, penne o case editrici bianche.

Autorità e autonomia emergono in modo diretto dal tono deliberatamente personale di questa storia. Accolti con entusiasmo dal movimento al quale si rivolgevano, questi racconti aiutarono a delimitare uno spazio dissidente all'interno della sfera pubblica borghese su cui cercavano di imprimere i loro contenuti utopici. Il carattere autobiografico di molti di questi racconti è quindi assolutamente cruciale. Esercita una forte attrazione sull'opinione pubblica del movimento abolizionista contro il potere arbitrario intrinseco al

sistema schiavistico, contrario tanto alla ragione quanto ai valori cristiani. Quella che Richard Wright identificherà più tardi come “estetica del personalismo” scorre in questi racconti e mostra che nelle mani degli schiavi il particolare può indossare il manto della verità e della ragione proprio come l’universale.

Vale la pena fermarsi un momento a esaminare un brano particolarmente significativo alla fine del quinto capitolo del racconto di Douglass, messo in evidenza da William Andrews nel suo avvincente *To Tell a Free Story* (1986, 103). In questo brano, Douglass riflette su un momento di svolta della sua vita quando, all’età di sette o otto anni, fu mandato dal suo padrone a Baltimora per vivere con gli Auld. Ripensando a quell’evento Douglass lo descrive come la prima chiara manifestazione della speciale provvidenza che lo ha assistito da allora in poi. Ammette che il lettore bianco potrà rimanere scettico davanti alla sua affermazione di essere stato prescelto per questo speciale destino:

Mi si potrà giudicare superstizioso e perfino egoista, se vedo in questo fatto una speciale intercessione della Provvidenza divina. Ma farei torto ai primi sentimenti della mia anima se lo tacei. Preferisco essere sincero verso me stesso anche a rischio d’incorrere nel sarcasmo altrui, piuttosto che mentire e incorrere nel mio disprezzo. (Douglass 1845, 68)

Andrews precisa come Douglass non si appelli all’autorità divina per legittimare questa dichiarazione di indipendenza nell’interpretazione della propria vita. Il brano sottolinea il legame tra la scrittura autobiografica e il progetto di autoliberazione. La sua importanza fondamentale risiede nella chiarezza dell’affermazione che la verità nei confronti di se stessi è prioritaria rispetto

a quello che i lettori possono considerare accettabile o appropriato per presentare un discorso abolizionista.

In ogni caso, credo che qui ci sia una questione più profonda riguardo allo status della verità e della ragione in quanto concetti universali e al bisogno di distacco da standard assoluti se si devono preservare le giuste qualità di autenticità razziale e testimonianza personale. Lo specifico modello di autoformazione messo in evidenza in questo e in molti altri testi simili del periodo non rappresenta, come credono alcuni critici letterari poststrutturalisti, semplicemente l'inaugurazione di un nuovo e vitale genere letterario. Le conclusioni di Douglass indirizzano l'attenzione del lettore verso una varietà precisa e coinvolgente di commenti metafisici e filosofici. In effetti, mirano alla nascita e alla riproduzione di una prospettiva politica peculiare in cui l'autopoiesi si articola con la poetica per originare una presa di posizione, uno stile e un clima filosofico che da allora in poi sono stati ripetuti e rielaborati nella cultura politica dell'Atlantico nero. Le componenti vernacolari della cultura espressiva nera sono così legate agli scritti più esplicitamente filosofici di scrittori modernisti neri come Wright e Du Bois. Tali forme espressive sviluppano questa linea di indagine cercando di rispondere a domande metafisiche come "Chi sono?" e "Quand'è che sono veramente me stesso?".

Alcuni anni dopo, Du Bois riecheggiò Douglass con una precisione disarmante. Sviluppò il tema racchiuso nel testo precedente, elevandolo a un nuovo livello di astrazione:

Questo l'americano nero lo sa: la sua lotta qui è una lotta fino alla fine. O muore o vince. Se vince non ci sarà sotterfugio o evasione nell'amalgama. Farà il suo ingresso nella civiltà moderna qui in America come nero, nei termini di una perfetta e illimitata uguaglianza

con qualsiasi bianco, altrimenti non vi entrerà per niente. O lo sterminio, totale, o l'uguaglianza, assoluta. Non può esserci compromesso. Questa è l'ultima grande battaglia dell'Occidente. (Du Bois 1938, 703)

Come Douglass, Du Bois voleva dimostrare che la storia dei neri nel nuovo mondo, in particolare le esperienze del commercio di schiavi e della piantagione, erano una parte legittima della storia morale interna all'Occidente. Non erano eventi unici – episodi isolati nella storia di una minoranza – che potessero essere compresi solo in base al loro impatto sui neri stessi, e non erano nemmeno delle aberrazioni estranee allo spirito della cultura moderna, che sarebbero state inevitabilmente sopraffatte dal progresso inesorabile verso un'utopia razionale e secolare. L'esistenza duratura del razzismo nascose questi verdetti e per noi diventa oggi necessario uno sguardo più approfondito al rapporto tra il terrore razziale e la subordinazione al carattere intrinseco della modernità. È questa la prospettiva indicata da Wright, James, Du Bois e molti altri che hanno contribuito in svariati modi all'ermeneutica che contraddistingue l'estetica di base dell'Atlantico nero. L'ermeneutica ha due dimensioni interrelate: è sia un'ermeneutica del sospetto che un'ermeneutica della memoria. Insieme esse hanno nutrito una critica redentrice.

Nel periodo successivo alla schiavitù, la memoria dell'esperienza schiavista viene ricordata e utilizzata come uno strumento aggiuntivo, supplementare, attraverso il quale costruire un'interpretazione alternativa della modernità. Rievocando o meno il ricordo di un terrore andato oltre la comprensione di un ordine grammaticale ideale, queste memorie oltrepassano il presente richiamandosi a una trasformazione utopica della subordinazione razziale. Dobbiamo allora chiederci

se una definizione della razionalità moderna come quella impiegata da Habermas lasci spazio per un momento estetico liberatorio che sia empaticamente anti- oppure pre-discorsivo. In altre parole, in ciò che segue, la critica dell'ideologia borghese e la realizzazione del progetto illuminista sotto la bandiera dell'emancipazione della classe operaia che va di pari passo con essa, viene completata da un'altra lotta: la battaglia per rappresentare una critica redentrica del presente alla luce delle memorie vitali della schiavitù. Questa critica è costruita solo in parte dall'interno delle strutture normative fornite dalla modernità stessa. Si può notare dal modo in cui mobilita un'idea del passato antico pre-schiavista, spesso nella forma di un interesse per la storia e la cultura dell'Egitto, utilizzandolo per ancorare le sue affermazioni dissidenti alle realizzazioni della modernità.

Bibliografia:

- Andrews, W. *To Tell a Free Story*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press.
- Aptheker, H. 1974. 'Introduction'. In Du Bois 1928.
- Bauman, Z. 1986-87. 'The Left As the Counterculture of Modernity'. *Telos* 70 1: 81-93.
- Bauman, Z. 1987. *La decadenza degli intellettuali*. Da legislatori a interpreti. Torino: Bollati Boringhieri.
- Benjamin, W. 1936. *Charles Baudelaire: Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benston, K. 1976. *Baraka*. New Haven: Yale UP.
- Berman, M. 1971. *The Politics of Authenticity*. London: George Allen and Unwin.
- . 1983. *L'esperienza della modernità*. Bologna: Il Mulino.
- . 1984a. 'The Signs in the Street: A Response to Perry

- Anderson'. *New Left Review* 144.
- . 1984b. 'Urbicide'. *Village Voice* 29-36.
- Bernal, M. 1991. *Atene Nera. Le radici afroasiatiche della civiltà classica*. Parma: Pratiche.
- Bogin, R. 1974. 'Sarah Parker Remond: Black Abolitionist from Salem'. *Essex Institute Historical Collections* 100.
- Braidotti, R. 1991. *Patterns of Dissonance*. Cambridge: Polity Press. Trad. it. 1994. *Dissonanze*. Milano: La Tartaruga.
- Brion Davis, D. 1975. *The Problem of Slavery in the Age of Revolution 1770-1823*. Ithaca/London: Cornell UP.
- Campbell, S. 1968. *The Slave Catchers: Enforcement of the Fugitive Slave Law, 1850-1860*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Coffin, L. 1876. *Reminiscences of Levi Coffin, the Reputed President of the Underground Railroad*. Cincinnati/New York: Augustus Kelly.
- Connelly, W.E. 1988. 'Big Bhangra Theory'. *Time Out* 19-26: 18.
- Davenport Hill, M. 1861. *Our Exemplars, Poor and Rich*. London: Peter Cassell and Co.
- Dews, P. A cura. 1986. *Habermas: Autonomy and Solidarity*. London: Verso.
- Douglass, F. 1845 (1960). *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave, Written by Himself*. Cambridge Mass.: Harvard UP; trad.it. 1992, *Memorie di uno schiavo fuggiasco*. Roma: Manifestolibri.
- . 1845 (1977). *My Bondage and My Freedom*. Illinois: University of Illinois Press.
- . 1882 (1962). *The Life and Times of Frederick Douglass; trad. it. 1978, Autobiografia di uno schiavo*. Roma: Savelli.
- Du Bois, W.E. 1928 (1974). *Dark Princess*. Millwood: Kraus.
- . 1903 (1989). *The Souls of Black Folk*. New York: Bantam.
- . 1921. *Darkwater Voices from within the Veil*. New York:

Harcourt Brace and Co.

- . 1928 (1977). *Black Reconstruction in America*. New York: Atheneum.
- Fiax, J. 1990. *Thinking Fragments*. Berkley/Oxford: University of California Press.
- Foner, E. A cura. 1953. *The Life and Writings of Frederick Douglass*. New York: Internationa Publishers, vol. II.
- Gates, H.L. Jr. 1986. *Figures in Black: Words, Signs and the "Racial" Self*. Oxford/New York: Oxford UP.
- Goldstein, L.F. 1976. 'Violence as an Instrument of Social Change: The Views of Frederick Douglass (1817-1895)'. *Journal of Negro History* 66.
- Gould, S.J. 1984. *The Mismeasure of Man*. Handmondsworth: Pelican.
- Habermas, J. 1983. 'Modernity: An Incomplete Projetct'. In *Postmodern Culture*. A cura di H. Foster. London: Pluto Press.
- . 1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. Trad. it. 1991. *Il discorso filosofico della modernità*. Roma/Bari: Laterza.
- Harding, S. 1986. *The Science Question in Feminism*. Milton Keynes, Open University Press
- Hartsock, N. 1983. *Money, Sex and Power*. Boston: Northeastern UP.
- Hill Collins, P. 1986. 'Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought'. *Social Problems* 33-6.
- . 1991. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. New-York/London: Routledge.
- hooks, b. 1992a. *Black Looks*. Boston: South End Press.
- . 1992b. 'Whiteness in Black Imagination'. In *Cultural Studies*. A cura di L. Gorssberg et al. New York/London: Routledge.
- Huysen, A. 1986. *After the Great Divide*. Bloomington/

- Indianapolis: Indiana UP.
- Ingram, D. 1987. *Habermas and the Dialectic Reason*. New Haven/London: Yale UP.
- Jackson, E.M. 1978. 'LeRoi Jones (Imamu Amiri Baraka): Form and the Progression of Consciousness'. In *Amiri Baraka (LeRoi Jones): Twentieth Century Views*. A cura di K. Benston. Englewood Cliffs N.J.: Prentice Hall.
- James, G. 1976. *Stolen Legacy: The Greeks Were Not the Authors of Greek Philosophy, but People of North Africa, Commonly Called the Egyptians*. San Francisco: Julian Richardson.
- Jardine, A. A. 1985. *Gynesis: Configurations of Women and Modernity*. Ithaca/London: Cornell UP.
- Kojève, A. 1969. *Introduction to the Reading of Hegel*. New York, Basic Books.
- Kolb, D. 1986. *The Critique of Pure Modernity*. Chicago/London: Chicago UP.
- Lacan, J. 1966. Scritti. Torino: Einaudi.
- Lecourt, D. 1980. 'On Marxism as a Critique of Sociological Theories'. In *Sociological Theories: Race and Colonialism*. A cura di M. O'Callaghan. Paris: UNESCO.
- Litwack, L.; Meier, A. 1988. *Black Leaders of the Nineteenth Century*. Urbana/Chicago: Illinois UP.
- Lytard, J.F. 1986. 'Defining the Postmodern'. In *Postmodernism*. A cura di L. Appigianesi. London: ICA Documents 4.
- Martin, W. 1984. *The Mind of Frederick Douglass*. Durham/London: University of North Carolina Press.
- McFeely, W. S. 1991. *Frederick Douglass*. New York: W.W. Norton.
- McGowan, J. 1991. *Postmodernism and its Critics*. Ithaca-London: Cornell UP.
- Middelton, H. et al. A cura. 1974. *The Black Book*. New York: Random House.

- Montesquieu. 1721. *Lettres Persanes*. Trad. it. 1984. *Lettere Persiane*. Milano: Rizzoli.
- Moreno Fragninals, M. 1976. *The Sugar Mill: The Socioeconomic Complex of Sugar in Cuba*. New York: Monthly Review Press.
- Parker Remond, S. 1861. 'A Coloured Lady lecture'. *Englishwoman's View* 7.
- Patterson, O. 1982. *Slavery and Social Death*. Cambridge Mass.: Harvard UP.
- Porter, D. 1935. 'Sarah Parker Remond, Abolitionist and Physician'. *Journal of Negro History* 20.
- Rabinow, P. A cura di. 1986. *The Foucault Reader*. Harmondsworth: Penguin.
- Ripley, C.P. A cura. 1985. *The Black Abolitionist Papers, Canada, 1830-1865*. Chapel Hill/London: University of North Carolina Press, vol. I.
- Said, E. 1989. 'Representing the Colonized'. *Critical Inquiry* 15-2.
- Sartre, J.P. 1943. *L'êtr e et le néant*. Paris: Gallimard. Trad. it. 1958. *L'essere e il nulla*. Milano: Mondadori.
- Shepperson, G. 1953. 'Frederick Douglass and Scotland'. *Journal of Negro History* 38-3.
- Sobel, M. 1987. *The World They Made Together: Black and White Values in Eighteen Century Virginia*. Princeton: Princeton UP.
- Stepto, R. 1986. 'Sharing the Thunder: The Literary Exchanges of Harriet Beecher Stowe, Hanry Bibb and Frederick Douglass'. In *New Essays on Uncle Tom's Cabin*. A cura di E. Sundquist. Cambridge: Cambridge Up.
- Stone Blackwell, A. 1930. *Lucy Stone: Pioneer of Women's Rights*. Boston: Little Brown.
- Takaki, R. A cura. 1972. *Violence in the Black Imagination: Essays and Documents*. New York: G.P. Putnam's Sons.
- Wallach Scott, J. 1991. 'The Evidence of Experience'.

Critical Inquiry 17.

- West, C. 1986. 'Fredric Jameson's Marxist Hermeneutic'.
In *Postmodernism and Politics*. A cura di J. Arat.
Manchester: Manchester UP.
- . 1990. 'The Religious Foundations of the Thought of
Martin Luther King, jr.'. In *We Shall Overcome: Martin
Luther King and the Black Freedom Struggle*. A cura di
P.J. Albert e R. Hoffman. New York: Pantheon.
- White, D. 1988. *The Recent Work of Jurgen Habermas:
Reason, Justice and Modernity*. Cambridge: Cambridge
UP.
- Wolin, R. 1982. *Walter Benjamin: An Aesthetic Redemption*.
New York: Columbia UP.
- Yanuck, L. 1953. 'The Garner Fugitive Slave Case'.
Mississippi Valley Historical Review. 40.

Biko e Douglass: concezione esistenzialista della morte e della libertà*

Mabogo P. More

Introduzione

Albert Camus apre *L'uomo in rivolta* con la domanda: Che cos'è un uomo in rivolta? La sua risposta è che un uomo in rivolta è una persona che dice NO non appena comincia a pensare da sé. Un uomo in rivolta dice NO all'oppressione, alla sofferenza, alla disumanizzazione, allo sfruttamento, alla degradazione e alla mancanza di libertà. Essere un uomo in rivolta significa rifiutare fermamente di accettare la situazione oppressiva in cui ci si trova. Un uomo in rivolta è costantemente alla ricerca di autenticità di fronte all'oppressione attraverso il perseguimento della libertà. La rivolta comporta il rifiuto di ogni tentativo di negare la libertà per mezzo di un'altra libertà. Dire NO, quindi, significa semplicemente che per l'uomo in rivolta la morte è di gran lunga preferibile alla vita nella schiavitù e nell'oppressione. Per questa ragione, l'uomo in rivolta proclama: "Piuttosto morire in piedi che

* Mabogo M. More, 'Biko and Douglass: Existentialist Conception of Death and Freedom'. *Philosophia Africana* 17-2, 2015/2016: 101-118. Traduzione italiana a cura di Federico Orsini.

vivere in ginocchio” (Camus 1988, 635). È proprio questa determinazione ad essere libero di fronte alla morte possibile che informa le risposte di Frederick Douglass e Steve Biko alla schiavitù e al razzismo dell’Apartheid e li trasforma in uomini in rivolta *par excellence*.

Nella *Fenomenologia dello spirito*, G.W.F. Hegel argomenta che la schiavitù è una conseguenza della paura della morte. Tuttavia, Frantz Fanon, nonostante concordi con il ritratto hegeliano della dialettica signore/schiavo, mette in discussione la validità di questo paradigma nella sua applicazione alla dialettica Nero/Bianco. Il mio scopo in questo saggio è argomentare che Douglass e Biko rendono problematica la nozione hegeliana secondo cui la schiavitù è una conseguenza della “paura della morte”. In modo indiretto, confermo anche l’osservazione incisiva di Fanon secondo cui, quando si ha a che fare con teorie filosofiche occidentali sulla libertà e l’oppressione (per esempio, quelle di Hegel, Marx o Sartre) e le si applicano alla condizione delle persone Nere, si devono estendere o rovesciare le assunzioni soggiacenti a queste teorie.

Il paradigma hegeliano di signore/schiavo

Una descrizione sommaria del paradigma hegeliano di signore/schiavo sarà forse di aiuto per mettere nitidamente a fuoco una delle questioni principali non solo di Douglass, ma anche di Biko: la paura.

L’argomento di Hegel nella dialettica signore/schiavo è che non può esserci autocoscienza o autoconoscenza senza la presenza di un’altra persona che renda autentica la propria conoscenza o coscienza di sé. È attraverso l’altro che guadagno la conoscenza di me stesso come Nero, alto, avido, bello, ecc. La mia coscienza di me stesso come la totalità di queste cose è

una conseguenza della percezione che l'altro ha di me in quanto gli appaio. Ma l'altra persona è data (o appare) con un carattere di negatività. Ciò equivale a dire che l'altra persona appare come una persona che non sono io, ma anche [come] un'autocoscienza che, essendo se stessa, mi esclude. Ciò che abbiamo è allora la presenza di due esseri umani indipendenti le cui autocoscienze sono ciascuna dipendente e mediata dall'altra. Hegel suggerisce che l'autocoscienza in quanto essere umano è fondamentalmente desiderio. Ma il desiderio umano, diversamente dal desiderio animale, può essere soddisfatto soltanto da un altro essere umano nella forma del *riconoscimento*. Con questo, Hegel non vuol dire essere meramente cosciente o consapevole dell'esistenza di un'altra persona: "l'individuo [...] può bensì venire riconosciuto come *persona*; ma non ha raggiunto la verità di questo riconoscimento come autocoscienza autonoma" (Hegel 2008, 131). Per 'riconoscimento' Hegel sembra intendere che l'altra persona è vista come un soggetto libero, autodeterminante, auto-affermativo, indipendente. In questo senso, riconoscere qualcuno come un soggetto implicherebbe, per usare un'espressione di Kant, trattare una persona non come un mezzo per un fine, ma sempre anche come un fine. Infatti, rifiutarsi di riconoscere qualcuno equivarrebbe a trattare quella persona come un mezzo, un oggetto o cosa, o come un animale. Quindi il desiderio di riconoscimento è, in modo basilare, il desiderio di rispetto, il desiderio che gli altri affermino la nostra personalità.

Di conseguenza, l'autocoscienza richiede il riconoscimento di un'altra autocoscienza per costituire se stessa come un soggetto. Una situazione ideale rispetto a due autocoscienze sarebbe quella in cui accade un riconoscimento mutuo e reciproco. Ma, secondo Hegel,

tale situazione di mutuo riconoscimento, se accade, raramente accade senza una lotta mortale. Ciascuna coscienza, nella ricerca del riconoscimento, afferma se stessa come il soggetto e si impone all'altra. In altre parole, per acquisire il riconoscimento, ciascuna autocoscienza tenta di imporre la sua volontà all'altra, dando così origine a una lotta di vita e morte per il riconoscimento. La lotta coinvolge la possibilità della morte, perché, come Hegel scrive: "La relazione fra le due autocoscienze è dunque determinata in modo tale che esse danno *prova* di sé, ciascuna a se stessa e all'altra, attraverso la lotta di vita e morte" [*Kampf auf Leben und Tod*] (Hegel 2008, 131 traduzione modificata). La lotta coinvolge invariabilmente il rischio della vita, precisamente perché "è unicamente mettendo a repentaglio la vita che si dà prova [*bewährt*] della libertà" (Hegel 2008, 131 traduzione modificata). Colui o colei che cessa di apprendere come morire, cessa di apprendere la schiavitù.

Ma se entrambi gli avversari rischiano le loro vite e muoiono, nessuno dei due otterrà il riconoscimento. Pertanto la logica della situazione richiede che nessuna delle due autocoscienze debba perire nella lotta, perché la morte sconfiggerebbe il fine o la ragione stessa della lotta, cioè la schiavizzazione (*enslavement*). Se una muore, l'altra autocoscienza rimane priva del riconoscimento stesso che essa tanto desidera. Dunque, affinché il riconoscimento esista, l'una autocoscienza deve necessariamente superare dialetticamente l'altra, cioè deve necessariamente risparmiare la vita e la coscienza del suo avversario e distruggere solo la sua autonomia per schiavizzarlo. Questo superamento crea dialetticamente il rapporto di signore e schiavo, in cui lo schiavo è forzato a riconoscere il signore senza essere, a sua volta, riconosciuto.

La domanda è: perché l'una autocoscienza si arrende all'altra per essere schiavizzata? Fondamentalmente, la servitù (*servitude*) è un prodotto della paura assoluta della morte. Nella lotta mortale per il riconoscimento, la coscienza schiava (*slave consciousness*) è quella che si rifiuta di rischiare la sua vita. Essa si sottomette alla legge di un istinto naturale di autoconservazione, a un desiderio biologico di vivere. È la possibilità imminente della morte che spinge una coscienza in lotta a scegliere la vita come schiavo invece della morte. Per una coscienza schiava (*slavish*), la vita sotto qualunque condizione oppressiva e insopportabile è preferibile a non vivere affatto. È questa paura assoluta della morte che produce la schiavitù. Ma la schiavitù è essa stessa simile a essere morto in vita, perché, anche se si esiste, non si esiste per se stesso, ma per un altro. Ma dato che lo schiavo è vivo come uno schiavo, la sua condizione servile (*servile*), che è il superamento della morte, è, di fatto, la morte stessa. In quanto [atto di] trascendere dialetticamente la morte, la schiavitù diviene, in effetti, la conservazione della morte in vita. Una volta che si è diventati schiavi, la paura della morte continua ed è incarnata nella persona del signore. Il signore diviene la morte stessa, che deve essere assolutamente temuta ed evitata. La relazione di signore e schiavo è caratterizzata dalla relazione bestiale fondata sulla brutalità. Attraverso questa brutalità costante e perenne, lo/[la] schiavo[/a] è forzato[/a] a interiorizzare la paura e il terrore che lo/la mantengono in una condizione costante di schiavitù. Inversamente, la paura della morte è la paura della libertà.

La critica di Fanon a Hegel

Fanon è molto cauto nell'accettare in modo acritico le teorie filosofiche occidentali come applicabili

universalmente. Egli crede che ogni volta che si ha a che fare, per esempio, con Marx, Sartre o Hegel, specialmente in relazione all'applicazione delle loro teorie alla condizione delle persone Nere, si devono sempre rovesciare tali teorie, metterle in tensione o in discussione. Fanon avverte, per esempio, che "l'analisi marxista deve sempre essere lievemente messa in tensione ogni volta che abbiamo a che fare con il problema coloniale" (Fanon 1968, 40), o che "nonostante le speculazioni di Sartre sull'esistenza dell'Altro possano essere corrette [...] la loro applicazione alla coscienza nera si dimostra fallace, perché l'uomo bianco non è solo l'Altro, ma anche il signore" (Fanon 1967, 138). Lo stesso vale per Hegel. Contro quest'ultimo, Fanon argomenta che lo schiavo/il Nero non deve reagire alla schiavitù e all'oppressione alla stessa maniera in cui reagisce lo schiavo di Hegel nel suo famoso paradigma signore/schiavo. Per lui, mentre nel paradigma di Hegel il signore cerca il riconoscimento dello schiavo, il signore Bianco, al contrario, ha un piano differente nelle relazioni Bianco/Nero: "Per Hegel c'è reciprocità; qui il signore ride della coscienza dello schiavo. Ciò che egli vuole dallo schiavo non è il riconoscimento, ma il lavoro" (Fanon 1967, 220).

Echeggiando ciò che suggerirò più avanti circa Biko e Douglass, Fanon scrive: "Colui che è riluttante a riconoscermi si oppone a me. In una lotta selvaggia, accetto volentieri le convulsioni della morte, la dissoluzione invincibile, ma anche la possibilità dell'impossibile" (Fanon 1967, 218). La "lotta selvaggia" e le "convulsioni della morte" suggeriscono che Fanon vuole contrapporre alla violenza del signore di schiavi e dell'oppressione razzista una contro-violenza. È nella violenza e attraverso la violenza che la persona oppressa e schiavizzata trova la sua libertà, poiché "al livello degli individui, la

violenza è una forza purificatrice. Libera il nativo dal suo complesso di inferiorità e dalla sua disperazione e inazione, lo rende senza paura e ristabilisce il suo rispetto di sé” (Fanon 1968, 94). Di fatto, la liberazione non può essere data. Deve essere oggetto di lotta. La controviolenza è una condizione necessaria per la liberazione contro l’oppressione e la violenza. Queste idee di Fanon sono significativamente rilevanti per un apprezzamento più chiaro della concezione della libertà e dei mezzi per poterla raggiungere non solo in Biko, ma anche in Douglass. Dunque voglio trattare qui le somiglianze nel pensiero e nell’azione tra Douglass, lo schiavo, e Biko, il nativo colonizzato, specialmente la somiglianza delle loro idee e dei loro atteggiamenti verso la violenza, la paura e la morte. Sia Biko che Douglass – questa è la mia tesi – funzionano come espressioni esistenziali della critica di Fanon al paradigma hegeliano di signore/schiavo.

Frederick Douglass

Parlando delle relazioni signore/schiavo, una delle narrazioni di schiavitù più accattivanti e profonde in cui si svolge il paradigma hegeliano è offerta da Frederick Douglass, lo schiavo Nero del diciannovesimo secolo che combatté per uscire dalla schiavitù americana. Nato schiavo, Douglass ha sperimentato e sofferto la brutalità, la mancanza di dignità, la degradazione e la disumanità della schiavitù razziale. Costretto, come altri schiavi, a lavorare sotto condizioni di costante, estrema violenza e, a volte, di morte, lottò per liberarsi dalle strette della schiavitù fino a che vi riuscì. Nella sua autobiografia del 1845, *Storia della vita di Frederick Douglass, uno schiavo americano: scritta da lui stesso*, Douglass ci dice come, da ultimo, riuscì a scappare dalla servitù verso la libertà.

Il capitolo decimo della storia è importante per diverse ragioni. È in questo capitolo che Douglass descrive il suo famoso combattimento con Edward Covey, lo spezzaschiavi (*slave breaker*). È questo capitolo ad articolare, con variazioni, il paradigma hegeliano signore/schiavo. Secondo Hegel, in virtù del suo essere uno schiavo, Douglass deve necessariamente avere scelto la vita invece della morte. Tuttavia, la descrizione che Douglass offre della sua lotta con Covey mette in discussione le assunzioni basilari di Hegel sulla servitù. Infine, è un capitolo il cui messaggio ha rilevanza e possibili somiglianze con la situazione che condusse Biko alla sua morte.

Douglass inizia la storia della sua lotta con Covey dicendo al lettore: “Hai visto come un uomo è stato reso (*was made*) schiavo; vedrai come uno schiavo è stato reso (*was made*) uomo” (Douglass 2001, 50). – Douglass racconta come il suo proprietario, il signore Thomas Auld, aveva deciso, dopo parecchi disaccordi con lui, di mandare a far spezzare la sua resistenza dallo “spacca-N-word” Mr Covey, la cui reputazione brutale era nota a tutto il paese. Il progetto di Covey era costringere con metodi violenti gli schiavi ad accettare che essi erano esseri inferiori equivalenti ad animali e a identificarsi con tale condizione animale. Dopo diversi mesi di indisciplina e dopo essere stato picchiato e preso duramente a frustate da Covey, Douglass da ultimo cedette al regime inteso a spezzare brutalmente la sua resistenza messo in atto da Covey. “Covey riuscì a spezzarmi, ero spezzato nel corpo, nell’anima e nello spirito. La mia elasticità naturale era a pezzi, il mio intelletto illanguidiva [...] la notte scura della schiavitù si chiuse su di me; e stava a guardare un uomo trasformato in un bruto” (2001, 49). Senza speranza di sopravvivere al massacro brutale di

Covey, e dopo un inutile appello al suo signore Thomas Auld perché intervenisse, un giorno Douglass si decise a lottare contro Covey. Ne seguì una hegeliana lotta mortale tra due coscienze. La lotta durò due ore e Covey ne uscì malconco. Da quel giorno in poi, Douglass non fu mai più preso a frustate da Covey, né Covey denunciò Douglass al signore Thomas Auld, probabilmente per timore di macchiare la sua reputazione di spezza-schiavi, perché non aveva spezzato Douglass.

Quali sono le dinamiche esistenziali che potrebbero spiegare la decisione di Douglass di insorgere contro il brutale spezza-schiavi? La reazione contro-violenta di Douglass alla violenza di Covey fu un atto di auto-ricreazione. Essendo un figlio della violenza dell'anteguerra¹, Douglass trasse dalla violenza la sua propria umanità (*humanity*) e cominciò la vita come un "uomo nuovo". "La battaglia con Mr Covey fu il punto di svolta nella mia carriera di schiavo". Douglass scrisse: "Riaccese i piccoli fuochi di libertà sul punto di spegnersi e rinvivò in me un senso della mia propria umanità (*manhood*)". Questo atto di resistenza fu un atto umanizzante per Douglass – e anche per Covey. Mentre umanizzò Douglass agli occhi di Covey, mise chiaramente a fuoco per Douglass la relazione tra autodifesa e rispetto di sé, perché chiamò a raccolta "la fiducia in sé che era scomparsa e mi ispirò di nuovo la determinazione a essere libero" (2001, 54). In altre parole, come ha osservato Fanon, la contro-violenza è terapeutica nel senso che ripristina il rispetto di sé, l'autostima e la fiducia in sé. A volte la contro-violenza può essere emancipatoria, purificatrice, curativa, ristoratrice, creativa, unificante e umanizzante. Come scrive Douglass: "Un uomo senza forza è senza

¹ Prima della guerra civile americana tra Stati dell'Unione e Confederati (1861-1865) [n.d.t.].

la dignità essenziale dell'umanità (*humanity*) [...] La gratificazione permessa dal trionfo fu una ricompensa piena per qualunque cosa potesse seguire, persino la morte stessa" (2001, 54). Quando la paura della morte scomparve in Douglass, anche la codardia se ne andò e fu sostituita da una decisione per cui "l'uomo bianco che si aspettava di riuscire a frustarmi, deve anche riuscire a uccidermi" (2001, 54).

La paura della morte fu instillata presto nella vita di Douglass da un incidente in cui, come un monito per altri schiavi, uno schiavo fu assassinato da un sorvegliante. Douglass racconta come un sorvegliante di nome Gore una volta prese l'iniziativa di flagellare Demby, lo schiavo del colonnello Lloyd. Essendo stato flagellato diverse volte, Demby si tuffò in un ruscello, rimase là in piedi, con le spalle in alto, e si rifiutò di uscire alla richiesta di Gore. "Mr Gore gli disse che lo avrebbe chiamato tre volte, e che, se non fosse uscito alla terza chiamata, gli avrebbe sparato" (2001, 25). Demby si rifiutò di uscire e si mantenne sul posto dopo tre chiamate, dopo le quali Mr Gore gli sparò a morte a sangue freddo. Nel suo rifiuto di obbedire al comando di Gore, Demby aveva preso una decisione consapevole per cui, qualunque cosa accadesse – contrariamente al paradigma hegeliano signore/schiavo – la morte è preferibile alla brutta servitù. Nel suo rifiuto, Demby non solo affermò la sua libertà, ma al tempo stesso anche trascese la paura della morte. Il suo atto di trascendere la paura della morte è un rifiuto di compiere le richieste della servitù, richieste che trasformano lo schiavo in un'entità non-umana, un animale. Così, Demby costringe Gore a riconoscerlo come un'autocoscienza libera, autonoma, dotata di libero arbitrio, piuttosto che come una mera proprietà. Questo confronto che finisce con la morte di Demby rompe, in

un certo senso, la dialettica hegeliana signore/schiavo e risulta in una situazione senza schiavo e senza signore. Il signore, infatti, è signore solo nella misura in cui c'è un essere che entra in un rapporto servile. Mettendo in discussione il rapporto signore/schiavo, Demby, col suo rifiuto, è disposto a sacrificare la sua vita sottomessa per la possibilità di un'esistenza libera. Come scrive Serequeberhan: "Nel rifiutarsi di compiere un ordine e nell'essere disposto a morire, Demby ripudia la paura e il terrore che costituiscono la sua schiavizzazione (*enslavement*) e si vede come 'un puro essere-per-sé'. Gore uccide Demby perché, nel rifiuto, Demby rivendica o riconosce la verità del suo essere, cioè la libertà" (Serequeberhan 2000, 32).

Nel suo famoso testo, *The Black Atlantic: L'identità nera tra modernità e doppia coscienza* (1993), Paul Gilroy argomenta che la narrazione di Frederick Douglass nelle sue autobiografie deve essere intesa come un'alternativa e un'inversione dello schema allegorico di Hegel. Mentre in Hegel lo schiavo, a causa della paura della morte, emerge dalla lotta come un perdente, un essere senza una coscienza esistente per sé, in Douglass lo schiavo è quello che, preferendo la morte alla schiavitù, assumendo un orientamento verso la morte, raggiunge la piena autocoscienza. Gilroy scrive:

La scelta ripetuta della morte piuttosto che della sottomissione articola un principio di negatività che è opposto alla logica formale e al calcolo razionale caratteristici del pensiero moderno occidentale e espressi nella preferenza dello schiavo hegeliano per la sottomissione piuttosto che per la morte (Gilroy 1993, 68).

Anche se Gilroy ha ragione, il suo argomento, tuttavia, non invalida completamente il paradigma hegeliano

signore/schiavo. Il fatto stesso che ci siano state, per esempio, la schiavitù di piantagione e l'apartheid, prova la tesi hegeliana che la paura della morte era all'opera nell'America prima della guerra [civile] e nel Sudafrica dell'Apartheid. La maggioranza degli schiavi e dei Neri scelse la schiavitù invece della morte, da cui [seguirono] la schiavizzazione e l'oppressione che durarono per un periodo di tempo così lungo in entrambi i paesi. Spesso, a causa della loro preferenza per la vita in servitù piuttosto che per la morte, gli oppressi parteciparono alla loro stessa oppressione consentendo di vivere sotto condizioni oppressive. Tuttavia, ciò che abbiamo visto in Douglass e Demby e che vedremo in Biko è che essi erano esseri umani eccezionali, dotati di eccezionale ed estremo coraggio e convinzione, che sono assenti negli esseri umani comuni.

Steve Biko

La ragione per cui ho prestato tanta attenzione alla schiavitù dei Neri ritratta da Douglass è la possibilità di tracciare con facilità un parallelo tra la sua situazione esistenziale nella schiavitù di piantagione e le esperienze di Biko nell'Apartheid. Nel concludere le sue riflessioni sulla ricerca esistenziale della libertà da parte di Douglass e il sistema schiavista americano dell'anteguerra, Gordon (2000) ci ricorda, per esempio, che la lotta continua di altri contro progetti simili di degradazione e disumanizzazione si estende attraverso lo spazio e il tempo, cioè attraverso il ventesimo secolo e altri parti del globo. Per esempio, l'Apartheid del Sudafrica, come Sartre osservò in una dichiarazione del 1966 alla conferenza stampa del *Comitato francese di relazioni (Comité de Liaison) contro l'Apartheid*, era l'esecuzione di "una politica rivolta a

mantenere in schiavitù (il termine non è troppo forte) 14 milioni di abitanti di origine africana e asiatica o di discendenza mista”. Di fatto, il sistema mirava a ottenere lavoro a basso costo con salari di livello zero che, agli occhi di Sartre, costituivano “il mantenimento degli schiavi”. La ferocia dell’Apartheid era nata dalla schiavitù praticata nel Sudafrica del diciassettesimo secolo e precedente, schiavitù identica a quella vissuta da Douglass nell’America dell’anteguerra. Quindi i confronti persistenti e frequenti di Biko con la realtà dell’Apartheid e l’onnipotente polizia di sicurezza che proteggeva il sistema costituiscono, in molti modi, una versione moderna della schiavitù dell’anteguerra e dell’esperienza del confronto di Douglass con i suoi signori e con Covey.

Nato nel 1946, due anni prima dell’anno in cui il Partito Nazionalista Bianco assunse il governo e, successivamente, introdusse l’Apartheid, Biko dice in una nota autobiografica: “Ho vissuto tutta la mia vita cosciente nella cornice dello sviluppo segregato istituzionalizzato [Apartheid]. Le mie amicizie, il mio amore, la mia formazione, il mio pensiero e ogni altro aspetto della mia vita è stato ritagliato e modellato entro il contesto dello sviluppo segregato [...] L’Apartheid – tanto meschina quanto grandiosa – è ovviamente malvagia” (Biko 1996, 27). Che cosa vuol dire questo? Vuol dire che tutta la sua vita è stata vissuta sotto un sistema razziale quasi simile alla servitù. La schiavitù di piantagione e l’Apartheid sono la stessa forma di violenza e subordinazione razziale. In molti modi, l’Apartheid, come Sartre indicava, era una forma di schiavitù. Ad essere precisi, il razzismo contro i neri negli USA e altrove è una continuazione della schiavitù di piantagione con altri mezzi. Quando la schiavitù fu abolita nella maggioranza dei paesi con popolazioni Nere, razza e razzismo vennero stabiliti

come le nuove frontiere sociali, politiche, legali, culturali, religiose, ecc. Un ex-schiavo Nero colse così questo fenomeno: “Il signore dice che noi siamo tutti liberi, ma ciò non vuol dire che ‘noi’ è bianco. E non vuol dire che ‘noi’ è uguale (*The master he says we are all free. But it don’t mean we is white. and it don’t mean we is equal*)”. Come figlio della ferocia dell’Apartheid, Biko cominciò la sua vita alla fine della sua stessa vita, vedeva se stesso come un cadavere in potenza, perché l’esistenza dei Neri nella zona di violenza sudafricana “da sola rende miracoloso per chiunque sopravvivere fino all’età adulta” (1996, 75). Sapeva che sarebbe stato assassinato; non solo egli accettò questo rischio, ma ne era certo. Pertanto, avvisò sua moglie che sarebbe stata vedova quando lui si fosse avvicinato ai trent’anni. Preferì la vittoria sulla sopravvivenza e credette che le persone Nere, non lui, avrebbero vissuto per godere i frutti della sua lotta.

Morte: “Vivi libero o muori”

Il razzismo è stato spesso caratterizzato come un produttore di morte prematura. La storia del razzismo contro i neri fornisce ampie prove per quest’affermazione. Consideriamo la morte prematura di Emmett Till, un ragazzo Nero americano di quattordici anni che fu linciato solo per aver fischiato a una donna bianca nel Mississippi. I due uomini bianchi che lo linciarono e lo sfigurarono, Ray Bryant e J.W. Milam, furono più tardi giudicati non colpevoli da una giuria totalmente bianca, anche se ammisero di averlo rapito e massacrato. Questa descrizione del razzismo è molto adeguata alla morte prematura e intempestiva – anche se aspettata o predetta – di Biko nelle mani della Polizia di Sicurezza dell’Apartheid. David Goldberg argomenta che il

razzismo coinvolge la morte prematura di “coloro che sono vittime della sua violenza e diminuisce le vite di coloro che, se non fosse per le sue pressioni e i suoi effetti istituzionalizzati, per i suoi segni, molto probabilmente (inevitabilmente?) vivrebbero vite migliori, più lunghe, più produttive, meno cariche di tensione” (2006, 276). A ciò aggiungerei che il razzismo ha ucciso senza esitazioni quelli che hanno smascherato i suoi effetti disumanizzanti e ne hanno pagato così il prezzo morendo anzitempo nelle mani della Polizia di Sicurezza.

Quando Biko dichiarò che “o sei vivo e fiero o sei morto, e quando sei morto non te ne può importare comunque” (1996, 152), stava cercando qui e ora un’esistenza dotata di significato e dignità. Non voleva morire, né voleva causare la morte di altri. Morire era per lui la fine del viaggio ed egli credeva che non bisogna preoccuparsi di quale tipo di esistenza autentica si condurrebbe dopo la morte, cioè al di là del qui e ora. Nel Sudafrica dell’Apartheid, la morte era così onnipresente nella vita dei neri che per una persona Nera vivere oltre l’età media era quasi un miracolo. Come osserva Biko a riguardo della lotta della gente Nera per sopravvivere in questo paese: “Anche solo la vita in città rende un miracolo per chiunque vivere fino all’età adulta” (1976, 75). Quindi, dominati dalla paura della morte, la maggioranza dei Neri non percepirono nemmeno che erano, di fatto, socialmente già morti. Essi non riuscirono a capire che ontologicamente, sin dall’inizio stesso della vita, ogni essere umano già si trova in una situazione di morte, ancora di più, se si è Nero in un mondo che è contro i neri (*antiblack world*).

Al contrario, Biko comprese che la morte era la sua potenzialità personale, ciò che lui solo soffriva. Era acutamente consapevole che per liberarsi dalla paura morbosa della morte si deve assumere la morte nella

propria vita, riconoscere la sua imminenza e affrontarla onestamente. Questa capacità di confrontarsi con la morte costituisce ciò che Martin Heidegger, il filosofo esistenzialista tedesco, chiama *esistenza autentica*. L'autenticità, ci dice Heidegger (*Essere e Tempo*, 1927), consiste nell'affrontare la propria morte con chiara conoscenza e coraggio, e questo fenomeno è non-relazionale, insostituibile e, in ogni caso, completamente proprio. In altre parole, l'autenticità è la capacità e il coraggio di affrontare e accettare il fatto che la morte è la possibilità ultima che ironicamente rende impossibili tutte le altre possibilità. Questo significa che Biko era preparato a considerarsi un cadavere in potenza. La paura della morte, secondo Heidegger, è dunque la causa dell'esistenza inautentica. L'esistenza autentica, al contrario, è l'accettazione della morte come una possibilità costante del nostro essere, il nostro riconoscimento che la nostra esistenza è il nostro essere per la morte, un'esistenza che Biko ha esemplificato con la sua mancanza di paura.

La paura della morte

Nel capitolo intitolato "Paura – Una determinante importante nella politica del Sudafrica" del suo libro del 1996², Biko argomenta che una delle emozioni pervasive nel Sudafrica era la paura. Il sistema e tutta la struttura dell'esistenza sono basati sulla paura. La paura è irriducibilmente intenzionale nel senso che è paura di qualcosa, così come la vergogna è vergogna di fronte a qualcuno; ha un oggetto. Biko afferma che questa paura

² Si tratta di un libro postumo, dal momento che Biko morì nel 1977 [n.d.t.].

si manifesta in modo triadico: “i bianchi hanno paura dei neri, i neri hanno paura dei bianchi e il governo ha paura dei neri e desidera unire la paura tra i bianchi (1996, 76)”. Attraverso una varietà di meccanismi – continua Biko – il governo e i bianchi hanno generato “una paura così fondamentale nelle azioni delle persone nere da rendere loro impossibile comportarsi come persone – ancora meno come persone libere” (1996, 76). Biko sta qui articolando il paradigma hegeliano signore/schiavo in cui i sudafricani Neri, a causa della loro paura della morte per mano dei signori bianchi, si sono arresi alla servitù. Nella sua [di Biko] visione, la paura dei Neri è direttamente responsabile della loro schiavizzazione. La paura della morte, espressa dalla paura dei bianchi, fa sì che i Neri si rifiutino di rischiare la vita per la libertà. Essi preferiscono la vita e la schiavitù alla libertà e al riconoscimento, poiché, come Hegel dichiara, nella lotta di vita e morte per il riconoscimento tra due autocoscienze, è solo mettendo a repentaglio la propria vita che si raggiunge la libertà. Nella sua esperienza del sovrano assoluto, cioè, la paura della morte, l'autocoscienza ha tremato in ogni fibra del suo essere, e tutto ciò che era solido e stabile è stato scosso fino alle fondamenta. Questa paura è visibile e sempre presente nelle relazioni tra bianchi e Neri in Sudafrica: “Dall’atteggiamento di un servitore col suo datore di lavoro, da quello di un nero che viene servito da un funzionario bianco in un negozio, si vede emergere chiaramente questa paura” (Biko 1996, 76). Ciò che Biko deplora nei Neri è questo fondersi di tutto ciò che è solido e stabile, perché li rende impotenti a combattere per la loro libertà: “come è che le persone possono essere preparate a organizzare una resistenza contro la loro oppressione generalizzata, se nelle loro situazioni individuali non possono mantenere ferma

l'osservanza della loro umanità" (*manhood*)? (1996, 76). Biko sembra deridere le persone Nere perché emulano lo schiavo hegeliano, che preferisce la vita alla servitù piuttosto che rischiare la morte. Secondo lui, "o sei vivo e fiero o sei morto, e quando sei morto, non te ne importa comunque". Il punto fondamentale, come egli lo formula, è "superare la paura personale della morte" (1996, 152).

Biko comprendeva che emozioni come la paura non erano accidenti, ma piuttosto erano prodotti di libere scelte che facciamo quando ci si confronta con certe situazioni indesiderabili. Come Sartre, Biko credeva che la paura fosse una risposta magica a un pericolo o una minaccia nel mondo. Poiché il magico viene al mondo attraverso la coscienza, allora io sono il fondamento libero delle mie emozioni. In altre parole, non siamo vittime passive della nostra emozione, noi scegliamo noi stessi come paurosi in questa o in quella situazione. Poiché la paura è direttamente responsabile della schiavizzazione dei Neri, i Neri sono responsabili della loro condizione oppressiva. La loro paura dei bianchi e, come tale, della morte, ha reso possibile l'istituirsi e il mantenersi dell'Apartheid. Che cosa significa questo? Significa che la paura può essere coscientemente superata; significa che si è liberi di trasformarsi da un individuo pieno di paura a uno senza paura. "La mia paura è libera, e manifesta la mia libertà; ho posto la mia libertà nella mia paura e mi sono scelto pauroso nella tale o nella tal altra circostanza; nella tal altra io esisterò come volontario e coraggioso e avrò messo tutta la mia libertà nel mio coraggio", dice Sartre (2023, 512-513). Questa trasformazione da uno stato di pura paura a una determinazione rinnovata a essere un libero essere umano è ciò che, per Biko, la Coscienza Nera mirava a realizzare con le masse di persone Nere (*Black people*). Ma questo processo di presa di coscienza

è possibile soltanto se si crede che le emozioni non siano cose che ci sopraffanno con il loro potere indipendente. Al contrario, siamo noi che scegliamo di sentire emozioni come la paura quando il mondo reale (dell'Apartheid, per esempio) diventa troppo difficile e insopportabile per noi e semplicemente tentiamo di semplificarlo attraverso la fuga, proprio perché siamo privi di potere.

Per Biko, il rischio di morire per vivere era preferibile alla certezza di una vita che era una morte viva. Allo stesso modo in cui Gore incuteva la paura della morte nella coscienza degli schiavi assassinando Demby in loro presenza perché servisse da esempio di ciò che sarebbe successo a loro se si fossero ribellati, la Polizia di Sicurezza instillava una simile paura della morte nei sudafricani Neri attraverso la violenza persistente e le morti nella prigione di detenuti Neri. Quindi Biko affermava che la paura era un fattore determinante nella politica del Sudafrica. Tuttavia, così come Demby e Douglass, Biko si rifiutava di farsi intimidire. Di fronte alla morte o alla schiavitù, il suo atteggiamento era "La morte piuttosto che la schiavitù"; preferiva la morte perché comprendeva che la morte era un fenomeno che ciascuno di noi deve necessariamente (*must*) scoprire in se stesso e verso il quale ciascuno deve necessariamente (*must*) assumere un qualche tipo di atteggiamento. Si può cercare di scappare da essa ma, fuggendo, non si fa che sopprimerla. Essa semplicemente non può essere trascesa o oltrepassata. Biko inoltre comprese che la morte, come un fenomeno dell'esistenza umana, pone radicalmente in questione il senso della vita. Preferendo la morte alla servitù, egli stava difendendo un'immagine di se stesso in quanto umano, senza la quale egli sentiva che la vita non sarebbe stata degna di essere vissuta. La cosa più importante per lui – più importante della sua stessa vita – era il rispetto per

ciò che dà significato alla vita, cioè la *libertà*. Biko credeva che la vita senza la libertà fosse identica alla stessa morte sociale. La schiavitù è, in un certo senso, affine all'essere morto, perché, anche se si esiste, non si esiste per se stesso, ma per un altro. Dunque, senza la libertà, senza ciò che dà significato alla vita, si è altrettanto morti o ci si sente come se non si potesse continuare a vivere.

In un capitolo significativo e quasi profetico del suo libro del 1996, intitolato "Sulla morte", che in molti modi rievoca la lotta di Douglass con Covey, Biko racconta la sua lotta con la Polizia di Sicurezza: "Abbiamo avuto un incontro di pugilato il primo giorno che sono stato arrestato. Un tizio ha cercato di colpirmi con un bastone. Gli sono andato addosso come un toro...e naturalmente ha detto... 'Ti ucciderò'... La mia risposta: 'Quanto tempo ti ci vorrà'" (Biko 1996, 152). Ma, diversamente da Douglass, che visse abbastanza per raccontare la sua storia e l'esperienza della libertà, la vita di Biko fu recisa dai suoi torturatori prima che potesse dire, come Douglass, alla maniera di Fanon:

Prima non ero nulla; ora sono un uomo. La lotta richiamò alla vita il rispetto di me stesso che era distrutto e la mia fiducia in me stesso, e mi ha ispirato una nuova determinazione a essere un uomo libero. Un uomo senza forza è senza la dignità essenziale dell'umanità [...] Non ero più un codardo servile, tremando sotto il cipiglio di un fratello verme della polvere (*a brother worm of the dust*), ma il mio spirito a lungo intemorito si era innalzato a un atteggiamento di indipendenza virile (*manly*). Avevo raggiunto un punto in cui *non avevo paura di morire* (citato in Gilroy 1993, 63, enfasi mia).

Di fatto, se Biko fosse sopravvissuto, probabilmente avrebbe detto: "Mi sono sentito improvvisamente fiero e pieno di gioia per non aver ceduto; ero convinto

che avrei resistito se avessero ricominciato, che avrei lottato fino alla fine, che non avrei reso più facile il loro compito suicidandomi” (Sartre 2001, 77). Certo, Biko non sopravvisse e non poteva sopravvivere e vincere la lotta, come Douglass vinse contro Covey, per la semplice ragione che Biko non lottava contro un singolo Covey. Doveva lottare contro più di sei torturatori allo stesso tempo, cioè i Covey e i Gore moltiplicati per sei. In ogni seduta di interrogatorio Biko doveva avere a che fare con più di due [agenti di] Polizia di Sicurezza. Nel momento della sua ultima seduta di interrogatorio e tortura, affrontò i seguenti agenti: il colonnello Pieter Goosen, che aveva guadagnato una reputazione per la maniera malvagia e meschina in cui trattava i detenuti, il maggiore Harold Snyman, il capitano Daantjie Siebert, i marescialli Ruben Marx e Johan Beneke, il tenente Winston Eric Wilken, l’ispettore Gideon Nieuwoudt. Peter Jones, che stava accompagnando Biko al momento del suo fatale arresto, descrive senza troppi commenti, ma in termini molto espliciti, le terribili esperienze che egli soffrì nelle mani brutali degli assassini di Biko e ciò che probabilmente accadde a Biko durante l’interrogatorio presso la Polizia di Sicurezza. Questa descrizione merita una lunga citazione:

Il primo interrogatorio formale cominciò la notte di mercoledì 24 agosto 1977, sei giorni dopo il mio arresto. La prima seduta durò più di venti ore [...] Ci dirigemmo in auto ad alta velocità all’edificio Sanlam, dove fui condotto in un piccolo ufficio e trovai là il maggiore Snyman e qualche altro agente. Immediatamente, quando entrai nella stanza, fui tenuto fermo da diversi agenti mentre una delle mie mani veniva liberata e i miei vestiti venivano tolti. Fui fatto sedere nudo su una sedia con la mia mano sinistra incatenata alla sedia dalle manette. Snyman e Siebert occuparono le sedie al banco rispettivamente alla mia sinistra e alla mia destra...Sul banco di fronte a Siebert c’era un lungo

tubo verde. Riuscì a vedere dentro il buco del tubo e notai che il buco era pieno di non so che cosa, ma era qualcosa di metallico. Era molto pesante...

Le domande continuarono e Snyman cominciò a darmi appellativi e a chiamarmi bugiardo. Si alzò dalla sedia e mi diede un calcio alla gamba sinistra. Caddi e vennero giù le sedie, una lo colpì alla testa e l'altra atterrò sul banco di Siebert.

Snyman disse: *“jy wil baklei – maak hom vas”* (“Vuoi lottare – legatelo”). Fui tolto dai mattoni, su cui avevo passato parecchie ore, e ambedue le mani erano ammanettate. Siebert si alzò e mi chiese quando avrei smesso di mentire, e cominciò a sferrare colpi pesanti sulla mia faccia con entrambe le mani. Afferrai le sue mani e lo tirai in basso verso di me. Gli dissi che il suo trattamento non era necessario, visto che stavo rispondendo alle loro domande. Siebert, che era più piccolo di me, mi disse di lasciarlo andare e [mi chiese] se avevo voglia di lottare. Seguirono due pugni assestati da Nieuwoudt e Beneke, che stavano in piedi rispettivamente alla mia destra e alla mia sinistra. Non appena lasciai andare le mani di Siebert, questi due afferrarono le mie braccia e le tennero con fermezza.

Siebert si tolse l'orologio da polso e si tirò su le maniche. Per un tempo molto lungo mi schiaffeggiò con tutte e due le mani (aperte) continuamente e senza pausa. Rimasi in silenzio, sentivo che i miei sensi diminuivano gradualmente fino al punto in cui potevo solo sentire con distacco i colpi che attraversavano la mia testa... Proprio dietro Siebert c'era uno specchio appeso alla parete e potevo vederci la mia faccia. Mentre le botte continuavano, guardavo di quando in quando nello specchio, meravigliato che la mia faccia potesse assumere tali dimensioni. Si stava formando un altro “labbro” (un gonfiore della bocca), il sangue della bocca e del naso, mescolato con saliva che gocciolava dalla faccia al petto. Non percepii che Nieuwoudt era uscito ed era tornato con il tubo verde. Ora Marx e

Snyman stavano in piedi a sinistra e a destra di Siebert, guardandomi in faccia, e Nieuwoudt cominciò a sferrare colpi veloci e pesanti alla mia testa con il tubo, che era atroce nel tipo di traumi che infliggeva a tutto il corpo.

Poi Beneke cominciò a colpirmi con i pugni nello stomaco e cominciai a barcollare. Marx diede un colpo di stivale alla mia gamba destra come un avviso a stare in piedi. Beneke uscì e da un cassetto di un armadio prese un altro tubo, stavolta nero. Marx gridò: “Daglieli tutti e due – potere nero e potere verde!” (a quanto pare, i soprannomi di questi due tubi. Beneke assunse di nuovo posizione, alla mia sinistra, e da allora lui e Nieuwoudt mi diedero botte alla testa con i tubi, mentre Siebert continuava a schiaffeggiarmi. Snyman e Marx mi davano calci sugli stinchi tutte le volte che mi scansavo. Questo continuò per molto tempo.

Ogni volta che tentavo di difendere la mia testa con le mani i tubi si spostavano di dietro, nella regione dei reni, o attaccavano le mani. Mi sembrava impossibile fare fronte a tutto quell’immenso dolore e mi giravo e guardavo la parete e chiudevo gli occhi, sperando nell’oblio, che non veniva mai, mentre i colpi piovevano addosso sulla testa e sulla schiena. Dopo un po’ di tempo l’aggressione cessò, mentre tutti ansimavano per riprendere fiato (Woods 1987, 383-89).

Questo lucido rapporto sulla brutalità della macchina di tortura dell’Apartheid è corroborata dalle esperienze della ex-moglie di Nelson Mandela, Winnie Madikizela-Mandela. Nelle sue memorie recentemente pubblicate *491 Giorni: Numero di prigione 1323/69*, Madikizela-Mandela racconta come l’agente capo Wessels, una agente bianca di Polizia di Sicurezza, torturò detenute politiche donne Nere in quello che lei chiama “la camera di aggressione”:

L’eroina di queste aggressioni aveva appena 23 anni; molto spesso la voce urlante che chiedeva pietà è quella di una madre col doppio degli anni, ma naturalmente

lei è bianca, un capo della polizia (*matron*) per giunta, questo la qualifica a fare qualunque cosa. La prigioniera è alla sua mercé, con la sua vita e tutto. Nella sua furia, lei sbatte persino le loro teste contro la parete della cella. Mentre il sangue scorre dalle ferite aperte, lei colpisce più forte (citato nel *Sunday Independent*, 4 agosto 2013).

Quello che successe a Peter Jones successe a numerosi attivisti politici nel passato e agli attivisti della Coscienza Nera dell'epoca. Erano cacciati nell'oscurità della notte in solitudine, arrestati in solitudine, torturati in solitudine, fatti morire di fame, mutilati e assassinati in solitudine. La loro situazione era di completo abbandono, ma hanno resistito contro la tortura, soli e nudi alla presenza dei loro torturatori, la Polizia di Sicurezza, i quali erano "torturatori ben rasati, ben nutriti, vestiti in modo elegante, che si facevano beffe della loro carne martoriata e che, in virtù delle loro coscienze imperturbabili e del loro senso illimitato di forza sociale, sembravano avere il diritto dalla loro parte" (Sartre 2013, 84).

Ora, se questo trattamento omicida era inflitto a donne in generale e a Winnie Mandela in particolare, senza parlare di Peter Jones, che non era nemmeno l'obiettivo principale dell'interesse della Polizia di Sicurezza al tempo del suo arresto con Biko, allora non sorprende che Biko, il punto focale dell'attenzione della polizia, abbia ricevuto un trattamento molto più brutale della maggioranza delle persone. Si aggiunga a questo il fatto che egli era conosciuto nel circolo dei membri della Polizia di Sicurezza come uno che si difendeva di fronte a ogni forma di aggressione personale da parte di uno qualsiasi di loro. La sua inclinazione all'autodifesa dinanzi all'aggressione e all'attacco, il suo rifiuto di essere intimidito dalle tattiche della Polizia di Sicurezza, la sua mancanza di paura di fronte al pericolo, la sua

autostima, il suo orgoglio, e la sua fiducia in se stesso devono aver fatto infuriare ed esasperato la Polizia di Sicurezza, fino al punto in cui non poterono fermarsi nel loro perverso massacro. In quanto erano rossi in faccia e sfigurati dall'odio, le loro percosse continuarono. Fu messo in atto il processo di "spezzare" Biko facendolo stare nudo, usando catene per limitare i suoi movimenti, mantenendolo nella sua cella senza il privilegio di esercizi [fisici] e prendendolo a botte. Biko non poteva essere "ammorbidito" o "spezzato" perché, nel linguaggio dei suoi aguzzini, era "una noce dura da spezzare" (Woods 1987, 386). Avendo paura, probabilmente pensarono che "*hy wil baklei*" ("vuole combattere"), così gli fecero quello che fecero al suo compagno – "*Maak hom vas*" ("legatelo o mettetegli le manette"). Questo è un procedimento che Biko aveva vissuto parecchie volte nei suoi incontri con la polizia. Quindi dichiarava: "Se volete fare questo a modo vostro, dovete ammanettarmi e legarmi tutti e due i piedi, in modo che non possa rispondere. Se mi permettete di rispondere, certamente risponderò. E ho paura che, mentre questo accade, dovrete uccidermi, anche se non è vostra intenzione" (Biko 1996, 153).

Nella camera di tortura dei quartieri generali della Sicurezza di Port Elizabeth, l'edificio Sanlam, Biko fu torturato con le mani legate dietro la schiena e lasciato nudo per parecchi giorni di seguito. Come ha osservato Sartre, la tortura è prima di tutto una questione di degradazione e disumanizzazione. Il progetto del torturatore è distruggere l'umanità del torturato e renderlo completamente impotente (*helpless*). Ma – come ha dichiarato Sartre – "il segreto di un uomo non è il suo complesso di Edipo o il suo complesso di inferiorità, è il limite della sua propria libertà, la sua capacità di resistere alla tortura e alla morte" (Sartre 2013, 84). Anche se era

percosso, ammanettato, ferito e polverizzato, Biko si rifiutò di parlare, di venire “spezzato”. Rifiutandosi di venire spezzato, egli riaffermò l’umano – per noi e per l’umanità. Era solo, arrestato in solitudine, completamente abbandonato, ma si rifiutò di cedere. Resistette alla tortura, solo e nudo in presenza dei suoi torturatori, che probabilmente ridevano del suo corpo rannicchiato mentre si torceva di dolore. Solo. “Senza una mano amica o una parola di incoraggiamento. Tuttavia, nella profondità della [sua] solitudine, era gli altri, tutti gli altri, che [egli stava] proteggendo... Non è questa responsabilità totale in totale solitudine la rivelazione stessa della nostra libertà?” (2013, 84). Poiché egli affermava se stesso, non come un essere inferiore, non come un animale umano, ma come un uomo uguale ai suoi torturatori bianchi, essi si sentivano feriti nel loro stesso essere, si sentivano sminuiti, svalutati ed estremamente offesi. Nella loro furia, nella loro follia, lo assassinarono per far valere la loro umanità (*manhood*). “È per il titolo di uomo che il torturatore si contrappone al torturato, e tutto accade come se non potessero entrambi partecipare alla specie umana” (Sartre 2001, 74).

La descrizione fenomenologica del torturatore da parte di Sartre aiuta a comprendere l’atteggiamento della Polizia di Sicurezza verso Biko e il trattamento sadico degli schiavi in generale e di Douglass in particolare da parte di Covey. Facendo eco al rapporto di Peter Jones, Sartre mette in risalto che lo scopo della tortura non è semplicemente costringere una persona a parlare, a informare o a “vendere” i suoi compagni, ma disumanizzare la vittima riducendola al livello del subumano. Lo scopo è costringere la vittima a “designare *se stessa*, con le sue grida e la sua sottomissione, come un animale umano. Agli occhi di tutti e ai suoi stessi occhi

[...] l'intenzione non è costringere a parlare quelli che cedono alla tortura; essi hanno avuto uno status imposto ad essi per sempre: quello di un subumano" (2001, 74). La tortura segue al rifiuto della vittima di essere ridotta a un subumano, un animale. Nella tortura, lo scopo è dunque annichilire la vittima o umiliarla, "spazzare via l'orgoglio" nel suo cuore, ridurla al livello di un animale. "Al corpo sarà permesso di vivere, ma lo spirito sarà distrutto. Doma, addestra, punisci" (2001, 76).

Un elemento significativo del razzismo contro i neri è la messa in questione dell'umanità delle persone Nere. Se il razzismo è la credenza che la propria razza è non solo superiore ad altre razze, ma che è la sola razza idonea a essere considerata umana, allora il razzismo diventa un progetto di disumanizzazione. In quanto disumanizzazione, il razzismo sostituisce le relazioni "Sé-Altro" con relazioni "Io-Esso". Questo significa che per il razzista antinero il Nero non è un altro essere umano (Altro), ma un subumano o un oggetto. Per Siebert, Snyman, Goosen, Nieuwoudt e altri agenti della Polizia di Sicurezza dell'Apartheid, loro come bianchi sono umani per diritto divino, la loro esistenza è giustificata, e i Neri sono subumani la cui esistenza è superflua e senza giustificazione.

Per la Polizia di Sicurezza, dunque, Biko non minacciava semplicemente il sistema politico che essi stavano proteggendo, ma, più fondamentalmente, era una minaccia e un pericolo alla loro stessa razza, l'intera razza bianca, e quindi costituiva se stesso come un "*swart gevaar*" (pericolo Nero). Come tutte le persone Nere, Biko era il loro nemico perenne, uno contro cui tutti i bianchi devono necessariamente unirsi e combattere. Per loro, questa lotta contro i neri assunse il carattere di una costrizione morale e, ironicamente, di sopravvivenza

personale. In modo simile, la schiavitù razziale dell'anteguerra si costituì come razzismo antinero. Covey non era solo uno "spezza-schiavi", era, in fondo, uno "spezza-N-word". Coinvolto in una lotta con alcuni carpentieri bianchi, Douglass colpì uno di loro e il resto, (non meno di cinquanta carpentieri di nave bianchi), urlò insulti razziali: "Uccidete il maledetto N-word! Uccidetelo! Uccidetelo! Ha colpito una persona bianca" (Douglass 2001, 68). In un mondo antinero (*antiblack world*) come l'America, e certamente nel Sudafrica dell'Apartheid, colpire un uomo bianco, come Douglass afferma, "è morte per la legge di Lynch" (2001, 68). Consideriamo come Biko picchiò un agente bianco di Polizia di Sicurezza e come questo ebbe un effetto negativo sul suo futuro incontro con la Polizia di Sicurezza di Port Elizabeth. Quest'azione merita evidentemente "morte per la legge di Lynch" quando l'occasione appropriata si presenta. E di fatto tale opportunità fu data a Siebert, Snyman, Goosen, Fischer, Marx, Nieuwoudt, Fouche, Beneke, Coetzee e Wilken.

Negare o mettere discussione l'umanità degli altri esseri umani è un odio radicale dell'umano. È misantropia, la speranza della scomparsa o dell'annichilimento dell'altro umano odiato. La tortura suppone l'odio ed è l'espressione di quest'odio. Ma, ironicamente, trattare un essere umano come subumano o animale implica un riconoscimento iniziale dell'umanità stessa che si sta negando o distruggendo. Poiché questa particolare tortura di Biko da parte della Polizia di sicurezza conteneva un intenso odio razziale, è per questo stesso fatto un desiderio di annullare l'esistenza dell'oggetto del suo odio, cioè i Neri. Odiare, come rileva Sartre, è fondamentalmente perseguire la morte o l'annichilimento totale dell'Altro. Tale atto è un tentativo di visualizzare e realizzare un mondo in cui l'Altro non esiste. "Ciò che odio nell'Altro,

non è quella fisionomia, quella particolarità, quella singola azione, ma la sua esistenza in generale” (Sartre 2023, 474).

C'è anche un parallelo tra Edward Covey, lo spezza-schiavi, e la Polizia di Sicurezza del Sudafrica. Entrambi si sono dati il dovere di rompere le anime umane riducendole al livello di animali; così come quelli il cui dovere è domare animali, soggiogarli e renderli cose obbedienti che non fanno domande. Douglass traccia un paragone ironico tra se stesso e un bue che Covey lo spezza-schiavi gli aveva dato l'ordine di controllare e che, sfortunatamente per Douglass, scappò. Egli dichiarò: “Ora ho visto nella mia situazione parecchi punti di somiglianza con quella dei buoi. Essi erano proprietà, così ero io; essi dovevano essere spezzati, così dovevo esserlo anch'io. Covey doveva spezzarmi, io dovevo spezzarli; spezzare ed essere spezzato – questa è la vita” (Douglass 1987, 132). Ciò che era vero di Covey, è vero anche degli agenti della Polizia di Sicurezza, i torturatori di Biko. Ciò che era vero di Douglass lo era anche di Biko. Entrambi dovevano essere spezzati e domati come i buoi. Entrambi si rifiutarono di essere spezzati. Douglass sopravvisse per narrarlo, mentre Biko, dato il numero di quelli che lo interrogarono, non visse per raccontarcelo. Diversamente dallo schiavo di Hegel, che continua a sottomettersi a una vita di schiavo per paura della morte, Biko si rifiutò di essere uno schiavo esorcizzando dalla sua coscienza il terrore e la paura assoluta della morte. Certamente, il suo atteggiamento verso la libertà e la morte è espresso nella dichiarazione citata sopra: “O sei vivo e orgoglioso o sei morto”.

Le circostanze di Biko furono, alla fine, come quelle di Demby. Entrambi, contro le intenzioni dei loro oppressori di ridurli a entità non-umane consumabili,

non solo affermarono la loro libertà, ma simultaneamente superarono la paura della morte come un valore determinante nelle loro vite. Il loro atto di trascendere la paura della morte è un rifiuto di compiere le esigenze della servitù, esigenze che trasformano lo schiavo in una cosa non-umana, un animale. Quindi sia Biko che Demby costrinsero i loro oppressori a riconoscerli come esseri umani autocoscienti dotati di libero arbitrio piuttosto che come mere proprietà. I casi di Biko e Demby riservano una tragedia nascosta al signore e all'oppressore, precisamente perché questi ultimi dipendono dalla sopravvivenza sia di Biko che di Demby per essere signori e oppressori. Se, come avvenne, gli schiavi accettarono la morte piuttosto che la vita sotto un'esistenza servile, allora la signoria del signore si esercita sul nulla. In altre parole, il confronto tra Demby e Mr. Gore, da un lato, e Biko e la Polizia di Sicurezza, dall'altro, rompe la dialettica signore/schiavo, oppressore/oppresso, precisamente perché termina in relazioni senza schiavo e senza signore, senza oppressore e senza oppresso. Questo perché il signore o l'oppressore è un signore od oppressore solo nella misura in cui ci sono esseri che entrano in rapporti servili od oppressivi.

La questione della violenza

Bernard Boxill ha sollevato la questione della tensione tra il pacifismo garrisoniano³ di Douglass e la sua celebrazione degli effetti terapeutici della violenza nella sua lotta con Covey. Nella visione di Boxill, Douglass passò dalla violenza alla non-violenza e di nuovo alla

³ L'autore si riferisce a William Lloyd Garrison (1805-1879), giornalista nordamericano che dal 1830 al 1865 pubblicò il giornale *The Liberator*, che aiutò a condurre la battaglia di idee a favore dell'abolizione della schiavitù negli USA [n.d.t.].

violenza, ovvero cambiò posizione, invece di mantenere simultaneamente posizioni contraddittorie. Una delle ragioni per cui Douglass si trasformò da pacifista ad avvocato della resistenza violenta degli schiavi è questa:

Mentre egli fu sempre chiaro [nel dire] che gli schiavi avevano un diritto di resistere ai loro signori in modo violento, prima del 1849 Douglass ammoniva contro la resistenza violenta degli schiavi, perché credeva che avrebbe ritardato l'abolizione della schiavitù e avrebbe avuto in generale cattive conseguenze: dopo il 1849 cambiò idea e cominciò a sollecitare la resistenza violenta degli schiavi, perché credeva che avrebbe affrettato la fine della schiavitù (Boxill 1997, 274).

Quali sono per Douglass i benefici psicologici della resistenza? A livello personale, la violenza mette a fuoco la relazione tra autodifesa e rispetto di sé. Douglass affermava che la sua lotta con Covey lo spezza-schiavi, per esempio, fu il “punto di svolta” nella sua vita di schiavo – “richiamò la sua fiducia in sé che se ne era andata” e lo “ispirò” con una “determinazione ad essere libero” (Douglass 2001, 54). In poche parole, resistere in modo violento a Covey permise a Douglass di riottenere il suo rispetto di sé. È la stessa tensione – la tensione tra violenza e non-violenza – che assilla le interpretazioni della vita di Biko. Per la maggioranza degli interpreti, la tensione era quella tra violenza politica e violenza personale. In ciò che segue argomenterò che non c'è tensione nella concezione della violenza di Biko e che, al contrario della maggior parte delle visioni, egli non fu mai il pacifista che molti avrebbero voluto che fosse. La mia tesi è che nemmeno con uno sforzo di immaginazione si può dire che Biko sia stato un discepolo di Gandhi. Al contrario, Fanon ha contribuito molto alle sue idee e pratiche filosofiche e politiche, in modo tale che lo si può categorizzare più facilmente come un fanoniano.

Tuttavia alcuni hanno cercato di ritrarre Biko come un oppositore della violenza, fino al punto che è visto quasi come una specie di pacifista. Per esempio, in uno studio su Gandhi, Surendra Bhana e Goolam Vahed affermano che “il movimento della coscienza nera di Biko aveva elementi del pensiero gandhiano” (2005, 149). Questo si basa soprattutto sulle dichiarazioni seguenti di Biko: “Noi crediamo che c’è un modo di arrivare ai nostri obiettivi [...] attraverso mezzi pacifici” e ancora “non siamo interessati nella lotta armata” (Biko 1996, 134, 136).

In primo luogo, queste dichiarazioni devono essere intese entro il contesto in cui furono fatte. Biko stava testimoniando come testimone volontario per la difesa in un processo che coinvolgeva nove dei suoi amici e compagni accusati di alto tradimento dal regime dell’Apartheid. La testimonianza di Biko probabilmente non era volta ad articolare le sue visioni e convinzioni personali su questioni serie come la violenza, ma semplicemente a proteggere i suoi compagni contro il potere della macchina legale dell’Apartheid che li accusava, in primo luogo, di incitare alla violenza come un mezzo per far cadere il governo. Di fatto, entro la situazione di un tribunale, Biko fu costretto dalla situazione stessa a fare dichiarazioni su altre questioni che non mettersero in pericolo la sicurezza dell’organizzazione, i suoi membri, gli imputati e se stesso. Come attesta correttamente Xan Smiley, “il dissertare filosofico, le sottigliezze legali e le dispute semantiche non erano concepiti per la posterità, ma semplicemente per difendere i suoi colleghi” (1979, 26). Per esempio, egli evitava abilmente di essere trascinato in una discussione sulla relazione tra movimento della Coscienza Nera e le organizzazioni di liberazione messe al bando, come il Congresso Nazionale Africano, il partito comunista e il Congresso Pan-Africanista. Nemmeno si

sarebbe sentito attratto a rispondere a domande circa gli atteggiamenti del movimento della Coscienza Nera verso la violenza. Commentando una discussione tra Biko e Mapetla Mohapi (una delle figure principali della Coscienza Nera, che fu ucciso durante la detenzione dalla Polizia di Sicurezza), Mamphela Ramphele ha da dire questo sulla questione della violenza: “Anche lui [Mapetla] aveva osservazioni importanti da fare circa il bisogno di strategie più radicali [che andassero] al di là del rendere gli oppressi semplicemente coscienti della sfida ai loro oppressori. Ci doveva essere un programma più diretto di resistenza che andasse al di là della provocazione individuale del ‘sistema’. Anche solo discutere tale resistenza diretta, una metafora per la lotta armata, era naturalmente un alto rischio in considerazione della vigilanza del ‘sistema’”(Ramphele 1995, 108).

Si può argomentare che Biko sposò la non violenza in parecchie interviste che “chiaramente non erano tanto minacciose [...] quanto un tribunale” (Lotter 1993, 16). Uno degli scopi principali del Movimento della Coscienza Nera era liberare le persone Nere non solo dal brutale sistema dell’Apartheid, ma anche da se stessi. Tuttavia, per realizzare questo scopo, era necessario che il Movimento raggiungesse il maggior numero possibile di persone Nere. Poteva fare questo solamente se evitava il destino toccato ad altre formazioni politiche messe al bando che erano, da ultimo, costrette a scomparire o a diventare clandestine. Per evitare di stimolare il furore del regime e per rimanere “[legalmente] corretto”, si doveva fare attenzione a non rilasciare dichiarazioni pubbliche infiammate, specialmente riguardo a questioni politicamente sensibili come la violenza usata come strumento politico. Come indicava Biko, dato il “fatto che abbiamo deciso di formare effettivamente un Movimento

[legalmente] corretto (above-board)” (Biko 1996, 134), sposare pubblicamente la violenza come mezzo di liberazione politica – persino in interviste destinate alla pubblicazione – sarebbe un suicidio. Tale atto inviterebbe invariabilmente l’ira del regime dell’Apartheid e quindi comprometterebbe la finalità del movimento. Così, le denunce pubbliche della violenza da parte di Biko possono suggerire una mossa tattica piuttosto che un impegno morale o politico alla non violenza. Come argomenta Nolutschungu:

I militanti del SASO-BPC (organizzazioni del Movimento della Coscienza Nera) così come altri Neri che erano solo debolmente connessi al movimento sempre riconobbero ampiamente che nessuna organizzazione impegnata nella sovversione violenta poteva sopravvivere a lungo per portare avanti la propaganda all’interno del paese contro la collaborazione con il Sudafrica dell’Apartheid. Ma era altrettanto ampiamente compreso che il desiderato riconoscimento dell’Apartheid non poteva essere prodotto da politiche pubbliche non-soversive e da magie della coscienza, senza l’intervento dei movimenti di liberazione (1983, 180).

In secondo luogo, Biko era contrario a uno dei pilastri fondamentali del pacifismo cristiano, la filosofia del “porgi l’altra guancia” e il precetto “ama i tuoi nemici”, che si rivolge a un popolo derelitto (Biko 1996, 58). Questo è un rifiuto implicito del principio pacifista cristiano di Luthuli, Gandhi e Martin Luther King, principio che – derivato dal Discorso della Montagna – impone all’oppresso di non giudicare e di non resistere al male o di non rispondere al male col male, ma piuttosto di sopportare il torto e la sofferenza. Come è noto, in questo principio è implicita la credenza che la coscienza dell’oppressore sarà presa da ripulsa alla vista della

sofferenza immeritata. Biko comprese fin troppo bene che entro il contesto della situazione razzista simile a quella nazista come il Sudafrica, dove gli oppressori si percepivano come sotto assedio africano, il pacifismo cristiano, con la sua insistenza sulla sofferenza, sarebbe stato disastroso.

In terzo luogo, una delle cose che un pacifista deve necessariamente specificare è “Chi non dovrebbe resistere o prevenire la violenza con la violenza?”. Alcuni pacifisti potrebbero asserire che non dovrebbero. Altri si riferirebbero a tutti i pacifisti o a tutti gli esseri umani. Tuttavia, nessun pacifista affermerebbe che gli altri eccetto lui stesso/lei stessa non dovrebbero resistere alla violenza o prevenirla. Diciamo che avrebbe del tutto senso per Biko dire che nessun altro che lui non dovrebbe resistere alla violenza con la violenza. Ma non avrebbe affatto senso per lui affermare che gli altri eccetto lui stesso non dovrebbero. Al livello personale o individuale, Biko certamente non sottoscriverebbe il principio pacifista. Egli sembra aver compreso da lungo tempo il punto di vista di Fanon secondo cui, a un livello individuale, la violenza è una forza purificatrice che libera l’individuo colonizzato dal complesso di inferiorità, dalla disperazione, dall’inazione e dalla paura (Fanon 1968). Biko ebbe molti scontri fisici con i membri della Polizia di Sicurezza che tentavano o di intimidirlo fisicamente o di torturarlo. In una di queste occasioni Biko racconta come reagì al fatto di venire schiaffeggiato con forza da un certo uomo della Polizia di Sicurezza. “L’ho attaccato alla parete” disse Biko “gli ho spaccato i suoi denti falsi” (Woods 1987, 89). Una persona con tale atteggiamento reattivo verso la violenza non può certamente essere un pacifista.

Conclusione

La pretesa di universalità della teoria hegeliana del signore/schiavo, così come molte teorie dei pensatori occidentali, risulta fallire il test dell'universalità quando è vista nel contesto di certe condizioni di oppressione. Infatti, come stipulano le regole della logica, un solo caso in cui un'istanza particolare differisce dalla regola generale rende sospetta e inaccettabile la validità di ogni generalizzazione. Fanon ha mostrato in modo consistente che la maggior parte delle teorie filosofiche occidentali devono essere messe in tensione, riconcettualizzate, modificate, o addirittura respinte, quando vengono applicate al contesto che coinvolge la realtà delle persone Nere, precisamente perché le persone Nere esistono nella "zona di non-essere" entro queste teorie. Ho dunque argomentato in questo saggio che Douglass e Biko servono da istanze di una confutazione della teoria di Hegel, quando essa viene considerata nel contesto della schiavitù e dell'oppressione razziali. Contrariamente allo schiavo di Hegel, Biko e persino Demby, nella loro ricerca di libertà e di vera umanità (*humanity*), hanno preferito la morte piuttosto che l'esistenza continua nella schiavitù. Così facendo, hanno reso insostenibile la teoria di Hegel, mentre al tempo stesso hanno dato credito alla posizione di Fanon circa le teorie filosofiche occidentali e la loro rilevanza per la realtà Nera.

Bibliografia

- Bhana, S., e Goolam V. 2005. *The Making of a Political Reformer: Gandhi in South Africa, 1893–1914*. New Delhi: Monahar.
- Biko, S. 1996. *I Write What I Like: A Selection of His*

- Writings*. Randburg: Ravan Press.
- Boxill, B.R. 1997. 'The Fight with Covey.' In *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy*. Lewis R. Gordon (ed.). New York: Routledge.
- Camus, A. 1988. *L'uomo in rivolta*. in *Opere. Romanzi, racconti, saggi*. A cura di R. Grenier, Milano: Bompiani.
- Douglass, F. 2001. *Narrative of the Life of Frederick Douglass, An American Slave Written by Himself*. New Haven, CT: Yale University Press.
- . 1987. *My Bondage, My Freedom*. A cura di W. L. Andrews. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Fanon, F. *Black Skin, White Masks*. Trad. ing. C.L. Markmann. New York: Grove, 1967.
- . 1968. *The Wretched of the Earth*. Trad. ing. C. Farrington. New York: Grove.
- Gilroy, P. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Goldberg, D.T. 2006. 'The Death of Race.' In *Articulations: A Harold Wolpe Memorial Lecture Collection*. Trad. ing. A. Alexander. Trenton, NJ: Africa World Press.
- Gordon, L.R. 2000. *Existencia Africana: Understanding Africana Existential Thought*. New York: Routledge.
- Hegel, G.W.F. 2008. *Fenomenologia dello spirito*. Trad. it. G. Garelli. Torino: Einaudi.
- Heidegger, M. 1971. *Essere e tempo*. Trad. it. P. Chiodi. Milano: Longanesi.
- Lötter, H. 'On Interpreting Biko and the "New" South Africa: A Reply to Teffo and Ramose.' *Acta Academica* 25 (2 & 3).
- Madikizela-Mandela, W. 2013. '491 Days: Prisoner Number 1323/69.' In *Sunday Independent* (4 Agosto, 2013).
- Nolutshungu, S. 1983. *Changing South Africa: Political Considerations*. Cape Town: David Philip.

- Ramphela, Mamphela. 1995. *Mamphela Ramphela: A Life*. Cape Town: David Philip.
- Sartre, J-P. 2023. *Essere e nulla*. A cura di F. Fergnani e M. Lazzari, traduzione di Giuseppe Del Bo, prefazione di M. Recalcati. Milano: il Saggiatore.—. 1966. ‘Those Who Are Confronting Apartheid Should Know They Are Not Alone.’ Statement at a press conference of the French Liaison Committee Against Apartheid in Paris, Nov. 9, 1966, <http://www.anc.org.za/un/sartre.html> (accessed 6/10/99).
- . 2001. *Colonialism and Neocolonialism*. Trad. ing. A. Haddour, S. Brewer e T. McWilliams. London: Routledge.
- . 2013. ‘The Republic of Silence.’ In *We Have Only This Life to Live: The Selected Essays of Jean-Paul Sartre*. A cura di R. Aronson e A. van den Hoven. New York: New York Review Books.
- . 1988. *L'uomo in rivolta*. In *A. Camus, Opere. Romanzi, racconti, saggi*. A cura di Roger Grenier. Bompiani.
- Serequeberhan, T. 2000. *Our Heritage: The Past in the Present of African-American and African Existence*. Lanham: Row & Littlefield.
- Smiley, X. 1979. ‘South Africa What Is Black.’ *New York Review of Books* 26(6) (19 Aprile, 1979).
- Woods, D. *Biko*. 1987 [1979]. Versione rivista e aggiornata. New York: Penguin.

Il confronto di Franz Fanon con la dialettica padrone-schiavo di Hegel*

Brandon Hogan

Abstract: L'articolo tenta di proporre un'interpretazione del confronto di Fanon con G.W.F. Hegel senza assumere né che Fanon rifiuti le conclusioni normative di Hegel né che il confronto di Fanon sia marginale rispetto ai suoi progetti filosofici più in generale. Sostengo che l'interpretazione di Fanon della dialettica padrone-schiavo ci permette una comprensione migliore delle posizioni normative alla base dell'appello di Fanon alla violenza e alla rivoluzione in *Pelle nera, I dannati della terra*, e *Un colonialismo morente*.

Introduzione

In *Pelle nera, maschere bianche* (Pelle nera), com'è noto, Fanon distingue il padrone e lo schiavo coloniale dal padrone e lo schiavo come raffigurato nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel (Fenomenologia).¹

* Brandon Hogan, 'Frantz Fanon's Engagement with Hegel's Master-Slave Dialectic'. *Africology: The Journal of Pan African Studies* 51-2, 2018: 16-32. Traduzione italiana a cura di Giovanna Luciano.

¹ Uso il termine "schiavo" solo per riflettere l'uso che ne fanno Hegel e Fanon. In realtà, né Hegel né Fanon discutevano di persone schia-

Secondo Fanon, mentre la figura del padrone in Hegel cerca riconoscimento da parte dello schiavo, il padrone coloniale cerca solo il lavoro dello schiavo. Inoltre, per Fanon, lo schiavo hegeliano si differenzia dallo schiavo coloniale in quanto il primo giunge all'autocoscienza e alla libertà attraverso il lavoro, mentre il secondo cerca di diventare come il suo padrone – ovvero, cerca di diventare bianco – ed è perciò incapace di liberazione attraverso il solo lavoro.

Divido i commentatori della trattazione che Fanon fa di Hegel in *Pelle nera* in due gruppi: quelli che pensano che Fanon stia cercando di rifiutare la dialettica di Hegel e quelli che credono che Fanon sia simpatetico con Hegel. Tra gli stessi commentatori del primo gruppo c'è disaccordo sul fatto che Fanon sia o meno nel giusto nel rifiutare la posizione di Hegel. Per quanto riguarda i commentatori del secondo gruppo, invece, se da un lato credo interpretino Fanon correttamente, dall'altro non considerano la posizione di Fanon su Hegel come essenziale per capire il suo progetto filosofico. Questi ultimi commentatori reputano infatti il confronto di Fanon con Hegel come marginale rispetto alle sue posizioni più generali sulla natura della soggettività Nera e sulla necessità di una rivoluzione violenta nelle colonie francesi.

Secondo la prima lettura di Fanon, la dialettica padrone-schiavo di Hegel risulta inapplicabile perché non descrive in maniera accurata le dinamiche del padrone e dello schiavo coloniale e non presenta accuratamente i meccanismi attraverso i quali lo schiavo

vizzate. Il termine “schiavo” porta con sé la connotazione che alcune persone siano schiavi naturali o che l'identità o l'entità personale delle persone schiavizzate vengano totalmente colte nel loro status di schiavizzati.

coloniale può raggiungere o raggiungerà effettivamente la libertà. Questa lettura, però, attribuisce a Fanon una comprensione erronea di Hegel. Interpretare con carità ermeneutica Fanon ci richiede di leggerlo assumendo che egli abbia correttamente inteso il *punto fondamentale* della dialettica padrone-schiavo. La dialettica di Hegel non è una descrizione o una riflessione allegorica delle origini e delle dinamiche della schiavitù storica. Il miglior modo di leggere la dialettica è quello di considerarla come una descrizione di un tipo specifico di fallimento che mina la capacità di una persona di agire liberamente.

Il punto della questione per Fanon non risiede nel fatto che la dialettica padrone-schiavo di Hegel non sia applicabile alla situazione coloniale, ma nel fatto che entrambi Neri e bianchi nel mondo francofono affrontino delle sfide particolari quando desiderano superare il fallimento costituito dalla dominazione coloniale. Per Fanon, Neri e bianchi risultano privi di libertà proprio come il padrone e lo schiavo di Hegel, sebbene la loro mancanza di libertà sia complicata dal fenomeno del razzismo contro i Neri.

Se desideriamo capire come Fanon offra una critica comprensiva del colonialismo – una critica che, tra le altre cose, spieghi gli effetti dell'assoggettamento coloniale e spieghi perché questo assoggettamento è sbagliato – dovremmo interpretarlo come se stesse offrendo ci una concezione di libertà. Nel leggere Fanon come critico di Hegel, lo depriviamo della concezione hegeliana di libertà sulla quale egli sembra invece implicitamente fare affidamento in *Pelle nera, I dannati della terra* (I dannati), e in *Un colonialismo morente*.

Penso perciò che la lettura fanoniana di Hegel non sia marginale all'interno delle sue posizioni più generali.

Ritengo, anzi, che questa ci permetta di comprendere in maniera unitaria quelle posizioni attraverso una concezione di libertà personale e nazionale che *giustifica* il suo appello alla rivoluzione violenta in *I Dannati*. Sebbene io non affermi che Fanon sia un hegeliano – o che egli consideri se stesso un hegeliano – penso che la mia proposta interpretativa possa permetterci di cogliere in maniera migliore il confronto di Fanon con Hegel. Certamente questo lavoro non pretende di risolvere in maniera definitiva la questione della dialettica padrone-schiavo di Hegel o del confronto di Fanon con la dialettica di Hegel. Ciò che vorrei è offrire una prospettiva plausibile, che sembra oggi mancare all'interno del dibattito, sul confronto di Fanon con Hegel. Questo lavoro non vuole essere un contributo esaustivo all'interno della letteratura su Fanon, ma una semplice proposta interpretativa analitica.

Nella sezione che segue, tratto delle due scuole interpretative in relazione a Fanon su Hegel; ricostruisco e discuto l'argomentazione di Fanon nella sezione di *Pelle nera* intitolata "Il Negro e Hegel"; affermo poi che Fanon fa proprio il concetto astratto di libertà di Hegel. Questa discussione fa da contesto a un confronto con i commenti di Fanon sulla dialettica padrone-schiavo, che, nella mia lettura, può essere compresa al meglio alla luce della lettura di Fanon della libertà hegeliana. In supporto alla mia interpretazione della discussione di Fanon della dialettica, dimostro poi la problematicità di interpretazioni opposte. Nella sezione finale, sostengo brevemente che la nostra lettura dell'opera di Fanon risulta migliorata se attribuiamo a lui il concetto hegeliano di libertà.

Due scuole interpretative a proposito di Fanon su Hegel

Comprendibilmente, la maggior parte dei filosofi che scrivono su *Pelle nera* dedicano poca attenzione ai commenti di Fanon su Hegel. La sezione intitolata “Il Ne*ro e Hegel” occupa infatti solo sette pagine delle duecentosei che compongono il volume.

Molti commentatori considerano che l’interesse di Fanon nel discutere Hegel consista nel dimostrare che l’apparato teoretico di Hegel è inapplicabile alla situazione coloniale². Ato Sekyi-Otu (1996) afferma che Fanon crede che egli (Fanon) e Hegel rappresentino due “universi di discorso completamente differenti”³. Kleinberg (2003) ritiene che secondo Fanon il sistema hegeliano e il sistema coloniale sono “incompatibili”, e continua nel sostenere che “[...] nel suo tentativo di distanziare lo schiavo coloniale dallo schiavo hegeliano, Fanon fa una operazione parallela all’andamento di Hegel”⁴. Contro Kleinberg, Honenberger (2007) sostiene che Fanon mostra molto bene la distinzione tra la situazione coloniale e la discussione di Hegel di signoria e schiavitù e pertanto dimostra che la discussione di Hegel “non si applica alla relazione tra il padrone coloniale bianco e lo schiavo colonizzato”⁵.

Anche Gordon (2015) sembra supportare questa lettura di Fanon su Hegel nel suo recente volume *What*

² Nigel Gibson afferma che l’intento di Fanon non è quello di abbandonare l’apparato hegeliano, anche se caratterizza in maniera problematica la discussione di Fanon di Hegel in termini di una “critica”, ed enfatizza quelle dinamiche che distinguono il padrone di Fanon e il padrone di Hegel. Cfr. Gibson 2003, 29-41.

³ Sekyi-Otu 1996, 56.

⁴ Kleinberg 2003, 115.

⁵ Honenberger 2007, 153.

*Fanon Said*⁶. Gordon nota come Fanon non consideri la trattazione di Hegel della signoria e della schiavitù nella *Filosofia del diritto*, in cui Hegel dimostra in maniera più approfondita la necessità di uno Stato strutturato da relazioni di reciproco riconoscimento. Gordon è però cauto nel leggere questa omissione come una prova del fatto che Fanon creda che un tale Stato possa emergere nonostante lo storia della dominazione razziale in Francia nelle colonie francesi⁷. Per Gordon, Fanon crede che la concezione di Hegel del riconoscimento reciproco “fallisca” nel contesto coloniale perché il padrone bianco non vuole riconoscimento dallo schiavo Nero, ma solo lavoro⁸. Gordon, in accordo con gli altri commentatori di questo primo gruppo, sostiene che Fanon tenti di rifiutare Hegel. Solo Kleinberg (2003) crede che egli sbagli nel fare ciò.

Il secondo gruppo di commentatori leggono Fanon come un sostenitore, quantomeno parziale, della dialettica di Hegel. Bird-Pollan pensa che Fanon accetti la concezione hegeliana di riconoscimento e cerchi di spiegare come il razzismo distorca il riconoscimento. Bird-Pollan scrive:

La lettura di Fanon della teoria hegeliana del riconoscimento in *Pelle Nera* è ... una critica immanente del paradigma del riconoscimento utilizzato dal colonizzatore dalla prospettiva dell'uomo nero, per il quale questo paradigma è stato sospeso. Il punto è che mentre la storia del riconoscimento è fondamentale, la sua concreta istanziazione è stata largamente distorta dalla società razzista e coloniale⁹.

⁶ Gordon 2015, 69.

⁷ Gordon 2015, 69.

⁸ Gordon 2015, 68.

⁹ Bird-Pollan 2015, 89.

Sebbene l'interpretazione di Bird-Pollan (2015) sia in larga misura corretta, egli non argomenta a favore di questa interpretazione o contro i suoi oppositori. Inoltre, Bird-Pollan (2015) non fornisce una trattazione dettagliata della discussione di Fanon di Hegel, né spiega come questa discussione abbia a che fare con l'appello di Fanon alla violenza in *I dannati*. E ancora, Bird-Pollan (2015) non articola la relazione tra riconoscimento e libertà, la cui comprensione è invece essenziale per una interpretazione che possa illuminare il confronto di Fanon con Hegel.

Offrendo un'interpretazione sottile di Fanon su Hegel, Lou Turner (1996) occupa una posizione liminare in questo dibattito. Turner (1996) scrive che la discussione di Fanon di Hegel è uno "sventramento" della visione hegeliana della "reciprocità assoluta" che giace alla base del progresso sociale. Turner scrive:

La reciprocità assoluta della dialettica hegeliana è una presupposizione storica della realtà naturale, non meno che umana, dalla quale egli deduce il concetto di autocoscienza. La presunta omogeneità dei diversi strati della classe presupposti nell'assoluta reciprocità della dialettica hegeliana padrone-schiavo è di conseguenza occlusa dalla stessa indagine di Fanon...¹⁰

Per Turner, Fanon rifiuta la dialettica hegeliana nella misura in cui questa non tiene in considerazione il razzismo. Turner crede inoltre che Fanon non rifiuti completamente Hegel in quanto egli (Fanon) riconosce che la dialettica padrone-schiavo è una "forma pura" che "necessariamente si scompone nelle forme reali, storiche e relative, ma che costituisce il modo attraverso cui

¹⁰ Lou Turner. "On the Difference Between the Hegelian and Fanonian Dialectic of Lordship and Bondage." in Lewis R. Gordon, ed. *Fanon: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell, 1996): 145 (mia traduzione).

comprendere la realtà storica di quest'ultima forma"¹¹. Per il Fanon di Turner, la dialettica padrone-schiavo di Hegel è il modello che noi dovremmo usare per capire l'assoggettamento Nero.

Trovo che la posizione di Turner sia problematica. Sembra infatti strano che Fanon allo stesso tempo tenti lo "smembramento" della dialettica di Hegel e ritenga che l'assoggettamento coloniale debba essere compreso sul modello della dialettica. Inoltre, questa interpretazione non è sufficientemente supportata e Turner non riesce a spiegare il ruolo giocato dalla dialettica di Hegel all'interno del corpus fanoniano. Infine, la lettura di Turner risulta in contrasto con l'idea che il confronto di Fanon con Hegel sia marginale rispetto al suo pensiero in generale. Credo che gli interpreti di Fanon menzionati non abbiano compreso il modo in cui Fanon tratta Hegel o non abbiano indagato in largo la relazione di questa trattazione con i generali intenti filosofici di Fanon.

Nella sezione successiva, descrivo i principali temi della sezione di *Pelle nera* intitolata "Il Ne*ro e Hegel" al fine di fornire un contesto alla discussione fanoniana della dialettica padrone-schiavo.

Fanon fa proprio il concetto astratto di libertà di Hegel

In questa sezione di *Pelle nera*, Fanon argomenta a favore di due conclusioni interconnesse: (1) i Neri e i bianchi nel mondo francofono non sono liberi, e (2) la libertà politica Nera esiste come una barriera alla dignità Nera e all'auto-riconoscimento Nero. Possiamo comprendere gli argomenti di Fanon come segue.

¹¹ Turner 1996, 149.

Primo argomento:

P1. Essere libero riguarda (a) l'aderire alle norme che uno sceglie (b) l'essere riconosciuto come tale da quelle persone che a sua volta uno riconosce.

P2. I Neri non aderiscono a norme di loro scelta e i bianchi riconoscono solo se stessi.

Conclusione: Entrambi Neri e bianchi non sono liberi.

Secondo argomento:

P3. Solo le persone che hanno partecipato alla lotta per il riconoscimento e sono degne di riconoscimento, e sanno di essere degne di riconoscimento.

P4. Siccome i Neri sono solo politicamente liberi e non devono combattere per la loro libertà dalla schiavitù, sono meno portati a lottare per il riconoscimento.

Conclusione: La libertà politica dei Neri esiste come una barriera alla dignità Nera e all'auto-riconoscimento Nero.

Fanon prende in prestito P1 e P3 da Hegel e giustifica ciascuna premessa facendo riferimento alla dialettica padrone-schiavo di Hegel. Di conseguenza per comprendere a pieno gli argomenti di Fanon dovremmo indagare la giustificazione di Hegel di P1 e P3, così come è presentata nella *Fenomenologia*.

La *Fenomenologia* di Hegel stessa è una trattazione allegorica dell'avanzata dell'umanità verso la piena autocoscienza. La "coscienza" è per Hegel la personificazione dell'auto-comprensione umana. All'inizio della sezione intitolata "Autocoscienza", la coscienza vede se stessa come un'autorità sulla natura. Per la coscienza, la natura esiste come un mezzo per soddisfare i propri desideri. In seguito, la coscienza ritiene di avere il diritto di agire sugli oggetti naturali come

desidera. Ma al fine di giungere a considerarsi come questa figura autoritaria, la coscienza deve di fatto *esercitare* la sua autorità. La coscienza usa gli oggetti naturali non solo per soddisfare i suoi desideri, ma per provare a se stessa che quegli oggetti non sono importanti in loro stessi, ma valgono solo nella misura in cui possono essere usati per soddisfare i suoi desideri¹².

Questo modo di relazionarsi al mondo dimostra però di essere insoddisfacente. Hegel mostra in modo significativo come la mera consumazione e distruzione degli oggetti naturali falliscono nell'affermare il sapere di sé della coscienza. La coscienza *impone* semplicemente la sua volontà a quegli oggetti, e ciò significa che non riconosce gli oggetti naturali come in se stessi subordinati alla sua volontà. Nel distruggere gli oggetti, la coscienza essenzialmente dice a se stessa che i desideri sono fondamentali. La coscienza realizza che la sua certezza soggettiva non ha lo stesso valore di un fatto oggettivo. La coscienza deve così trovare un oggetto che mostrerà esso stesso di essere subordinato al suo proprio accordo.

Hegel ritiene che nessun oggetto meramente naturale possa mostrarsi in maniera indipendente come subordinato alla volontà della coscienza. Alberi e animali non parlano e non possono perciò asserire il loro stato di esseri subordinati o affermare l'autorità della coscienza. Hegel scrive:

Quando l'oggetto [*l'oggetto che affermerà l'autorità della coscienza*, BH] è in se stesso la negazione, e in ciò è nel contempo autonomo, esso è coscienza [...]. *L'autocoscienza raggiunge il proprio appagamento solamente in un'altra autocoscienza*¹³.

¹² Hegel 2008, 126-127.

¹³ Hegel 2008, 126-127.

Per Hegel, l'unico oggetto che può affermare il sapere di sé della coscienza è un altro essere cosciente. L'individuo indipendente e razionale è capace di assicurare alla coscienza di possedere di fatto autorità, e che riguardo a ciò non è in errore.

Fanon fa propria la conclusione di Hegel. Entrambi Hegel e Fanon credono che il solipsismo, la mera autoaffermazione, sia insufficiente per un sapere di sé coerente. Fanon scrive:

Nella sua immediatezza, la coscienza di sé è semplice essere-per-sé. Per ottenere la certezza di se stessi, occorre l'integrazione del concetto di riconoscimento. Similmente, l'altro aspetta il nostro riconoscimento al fine di realizzarsi nella coscienza universale di sé¹⁴.

Fanon e Hegel credono che il riconoscimento reciproco sia necessario se un individuo o un gruppo vuole ottenere un sapere di sé coerente. Fanon fa derivare la sua terza premessa dalla descrizione che Hegel fa della lotta per la vita e la morte, ma riadatta l'affermazione di Hegel attraverso l'uso del concetto di valore. Fanon scrive:

È da quest'altro, dal riconoscimento da parte di quest'altro, che dipendono il suo valore e la sua realtà umana (dell'uomo). È in quest'altro che si condensa il senso della sua vita. [...] Così la realtà umana in sé e per sé arriva a compiersi solamente nella lotta e attraverso il rischio che essa comporta. Questo rischio significa che io supero la vita verso un bene supremo che consiste nella trasformazione in verità oggettiva universalmente valida della certezza soggettiva che ho del mio proprio valore¹⁵.

Fanon ritiene che le persone siano degne di riconoscimento solo nella misura in cui sono disposte a rischiare la loro vita per ottenerlo. Seguendo Hegel,

¹⁴ Fanon 2015, 195.

¹⁵ Fanon 2015, 194-196.

Fanon pensa che le persone potrebbero anche essere riconosciute senza una lotta, ma le persone riconosciute in questo modo non possono in maniera coerente riconoscere loro stesse come degne di riconoscimento.

La prima parte della seconda premessa di Fanon – che i Neri non aderiscono a norme di loro scelta – viene giustificata in *Pelle nera*. Nella sezione intitolata “Il Nero e il linguaggio”, Fanon fa vedere che i Neri nel mondo francofono considerano il creolo come inferiore ai dialetti dei francesi bianchi. Parlare un francese “corretto”, per questa classe di Neri, significa raggiungere lo status di essere umano. Per Fanon, questi Neri desiderano “dimostrare ai Bianchi, costi quel che costi, la ricchezza del loro pensiero, l’uguale potenza del loro spirito”¹⁶. I Neri perciò non vedono alcun valore nel linguaggio Nero e vedono i bianchi come gli unici capaci di affermare la loro intelligenza.

In “La donna di colore e il Bianco”, Fanon sottolinea che “non è raro infatti, in Martinica, sognare una forma di salvezza che consiste nel diventare bianchi magicamente”¹⁷. Per i Neri in Martinica, essere accettati dai bianchi è un modo di raggiungere l’autocoscienza hegeliana¹⁸. In “L’uomo di colore e la Bianca”, Fanon afferma che l’uomo Nero desidera essere riconosciuto come bianco e considera l’amore di una donna bianca come un riconoscimento sufficiente a tal proposito¹⁹. Fanon lamenta che “per quanto penosa possa essere tale constatazione, siamo obbligati a farla: per il Nero non c’è che un destino. Ed è bianco”²⁰. Pertanto i Neri non sono

¹⁶ Fanon 2015, 27.

¹⁷ Fanon 2015, 55.

¹⁸ Fanon 2015, 55.

¹⁹ Fanon 2015, 71.

²⁰ Fanon 2015, 28.

liberi perché considerano come degno di valore solo ciò che è bianco.

Per giustificare la seconda parte della sua seconda premessa – ovvero che i bianchi non riconoscono i Neri – Fanon afferma che “un Bianco che si rivolge a un ne*ro si comporta esattamente come un adulto con un bambino”²¹. Per Fanon, “il Bianco è rinchiuso nella sua bianchezza”, restio e incapace di riconoscere non-bianchi o valori non-bianchi come degni di stima²². Dal momento che il riconoscimento *reciproco* è necessario per la libertà, la conclusione che i bianchi non sono liberi segue dalla prima e dalla seconda premessa di Fanon.

Nel giustificare la sua quarta premessa – che i Neri sono meno portati a lottare per il riconoscimento in quanto sono politicamente liberi – Fanon afferma che “un giorno il Padrone Bianco ha riconosciuto *senza lotta* il ne*ro come servo”²³. I Neri, quindi, sono politicamente liberi nella misura in cui non sono schiavi. Fanon segue nel caratterizzare le relative posizioni sociali di Neri e bianchi, post-schiavitù. Scrive:

Il ne*ro non è divenuto un padrone. Quando non ci sono più servi, non ci sono più padroni. Il ne*ro è un servo a cui si è permesso d’adottare un atteggiamento da padrone. Il Bianco è un padrone che ha permesso ai suoi servi di mangiare alla sua tavola²⁴.

Ancora una volta, Fanon fa riferimento alla dialettica padrone-schiavo di Hegel. L’affermazione di Fanon deve quindi essere compresa alla luce della trattazione di Hegel della signoria e della schiavitù. Nella lotta per la vita e la morte, la coscienza e l’altro realizzano che non

²¹ Fanon 2015, 45.

²² Fanon 2015, p. 27.

²³ Fanon 2015, p. 195.

²⁴ Fanon 2015, 197.

dovrebbero uccidersi a vicenda. Una persona morta non può riconoscere nessuno, e, pertanto, la morte di una delle parti sconvolgerebbe il loro obiettivo comune. Entrambe le parti desiderano essere riconosciute non solo come razionali e autoritari, ma anche come l'autorità *unica*. Questa tensione è risolta da una parte che rinuncia alla sua pretesa di autorità. La parte rinunciataria, sebbene razionale, considera la sua vita come più importante del suo status di autorità unica. Concorda nel diventare lo schiavo dell'altra parte - ovvero, concorda nel riconoscere l'altra parte come l'autorità unica, ma non cerca questo riconoscimento. Diventa lo schiavo, mentre la parte riconosciuta diventa il padrone²⁵.

Il padrone governa attraverso la paura. Lo schiavo obbedisce ai comandi del padrone perché egli²⁶ considera la vita come più importante della libertà. Il padrone può concepire se stesso come l'autorità unica perché è riconosciuto come tale da un essere che egli o ella sa capace di riconoscimento. Questa relazione risulta però problematica. Il padrone realizza che non può raggiungere il suo scopo - quello di riconoscere se stesso come l'autorità unica - dominando lo schiavo. Dal momento che lo schiavo obbedisce ai comandi del padrone, le azioni dello schiavo sono in realtà le azioni del padrone. Il padrone ha inizialmente voluto un agente indipendente e razionale che potesse confermare il suo sapere di sé, ma lo schiavo è ben lontano da essere indipendente. Le azioni dello schiavo hanno lo stesso significato normativo di quelle del padrone e pertanto non evitano al padrone la preoccupazione che egli potrebbe non essere ciò che

²⁵ Hegel 2008, 132-133.

²⁶ Uso il pronome maschile solo per semplicità e per rispecchiare l'uso che ne fanno Hegel e Fanon.

considera di essere. Perciò le ambizioni del padrone sono frustrate.

Fanon distingue tra essere un padrone e comportarsi come un padrone. Anche Hegel implicitamente si affida a questa distinzione. Per Hegel, prima della lotta per la vita e la morte sia la coscienza che l'altro considerano loro stessi come l'autorità unica. Per Hegel e per Fanon, uno diventa padrone solo dopo aver ottenuto il controllo su uno schiavo. Post-schiavitù, non ci sono perciò padroni e schiavi in senso proprio. Quando Fanon parla di Neri schiavi e padroni bianchi in questo contesto, egli deve avere qualcos'altro in mente.

Possiamo capire meglio Fanon se pensiamo che i Neri non sono padroni non perché non possiedono schiavi, ma perché non impongono dei loro propri valori, adottando semplicemente quelli dei bianchi. Un padrone, in questo senso, possiede un elemento della libertà hegeliana. Il padrone si attiene a norme di sua propria scelta. È autonomo. Alcuni Neri, per Fanon, hanno adottato il *comportamento* del padrone considerando se stessi come autonomi, persino facendosi beffe di quei Neri che non parlano un francese corretto²⁷. Lo schiavo Nero, in questo contesto, riconosce l'autorità dei valori bianchi, ma non ha alcuna concezione della sua propria autorità.

La seconda affermazione di Fanon è quindi che i francesi bianchi nei fatti si attengono a norme di loro propria creazione. Successivamente, la posizione di Fanon è quella che i bianchi hanno permesso ai Neri di partecipare in maniera più equa alla società francese a condizione che questi facessero propri i valori francesi. Il dominio (*mastery*) bianco è però problematico in quanto, di nuovo, "il Bianco è rinchiuso nella sua bianchezza"²⁸.

²⁷ Fanon 2015, p. 36.

²⁸ Fanon 2015, 27.

Il padrone bianco considera se stesso e i suoi valori come autoritari, eppure non riconosce lo schiavo Nero. Perciò i Neri e i bianchi non sono liberi proprio come non lo sono il padrone e lo schiavo di Hegel.

Nel continuare a supportare l'affermazione per cui la libertà politica Nera esiste come una barriera per la dignità Nera, Fanon dice che dal momento che il padrone bianco solleva lo schiavo Nero dalla schiavitù, senza lotta, lo schiavo Nero viene privato dell'opportunità di impegnarsi in una tipo di lotta che avrebbe definito il suo valore. Fanon ritiene che i Neri vorrebbero lottare per avere una effettiva influenza culturale e politica, ma questa opportunità viene loro negata dall'indifferenza bianca o dall'obbedienza acquisita. Per Fanon "il vecchio servo esige che gli si contesti la sua umanità, vuole una lotta, una rissa. Ma troppo tardi: il ne*ro francese è condannato a mordersi e a mordere"²⁹. In maniera paradossale, per Fanon, i Neri non si impegnano in questo tipo di lotte che sono invece necessarie per l'affermazione di un genuino valore e auto-riconoscimento, in parte perché essi sono politicamente liberi.

Proprio come la coscienza deve provare il suo valore attraverso una battaglia per la vita e la morte, i Neri devono provare il proprio valore attraverso una lotta per il riconoscimento. Fanon ammette che i Neri hanno lottato per la libertà e la giustizia, ma afferma anche che queste battaglie sono state fatte a favore della "libertà bianca e della giustizia bianca..., di valori prodotti dai padroni"³⁰. L'affermazione di Fanon, quindi, è che i Neri francesi non hanno dimostrato a loro stessi un apprezzamento per i loro propri valori, per le loro idee di libertà e giustizia. Per Fanon, il fine storico della lotta Nera è stato quello di

²⁹ Fanon 2015, 198.

³⁰ Fanon 2015, 198.

diventare bianchi. La libertà politica e il senso di inferiorità acquisito, in questo caso, esistono come barriere al valore Nero e all'auto-riconoscimento Nero.

Fanon fa esplicitamente affidamento a premesse hegeliane per definire due posizioni distinte sui Neri e i bianchi nel mondo francofono. Questi argomenti costituiscono l'orizzonte generale entro cui Fanon discute la dialettica padrone-schiavo di Hegel.

Fanon sulla dialettica padrone-schiavo di Hegel

Nel testo principale di *Pelle nera*, Fanon sembra discutere del dominio e della schiavitù in maniera metaforica. I bianchi sono padroni in quanto fanno propri valori di loro scelta, ma non riconoscono i Neri. I Neri sono schiavi in quanto riconoscono i bianchi ma non sono la fonte dei loro propri valori. Nonostante ciò, la nota di Fanon pare riferirsi a padroni e schiavi veri e propri. È utile quindi riportarla per intero:

Spero di aver mostrato che il padrone qui differisce essenzialmente da quello descritto da Hegel. 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'oggetto³¹.

Se Fanon trova che l'immagine del padrone e dello schiavo di Hegel sia utile per articolare il suo argomento

³¹ Fanon 2015, 197.

principale, egli intende anche distinguere i personaggi di Hegel dal padrone e dallo schiavo coloniale. Come si è detto nella seconda sezione, molti commentatori ritengono che questa nota sia la prova del rifiuto di Hegel da parte di Fanon.

Prima di procedere a considerare questa posizione, voglio soffermarmi sulla parte conclusiva della sezione della dialettica padrone-schiavo di Hegel al fine di mostrare i punti principali della argomentazione di Hegel. Hegel ci dice che l'autocoscienza dello schiavo verrà trasformata dalla sua stessa attività di schiavo. In un primo momento lo schiavo è dipendente dal padrone e comprende se stesso come tale, ma c'è qualcosa che riguarda la sua esistenza di schiavo che gli permette di diventare poi indipendente, di pensare da sé.

Prima di tutto, lo schiavo sperimenta la paura per il padrone (signore) e la paura per la morte, "il signore assoluto"³². In questa esperienza, lo schiavo riconosce la vita come precaria, fugace, e giunge a comprendersi come non legato in maniera essenziale alla sua esistenza naturale. Egli deve formare un sapere di sé che è distinto da suo sé meramente naturale. In secondo luogo, nell'essere costretto a lavorare per il padrone, lo schiavo può distinguere se stesso dai suoi desideri immediati. Ad esempio, gli piacerebbe mangiare o dipingere, ma deve sopprimere questi desideri per seguire gli ordini del padrone. In altre parole, attraverso il lavoro per il padrone lo schiavo impara la disciplina. Infine, nel creare oggetti non destinati al suo proprio consumo, ma a quello del suo padrone, lo schiavo impara che, usando la sua propria mente e ingegnosità, può lasciare la sua traccia sul mondo. Hegel ci dice che "[t]ramite tutto ciò, la coscienza che lavora giunge dunque a intuire l'essere autonomo *come*

³² Hegel 2008, 134.

*se stessa*³³. La relazione dello schiavo con il mondo non è quella della pura consumazione. Egli vede il mondo non come qualcosa che deve essere dominato, come qualcosa su cui imporre la propria signoria, ma come una arena in cui egli può esprimere se stesso, il suo proprio spirito.

Mentre la dialettica padrone-schiavo inizia con una concezione della coscienza che cerca di dominare il mondo naturale, finisce invece con una idea di coscienza disciplinata, capace di plasmare il mondo in accordo alla sua propria volontà. Hegel crede che questa nuova forma di coscienza, sebbene non ancora libera, costituisca un passo essenziale nel cammino verso la libertà.

Come già detto, Hegel crede che libertà vera riguardi l'essere allo stesso tempo padrone e schiavo, autoritari e responsabili. Uno che semplicemente agisca come padrone non è libero perché sebbene agisce in maniera autoritaria, non è una vera autorità. L'autorità per Hegel è uno status che viene conferito in maniera libera da altri. Una persona autoritaria è chiamata a comandare e, in quanto tale, gli altri obbediscono ai suoi comandi in maniera libera, e non per paura. Dal momento che lo schiavo non è indipendente, egli non può autorizzare il padrone ad agire. Inoltre, il padrone non può nemmeno rivendicare di essere responsabile di qualcuno o qualcosa al di là di se stesso. Egli agisce semplicemente in accordo ai suoi desideri. Hegel crede che questa non sia una forma di libertà, ma una forma di pura dipendenza dalla natura. Il padrone è schiavo dei suoi desideri e anche per questa ragione non è libero. Dall'altro lato, lo schiavo non è libero perché sebbene non sia controllato dai suoi desideri immediati, il padrone detta lui le azioni. Lo schiavo non può nemmeno rivendicare l'esercizio dell'autorità.

³³ Hegel 2008, 135.

Il padrone è libero solo nella misura in cui riconosce lo schiavo come autonomo e perciò capace di accettare o respingere la sua (del padrone) autorità. In altre parole, per essere libero il padrone deve considerare se stesso come responsabile di qualcos'altro al di là di se stesso. Inoltre, per essere libero lo schiavo deve respingere l'autorità esclusiva del padrone e comprendere se stesso come autoritario e capace di sottostare a norme di sua propria scelta. La libertà dello schiavo consiste nel suo diventare autonomo nel significato letterario di dare una legge a se stesso. Il padrone e lo schiavo di Hegel quindi rappresentano due diversi tipi di fallimento: la rivendicazione del padrone di esercitare l'autorità senza responsabilità e la considerazione che lo schiavo ha di se stesso di essere responsabile ma non autoritario. Il punto centrale dell'argomentazione di Hegel sul padrone e lo schiavo è, in parte, quello di dimostrare che la relazione padrone-schiavo è difettosa.

I commentatori che ritengono che Fanon consideri la dialettica padrone-schiavo come non applicabile alla situazione coloniale sembrano attribuire a Fanon una concezione molto particolare di applicabilità. Secondo questa concezione, la dialettica padrone-schiavo è applicabile a una situazione di ingiustizia sia se è capace di descrivere quella situazione sia se è capace di offrire una previsione più o meno accurata di come quella situazione potrà risolversi. Per esempio, la dialettica padrone-schiavo è applicabile alla misoginia sul posto di lavoro sia se è capace di descrivere in maniera accurata i comportamenti e le relazioni tra lavoratori maschi e femmine sia se è capace di predire in maniera accurata come le lavoratrici donna potranno raggiungere un senso di autorità e indipendenza come risultato del loro lavoro.

Data questa idea di applicabilità, è però difficile comprendere come la dialettica padrone-schiavo possa venire applicata a *ogni* situazione di ingiustizia. La maggior parte delle relazioni sociali ingiuste non possono essere lette come un risultato della lotta per la vita e per la morte. Le donne saudite non scelsero di cedere il potere agli uomini sauditi. Gli americani Neri non scelsero di essere socialmente e politicamente subordinati agli americani bianchi. Si può invece assumere che i misogini non hanno mai ricercato riconoscimento dalle donne, così come i razzisti anti-neri non hanno mai ricercato riconoscimento dai Neri nelle Americhe o in qualsiasi altra parte.

Inoltre, mentre lo schiavo di Hegel raggiunge l'indipendenza attraverso il suo lavoro di schiavo, risulta semplicistico assumere in maniera generica che le persone subordinate raggiungeranno una piena consapevolezza di sé come risultato delle condizioni della loro subordinazione. Se l'applicabilità è concepita in termini di descrizione o previsione diventa anzi difficile vedere come la dialettica padrone-schiavo possa venire applicata in generale.

Persino Hegel riconosce poi che la dialettica padrone-schiavo non è applicabile alla schiavitù storica in questo senso semplicistico. Nelle *Lezioni di filosofia della storia*, Hegel menziona diversi istituti di schiavitù e nota che le persone spesso diventano schiavi come risultato di guerra e conquista³⁴. Nelle *Lezioni*, Hegel sottolinea come la schiavitù venisse vista come un elemento necessario della vita della Grecia antica, in quanto i cittadini liberi dovevano avere il tempo per partecipare alla vita politica dello Stato³⁵. In questo modo, Hegel riconosce che le

³⁴ Hegel 1995, 404, 409, 411.

³⁵ Hegel 1995, 399-404.

società schiaviste reali non risultano da lotte per la vita e per la morte calcolate razionalmente.

Allo stesso modo, Hegel non ritiene che le persone scelgano di diventare schiavi perché considerano la vita come più importante rispetto allo status dell'autorità unica. Al contrario, Hegel è ben cosciente che le persone non *scelgono* affatto di diventare schiavi, ma sono costrette alla schiavitù. Pertanto, non c'è motivo per credere che Hegel veda la dialettica padrone-schiavo come qualcosa d'altro da uno strumento filosofico, ideato per presentare una concezione specifica di normatività.

Dal momento che il nostro obiettivo dovrebbe essere quello di interpretare Fanon con carità ermeneutica – ovvero supponendo che le sue affermazioni sono plausibili – non dovremmo attribuirgli una visione semplicistica dell'applicabilità della dialettica padrone-schiavo o ritenere che abbia una lettura erronea della prospettiva stessa di Hegel della dialettica padrone-schiavo. Una critica efficace della dialettica padrone-schiavo dovrebbe essere *normativa* – ovvero dovrebbe dimostrare che le idee hegeliane di libertà e autocoscienza, così come articolate nella dialettica, sono erranee. Se la concezione di Hegel di normatività fosse corretta, la dialettica padrone-schiavo, in quanto esemplificazione di tale concezione, si applicherebbe a ogni situazione in cui è in questione la normatività.

Possiamo iniziare a cogliere la questione principale della nota di Fanon considerando la distinzione che Fanon traccia tra il padrone hegeliano e il padrone dello schiavo coloniale. Per Hegel, esiste una certa reciprocità tra padrone e schiavo. Dal momento che lo schiavo si è impegnato nella lotta per la vita e per la morte, il padrone riconosce lo schiavo come il *tipo* di essere che può dare quel riconoscimento che egli desidera. Il padrone di

Hegel fallisce nel momento in cui sottostima la capacità dello schiavo di offrire riconoscimento. Fanon afferma che il padrone coloniale non riconosce lo schiavo come capace di offrire riconoscimento. Per il padrone di Fanon, lo schiavo non è considerato come capace di avere una prospettiva indipendente e autoritaria sul mondo. È questo il motivo per cui egli “disprezza” la coscienza dello schiavo e pretende semplicemente che egli lavori.

In più, lo schiavo di Hegel è in grado di superare la sua paura della morte e di sviluppare un senso di sé come non dipendente in maniera essenziale alla sua propria esistenza biologica. Lo schiavo di Hegel sviluppa un senso della sua indipendenza attraverso il plasmare oggetti destinati al consumo di altri. Fanon ci dice che lo schiavo coloniale è incapace di tale sviluppo nella misura in cui il suo interesse primario è quello di diventare come il suo padrone. Lo schiavo di Fanon non vede se stesso e la sua ingegnosità negli oggetti del suo lavoro perché l'unica concezione del Sé e della creatività che è in grado di contemplare è quella del suo padrone. Per Fanon, il destino dello schiavo coloniale non è l'indipendenza, ma la bianchezza.

Dal momento che il punto centrale per Fanon non riguarda l'inapplicabilità della dialettica padrone-schiavo alla situazione coloniale, possiamo pensare che per Fanon il padrone bianco è incapace di raggiungere la libertà non solo perché è un padrone, ma perché non si impegna nel riconoscere lo schiavo come capace egli stesso di riconoscere gli altri. Inoltre, Fanon ritiene che lo schiavo Nero è incapace di raggiungere la libertà non solo in quanto non vede se stesso come autoritario, ma anche perché le sole nozioni di indipendenza, di Sé e di autorità in suo possesso sono quelle del padrone bianco. Sembra che Fanon non rifiuti l'idea hegeliana che la libertà

abbia elementi della signoria-dominio e della schiavitù, ma faccia notare come i Neri e i bianchi nel mondo Francofono debbano superare delle barriere *specifiche* se vogliono raggiungere la libertà.

I Neri devono combattere per un'idea di libertà che essi stessi definiscono se vogliono essere meritevoli di riconoscimento, e i bianchi devono fuggire (o essere costretti a farlo) dal loro solipsismo normativo se vogliono essere *in* loro stessi ciò che sono *per* loro stessi. Fanon comprende che la relazione padrone-schiavo di Hegel rappresenta un *tipo* specifico di fallimento, che può manifestarsi in molte forme. Egli usa la dialettica padrone-schiavo di Hegel per spiegare il particolare fallimento che è il colonialismo.

Fanon e la concezione hegeliana di libertà

Comprendere la questione fondamentale della discussione di Fanon di Hegel in *Pelle Nera* ci permette anche di capire meglio la concezione di libertà implicita in molti scritti di Fanon, una concezione che se assente rischierebbe di depotenziare la critica di Fanon alla dominazione coloniale. In *I dannati*, per esempio, Fanon ci dice che le persone colonizzate mancano di libertà non solo perché sono socialmente ed economicamente oppresse, ma anche perché stimano i valori occidentali e non apprezzano loro stesse. La decolonizzazione, per Fanon, crea “nuovi uomini”, uomini che sono liberi per avere superato quella dominazione e la de-umanizzazione che è colonialismo e per aver imparato a governare loro stessi attraverso la creazione di valori loro propri³⁶. Nel fare ciò, il colonizzato rompe con la schiavitù rappresentata

³⁶ Fanon 2007, 4.

dai valori bianchi e abbraccia una forma di signoria che deriva dal creare valori che gli appartengono.

In maniera significativa, Fanon crede che il processo decolonizzazione farà in modo che il colonizzato rifiuti l'individualismo occidentale come un ideale. Fanon afferma che l'individualismo implica "l'idea di una società di individui in cui ognuno si rinchiude nella sua soggettività"³⁷ e che invece il processo di decolonizzazione stesso richiede un rifiuto di tale individualismo e l'adozione di termini come "fratello", "sorella" e "compagno"³⁸. In sostanza, si può pensare che la libertà per Fanon richieda un rifiuto dell'idea di signoria che costituisce l'individualismo e l'adozione di un sapere di sé che risponde a valori di propria creazione e a una comunità di propria scelta.

Fanon affida al rischio e al sacrificio che costituiscono l'opposizione violenta alla dominazione coloniale un ruolo teoretico importante. Come abbiamo visto, in *Pelle Nera*, Fanon afferma che la lotta per il riconoscimento stabilirebbe che le persone colonizzate sono degne di riconoscimento e permetterebbe ai colonizzati di conoscere il loro proprio valore. Nella lotta violenta, si comprende di stare apprezzando l'oggetto della contesa più della stessa vita biologica. Com'è noto, Fanon si riallaccia a questo tema nella sezione dei *I dannati* intitolata "Della violenza"³⁹.

Fanon dimostra che la decolonizzazione è sempre violenta nella misura in cui cerca di "far saltare il mondo coloniale" e di "[abolire] una zona [coloniale, GL], seppellirla nel più profondo del terreno e espellerla dal

³⁷ Fanon 2007, 14.

³⁸ Fanon 2007, 14.

³⁹ Fanon 2007, 3-70.

territorio”¹. Dal momento che i colonizzatori bianchi non riconoscono i Neri nemmeno come capaci di costituire una prospettiva autoritaria e indipendente sul mondo, “[l]a messa in discussione del mondo coloniale da parte del colonizzato non è un confronto razionale dei punti di vista”², ma una lotta violenta per l’autodeterminazione Nera e per il controllo della terra, delle istituzioni e delle risorse.

La violenza della decolonizzazione, afferma Fanon, “per il popolo colonizzato [...], giacché costituisce il suo unico lavoro, riveste caratteri positivi, formatori”³. Qui Fanon allude alla sua discussione della dialettica padrone-schiavo di Hegel in *Pelle nera*. Lo schiavo Nero non è liberato attraverso il suo lavoro perché l’unico scopo che persegue attraverso il suo lavoro è di diventare come il suo padrone. Il lavoro vero, allora, è lavoro liberante, lavoro che permette allo schiavo di riconoscere la sua propria autorità e indipendenza. Poiché il lavoro di decolonizzazione richiede che i colonizzati facciano propri i loro valori e rischino le loro vite per quei valori, la lotta per la decolonizzazione rappresenta un meccanismo attraverso cui i colonizzati possono raggiungere la libertà, in senso hegeliano.

La violenza, quindi, permette ai colonizzati di acquisire un senso di sé che non è costituito dai valori del colonizzatore. Fanon afferma che “la violenza disintossica. Sbarazza il colonizzato del suo complesso d’inferiorità, dei suoi atteggiamenti contemplativi o disperati”⁴. La violenza inserisce un elemento di dominio nel carattere del colonizzato, essa “innalza il popolo all’altezza del

¹ Fanon 2007, 8.

² Fanon 2007, 8.

³ Fanon 2007, 57.

⁴ Fanon 2007, 58.

leader”⁵. In *Un colonialismo morente*, Fanon dice che la violenza del processo di decolonizzazione trasforma in maniera radicale i colonizzati, al punto che essi non possono che trovare ogni ulteriore sforzo di mantenere la colonizzazione come “impossibile e scioccante”⁶. Così Fanon crede che la violenza abbia non solo un valore strumentale, essenziale al processo di decolonizzazione, ma anche un valore intrinseco nella misura in cui permette ai colonizzati di formare quel tipo di autocoscienza che è essenziale alla libertà autentica.

Nel confronto con Hegel in *Pelle Nera*, Fanon espone i caratteri fondamentali di un’idea di libertà che sarà poi espressa in *I dannati* e in *Un colonialismo morente*⁷. Questa idea permette a Fanon non solo di specificare il processo di decolonizzazione, ma di spiegare perché la colonizzazione mina la libertà sia dei colonizzati che del colonizzatore. Certamente si tratta di un’idea di libertà molto astratta, così come lo è la nozione kantiana di libertà come auto-legislazione. Sia Fanon che Hegel credono che il contenuto della libertà non possa essere determinato *a priori*, ma debba essere invece determinato storicamente. Secondo questa idea, la libertà ha quindi a che fare sia con la signoria che con la schiavitù, e a più

⁵ Fanon 2007, 58.

⁶ Fanon 1994, 179.

⁷ Ovviamente ciò non significa che Fanon creda che il risultato ultimo della decolonizzazione è la creazione di stati africani sul modello dello stato descritto da Hegel nella *Filosofia del diritto*. Lo scopo di Hegel è infatti quello di descrivere i tipi di istituzioni statali necessari per sostenere la libertà umana. Le sue descrizioni specifiche traggono origine da una più astratta comprensione della libertà che mostra in sé momenti di indipendenza e dipendenza. Io sostengo che Fanon fa propria questa concezione astratta di libertà. E può farlo anche senza appoggiare tutto ciò che è contenuto nella filosofia politica di Hegel. Allo stesso modo, i kantiani contemporanei possono fare uso dell’imperativo categorico di Kant senza però dover avallare tutte le applicazioni di quell’imperativo.

riprese Fanon mostra brillantemente le varie sfumature per cui le persone colonizzate rimangono intrappolate in una situazione di schiavitù. Pertanto, lungi dal rifiutare Hegel, l'intera opera di Fanon è mantenuta insieme da un'idea di libertà che è implicitamente hegeliana.

Bibliografia

- Ato, S.O. 1996. *Fanon's Dialectics of Experience*. Cambridge, MA: Harvard UP.
- Bird-Pollan, S. 2015. *Hegel, Freud and Fanon: the dialectic of emancipation*. New York, NY: Rowman and Littlefield.
- Fanon, F. 1994. *A Dying Colonialism*. Trans. by H. Chevalier. New York, NY: Grove Press, 1994.
- . 2007. *I dannati della terra*. A cura di L. Ellena. Torino: Einaudi.
- . 2015. *Pelle nera, maschere bianche*. Trad. it. S. Chiletta. Pisa: ETS.
- Gibson, N. 2003. *Fanon: The Postcolonial Imagination*. Oxford: Polity Press.
- Gordon, L. 2015. *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to His Life and Thought*. New York, NY: Fordham University Press.
- Hegel, G.W.F. 1995. *Lectures on the Philosophy of World History*. New York, NY: Oxford UP.
- . 2008. *La fenomenologia dello spirito*. Torino: Einaudi.
- Honenberger, P. 2007. "Le Nègre et Hegel": Fanon on Hegel, Colonialism, and the Dialectics of Recognition.' *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 5-2: 153-162.
- Kleinberg, E. 2003. 'Kojève and Fanon: The Desire for Recognition and the Fact of Blackness.' In *French Civilization and Its Discontents: Nationalism, Colonialism, Race*. Ed. by T. Stovall e G. Van Den

Abbeele, 115-128. Lanham, MD: Lexington Books.

Turner. L. 1996. 'On the Difference Between the Hegelian and Fanonian Dialectic of Lordship and Bondage.' In *Fanon: A Critical Reader*. Ed by L.R. Gordon, 134-151. Oxford: Blackwell.

“Gli strumenti del signore non smonteranno mai la casa del signore”

Leggere la politica francese del riconoscimento attraverso la critica di Fanon alla bianchezza e alla colonialità**

Vanessa Eileen Thompson

Negli ultimi due decenni, nel panorama politico francese sono emersi dibattiti sulla Nerezza che stanno

* Vanessa Eileen Thompson, “‘The Master’s Tools Will Never Dismantle the Master’s House’”. Reading France’s Recognition Politics through Fanon’s Critique of Whiteness and Coloniality’. In *Unveiling Whiteness in the Twenty-First Century. Global Manifestations, Transdisciplinary Interventions*. A cura di V. Watson, D. Howard-Wagner, L. Spanierman, 171-193. Lanham: Rowman & Littlefield: 2014. Traduzione italiana a cura di Michela Bordignon.

** Una versione di questo capitolo è stata pubblicata per la prima volta in *On Whiteness* (Falkof e Cashman-Brown 2012). Poiché articoli come questo nascono da processi di interazione, vorrei esprimere il mio profondo apprezzamento a Daniel e Joanna James, Ramón Grosfoguel, Kira Kosnick, Martin Herrstadt, Lidia Solomon e Sara Salem, che mi hanno aiutato a far fiorire le mie idee intorno agli argomenti qui esposti. Vorrei anche ringraziare Veronica Watson, Deirdre Howard-Wagner e Lisa Spaniermann per i loro utili commenti. Un ringraziamento speciale va ai membri della *Brigade Anti-Nérophobie*, per avermi permesso di partecipare alle loro realtà di vita e per aver confidato che avrei fatto del mio meglio nel presentare il loro lavoro, benché gli errori siano tutti miei. Si prega inoltre di notare che non riprodurrò la parola violenta che inizia con N- dove non sia esplicitamente codificata, visto che non è una parola “neutra”, ma è stata creata e istituzionalizzata da discorsi coloniali-razzisti. Piuttosto, userò l’espressione attenuativa, N*

sfidando l'ideologia egemone della cosiddetta “cecità rispetto al colore”. In quanto tecnologie del dominio coloniale-razzista che si riferiscono a modelli di lunga durata di strutture in movimento del potere coloniale, la colonialità¹ e la bianchezza lavorano ancora all'interno e attraverso le contemporanee pratiche culturali e lavorative, le relazioni intersoggettive e produzioni di conoscenza nel contesto francese e oltre (cfr. Grosfoguel 1990 e Dubois 2000). In risposta, sono continuamente emersi gruppi politici e organizzazioni Nere per sfidare la realtà ostinata nella geografia politica della Francia. Sebbene possano cambiare le concezioni di Nerezza(e) con cui questi gruppi operano, così come i loro obiettivi, i loro sforzi e le loro rivendicazioni sono stati sempre più analizzati attraverso la categoria della “politica del riconoscimento” (Ndiaye 2008; Lozès 2012). I modelli basati sul riconoscimento comprendono le pratiche dei movimenti sociali rispetto alle rivendicazioni di identità attraverso la lente psicologico-morale dei danni inferti a gruppi specifici causate dal mis- o non-riconoscimento da parte delle società dominanti, come, ad esempio, la

¹ Seguendo il pensatore decoloniale Grosfoguel, così come altri teorici decoloniali, uso “colonialismo” per riferirmi a ‘situazioni coloniali’ imposte dalla presenza di un’amministrazione coloniale, quali quelle del periodo del colonialismo classico, e, seguendo Quijano (1991; 1993; 1998), uso ‘colonialità’ per indicare ‘situazioni coloniali’ nel periodo attuale, in cui le amministrazioni coloniali sono state quasi sradicate dal sistema capitalista mondiale. Per ‘situazioni coloniali’ intendo l’oppressione/sfruttamento culturale, politico, sessuale, spirituale, epistemico ed economico di gruppi etnici/razzializzati subordinati da parte di gruppi etnici/razzializzati dominanti con o senza l’esistenza di amministrazioni coloniali” (Grosfoguel 2007, 220). La colonialità quindi sopravvive al colonialismo (cfr. anche Maldonado-Torres 2007) e opera usando varie eterarchie di potere attraverso la nozione di bianchezza. Queste eterarchie non possono essere dissociate tra loro e costituiscono una matrice di potere relazionale che costruisce soggettività e performance diversamente posizionate.

stigmatizzazione, l'emarginazione e l'esclusione. Sorrette dalla premessa che il riconoscimento reciproco sia una condizione necessaria per una società democratica sana, le politiche di riconoscimento sostengono il riconoscimento istituzionale affermativo delle identità culturali e sociali minoritarizzate (Taylor 1998; Honneth 2002; Fraser e Honneth 2020).

Nel contesto della condizione Nera in Francia, le politiche di riconoscimento sono entrate nella sfera pubblica attraverso la lotta per la “politica della memoria” (Johann 2010). Un segno distintivo di questi sforzi è la legge Taubira del 2001, cioè la prima legge a dichiarare la schiavitù un “crimine contro l'umanità”. Come parte della legge, è stata istituita una commemorazione pubblica annuale dell'abolizione della schiavitù in Francia. Questo articolo presenta un duplice argomento contro la politica liberale del riconoscimento, concentrandosi sulle pratiche di riconoscimento relative alla commemorazione ufficiale dell'abolizione della schiavitù in Francia. Seguendo la critica fanoniana del riconoscimento, così come un corpus di lavori che sostiene che le politiche dominanti del riconoscimento sono inquadrate all'interno della matrice delle relazioni di potere postcoloniali, argomento che le politiche del riconoscimento possono ri-produrre le stesse relazioni di potere che cercano di trasformare (cfr. Turner 1996; Gibson 2003; Alfred e Corntassel 2005; Coulthard 2007; Maldonado-Torres 2008). Il motivo è che esse si basano su quella che chiamo *reciprocità di base*; una sorta di mutualità primaria che è assente nei meccanismi della bianchezza e della colonialità. Inoltre, problematizzo le letture dominanti delle lotte sociali sull'identità e sulla differenza come semplici lotte per il riconoscimento.

A tal fine, prima tratterò brevemente alcune delle principali teorie del paradigma del riconoscimento nei

discorsi politici contemporanei. Nella seconda parte, attingo ai risultati della mia ricerca empirica condotta con un gruppo decoloniale Nero a Parigi per discutere il funzionamento della colonialità e della bianchezza attraverso la grammatica liberale del riconoscimento. La terza parte di questo articolo procede a un confronto con la critica di Fanon alla politica del riconoscimento per gettare le basi per una comprensione del funzionamento della bianchezza attraverso le dimensioni socio-percettive che strutturano il campo del riconoscimento. Dato il titolo di questo articolo, sostengo che Fanon, per dirla con le parole di Audre Lorde, dimostra che “*Gli strumenti del signore non smonteranno mai la casa del signore*. Potrebbero permetterci di batterlo temporaneamente al suo stesso gioco, ma non ci consentiranno mai di realizzare un vero e proprio cambiamento.”² Nella parte finale discuterò le implicazioni della critica di Fanon rispetto alle lotte contemporanee sull’identità e sulla differenza.

Mappatura del riconoscimento

Il concetto di riconoscimento è diventato uno dei paradigmi chiave all’interno dei discorsi politici contemporanei. Varie teorie del riconoscimento, derivanti dalla concezione hegeliana della natura dialogica della soggettività, non solo mettono in discussione

² Audre Lorde (1984) fece per la prima volta questo commento alla Second Sex Conference di New York nel 1979 per criticare il razzismo delle femministe bianche. Gli autori del volume *Not Only the Master’s Tools: African American Studies in Theory and Practice* ripensano in modo istruttivo alla dichiarazione di Lorde e si concentrano sui vari modi in cui le persone schiavizzate hanno storicamente sviluppato strumenti per costruire nuove case (cfr. Gordon e Gordon 2006). È in questo senso che suggerisco che l’affermazione di Lorde e le sue varie ricerche rappresentino un punto di accesso all’analisi che segue.

la comprensione atomistica del sé, ma sottolineano anche come molti appelli contemporanei alla giustizia implicino più delle pretese di equa distribuzione dei beni materiali (Young 1990). Mettendo in primo piano la natura sociale e morale della soggettività e collegando le spiegazioni teoretiche della giustizia al paradigma del riconoscimento, le teorie del riconoscimento concordano sul fatto che un approccio puramente universalista “cieco alla differenza” (ossia cieco alle categorie che implicano dominio e differenza costruita, come razza, classe, genere, sessualità e così via) non è sufficiente per comprendere la politica dei movimenti sociali emersi nella seconda metà del XX secolo (Taylor 1998, 26). Esse sostengono invece che il quadro della giustizia ha conosciuto una “svolta verso il riconoscimento” con l’emergere dei cosiddetti nuovi movimenti sociali, che sono motivati dalle esperienze di negazione delle identità (o dell’intreccio delle identità) sociali, razziali, culturali, religiose o sessuali di una persona (Taylor 1998, 26; Fraser e Honneth 2020, 117-118). Prendendo coscienza del fatto che il riconoscimento è necessario per la propria auto-realizzazione e auto-stima, gli approcci basati sul riconoscimento sostengono che lo stato liberal-democratico deve gettare le basi per il riconoscimento di gruppi culturali e sociali marginalizzati.

Prendendo atto del fatto che le teorie sul riconoscimento differiscono e che i riverberi dell’interesse per l’idea di riconoscimento hanno attraversato gli ambiti della teoria politica e culturale (cfr., ad esempio, Benhabib 1999; Day 2001; Modood 2008) e della psicoanalisi (vedi Benjamin 1988), tutti questi approcci condividono la premessa normativa secondo cui forme di misconoscimento o non-riconoscimento minano la realizzazione della libertà umana. Nel suo importante saggio “La politica del riconoscimento”, ad esempio, Charles Taylor (1998)

invoca una “politica della differenza” e suggerisce che l’istituzionalizzazione di un regime di riconoscimento reciproco consente la protezione delle rivendicazioni di specifici gruppi culturali. Sostiene inoltre che le pratiche di riconoscimento statale possono modellare e preservare l’integrità sociale, culturale e religiosa di gruppi marginalizzati. Allo stesso modo, Axel Honneth, nella sua analisi delle dimensioni morali dei conflitti sociali, legge la mancanza di riconoscimento come la base fondante e giustificatoria delle lotte dei movimenti sociali. Al centro della sua teoria del riconoscimento sono le sfere dell’amore, del diritto e dell’eticità, che costituiscono il regno del riconoscimento reciproco come precondizioni per la realizzazione dell’autonomia individuale e della libertà sociale (Honneth 2002, 114-166; Fraser e Honneth 2020, 200). Così per Honneth, “la giustizia o il benessere di una società sono proporzionali alla sua capacità di assicurare condizioni di riconoscimento reciproco in base alle quali la formazione dell’identità personale, quindi l’auto-realizzazione individuale, può avvenire in maniera adeguata” (Fraser e Honneth 2020, 195).

Mentre Taylor e Honneth iniziano entrambi con un’analisi dell’autorealizzazione etica, la teoria del riconoscimento di Nancy Fraser colloca l’ingiustizia del misconoscimento nell’ambito di uno status sociale negato (Fraser e Honneth 2020, 42). Argomentando contro la lettura del misconoscimento attraverso una lente meramente psicologica che, secondo lei, disloca questioni di giustizia distributiva ed essenzializza le identità, Fraser propone invece una duplice concezione in cui riconoscimento e redistribuzione sono due caratteristiche ugualmente importanti della giustizia. Pur tenendo conto del suo approccio oggettivista, studiosi come Lois McNay e Glen Coulthard sostengono che Fraser tende

a concentrarsi eccessivamente sul lato redistributivo e quindi trascura le sfere soggettive del riconoscimento (Coulthard 2007, 447) così come le spiegazioni alternative di identità e azione (McNay 2008, 16). Nonostante le loro diverse interpretazioni del riconoscimento, tutti e tre gli approcci summenzionati “condividono con i teorici liberali della giustizia il duplice assunto che la giustizia nelle relazioni materiali riguarda fundamentalmente la distribuzione delle risorse e delle opportunità all’interno delle strutture sociali ed economiche e che sia un compito essenziale dello stato quello di assicurare un giusto ordinamento delle relazioni sociali attraverso pratiche di redistribuzione e riconoscimento” (Williams 2014, 5).

Ultimamente un certo numero di studiosi ha formulato critiche istruttive al paradigma dominante del riconoscimento, prendendo in considerazione le dinamiche di potere delle pratiche di riconoscimento statale (Tully 2004). Nel dimostrare che le pratiche di riconoscimento statale hanno spesso prodotto forme di dominio, queste *critiche sottolineano come le pratiche di riconoscimento spesso non riescano a* trasformare la relazione asimmetrica che cercano di minare. Nel suo saggio rivoluzionario “Subjects of Empire: Indigenous Peoples and the ‘Politics of Recognition’ in Canada”, Coulthard (2007) elabora questa contraddizione prendendo in considerazione la critica di Fanon alla hegeliana lotta per il riconoscimento. Così facendo, Coulthard dimostra che i paradigmi liberali di riconoscimento sostengono la struttura coloniale del dominio. Discutendo criticamente le teorie di Taylor e Fraser, ciascuna delle quali enfatizza eccessivamente in modo riduttivo una delle estremità dello spettro del riconoscimento (o l’individuo a scapito di una critica dell’economia politica della colonialità [Taylor] o la dimensione strutturale a scapito di forme di

colonialità di fatto legate all'identità [Fraser]), Coulthard fa uso della critica concettuale di Fanon, strutturata in modo duale, per formulare una pratica trasformativa di *auto-riconoscimento*.

Prendendo in considerazione la critica di Coulthard e altri, voglio mettere in discussione due argomenti chiave delle suddette teorie del riconoscimento: 1) l'argomentazione a sostegno delle pratiche di riconoscimento statale nelle lotte per l'identità e per la differenza - in particolare il modo in cui è stato avanzato da Taylor e Honneth; 2) l'impostazione dominante delle lotte sociali come semplici lotte per il riconoscimento. Sebbene il mio approccio sia molto in linea con il contributo di Coulthard, intendo introdurre nella discussione l'elaborazione di Fanon sul regime percettivo della bianchezza. Fanon ha dimostrato rispettivamente come, da una parte, il funzionamento della bianchezza e della colonialità strutturi il regno delle rappresentazioni e delle pratiche socio-percettive, e, dall'altra, come la bianchezza sia esercitata nel campo della visione e del riconoscimento sociale. Come mostrerò, l'assunzione della sua critica alle teorie dominanti del riconoscimento deve implicare anche un'indagine sulle specifiche dinamiche di potere all'opera nelle articolazioni del riconoscimento. Ciò porta a confrontarsi con la sua analisi dello sguardo bianco e delle sue modalità di funzionamento all'interno delle logiche dominanti del riconoscimento; un tema che è stato spesso trascurato nel discorso sul riconoscimento, sebbene ci dica molto sulla fallacia del riconoscimento anche nei periodi postcoloniali. Per dimostrarlo, mi rivolgerò ora a un esempio di riconoscimento statale “in azione” nel panorama delle politiche della memoria in Francia.

Afasia coloniale³ durante la commemorazione dell’abolizione della schiavitù in Francia

Mentre la Repubblica francese fa ancora molto affidamento sulla retorica della “cecità razziale” [*raceblindness*] come principio costituzionale dell’ideale repubblicano e squalifica come comunitaristi i riferimenti a categorie di dominio (come la razza),⁴ nel panorama politico a partire dall’inizio del millennio sono emersi dibattiti sul razzismo istituzionale e sulla bianchezza in generale, e sul razzismo contro i neri in particolare (Ndiaye 2008). Questa “svolta razziale” può essere compresa come un risultato delle lotte delle associazioni politiche e dei gruppi di attivisti Neri/di colore, che hanno sollevato le questioni del razzismo istituzionale, della schiavitù/colonizzazione e della sua memoria all’interno delle sfere pubbliche e accademiche (cfr. Gueye 2006; Keaton, Sharpley-Whiting e Stovall 2012). Uno dei risultati concreti di queste lotte sono le prime leggi al mondo che riconoscono la schiavitù come crimine contro l’umanità. Presentata all’Assemblea Nazionale Francese nel 1998, la legge è stata approvata nel 2001; ma solo nel

³ Seguendo Ann Stoler (2011), che si rifà a Foucault nell’evidenziare la simultanea assenza e presenza delle cose, mi riferirò alla politica della memoria della schiavitù in Francia come “afasia coloniale”. Stoler descrive “l’afasia coloniale” come “non tanto una perdita di memoria, quanto un’occlusione della conoscenza che è in questione. L’afasia è piuttosto smembramento, difficoltà di parlare, difficoltà di generare un vocabolario che associ parole e concetti appropriati a cose appropriate” (125). Il termine coglie quindi la parte attiva dello smembramento e della denominazione della storia del colonialismo e della schiavitù francesi e, *contemporaneamente*, si riferisce ad essa.

⁴ Come ha dimostrato Montague (2013) esaminando il discorso dell’anti-comunitarismo all’interno della repubblica francese, il comunitarismo è ampiamente inteso come un discorso che sviluppa e favorisce la formazione di comunità/gruppi particolari (etnici, religiosi, razziali, culturali, sociali), e quindi sta diametralmente in opposizione agli ideali repubblicani francesi.

2005 ha avuto luogo la prima commemorazione nazionale ufficiale dell’abolizione della schiavitù. La legge Taubira, che prende il nome dal membro del Comitato per gli Affari Esteri dell’Assemblea Nazionale Francese, Christiane Taubira, include inoltre l’impegno a tematizzare la storia della schiavitù nei curricula francesi e a commemorare ogni anno, in forma ufficiale, la schiavitù e la sua abolizione.

È interessante notare, tuttavia, che le politiche della memoria della schiavitù, che sono articolate attraverso la commemorazione dell’abolizione della schiavitù, e che cercano anche di riconciliare alcune delle pretese di *riconoscimento* precedentemente avanzate da alcuni gruppi razzializzati, si tengono ancora molto lontane dalle questioni razziali. In effetti, lungi dal segnalare un progetto politico emancipatorio, la legge rispecchia ed è allo stesso tempo invischiata nella cecità alla razza propria dell’ideologia repubblicana francese, nelle sue connessioni con la bianchezza e con le insidie intessute del paradigma del riconoscimento. Ma prima di addentrarmi in questo terreno, lasciatemi raccontare lo scenario che porrà le basi per la mia argomentazione.

Il 10 maggio del 2011, un gruppo di attivisti Neri, tutti con indosso la stessa maglietta nera con la scritta “*Brigade Anti-Nérophobie*” o “*Collectif Anti-Nérophobie*” in lettere bianche, entrò nel Jardin du Luxembourg nel sesto Arrondissement di Parigi per partecipare alla commemorazione annuale.⁵ Pur avendo un invito ufficiale

⁵ La *Brigade Anti-Nérophobie* è un collettivo legato all’associazione *Alliance Noire Citoyenne* e lotta contro il razzismo in Francia in generale e il razzismo contro i neri in particolare. Entrambi sono stati fondati nel 2005 dopo le ribellioni delle periferie parigine. Da allora la *Brigade Anti-Nérophobie* è particolarmente attiva in loco per combattere la brutalità della polizia, dei processi di gentrificazione e il razzismo nei media. Il collettivo, ad esempio, ha guidato le mobilitazioni

a questo evento, furono fermati e perquisiti all'ingresso. Una guardia di sicurezza disse a uno degli attivisti, Abdou,⁶ di consegnare la sua borsa, che conteneva altre magliette per gli altri partecipanti alla commemorazione, nel caso in cui gliene avessero chieste. Nel momento in cui Abdou si rifiutò di consegnare immediatamente la borsa, quindici agenti di polizia in borghese entrarono in scena. Due ufficiali iniziarono ad allontanarlo mentre altri attivisti provavano a spiegare che nella borsa c'erano solo magliette. Mentre continuava la discussione,

antirazziste contro le dichiarazioni razziste di Jean-Paul Guerlain su France 2 nell'ottobre 2010. La maggior parte delle loro azioni sono guidate da una grande quantità di giovani (per lo più provenienti dai sobborghi impoveriti di Parigi) e sono caratterizzate dal loro aspetto simbolico, ma non violento (con fermezza e indossando una maglietta nera con lettere bianche: *Brigade Anti-Nérophobie*). Il mio primo incontro con i membri del collettivo è avvenuto nell'ottobre 2011, quando sono andata a Parigi per iniziare la mia ricerca di dottorato sul campo sulle esperienze vissute e le lotte contro il razzismo rivolto ai neri in Francia. È stato allora che ho incontrato alcuni degli attivisti che sarebbero diventati i protagonisti della mia ricerca, nonché miei amici nel contesto della ricerca politica e anche al di là di essa, contesto che mi avrebbe permesso di impegnarmi, per otto mesi, con la Brigade, in una ricerca attivista partecipativa decoloniale, di prendere parte ai loro incontri, di partecipare attivamente ai loro eventi, a conversazioni e a 15 interviste biografiche approfondite. I membri del gruppo e io condividiamo realtà vissute simili nelle sfumature quando si tratta di esperienze di razzismo contro i neri e di attivismo antirazzista, ma abbiamo anche condiviso fattori identificativi simili come l'età, ma anche i nostri interessi in determinate pratiche del tempo libero. Come donna Nera proveniente dalla Germania ho condiviso fattori di identificazione simili con le donne della Brigata e abbiamo anche scambiato idee sulle questioni dell'attivismo di genere all'interno di gruppi di attivisti. Il rapporto con le persone con cui lavoro nella mia ricerca può essere descritto come caratterizzato da somiglianze differenziate che sono state implicitamente o esplicitamente affrontate attraverso domande (e repliche) e modalità di riflessione collettiva sulla mia ricerca e i suoi esiti.

⁶ Tutti i nomi dei partecipanti qui menzionati sono pseudonimi per proteggere il loro anonimato individuale. Il riferimento al nome del gruppo attivista, invece, è stato discusso e deciso in anticipo dal gruppo.

Abdou fu bloccato da due agenti di polizia e portato via dal gruppo più numeroso. Arrivarono addirittura altri agenti di polizia in borghese. Una donna del comitato organizzatore dell'evento provò ad assumere il controllo della situazione. Chiese a tutti di “calmarsi” mentre verificava gli inviti di due degli attivisti. Domandarono se l'intervento della polizia avesse a che fare con le magliette della *Brigade Anti-Nérophobie*. Amara, un altro membro del gruppo, spiegò che la commemorazione era direttamente collegata al loro lavoro e per questo volevano parteciparvi indossando le loro magliette. Uno dei capi delle guardie di sicurezza tornò sul posto e spiegò che il gruppo doveva essere espulso dall'evento. Quando diverse persone gli ricordarono il loro invito, rispose: “Beh, mi spiace”. Abdou, che era tornato dove si trovavano gli altri attivisti, chiese: “Cosa abbiamo fatto? Prima di andare via vogliamo sapere cosa abbiamo fatto”, ma non fu data alcuna risposta. La donna del comitato organizzatore, che era in comunicazione con gli altri responsabili dell'evento, scavalcò la guardia di sicurezza e disse che gli attivisti avrebbero potuto partecipare all'evento di commemorazione se avessero seguito i protocolli dell'evento e se si fossero tolti le magliette. I membri della *Brigade Anti-Nérophobie* accettarono questi termini e iniziarono a togliersi le magliette per sedersi. Abdou disse che avrebbe aspettato che la sua borsa gli fosse restituita in modo da poter metterci dentro le magliette e poi unirsi agli altri. Però arrivarono altri agenti di polizia in borghese, che circondarono il gruppo. Anche se sembrava che lo scontro stesse volgendo al termine, il confronto si inasprì di nuovo quando il capo della sicurezza disse: “Ok, andiamo”, prima che altri agenti scortassero gli attivisti fuori dal luogo. Chi chiedeva cosa stesse succedendo o chi camminava lentamente veniva

spinto violentemente verso l'uscita del parco pubblico. Bouso, anche lui un membro del gruppo, chiese a uno degli ufficiali se si fossero comportati così con tutti. Alcuni dei membri del collettivo furono arrestati non appena furono completamente espulsi dal luogo dell'evento.⁷

Il complesso terreno politico di questo incidente evidenzia le intricate logiche della colonialità e della bianchezza in Francia. Le pratiche di distinzione (Bourdieu 1983) del personale di sicurezza e degli agenti di polizia sono direttamente collegate alle pratiche di profiling razziale (Keaton 2013) e alle (errate) percezioni della disobbedienza civile. Inoltre, queste azioni raccontano la dimensione socio-spaziale della riproduzione delle disuguaglianze socio-razzializzate a Parigi, orientate al controllo e alla regolazione spaziale dei corpi razzializzati (cfr., ad esempio, Kipfer 2007). Ciò che voglio analizzare sono le seguenti questioni: come opera qui la logica egemone del riconoscimento? Un modello di universalismo liberale basato sul riconoscimento può operare attraverso tali forme prive di reciprocità? [Quello dell'episodio menzionato] fu solo un caso di riconoscimento “andato storto”, o la politica di riconoscimento in Francia comporta una sfida più complessa rispetto al progetto di decolonizzazione e svelamento della bianchezza? L'intervento anticoloniale di Fanon nella teoria dell'intersoggettività di Sartre, così come nella dialettica di servo e signore di Hegel, fa luce su queste questioni mettendo in evidenza l'*asimmetria* fondamentale del paradigma del riconoscimento liberale.

⁷ La violenta espulsione del gruppo dalla commemorazione dell'abolizione della schiavitù è stata filmata ed è circolata ampiamente in Francia e non solo. <http://www.youtube.com/watch?v=eOdyXXiSEBM>.

Lo sguardo bianco come costruttore della colonialità del vedere

Nella sua analisi, Fanon esamina gli effetti dei meccanismi strutturali, discorsivi, inter e intra-personali del dominio coloniale sulle esperienze vissute dei suoi soggetti razzializzati e determinati rispetto al genere.⁸ Prendendo le distanze da un approccio di “dimostrazione mediante fallimento” (Gordon 1996), Fanon fornisce una critica dell’invisibilità normativa della bianchezza nella filosofia sociale occidentalizzata, nella psicoanalisi e negli approcci strutturali riduttivi. Questa presa di distanza è duplice poiché Fanon mostra non solo che le varietà dominanti di questi approcci sono altamente razzializzate (cfr. Yancy 2004; Maldonado-Torres 2007), ma anche che il dominio coloniale si basa tanto sulle articolazioni sistemiche della forza bruta quanto sulle forme di auto-governo. Facendo convergere il funzionamento strutturale del colonialismo e i suoi effetti sui soggetti colonizzati con la questione del desiderio quando chiede: “Cosa vuole l’uomo nero?”, Fanon (2015, 26) è quindi in grado di cogliere l’interazione tra l’ambito oggettivo e quello soggettivo del colonialismo.⁹

Sebbene Fanon sottolinei l’ambivalenza della situazione coloniale considerando la questione del desiderio, egli non perde di vista l’egemonia coloniale enfatizzando eccessivamente il ruolo dell’ambivalenza che spesso accompagna questioni di resistenza e di azione

⁸ Si può dire molto sulla tesa discussione in corso su Fanon e sul femminismo Nero, discussione che sarebbe un argomento troppo vasto da esplorare qui. Per una lettura istruttiva si veda Young (1996), Sharpley-Whiting (1998), hooks (1996) e Gordon (2006).

⁹ Elaborando i meccanismi di esercizio del potere sul sé di fronte alla colonialità, Fanon anticipa il lavoro di Althusser sull’interpellanza (cfr. Coulthard 2007, 443). Ma anticipa inoltre i resoconti del lavoro di Foucault sull’efficacia dell’“autocontrollo” (Foucault 2010, 279-282).

politica (Gibson 2003; Parry 2004). Egli invece sostiene che la matrice coloniale disumanizzante costruisce e colloca il soggetto colonizzato in quella che chiama “una zona di non-essere” (Fanon 2015, 26) abitata da quei soggetti la cui umanità è messa in dubbio o negata. Laddove si potrebbe tendere a comprendere la zona del non-essere come un’entità statica, risulta invece che essa, dal momento che pervade diverse eterarchie sociali (sessualità, genere, abilità, classe sociale, spazialità, ecc.), non può essere ridotta ad uno spazio omogeneo o stabile.¹⁰

Fanon discute uno scenario cruciale per dimostrare, nella sua analisi fenomenologica dello sguardo bianco, lo status di non-essere del soggetto coloniale. È necessario qui tornare brevemente al modo in cui Sartre intende l’intersoggettività negativa, al fine di ottenere ulteriori informazioni sul contributo di Fanon. Sartre espone la sua concezione dell’intersoggettività nella sua opera rivoluzionaria *Essere e nulla*, nella quale afferma che è lo sguardo dell’altro che *fissa* il sé come suo altro trascendendo le possibilità che il sé abita. Il sé, che nella filosofia esistenzialista sartriana è dotato di trascendenza, prende coscienza di sé solo attraverso lo sguardo dell’altro; l’altro determina il sé e la sua data trascendenza fissandolo su una certa azione (cioè ciò che si sta facendo), in una situazione. Si realizza così una fissazione irriducibile, ovvero, per usare le parole di Sartre (2014, 323-324), l’altro trascende la trascendenza del sé. Ma per Sartre questa interrelazione tra due soggetti non è caratterizzata da una reciprocità positiva perché lo sguardo opera solo in modo unidirezionale. In parole povere, o si è visti o si vede; conseguentemente, l’unidirezionalità può essere sfidata solo attraverso un contro-sguardo. Un dualismo

¹⁰ Sulla questione della zona del non-essere in Fanon si veda anche Maldonado-Torres (2008).

soggetto-oggetto è quindi un tratto caratteristico della concezione sartriana delle relazioni interpersonali in quanto conflitti.

Nella sua fenomenologia del razzismo, Fanon adotta la categoria sartriana dello sguardo e la trasforma nello sguardo razzista bianco inerente alle situazioni coloniali. Il suo narratore in prima persona, un uomo Nero della Martinica, è su un treno a Parigi. Una madre bianca e suo figlio sono seduti di fronte a lui ed egli viene visto:

“Toh un N*!” Era uno stimolo esterno che mi colpiva mentre passavo. Abbozzavo un sorriso.

“Toh, un N*!”. Era vero. Mi divertivo.

“Toh, un N*!” Il cerchio a poco a poco si chiudeva. Mi divertivo apertamente.

“Mamma, guarda il N*, ho paura!” Paura! Paura! Ecco che cominciavano ad avere paura di me. Volevo divertirmi sino a soffocare, ma mi era diventato impossibile. [...]

Quel giorno, disorientato, incapace di essere al di fuori con l'altro, il Bianco, il quale, impietoso, mi imprigionava, mi portai lontano dalla mia stessa presenza, molto lontano, costituendomi come oggetto. (Fanon 2015, 111-112)

Ciò che è cruciale qui è che l'uomo Nero non è fissato in una determinata situazione o in un'azione dallo sguardo dell'altro bianco; non sta vivendo il momento di trascendenza sartriano. Piuttosto, è rinchiuso in un costruito coloniale-razzista. Il momento dell'auto-realizzazione in senso sartriano, in cui si prende coscienza di se stessi per ciò che si sta facendo in quel momento in quella determinata situazione, non può accadere qui perché il sé Nero è fissato su un'immagine razzista.

Fanon (2015, 116-117) dimostra che lo sguardo bianco non implica una determinazione sulla propria azione o situazione, ma una *sovra-determinazione*. L'uomo Nero, nella scena di Fanon, è determinato dai funzionamenti dell'immaginazione coloniale, non fissato sulla sua azione individuale. Ciò che sta succedendo in questo caso è una fissazione unilaterale senza la possibilità di un contro-sguardo diretto. Ad essere cruciale nell'indagine di Fanon è che le relazioni dello sguardo, intese come incontri intersoggettivi, sono modellate dalla bianchezza. Il processo descritto da Sartre non ha luogo nello scenario fanoniano perché in questo caso il dualismo soggetto-oggetto diventa assoluto. Non solo l'intersoggettività è impossibile, ma anche la reciprocità in sé.

Fanon dimostra così che l'esempio di Sartre parla di un rapporto sociale tra due soggetti nel quale è inerente al loro incontro una sorta di *reciprocità fondamentale*. Ciò significa che, sebbene i soggetti del dramma sartriano non siano in grado di sviluppare un modo di vedersi simultaneamente l'un l'altro come soggetti, essi sono avversari eguali nel dramma dello sguardo. Entrambi sono capaci di un contro-sguardo. Mi riferisco qui al termine reciprocità fondamentale intendendo che una mutualità prioritaria pone le basi per lo scenario sartiano. In Sartre, entrambi i soggetti sono dotati della stessa possibilità di contraccambiare lo sguardo. Nella spiegazione fanoniana, tuttavia, il sé razzializzato non è fissato su ciò che sta facendo, ma è racchiuso in un costrutto razzista. Fanon dimostra così che le due coscienze in Sartre si impegnano in una relazione di sguardi che in qualche modo non è determinata dalle relazioni di potere della società. Analizzando più da vicino le relazioni di sguardo nelle situazioni coloniali, Fanon ci permette di inquadrare il vedere come una pratica sociale (non verbale) che fissa

il soggetto razzializzato e lo pone come oggetto (cfr. Fanon 2015; Hall 1996). Con la sua analisi dello sguardo bianco, Fanon rivela che l'analisi dello sguardo di Sartre è modellata dalla bianchezza come norma non esplicitata. La bianchezza qui è un principio organizzativo perché è impostata e rafforzata come la norma che struttura le relazioni di sguardi in contesti razzializzati. Fanon continua affermando che lo sguardo bianco è rinforzato dagli accordi strutturali, istituzionali, discorsivi e ideologici della colonialità che rendono impossibile un contro-sguardo diretto. Fanon (2015, 112-113) descrive letteralmente il crollo del corpo colonizzato sotto lo sguardo bianco:

[. . .] Il mio corpo mi era ritornato disteso, disgiunto, sfinito, sprofondato nel lutto. Il negro è una bestia, il negro è malvagio, il negro è cattivo, il negro è brutto [...].

Ho intorno il Bianco, in alto il cielo si strappa l'ombelico, la terra scricchiola sotto ai miei piedi e un canto bianco, bianco. Tutta questa bianchezza mi carbonizza. . .

Mettendone in mostra l'onnipresenza, la scena del treno si rivela un indicatore adeguato della pervasività totalizzante dello sguardo bianco. Lo sguardo del ragazzo bianco nel treno sembra mediare rappresentazioni coloniali lavorando attraverso gli assetti delle dimensioni strutturali, istituzionali, culturali e discorsive, oltre che interpersonali, di una data società. La bianchezza che Fanon descrive qui si avvicina a ciò che Foucault, seguendo l'architettura *di Bentham*, ha definito come un Panopticon o panoptismo quotidiano (Foucault, 1989; cfr. anche Nielsen 2011). Sebbene Fanon analizzi a lungo le varie articolazioni della dominazione coloniale in *Pelle*

nera, maschere bianche (PNMB), alla fine del suo progetto si rivolge alla (im-)possibilità della lotta.

Su signori bianchi e neri schiavizzati

La rilettura anticoloniale di Fanon del passaggio su signoria e servitù di Hegel fa avanzare l'argomentazione dando conto delle precondizioni e delle implicazioni della suddetta invisibilità sociale. Ciò che importa in questa sede è che, sebbene utilizzi il quadro categoriale hegeliano per dimostrare che il tropo di signoria e servitù non può essere applicato direttamente alla situazione coloniale perché non tematizza le manifestazioni di potere relazionale all'opera nei contesti coloniali, tuttavia Fanon non si allontana dall'idea del mutuo riconoscimento come fondamento per la realizzazione della libertà sociale.

Ricordiamo che ciò che la lotta di Hegel mette in evidenza è l'insistenza su un reciproco desiderio di riconoscimento. È questo desiderio che accresce la lotta per il riconoscimento delle due autocoscienze, entrambe le quali vogliono essere riconosciute da un'altra autocoscienza per prendere coscienza di se stesse. L'impasse del signore di Hegel sta nel fatto che esso è riconosciuto solo dalla coscienza dipendente dello schiavizzato, che gli impedisce di acquisire la certezza dell'“essere per sé” (Hegel 2008, 133-134). In questo scambio, è lo schiavizzato che realizza la propria indipendenza in quanto lavoratore (135). Ma cosa accadrebbe se Hegel non avesse nemmeno prestato attenzione alle precondizioni della sua nota “lotta per la vita o la morte”?¹¹

¹¹ Sono numerosi gli studi in cui vengono discusse le differenze e le somiglianze tra la dialettica hegeliana del riconoscimento e il contributo di Fanon, ma solo pochi hanno problematizzato l'utilità di una

Fanon cita Hegel proprio all’inizio del suo capitolo “Hegel and the N*”, scrivendo: “L’autocoscienza esiste in sé e per sé solo quando è in quanto è in sé e per sé per un’altra autocoscienza, cioè solo in quanto è qualcosa di riconosciuto” (Fanon 2015, 194). Fanon presenta quindi il suo argomento fondamentale: “Non c’è lotta aperta tra il Bianco e il Nero. Un giorno il Padrone Bianco ha riconosciuto *senza lotta* il N* come servo. Ma il vecchio servo vuole *farsi riconoscere*” (195). L’enfasi di Fanon sulla lotta fino alla morte di cui parla Hegel, nata dalla sua riflessione sul colonialismo, dimostra che egli legge Hegel attraverso la lente del filosofo Alexandre Kojève, la cui lettura esistenziale di Hegel era stata influente al tempo di Fanon. Quello che spesso viene trascurato è il fatto che Fanon non attinge semplicemente alla dialettica servo/signore di Hegel, ma piuttosto rimodella la dialettica hegeliana introducendo la categoria di razza (cfr. anche Turner 1996, 144; Gibson 2003, 30). Inoltre, Fanon dimostra che la lotta per il riconoscimento si basa su una lotta primaria, dal momento che il Nero schiavizzato non agisce come un *vero e proprio altro* all’interno della dialettica servo/signore (Henry 2004, 200).

Quando Fanon (2015, 195) scrive che “[a]lla base della dialettica hegeliana vi è una reciprocità assoluta che bisogna mettere in evidenza”, non si riferisce ancora alla concezione hegeliana del riconoscimento reciproco, ma sottolinea invece come una forma di uguaglianza di base delle due autocoscienze che cercano il riconoscimento dell’altro sia già *data* nello scenario di Hegel. Fanon sottolinea che la lotta di Hegel si basa su precondizioni

politica del riconoscimento per l’analisi delle lotte decoloniali contemporanee. Per una lettura istruttiva si vedano Sekyi-Otu (1996); Turner (1996); Kruk (2001); Maldonado-Torres (2008); Gibson (2003); Coulthard (2007).

non esplicitate. L'assenza di queste precondizioni è ciò che evita la lotta per il riconoscimento nello scenario coloniale. Manca qui il riferimento primario all'altro come altro *percepito*. In altre parole, la lotta hegeliana per il riconoscimento si basa su una lotta precedente in cui gli avversari si costituiscono primariamente perché si *percepiscono* come dipendenti l'uno dall'altro. Seguendo le indicazioni della filosofa Patricia Purtschert (2008), si potrebbe descrivere questa lotta precedente come una lotta per la rappresentazione. Io la definirei piuttosto una lotta per la *percezione*, poiché quello che manca qui è l'assenza di percezione reciproca nel senso di un *vedere sociale*. Si deve visualizzare l'altro come un essere per sviluppare il desiderio di riconoscimento di questo altro. È questa mancanza di percezione che ostacola la rappresentazione dell'autocoscienza di qualcuno. Questa mancanza di percezione è dovuta alla negazione, o meglio, al rifiuto, di una visibilità antecedente basata sul discorso coloniale-razzista e sulle pratiche ad esso sottese. Questo non vuol dire che il gruppo dominante non veda i soggetti coloniali (come, ad esempio, soggetti fisici inesistenti). Si tratta, piuttosto, di una forma di invisibilità sociale causata dalla deformazione della percezione umana su cui si basano tutte le forme di riconoscimento.¹² La mancanza di visibilità sociale causata dai meccanismi della colonialità e della bianchezza rende quindi impossibile la lotta per il riconoscimento reciproco.

¹² È interessante notare che è Honneth ad argomentare in una direzione simile nella sua attualizzazione del concetto di *Verdinglichung* (reificazione) (Honneth 2003, 2007). Honneth sostiene che le forme di reificazione si basano su un oblio categoriale (sic) di un riconoscimento elementare (vedi anche Honneth 2001). In realtà, ciò non può essere ridotto a un livello inter-personale in quanto il rifiuto è pro- e ri-prodotto attraverso discorsi ideologici e, quindi, rende impossibile la lotta per il riconoscimento *à la* Hegel.

Questa impossibilità può essere spiegata attraverso i diversi desideri del padrone bianco e dello schiavizzato Nero.¹³ In Hegel, le controparti vogliono farsi riconoscere l'una dall'altra. Nella situazione descritta da Fanon, il Nero schiavizzato ha “interiorizzato” l'ordine coloniale e quindi cerca la sua libertà solo nei termini del colonizzatore, cioè “libertà bianca e giustizia bianca” (Fanon 1967, 450; cfr. anche Turner 1996, 146; Coulthard 2007, 449). Il desiderio di riconoscimento del soggetto Nero, in questo modo, è legato al padrone bianco.¹⁴ Il Nero schiavizzato, quindi, non si allontana dal padrone bianco, e pertanto non può trascendere la dipendenza che lo lega a lui attraverso il volgersi verso l'“oggetto” del lavoro come la fonte di liberazione, come succede nel racconto di Hegel. Anche il padrone bianco nella situazione coloniale differisce dal signore descritto da Hegel, dal momento che non dipende dal riconoscimento del (sub)altro Nero schiavizzato. Non ha bisogno della conferma della sua umanità da parte del Nero schiavizzato. Mentre in Hegel il riconoscimento unilaterale dello schiavizzato trasforma la signoria in dipendenza,¹⁵ la posizione del padrone bianco, nella situazione coloniale, è assicurata. Fanon conclude che “per Hegel vi è reciprocità, qui il padrone se ne frega

¹³ Per una lettura istruttiva della differenza tra il rapporto signore/servo in Hegel e quello imposto dalla colonialità cfr. Patterson (1982).

¹⁴ È importante notare che Fanon non trascura qui la resistenza dei soggetti coloniali contro l'asservimento e il colonialismo, ma piuttosto sottolinea che anche dopo l'abolizione della schiavitù e del colonialismo la condizione degli ex soggetti colonializzati, la loro auto-percezione e il loro status socio-economico possono essere ancora pesantemente plasmati dalla bianchezza e dalla colonialità.

¹⁵ Come accennato sopra, in Hegel il padrone è intrappolato in una “impasse esistenziale” perché non appena l'altra autocoscienza si trasforma in schiavo, il padrone è riconosciuto da qualcuno che lui stesso non riconosce come degno di riconoscerlo. Inoltre, il padrone dipende dallo schiavo poiché non sta trasformando il mondo dato attraverso il suo lavoro.

della coscienza del servo. Non reclama il riconoscimento di quest'ultimo, ma il suo lavoro” (Fanon 2015, 197).

La colonialità del desiderio, fabbricata dallo sguardo bianco, rende impossibile la lotta per il riconoscimento in cui gli oppositori eguali lottano per il riconoscimento l'uno dell'altro perché dipendono l'uno dall'altro per essere riconosciuti come umani. La discussione di Fanon del passaggio hegeliano di signoria e servitù rivela quindi differenze essenziali che si basano principalmente sull'assenza delle precondizioni per una percezione reciproca (reciprocità di base) basata sul funzionamento del potere coloniale mediato attraverso lo sguardo bianco. La percezione sociale dipende dalla simmetria e il desiderio di riconoscimento dipende dalla percezione dell'altro come attore uguale nel tango del riconoscimento. In altre parole, la linea programmatica dello sguardo bianco rende impossibili persino le precondizioni per impegnarsi in una lotta per il riconoscimento. Fanon ci aiuta così a capire che la lotta di Hegel per il riconoscimento si basa sulle precondizioni di una sorta di dipendenza reciproca. Nella situazione coloniale, questa dipendenza reciproca è assente.

L'eco fanoniano a Parigi

Non c'è dubbio che ci siano varie domande che sorgono quando ci si accosta all'indagine che Fanon fa dell'autocoscienza nonché alla sua concezione dell'interiorizzazione dell'ordine coloniale, specialmente se si prendono in considerazione nozioni di soggettività performativa. Inoltre, la lettura antropologica del passaggio hegeliano su signoria e schiavitù e la sua collocazione nella sfera dei paesaggi storici socio-politici, così come la sua concezione della violenza, sono molto

controverse. Mentre tutte queste domande restano legittime, qui mi interessa rendere produttivi i limiti della politica del riconoscimento tracciati da Fanon. Pertanto, torno ora all'espulsione violenta della Brigade Anti-*Nérophobie* dall'evento commemorativo in Francia.

Proprio come la teoria del riconoscimento di Hegel, le politiche del riconoscimento liberale dominanti non sono all'altezza dei contesti postcoloniali, poiché ignorano il funzionamento dello sguardo bianco come produttore di disuguaglianza razziale. Le versioni dominanti del riconoscimento astratto non riconoscono che la reciprocità di base, la reciproca percezione e dipendenza, tra il gruppo dominato e il gruppo dominante, è spesso assente nei contesti postcoloniali. Fanon ha dimostrato al riguardo come lo spettacolo del riconoscimento reciproco collassi a causa del funzionamento della colonialità e della bianchezza. Vorrei sostenere che, sulla base di una complessa prospettiva storica decoloniale che considera il funzionamento della bianchezza, la critica di Fanon non è solo storicamente vera, ma illumina anche qualcosa sulla fallacia del riconoscimento in contesti postcoloniali come quello discusso in Francia. Vale a dire che le sue intuizioni informano ancora i significati e le pratiche di riconoscimento contemporanei. Fanon rivela ampiamente che il riconoscimento può essere un'espressione di dominio e dipendenza che si forma attraverso la matrice di colonialità e bianchezza. Come abbiamo visto nel caso della commemorazione in Francia, i gruppi marginalizzati possono essere riconosciuti dai gruppi dominanti (attraverso politiche della memoria che servono a commemorare l'abolizione della schiavitù) e allo stesso tempo venire repressi (attraverso l'espulsione di un gruppo che critica i meccanismi contemporanei della bianchezza e della colonialità in Francia). Ciò

rispecchia l’elaborazione di Fanon relativa alle pratiche di riconoscimento dei gruppi dominanti bianchi in cui è all’opera una forma di riconoscimento che stabilizza le strutture di potere dominanti.

Se osserviamo l’attuale politica di riconoscimento in Francia attraverso una lente fanoniana, vediamo all’opera una logica simile. Caratterizzato da una mancanza di reciprocità di base e mediato dallo sguardo bianco, il regime del riconoscimento opera attraverso una forma liberal-democratica nella maggior parte dei contesti europei. Nel caso della politica commemorativa francese del riconoscimento, viene dispiegato un universalismo astratto e una retorica “neutrale rispetto alla razza” che rende invisibili le questioni di bianchezza e colonialità. Quando non è in gioco alcuna dipendenza reciproca nelle lotte tra gruppi dominanti e marginalizzati, il regime del riconoscimento rischia di ri-produrre i rapporti di potere su cui si basa incorporando solo quelle rivendicazioni di riconoscimento che non mettano in discussione il fondamento della bianchezza e della colonialità. Le dinamiche di potere strutturali non sono riconosciute o non ce se ne occupa e, quindi, sono lasciate relativamente indisturbate (cfr., per esempio, Schulte-Tenchhoff 1998). In effetti, diventa chiaro che la lotta per il riconoscimento non solo rimane impigliata nella camicia di forza della bianchezza e della colonialità, ma giunge persino a riprodurre la bianchezza e la colonialità. Analogamente al meccanismo neoliberale della politica della differenza, attraverso il quale le rivendicazioni “non minacciose” della differenza sono incluse nella matrice della colonialità e della bianchezza, le politiche liberali del riconoscimento funge da spettacolo del riconoscimento dell’altro, mantenendo però intatto il dominio bianco.¹⁶

¹⁶ Per una discussione istruttiva sul funzionamento neoliberale del-

Il caso dell'espulsione della *Brigade Anti-Nérophobie* dalla commemorazione dimostra come la bianchezza e la colonialità operino all'interno del regime liberale del riconoscimento. L'espulsione di un'organizzazione politica Nera, che lotta contro il razzismo contemporaneo verso i neri e contro il razzismo in generale, da un evento che in primo luogo pretende di “riconoscere” i crimini sui Neri come crimini contro l'umanità, rivela che la logica della bianchezza e della colonialità è all'opera in modo consistente. Le regole del riconoscimento si collocano quindi all'interno del discorso dominante e sono esercitate da e attraverso la bianchezza e la colonialità del potere. La retorica liberale del riconoscimento sostiene così il discorso dominante francese che usa l'accusa di comunitarismo come strategia chiave di squalifica. L'espulsione rispecchia anche il suggerimento di Fanon secondo cui, se il paradigma del riconoscimento è formulato dai gruppi marginalizzati alle loro condizioni,

la “politica della differenza” si veda il capitolo 4 di Howard-Wagner. Utilizzando un approccio governamentale come metodologia per analizzare i documenti politici e i festival culturali “mainstream” nell'Australia contemporanea, Howard-Wagner indaga sul modo in cui la bianchezza funziona come un discorso normativo che gestisce le rappresentazioni culturali all'interno della logica del multiculturalismo neoliberale. Ciò che è significativo nelle pratiche di rappresentazione delle culture Aborigene ed etniche in questi festival è che queste pratiche governano corpi razzializzati attraverso il paradigma dell'inclusione. Al festival Cultural Stomp di Newcastle, ad esempio, gli artisti, le organizzazioni e le associazioni culturali bianche sono i manager, gli agenti e gli attori della diversità culturale, che decidono quale “mix” culturale si adatta al supermercato multiculturale, mentre gli Aborigeni e altri gruppi razzializzati sono invitati a svolgere un ruolo limitato (vedi pagina 107). La governamentalità neoliberale/postcoloniale, quindi, incorpora specifiche rappresentazioni e pratiche razzializzate “non minacciose” nel “corpo nazionale multiculturale” e la bianchezza regola “non solo chi viene incorporato nello spazio culturale principale, ma anche forme di rappresentazioni etniche e Aborigene della cultura che avverranno in quello spazio” (Howard-Wagner, 109).

come nel caso della Brigata, la politica liberale del riconoscimento, per dirla con il linguaggio di Foucault, “difende se stessa”, rendendoli politicamente invisibili, in questo caso attraverso la criminalizzazione e l’espulsione del gruppo.¹⁷

Un secondo punto problematico nelle teorie liberali del riconoscimento è la narrativa principale che legge le lotte politiche sull’identità e sulla differenza esclusivamente come lotte per il riconoscimento. Rispetto a questa lettura dominante, sostengo che lo sguardo bianco opera anche in tali teorie poiché rende invisibile ciò che è in gioco in molte di queste lotte. Leggerle solo come lotte per il riconoscimento da parte del gruppo dominante elimina la possibilità di *percepire* le loro reali rivendicazioni politiche, rivendicazioni che sono spesso incorporate nelle lotte per il non-dominio e la trasformazione sociale e che vanno ben oltre l’“inclusione” e il “riconoscimento” nelle operazioni di potere dello status quo. Come lo sguardo bianco che, in Fanon, costruisce, fissa e rinchiude l’uomo Nero in una immagine violenta della colonialità, l’interpretazione rigida delle lotte sociali

¹⁷ Nella sua introduzione alla biopolitica, Foucault sostiene che il razzismo di stato consente l’identificazione di nemici che sono costruiti come esterni alla popolazione, indipendentemente dal fatto che si trovino all’interno del nostro esterno dello stato-nazione e che la tecnologia biopolitica funzioni definendo e preservando il corpo socio-politico dal quale deve essere escluso il nemico-altro (Bachetta 2014) affinché possa vivere il corpo sociale (Foucault 2009, 221). In questo senso la morte dell’altro-nemico non solo garantisce la vita del corpo socio-politico, ma lo rende anche “più sano e più puro” (Foucault 2009, 221). Il mio riferimento a Foucault qui attinge dalla sua interpretazione della morte, che include anche forme di morte politica. L’espulsione della Brigade può essere intesa come una forma di morte politica che suppone di preservare il corpo socio-politico e di renderlo “più sano” mantenendo escluso l’altro-nemico (e le sue pretese). Ringrazio Luis Manuel Hernández Aguilar per le nostre fruttuose discussioni su questo aspetto del significato foucaultiano della morte.

sull'identità come lotte per il riconoscimento rinchiude le lotte dei gruppi minorizzati nel regime liberale del riconoscimento. Così, nel caso della commemorazione, la Brigata, a causa alla matrice della percezione bianca all'opera nelle politiche di riconoscimento dominanti, non poteva nemmeno entrare nello scenario dello sguardo sociale. Ma se il linguaggio primario della critica era ed è il linguaggio del potere, come suggerisce Forst (2007, 237), allora la lettura delle lotte sociali intorno all'identità e alla differenza deve comportare la presa di coscienza delle dinamiche di potere in atto all'interno delle teorie che usiamo per capire queste lotte. È a questo riguardo che Fanon ha contribuito maggiormente agli studi sulla bianchezza critica, offrendo un intervento che non solo dimostra i limiti delle teorie liberali del riconoscimento, ma ci esorta anche a impegnarci criticamente con i paradigmi e le coordinate su cui ci basiamo nel formulare teorie del cambiamento sociale.

Fanon fu colpito dal paradigma del riconoscimento, non solo per dimostrare le insidie di tale concezione, ma anche perché lo intese come una parte necessaria della realizzazione della libertà sociale. Per Fanon il riconoscimento è quello “che non possiamo non volere”, per usare il linguaggio di Spivak (2004). Combattendo contro certe forme liberali di riconoscimento, Fanon difese, allo stesso tempo, una particolare concezione del riconoscimento. Egli nota così che il soggetto coloniale deve voltare le spalle al “padrone bianco”, poiché la politica dominante di riconoscimento indebolisce le possibilità di libertà sociale. Per Fanon ciò richiede la decolonizzazione del regime del desiderio. La decolonizzazione del paradigma del riconoscimento comporta quindi anche l’“allontanamento” dai suoi paradigmi bianchi e liberali e implica che ci si rivolga, secondo le parole di Fanon,

nell’“auto-riconoscimento”, al fine di stabilire il potenziale emancipatorio del riconoscimento stesso. Ciò vorrebbe dire sviluppare una forma di “scetticismo decoloniale” (cfr. Maldonado-Torres 2007) in cui lo stato può fungere da agente di riconoscimento e impegnarsi criticamente in pratiche di riconoscimento *dal basso* che si concentrino sul paradigma del non dominio (cfr. Singh 2014; Lamba 2014). Allo stesso tempo, l’enfasi di Fanon sulle forme di “auto-riconoscimento” significa, almeno dal suo punto di vista, un atteggiamento scettico anche nei confronti delle dinamiche di auto-riconoscimento collettivo, le quali possono anche rinchiudere i soggetti coloniali all’interno di una logica coloniale, rafforzandone la struttura binaria. Mi riferisco qui ai pericoli che Fanon vedeva in politiche rigidamente identitarie.

Mi pare che la pratica dell’identità e della differenza della Brigade Anti-*Négrophobie* si riveli come un esempio cruciale al riguardo. Piuttosto che comprendere le loro pratiche di auto-riconoscimento come un’affermazione di identità, la loro comprensione della formazione dell’identità è più vicina a ciò che Angela Davis ha chiamato “identità sulla politica”, cioè “il basare l’identità sulla politica piuttosto che la politica sull’identità” (cfr. Davis 1997; cfr., inoltre, Grosfoguel 2012, 85). Una differenza fondamentale delle “identità sulla politica” rispetto alle forme dominanti di politica dell’identità è che le prime trascendono i limiti della politica dell’identità, ne aprono i “ranghi” e, allo stesso tempo, assicurano il potenziale per impedire che il progetto venga cooptato, in quanto si basa ancora sulle esperienze vissute di identità sociali marginalizzate. Considerando che la concezione liberale del riconoscimento funziona come una tecnica di colonialità e bianchezza, rende invisibili le lotte sociali e politiche contro il dominio razzista che

non possono essere incorporate nella logica liberale del riconoscimento e sostiene il dominio piuttosto che invocare l'uguaglianza politica, è necessario rivolgersi alle potenzialità emancipatrici del riconoscimento, le quali non si esauriscono né nell'affermazione del paradigma liberale del riconoscimento, né in forme rigide di “auto-riconoscimento”. Applicare la critica di Fanon nei confronti della politica del riconoscimento dominante ai contesti postcoloniali contemporanei significa quindi lottare a favore e contro il riconoscimento.

Bibliografia

- Alfred, T.; Corntassel. J. 2005. ‘Being Indigenous: Resurgences Against Contemporary Colonialism.’ *Politics of Identity* 24 (2): 597-614.
- Bachetta, P. 2014. *Queerphilic Xenophobia as an Axis in Islamophobia*. Fifth Annual International Conference on Islamophobia Studies, Berkeley, California.
- Benhabib, S. 1999. ‘Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation.’ *Signs* 40 (2): 335-361.
- Benjamin, J. 1988. *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*. New York: Random House.
- Blakely, A. 2009. ‘The Emergence of Afro-Europe: A Preliminary Sketch.’ In *Black Europe and the African Diaspora*. A cura di Darlene Clark Hine, Trica Danielle Keaton, e Stephen Small, 3-28. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Bourdieu, P. 1983. *La distinzione. Critica sociale del gusto*. Traduzione di Guido Viale. Bologna: Il Mulino.
- Camus, J-Y. 2006. ‘The Commemoration of Slavery in France and the Emergence of a Black Political Consciousness.’ *European Legacy* 11 (6): 647-655.

- Coulthard, G. S. 2007. ‘Subjects of Empire: Indigenous Peoples and the ‘Politics of Recognition’ in Canada.’ *Contemporary Political Theory* 6 (4): 437-460.
- Davis, A. Y. 1997. ‘Interview with Lisa Lowe: Angela Davis: Reflections on Race, Class, And Gender in the USA.’ In *The Politics of Culture in the Shadows of Capital*. A cura di Lisa Lowe, David Lloyd, 303-323. Durham: Duke University Press.
- Day, R. 2001. ‘Who Is This We That Gives the Gift? Native American Political Theory and The Western Tradition.’ *Critical Horizons* 2 (2): 173-201.
- Diouf, M. 2012. ‘The Lost Territories of the Republic: Historical Narratives and the Recomposition of French Citizenship.’ In *Black France/France Noire: The History and Politics of Blackness*. A cura di Trica Danielle Keaton, T. Denean Sharpley-Whiting, e Tyler Stovall, 32-57. Durham and London: Duke University Press.
- Dubois, L. 2000. ‘La République Métissée: Citizenship, Colonialism, and the Borders of French History.’ *Cultural Studies*, 14 (1): 15-34.
- Eisenberg, A.; Webber, J. H. A.; Boisselle, A.; Coulthard, G. 2014. *Recognition Versus Self-Determination: Dilemmas of Emancipatory Politics*. Vancouver: UBC Press.
- Ellison, R. 2010. *Invisible Man*. New York: Random House.
- Falkof, N.; Cashman-Brown, O. 2012. *On Whiteness* (E-book). Inter-Disciplinary Press. <https://www.interdisciplinarypress.net/online-store/ebooks/diversity-and-recognition/on-whiteness>
- Fanon, F. 1967. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- . 2015. *Pelle nera, machere bianche*. Traduzione di Silvia Chiletti. Pisa: Ets.
- Fanon, F.; Philcox, R. 2004. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.

- Fassin, D.; Fassin, É. 2006. *De la question sociale a la question raciale? Représenter la société française*. Paris: La Découverte.
- Forst, R. 2007. ‘To Tolerate Means to Insult: Toleration, Recognition, and Emancipation.’ In *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. A cura di Bert van den Brink e David Owen, 215-37. New York: Cambridge University Press.
- Foucault, M. 2010. ‘Il soggetto e il potere.’ In *La ricerca di Michel Foucault*. A cura di Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. Firenze: La casa Uscher, 279-298.
- . 2009. *Bisogna differendere la società*. A cura di Mauro Bertani e Alessandro Fontana. Milano: Feltrinelli.
- Fraser, N.; Honneth, A. 2020. *Redistribuzione o riconoscimento? Lotte di genere e disuguaglianze economiche*. Traduzione di Emanuela Morelli e Michele Bocchiola. Milano: Meltemi.
- Gibson, N. C. 2003. *Fanon: The Postcolonial Imagination*. Cambridge: Polity Press.
- Gordon, Lewis R. 1996. ‘The Black and the Body Politic: Fanon’s Existential Phenomenological Critique of Psychoanalysis.’ In *Fanon: A Critical Reader*. A cura di Lewis Gordon, T. Denean Sharpley-Whiting, e Renée T. White, 74-84. Oxford: Blackwell.
- . 2004. ‘Fanon and Development: A Philosophical Look.’ *Africa Development* 29 (1): 71-94.
- . 2006. ‘Through the Zone of Non-being: A Reading of Black Skin, White Masks in Celebration of Fanon’s Eightieth Birthday.’ *Worlds and Knowledge Otherwise* 1 (3): 1-29.
- , ed. 2013. *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy*. New York: Routledge.
- Gordon, Lewis R.; Gordon, J.A., eds. 2006. *Not Only the Master’s Tools: African-American Studies in Theory and Practice*. Boulder, CO: Paradigm.

- Grosfoguel, R. 1990. ‘Cultural Racism’ and Colonial Caribbean Migrants in Core Zones of the Capitalist World-Economy.’ *Review: Fernand Braudel Center* 22 (4): 409-434.
- . 2007. ‘The Epistemic Decolonial Turn. Beyond Political-Economy Paradigms.’ *Cultural Studies* 21 (2-3): 211-223.
- . 2009. ‘Human Rights and Anti-Semitism after GAZA.’ *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 7 (2): 89-102.
- . 2012. ‘The Dilemmas of Ethnic Studies in the United States: Between Liberal Multiculturalism, Identity Politics, Disciplinary Colonization, and Decolonial Epistemologies.’ *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 10 (1): 81-89.
- Gueye, A. 2006. ‘The Colony Strikes Back: African Protest Movements in Postcolonial France.’ *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 26 (2): 225-242.
- Hall, S. 1996. ‘The After-Life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Masks?’ In *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*. A cura di Alan Read, 12-37. London: ICA.
- Hegel, G. W. F. 2008. *La fenomenologia dello spirito*. Traduzione di Gianluca Garelli. Torino: Einaudi.
- Henry, P. 2004. ‘Whiteness and Africana Phenomenology.’ In *What White Looks Like: African American Philosophers on the Whiteness Question*. A cura di George Yancy, 195-211. New York and London: Routledge.
- Honneth, A. 2002. *Lotta per il riconoscimento*. Traduzione di Carlo Sandrelli. Milano: Il Saggiatore.
- . 2001. ‘Rassismus als Wahrnehmungsdeformation: Über Unsinnigkeiten der Toleranzforderung.’ *Neue*

- Rundschau* 112 (3): 159-165.
- , 2003. *Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- , 2007. *Reificazione. Sulla teoria del riconoscimento*. Traduzione di Carlo Sandrelli. Milano: Meltemi.
- , 2017. ‘Hegel: dal desiderio al riconoscimento.’ In Axel Honneth, *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*. A cura di Barbara Carnevali, 141-159. Bologna: Il Mulino.
- hooks, b. 1996. ‘Feminism as a Persistent Critique of History: What’s Love Got to Do with It?’ In *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*. A cura di Alan Read, 76-86. London: ICA.
- Johann, M. 2010. *Gouverner les memoires: les politiques memorielles en France*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Keaton, T. D. 2010. ‘The Politics of Race-Blindness.’ *Du Bois Review: Social Science Research on Race* 7 (01): 103-131.
- , 2013. ‘Racial Profiling and the ‘French Exception.’ *French Cultural Studies*, 24 (2): 231-241.
- Keaton, T. D.; Sharpley-Whiting, T. D.; Stovall, T. 2012. *Black France/France Noire: The History and Politics of Blackness*. Durham, NC: Duke University Press.
- Kipfer, S. 2007. ‘Fanon and Space: Colonization, Urbanization, and Liberation from the Colonial to the Global City.’ *Environment and Planning D* 25 (4): 701-726.
- Kojeve, A. 1996. *Introduzione alla lettura di Hegel*. A cura di Gian Franco Frigo. Milano: Adelphi.
- Kruks, S. 2001. *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics*. New York: Cornell University Press.
- Lamba, R. 2014. ‘Two Faces of State Power.’ In *Recognition Versus Self-Determination: Dilemmas of Emancipatory Politics*. A cura di Avigail Eisenberg, Jeremy H. A.

- Webber, André Boisselle, e Glen Coulthard, 75-101. Vancouver: UBC Press.
- Lorde, A. 1984. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. New York: Random House.
- Lozes, P. 2012. ‘The Invention of Blacks in France.’ In *Black France/France Noire: The History and Politics of Blackness*. A cura di Trica Danielle Keaton, T. Denean Sharpley-Whiting, e Tyler Stovall, 103-110. Durham and London: Duke University Press.
- Maldonado-Torres, N. 2002. ‘Thinking from the Limits of Being. Levinas, Fanon, Dussel and the Cry of Ethical Revolt.’ Unpublished Ph.D. dissertation. Providence: RI: Brown University.
- . 2007. ‘On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept.’ *Cultural Studies* 21 (2-3): 240-270.
- . 2008. *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham, NC: Duke University Press.
- McNay, L. 2008. *Against Recognition*. Cambridge: Polity.
- Modood, T. 2008. ‘Multiculturalism and Groups.’ *Social Legal Studies* 17 (4): 549-553.
- Montague, D. 2013. ‘Communitarianism, Discourse and Political Opportunity in Republican France.’ *French Cultural Studies* 24 (2): 219-230.
- Ndiaye, P. 2008. *La Condition Noire. Essai sur une Minorite Francaise*. Paris: Calmann-Levy.
- Nielsen, C. R. 2011. ‘Resistance through Re-narration: Fanon on de-constructing Racialized Subjectivities.’ *African Identities* 9 (4): 363-385.
- Parry, B. 2004. *Postcolonial Studies: A Materialist Critique*. New York: Routledge.
- Patterson, O. 1982. *Slavery and Social Death*. London: Harvard University Press.
- Purtschert, P. 2008. ‘Anerkennung als Kampf um Repräsentation: Hegel lesen mit Simone de Beauvoir

- und Frantz Fanon.’ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56: 923-933.
- Quijano, A. 2000. ‘Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America.’ *International Sociology* 15 (2): 215-232.
- Sartre, J-P. 2014. *L’essere e il nulla*. A cura di Franco Fergnani e Marina Lazzari. Milano: Il Saggiatore.
- Schulte-Tenckhoff, I. 1998. ‘Reassessing the Paradigm of Domestication: The Problematic of Indigenous Treaties.’ *Review of Constitutional Studies* 4 (2): 239-289.
- Sekyi-Otu, A. 1996. *Fanon’s Dialectic of Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sharpley-Whiting, T. D. 1998. *Frantz Fanon: Conflicts and Feminisms*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Singh, J. 2014. ‘Recognition and Self-Determination: Approaches from Above and Below.’ In *Recognition Versus Self-determination: Dilemmas of Emancipatory Politics*. A cura di Avigail Eisenberg, Jeremy H. A. Webber, Andrée Boisselle, e Glen Coulthard, 47-75. Vancouver: UBC Press.
- Spivak, G.C. 2004. ‘Righting Wrongs.’ *The South Atlantic Quarterly* 103 (2): 523-581.
- Stoler, A. L. 2011. ‘Colonial Aphasia: Race and Disabled Histories in France.’ *Public Culture* 23 (1): 121-156.
- Taylor, C. 1998. ‘La politica del riconoscimento.’ In Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*. A cura di Leonardo Ceppa, 9-62. Milano: Feltrinelli, Milano.
- Tully, J. 2004. ‘Recognition and Dialogue: The Emergence of a New Field.’ *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 7 (3): 84-106.
- Turner, L. 1996. ‘On the Difference between the Hegelian and Fanonian Dialectic of Lordship and Bondage.’ In *Fanon: A Critical Reader*. A cura di Lewis Gordon, T.

- Denean Sharpley-Whiting, e T. Renée White, 134-154. Oxford: Blackwell.
- Williams, M. 2014. ‘Introduction: On the Use and Abuse of Recognition in Politics.’ In *Recognition Versus Self-determination: Dilemmas of Emancipatory Politics*. A cura di Avigail Eisenberg, Jeremy H. A. Webber, Andrée Boisselle, e Glen Coulthard, 3-21. Vancouver: UBC Press.
- Yancy, G, ed. 2004. *What White Looks Like: African-American Philosophers on the Whiteness Question*. New York and London: Routledge.
- Young, I. M. 1990. ‘The Ideal of Community and the Politics of Difference.’ In *Feminism/Postmodernism: Thinking Gender*. A cura di Linda Nicholson, 300-323. New York: Routledge.
- Young, L. 1996. ‘Missing Persons: Fantasizing Black Women in Black Skin, White Masks.’ In *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*. A cura di Alan Read, 114-131. London: ICA.

Le anime del popolo nero: leggere attraverso la linea del colore*

Sandra Adell

“Mi alzai e presi uno spesso libro nero, *Le anime del popolo nero*, di W. E. B. Du Bois. Lo sfogliai. Parlava di gente in una valle. Ed erano neri, e diseredati, e rinnegati. Spulciai tra le pagine, impaziente di assorbirlo tutto”.

- Peter Abrahams, *Dire libertà (trad. it. ET)*

Per molti scrittori e critici appartenenti all'intera diaspora Africana, *Le anime del popolo nero* di W.E.B. Du Bois è un testo fondativo per la letteratura nera del ventesimo secolo in lingua inglese¹. Inserito politicamente e ideologicamente nella cornice di quello

* Sandra Adell, *Double-Consciousness/Double Blind: Theoretical Issues in Twentieth-Century Black Literature*. Cap. 1, pp. 11-28. Urbana, IL: University of Illinois Press, 1994. Traduzione italiana a cura di Elena Tripaldi e Federico Sanguinetti.

¹ L'impatto di *Le anime del popolo nero* sul pubblico americano può essere misurato con riferimento all'immediata reazione della stampa. Herbert Aptheker riassume la risposta della critica alla prima edizione in Aptheker (1989). Le recensioni sono varie e vanno dall'elogio del merito letterario dell'opera all'affermazione che la castrazione sareb-

che Du Bois sentì come il problema del ventesimo secolo – quello della linea del colore –, *Le anime del popolo nero* propone una metafora, quella del Velo, e un concetto, quello di doppia coscienza, che sono fondamentali per un'ontologia della nerezza su cui la tradizione della letteratura Nera americana è basata. *Le anime del popolo nero* offre un'estetica che ha fortemente definito i caratteri di questa tradizione. Come scrive Robert B. Stepto in *From Behind the Veil*, il libro è “la prima importante narrazione immersiva nella tradizione; con la sua pubblicazione, tutte le forme e i tropi che produrranno un'altra epoca letteraria sono finalmente messi in mostra” (Stepto 1991, x).² Esso si distacca dagli altri lavori inclusi nella tipologia delle narrazioni Afro-Americane data da Stepto per il fatto che è Du Bois, e non una qualunque voce esterna (bianca), ad assumersi la responsabilità di validare la sua storia³.

be una “splendida punizione” per i “cattivi uomini neri” che osano predicare i “diritti degli uomini e fratelli” e “cancelli dorati” (41-86 nell'originale – trad. it. ET).

² N.d.T.: tutte le traduzioni dal volume di Stepto sono di Elena Tripaldi.

³ In questa sua categoria di narrative, che include *Narrazione della vita di Frederick Douglass, uno schiavo americano, scritta da lui stesso* di Frederick Douglass, *Up from Slavery* di Booker T. Washington e *Autobiografia di un ex-uomo di colore* di James Weldon Johnson, Stepto identifica quattro tipi di narrativa della schiavitù. Ciascuno rappresenta uno stadio nello sviluppo di una voce afro-americana “autentica” la cui responsabilità è quella di ottenere il controllo delle strategie retoriche del testo per raccontare – in fede – la storia del mito “pregenerativo” della ricerca della libertà e dell'istruzione e di validare conseguentemente l'esistenza di colui che le ricerca. Alla prima “narrativa eclettica” in cui la voce del fu-schiavo che ricorda il proprio calvario si aggiungono le altre voci “autenticanti” che non sono integrate organicamente nel testo ma che appaiono in documenti posti in appendice. Lo stadio successivo è la “narrativa integrata”, dove tutti i documenti autenticanti sono “resi da un unico testo e un'unica voce lascamente unificati”. Il terzo è la “narrativa generica”, che è discernibile come racconto storico, finzione, saggio o autobiografia; e l'ultimo è la “narrativa autenticante” i cui caratteri motori e dominanti sono le “strategie di validazione” (Stepto 1991, 3-5).

Stepito descrive questo processo di validazione nelle narrazioni precedenti a *Le anime del popolo nero* come “basato almeno tanto sulla razza quanto su fatti”; con questo s’intende che era generalmente una persona bianca a confermare, per iscritto, che l’errante figura eroica di un racconto “era dove aveva detto di essere”. Egli scrive che con *Le anime del popolo nero* Du Bois cambia il processo, assumendo [direttamente] la responsabilità per la validazione del suo testo e della sua esistenza. Inoltre, il suo racconto “avanza un nuovo standard scientifico per quello che costituisce la validazione di fatti”. Esso raccoglie scientificamente evidenza empirica da ambiti letterali e figurati, come la Black Belt americana, per completare l’onere di autenticazione che era stato precedentemente consegnato all’opinione pubblica bianca (Stepito 1991, 63).

Du Bois rivendica la responsabilità di *Le anime del popolo nero* quando nel “Prologo” fa appello al “gentile lettore” perché ella/egli riceva “il mio piccolo libro in piena carità, studiando con me le mie parole, perdonando errori e debolezze dovuti alla fede e alla passione che sono in me, e cercando il granello di verità che vi è nascosto” (Du Bois 2007, 5). Quello che però Stepito manca di notare, e questo è un grande difetto di *From Behind the Veil*, è che questo tipo di prova o attestazione non implica quello che egli vede come controllo autoriale del testo. Du Bois è in controllo del testo solo nella misura in cui egli elabora una strategia per il suo scrivere: la scrittura richiede una strategia; egli struttura la sua scrittura in un determinato modo, e espone la struttura del testo nel “Forethought”. Tuttavia, la controparte della scrittura è la lettura, e, siccome leggere e scrivere sono eventi che avvengono nel linguaggio, essi non possono essere controllati. Il linguaggio stesso è incontrollabile. Non

possiamo controllare il linguaggio. Se mai, esso può controllare noi. La storia della relazione tra neri e bianchi negli Stati Uniti è stracolma di esempi che sostengono l'affermazione heideggeriana che “il linguaggio si concede [...] al nostro mero volere e affaccendarci come uno strumento del dominio sull'ente. Quest'ultimo, a sua volta, appare come il reale nel complesso delle cause e degli effetti.” (Heidegger 2020). La definizione di *Le anime del popolo nero* come “la prima importante narrazione immersiva nella tradizione”, data da Stepto, si riferisce specificamente al “viaggio ritualizzato verso un Sud simbolico” del protagonista afro-americano (Stepto 1991, 63). Nella mia lettura del testo, invece, mostrerò che la scrittura eccede i caratteri della tradizione così com'è definita da Stepto. *Le Anime del popolo nero* è altrettanto immerso nella tradizione filosofica Europea (idealismo tedesco) e Americana. Questo coinvolgimento è indicato dal titolo del primo capitolo: “Of Our Spiritual Strivings”. Il capitolo stesso è una revisione di un articolo della rivista *Atlantic Monthly* del 1897, che Du Bois pubblicò con il titolo “Strivings of the Negro People”.

Se da una parte “Of Our Spiritual Strivings” potrebbe benissimo, come Stepto sostiene, rendere più pronunciata l'identificazione di Du Bois rispetto al più “distaccato” titolo originale⁴, questo nuovo titolo invoca anche i

⁴ Stepto scrive che “Il cambiamento del titolo rispetto al più distaccato titolo originale “Strivings of the Negro People” da parte di Du Bois, in cui l'auto-identificazione razziale dell'autore non è solo più pronunciata ma è anche offerta come “dato di fatto” – come qualcosa di semplicemente e profondamente compreso dall'autore e dal pubblico allo stesso modo – è indicativo del nuovo tono che Du Bois ha ricercato forgiando un libro a partire da quello che egli stesso ha definito i suoi primi ‘fugitive essays’” (Stepto 1991, 53-34). Tuttavia, da un punto di vista filosofico quello che è implicato da questo cambiamento è il che il particolare – la condizione sociale e politica dei neri – è riformulato in una problematica filosofica e metafisica.

sistemi filosofici di Herder, Fichte e in particolare Hegel. Considerando il fatto che Du Bois studiò con William James e Josiah Royce ad Harvard⁵ e con Heinrich von Treitschke all'Università di Berlino (che si trovava nel mezzo di un "Hegel revival" quando Du Bois vi arrivò), è ragionevole supporre che, come la maggior parte degli intellettuali del New England nel tardo diciannovesimo secolo, Du Bois avesse una conoscenza discretamente buona dei principali testi filosofici di Hegel (in realtà, Du Bois fa esplicito riferimento ad Hegel e all'hegelismo nelle Lectures XX, XXXI, XXXIX e nella Lecture finale del suo *Philosophy IV notebook*)⁶. Come evidenziato da Joel Williamson in "W.E.B. Du Bois as a Hegelian", lo stesso capitolo ("Of Our Spiritual Strivings") è ricco di termini amati da Hegel. Parole come *coscienza*, *doppia-coscienza*, *conflitto (strife)* e *spirito* richiamano tutte una metafisica del sé hegeliana (Williamson 1978, 34). Quel che è più importante, attraverso la sua molto influente, e molto hegeliana, elaborazione della nozione di *doppia-coscienza*, Du Bois iscrive sé – e la tradizione letteraria afroamericana – nel discorso della filosofia occidentale europea. Egli scrive:

Dopo l'egiziano, l'indiano, il greco, il romano, il teutone e il mongolo, il nero è una sorta di settimo

⁵ Arnold Rampersad (1976, 19-47) discute come la formazione di Du Bois ad Harvard ha influenzato il suo pensiero sulla filosofia e in particolare sull'estetica nella sua biografia. Vedi anche Byerman (1978). Robert Gooding-Williams, in un articolo non pubblicato intitolato "Philosophy of History and Social Critique in The Souls of Black Folk" ha sostenuto in maniera convincente che la partecipazione di Du Bois al Philosophical Club e il suo facile accesso a Josiah Royce influenzò enormemente il suo concetto di storia e lo ha aiutato ad interpretarlo nei termini della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel.

⁶ Cfr. *The Collected Papers of W. E. B. Du Bois: Philosophy TV Notebook: William James: Lectures and Notes* (University of Massachusetts at Amherst), reel 87, frames 198-232.

figlio nato con un velo e dotato di una seconda vista in questo mondo americano; un mondo che non gli concede alcuna vera coscienza di sé, ma gli permette di vedersi soltanto attraverso la rivelazione dell'altro mondo. Questa doppia coscienza, questo senso del guardarsi sempre attraverso gli occhi degli altri, di misurare la propria anima col metro di un mondo che ti guarda con divertito disprezzo e con pietà, è una sensazione davvero particolare. La propria dualità si avverte in ogni momento; il fatto, intendo, di essere un americano e un nero, due anime, due pensieri, due entità che lottano senza possibilità di riconciliazione, due contrastanti ideali in un solo corpo nero, a cui soltanto la propria forza tenace impedisce di essere lacerato in mille pezzi.

La storia del nero americano è la storia di questa lotta, – di questo desiderio di raggiungere la maturità autoconsapevole, di fondere il proprio doppio io in un migliore e più vero. (Du Bois 2007, 9)

Questo passaggio, molto famoso, dimostra anche che Du Bois contestualizza il particolare – le ramificazioni sociologiche e psicologiche del razzismo americano contro gli americani Neri – entro universali occidentali noti. Quello che Stepto indica come la sua [di Du Bois] “continua evocazione del mondo spirituale di una razza” emerge dal linguaggio della metafisica (Stepto 1991, 66). Con questa evocazione emerge anche una problematica filosofica: quella dell'esistenza della coscienza stessa.

Nel 1904 – William James, che Du Bois riconosce come suo “amico e guida alla chiarezza di pensiero” (DuBois 1968, 143 – *trad. it. ET*), aveva già iniziato a mettere seriamente in questione la possibilità che la coscienza esista, dal momento che Kant, con il suo “io trascendentale”, ha ridimensionato l'anima e destabilizzato la sua relazione bipolare con il corpo. In “Does ‘Consciousness’ Exist?” James sostiene che allo stesso modo in ambienti razionalisti e empiristi

il principio spirituale di queste sostanze “equipollenti” o equivalenti “si assottiglia fino a diventare in tutto e per tutto una sorta di fantasma; solo un nome per il fatto che il contenuto dell’esperienza è ‘conosciuto’ [*known*]. Il principio spirituale perde quindi la forma personale e l’attività – transitate sul contenuto – e diventa pura *Bewusstheit* [coscienzialità] o *Bewusstsein überhaupt* [coscienza in generale], di cui, a rigore, non si può dire nulla” (James 2009, 4). James chiama questa condizione una “condizione di assoluta trasparenza” o traslucenza. Esso segna il punto in cui la coscienza rischia di scomparire nella sua interezza, rimanendo presente in nessun modo se non come il nome di una non-entità. Conseguentemente, James, che ammette il suo sospetto ventennale nei confronti di questa nozione, rifiuta di riservare alla coscienza un posto tra i primi principi filosofici. Egli accusa anche quelli che sono restii ad abbandonare questo concetto in favore della più attuale nozione di “esperienza assoluta” di attaccarsi “a una semplice eco, al tenue mormorio che l’anima nel suo scomparire lascia nell’aria della filosofia” e auspica che esso [il concetto di coscienza] venga “apertamente e universalmente eliminata”:

Negli ultimi vent’anni ho diffidato della coscienza intesa come un’entità; negli ultimi sette o otto anni, poi, ho suggerito ai miei studenti la sua non-esistenza, cercando di dar loro il suo equivalente pragmatico in realtà di esperienza; ora mi sembra che i tempi siano maturi perché venga apertamente e universalmente eliminata. (James, 1967, 169-83 – *trad. it. ET*)⁷

Fortunatamente, quando James trovò il modo per cercare di convincere i suoi studenti che la coscienza non esistesse, Du Bois era già andato avanti. Se fosse stato in un gruppo di studenti più tardo, Du Bois avrebbe forse

⁷ Cfr. anche “The Notion of Consciousness” (James 1967, 184-94).

esitato a usare nella sua eloquente riflessione filosofica su uno degli *effetti* del problema della linea del colore quello che era diventato, almeno per James, un concetto controverso: quella “peculiare sensazione” di essere catturato in un interminabile dualismo tra soggetto e oggetto, anima e corpo. In ogni caso, dal momento che James insiste che la coscienza è una funzione del conoscere più che una qualità dell’essere, è ad Hegel e alla *Fenomonologia dello Spirito* che ci dobbiamo rivolgere per comprendere appieno le implicazioni filosofiche della “doppia-coscienza” di Du Bois. Prima di procedere, è importante rilevare che, in “Hegel and His Method”, James commenta su quello che è uno dei principali ostacoli per chiunque cerchi di spiegare Hegel: la sua “perversa preferenza per l’uso di un gergo tecnico e logico” (James 1977, 44 – *trad. it. ET*) e uno stile di scrittura che oscura il suo altrimenti facilmente comprensibile punto di vista o pensiero.

Nonostante l’idea di fondo del pensiero di Hegel sia facile da cogliere, le sue abominevoli formule ne rendono l’applicazione al dettaglio enormemente difficile da seguire. La sua passione per il disordine in forma di frasi, il suo spregiudicato tira e molla con le parole; il suo vocabolario orrendo, che ad esempio chiama quello che è proprio di qualcosa una ‘negazione’; il suo rifiuto sistematico di informarti se sta parlando di logica o di fisica o di psicologia, tutta la sua politica di ambiguità e vaghezza, in breve: tutte queste cose fa venire ai suoi lettori odierni la voglia di strapparsi i capelli – o quelli di Hegel – dalla disperazione. (James 1987, 669 – *trad. it. ET*)

Tenendo a mente l’avvertimento di James su quello che ci aspetta, spero di risparmiarci ogni inutile strappamento di capelli (e digrignamento di denti)

semplificando il pensiero di Hegel al limite di quello che posso permettermi.

Inoltre in certi punti decisivi del mio riassunto, ho preferito citare piuttosto che parafrasare perché, come William James, sono consapevole che “l’unica cosa che è certa è che qualsiasi cosa tu dica del procedimento [di Hegel], qualcuno ti accuserà di averlo frainteso.” (James 1987, 671 – trad. it. ET)

Per Hegel, la coscienza è “per se stessa il proprio *concetto*, e con ciò è immediatamente l’andare oltre il limitato, e, siccome tale limitato le appartiene, l’andare oltre se stessa.” (Hegel 2008, 62). La sua *Fenomenologia dello Spirito* traccia la “serie delle esperienze della coscienza” (Hegel 2008, 66) nell’andare incontro ai suoi limiti e trascendendoli. Queste esperienze includono la coscienza come Percezione, come Certezza-sensibile, come Intelletto e come Autocoscienza. La nozione di doppia-coscienza di Du Bois sembra corrispondere a quest’ultima esperienza, al passaggio da Coscienza ad Auto-Coscienza.

Nella sezione della *Fenomenologia dello spirito* intitolata “Auto-coscienza”, Hegel svela la doppiezza o dualità della coscienza *in sé*. Questa doppiezza si presenta in due *momenti distinti*. Nel *momento distinto* principale la coscienza è autocoscienza come alterità, una differenza *immediatamente superata* che, tuttavia, *non è*. Non ha la forma dell’*essere*, ma piuttosto quella di *un essere*. Nel secondo *momento distinto* la coscienza unisce questa differenza nel modo seguente:

Con quel primo momento l’autocoscienza è come *coscienza*, e per quest’ultima si mantiene l’intera estensione del mondo sensibile; ma, nel contempo, tale

estensione è mantenuta solamente in quanto rapportata al secondo momento, l'unità dell'autocoscienza con se stessa; e per l'autocoscienza, quindi, il mondo sensibile costituisce una sussistenza, la quale però non è che *apparenza fenomenica*, ossia una differenza che *in sé* non ha essere alcuno. L'essenza di questa antitesi fra la sua apparenza fenomenica e la sua verità, però, non è altro che la verità, cioè l'unità dell'autocoscienza con se stessa. Tale unità deve divenire essenziale anche agli occhi dell'autocoscienza; e questa, cioè, è in generale *desiderio*. La coscienza, in quanto autocoscienza, ha ormai un oggetto duplice: l'uno, quello immediato, è l'oggetto della certezza sensibile e della percezione, che però è contrassenato, *per* l'autocoscienza, dal *carattere del negativo*; il secondo oggetto, cioè *se stessa*, costituisce la vera *essenza*, e inizialmente si dà solo in antitesi al primo. (Hegel 2008, 122-123)

Da un punto di vista filosofico, quindi, quello che Du Bois sostiene viene negato ai neri, “vera coscienza di sé”, è *in sé* doppia coscienza. Come tale, è tanto in unità e in opposizione con la coscienza. Tuttavia, questo modo della coscienza come autocoscienza è solo un esempio del raddoppiamento della coscienza. Gli altri casi si presentano in quella che Hegel definisce la relazione di “Servo e padrone” e nella “Coscienza infelice”.

La relazione di servo e padrone ha costituito un importante paradigma per i dibattiti pro-abolizionisti degli Hegeliani di St. Louis, un gruppo di intellettuali tedeschi immigrati che ha aiutato ad introdurre la filosofia tedesca nel Trascendentalismo del New England⁸. Nella relazione

⁸ Questo piccolo ma influente gruppo di intellettuali tedeschi includeva Henry Brokmeyer, William Torry Harris, and Denton Snider. Questi erano convinti abolizionisti, disposti a combattere per quello in cui credevano. Alcuni di esse addirittura combatterono con l'esercito dell'unione nella Guerra civile. Prendevano anche molto seriamente la filosofia. Nel 1886, fondarono la St. Louis Philosophical Society. Lanciarono anche il *Journal of Speculative Philosophy*. Dal 1867 al 1893, esso fu la più importante rivista filosofica in America. Henry Pochmann (1948) affronta l'importanza di questo gruppo per i trascenden-

di “servo e padrone”, l’autocoscienza è sia indipendente sia dipendente da un altro. Essa si dà in quanto autocoscienza solo nella misura in cui essa è riconosciuta in quanto tale da un’altra autocoscienza, che essa deve prevaricare. Solo attraverso questa soppressione dell’altro, dell’essere indipendente, essa può “divenire certa *di sé* come dell’essenza [...]” e “con ciò essa procede a levare anche *se stessa*: infatti, quest’altra essenza è lei stessa.” (Hegel 2008, 128) Questo processo di prevaricazione del “proprio ambiguo essere-altro” e il ritorno in sé dell’autocoscienza che, secondo Hegel, “è stato rappresentato come *il fare di una delle due*” autocoscienze, ha

il duplice significato di essere di essere sia *il proprio fare*, sia anche *il fare dell’altra*; infatti l’altra autocoscienza è altrettanto autonoma e chiusa entro di sé, e nulla vi è entro di lei che non sia fatto per mezzo di lei stessa. La prima autocoscienza non ha di fronte a sé l’oggetto quale esso è inizialmente, soltanto per il desiderio; bensì ha di fronte un oggetto che è per sé ed è autonomo; su questo, pertanto, l’autocoscienza non è in grado di esercitare di per sé alcun potere, se non è l’oggetto medesimo a fare in se stesso ciò che essa fa in lui. Il movimento è allora senz’altro quello, duplice, delle due autocoscienze. Ciascuna vede *l’altra* fare la stessa cosa che *essa* fa; ciascuna fa per parte sua proprio ciò che sollecita nell’altra; e anche quel che fa, pertanto, lo fa *solamente* nella misura in cui l’altra fa lo stesso. Il fare unilaterale sarebbe inutile, poiché ciò che deve accadere può istituirsi solo grazie a entrambe. (Hegel 2008, 128-129)

Questi due lati, però, non sono uguali. Essi sono, di fatto, opposti l’uno all’altro dal momento che un lato è solo *riconosciuto*, mentre l’altro è solo *riconoscente* [*recognizing*]. Di conseguenza, l’essenza e l’oggetto assoluto dell’autocoscienza, l’“Io” o l’individuo, è in conflitto con un altro individuo, “oggetto inessenziale, contrassegnato

talisti del New England. Vedi anche Goetzmann (1973) e Vogel (1955).

dal carattere del negativo” (Hegel 2008, 130). Il conflitto nasce intorno alla questione della “verità della Certezza sensibile” che, come vedremo, Du Bois solleva nel capitolo su Alexander Crummell. Per Hegel, ciascun individuo è:

Ciascuna è bensì certa di se stessa, ma non dell'altra, e pertanto la sua propria certezza di sé non ha ancora verità alcuna, infatti la sua verità ci sarebbe solamente qualora il suo proprio essere-per-sé le si fosse presentato come oggetto autonomo, oppure – il che è lo stesso = qualora l'oggetto si fosse presentato come questa pura certezza di se stesso. In base al concetto del riconoscimento, però, tutto ciò non è possibile se non quando entrambi gli oggetti – ciascuno per l'altro – tramite il proprio fare, e poi di nuovo tramite il fare dell'altro, compiono in se stessi questa pura astrazione dell'essere-per-sé. (Hegel 2008, 130).

Con in gioco la verità dell'autocoscienza, le due autocoscienze entrano in una lotta “per la vita e per la morte” l'una con l'altra. Ciascuna autocoscienza individuale deve lottare per liberarsi della sua “esternalità” o alterità; e questo perché è solo attraverso una simile lotta che la loro “certezza di *essere per sé*” può essere elevata a verità (Hegel 2008, 131). Tuttavia, dal momento che la vita è la “*naturale* posizione dell'autocoscienza” (Hegel 2008, 131), e la morte è la sua negazione naturale, la verità che ci si aspetta come risultato di questa “lotta per la vita o per la morte” è negata da essa. Quello che invece emerge è una coscienza indipendente (il padrone) e una dipendente (il servo).

La relazione tra me padrone e me servo è mediata dalle cose. È il desiderio del padrone per la cosa che rende il servo dipendente da lui, perché il servo è quello che dà forma e permanenza a essa. Facendo questo, egli [il servo] realizza anche sé stesso come una “esistenza alienata” il cui *essere per sé* è attualizzato solo attraverso la cosa e il lavoro che

egli opera su di essa. La sua è, quindi, una coscienza servile e non ancora una vera autocoscienza, dal momento che il padrone costituisce la sua realtà essenziale. Solo quando i due “momenti” di paura e servitù si congiungono con la sua “attività formativa”, la coscienza del servo diventa una coscienza per sé come un essere essenziale, “una coscienza che *pensa*, ossia è un’autocoscienza libera” (Hegel 2008, 137) e non ha più questo essere essenziale in qualcosa di esterno ad essa.

Questa autocoscienza libera e pensante vede sé stessa come un essere che pensa e che considera qualcosa essenzialmente importante, o vero e buono solo nella misura in cui essa *pensa* che questo qualcosa sia tale. Essa è, quindi, la coscienza dello Stoicismo, una concezione della realtà [in] cui il “fare [...] consiste [...] nell’essere libera [...] e nel mantenersi in quell’indifferenza nei confronti della vita che costantemente si ritrae dal movimento proprio dell’esistere – dall’agire come dal patire – per ritirarsi *nell’essenzialità semplice del pensiero.*” (Hegel 2008, 138-139). Tuttavia, quello da cui essa non può sottrarsi è la sua alterità, che si manifesta come Scetticismo, un concetto filosofico che riceve un’attenzione significativa nelle prime cinque lezioni del *Philosophy Notebook* di Du Bois.

È nello Scetticismo che la coscienza giunge a conoscersi come duale o doppia coscienza, una coscienza che ha in sé la contraddizione. Questa coscienza è in contrasto con quella dello Stoicismo per il fatto che essa nega l’altra coscienza anche se la realizza come uno dei suoi due modi di autocoscienza. Hegel descrive questo processo di negazione nel passaggio seguente:

Nello stoicismo, l’autocoscienza è la semplice libertà di sé, come tale; nello scetticismo questa libertà si realizza, annienta l’altro lato, costituito dall’esistere determinato; ma tale autocoscienza libera piuttosto non fa che duplicarsi, e ora si vedde come qualcosa

di doppio. In tal modo la duplicazione, che prima era ripartita in due singolarità – il signore e il servo – si è nuovamente volta in unità. Si dá così il duplicarsi dell'autocoscienza entro se stessa, che è essenziale nel concetto dello spirito; però non si dá ancoar la sua unità; e la *coscienza infelice* è la coscienza di sé come di quell'essenza fattasi duplice, che non fa che versare nella contraddizione. (Hegel 2008, p. 144)

La contraddittorietà è quindi l'essenza della Coscienza infelice. Essa è essenzialmente una coscienza “divisa e in disaccordo con sé stessa”, eppure essa è sempre in tensione verso una riconciliazione di quegli stessi elementi che costituiscono la sua essenza. Hegel prosegue:

A tale coscienza *infelice* questa contraddizione della sua essenza risulta essere *un'unica* coscienza; perciò essa – che è *scissa entro di sé* – nell'una delle due coscienze deve avere sempre anche l'altra; e così, quando ritiene di essere pervenuta alla vittoria e alla quiete dell'unità, deve anche immediatamente venirne di nuovo espulsa. Ma il suo vero ritorno entro se stessa, ovvero la sua riconciliazione con sé, presenterà il concetto dello spirito, che è divenuto vivente e ha avuto accesso all'esistenza; perché la coscienza infelice, in sé, già implica questo: pur trattandosi di un'unica coscienza indivisa, essa è anche sdoppiata; è l'atto con cui un'autocoscienza guarda in un'altra autocoscienza, *essendo* già l'una e l'altra; l'unità di entrambe costituisce inoltre ai suoi occhi l'essenza; ma, *per sé*, la coscienza infelice non si considera ancora questa essenza medesima, né è ancora l'unità di quelle due autocoscienze. (Hegel 2008, 144)

La “doppia-coscienza” di Du Bois decontestualizza la “coscienza infelice” di Hegel. Ovvero, essa produce una rottura tra questo particolare termine tecnico o “segno” e il suo contesto storico e tradizionale – l'idealismo tedesco in tutte le sue manifestazioni – e lo apre ad altri contesti. In questo caso, il nuovo contesto è un contesto in cui è

inscritto il problema del ventesimo secolo: il problema della linea del colore. La “coscienza infelice” di Hegel è quindi ri-contestualizzata in una problematica che è sociologica, psicologica e filosofica, dal momento che, secondo Hegel, la coscienza, sempre che essa esista, è sempre una doppia-coscienza. Essa si trova sempre nel tentativo di riconciliare sé stessa con il suo Altro. È sempre tesa verso la “vera autocoscienza”. Pertanto, in questo paradigma filosofico, l’alterità con cui il Ne*ro cerca di riconciliarsi è uno degli elementi che costituiscono la sua essenza come un essere sociale e psicologico. Come implica la dicitura con trattino di africano-americano, uno dei due punti di riferimento del Ne*ro è l’America. Il Ne*ro, l’Americano Nero, Afroamericano, Africano-Americano è un Americano. Come tale, il “mondo che ti guarda con divertito disprezzo e con pietà” è, di fatto, anche il mondo del Ne*ro. Inoltre, l’inconciliabilità del Ne*ro con quel mondo è una parte essenziale dell’essere-nel-mondo del Ne*ro.

Mentre “Of Our Spiritual Strivings” è [un testo] sociologico, psicologico e filosofico (esso invoca implicitamente i filosofi e i sistemi le cui formulazioni formano la struttura di tutta la filosofia occidentale moderna e le sue presupposizioni), i capitoli secondo, terzo, quinto, sesto, ottavo e nono di *Le anime del popolo nero* tendono verso un’investigazione sociologica del problema della linea del colore e dei problemi che la accompagnano, cioè la Ricostruzione, la leadership “Ne*ra” (il capitolo 3 è una critica di Booker T. Washington) e l’educazione e formazione della gioventù nera. In questi capitoli Du Bois espone le prove empiriche raccolte scientificamente

che Stepto sostiene costituiscono una “nuova modalità e forma narrativa”. Nel capitolo 6, Du Bois risponde ai critici dell’educazione superiore per i neri presentando i dati di uno studio della Atlanta University che coinvolse più di 2500 neri che ottennero la laurea entro il 1900. Circa due terzi dei laureati contattati risposero al sondaggio. Oltre il 53 per cento di loro indicò di aver perseguito una carriera nel campo dell’educazione, il 17 per cento erano teologi; un altro 17 per cento erano medici o appartenenti ad altre “professioni”; il 6 per cento erano commercianti, contadini e artigiani; il 4 per cento erano impiegati nel servizio civile nazionale. Questi dati dimostrano che, venendo data loro la possibilità, l’*ner* possono “ricevere quell’istruzione superiore il cui fine è la cultura” (Du Bois 2007, 194); e dare un contributo significativo allo sviluppo della civiltà americana. Ed è nell’interesse della cultura che Du Bois chiede, “Che posto nello sviluppo futuro del Sud devono occupare i college neri e i loro studenti?” (Du Bois 2007, 94). Du Bois insiste che la formazione tecnica e quella vocazionale, pur essendo certamente necessarie in una società altamente industrializzata, non sono sufficienti. Esse non coprono in maniera sufficientemente profonda le “fondamenta della conoscenza” e conseguentemente non possono fornire quel tipo di preparazione e cultura necessari per preparare uomini pensanti. Uno dei due imperativi di Du Bois per il *college* nero è che esso “deve far progredire gli uomini (Du Bois 2007, 97). L’altro imperativo, affermato in maniera meno esplicita, ha a che fare con lo spirito (*soul*): “li deve venire un rispetto più alto per la suprema anima umana, che cerca di conoscere se stessa e il mondo intorno a sé, che cerca una libertà di espandersi e auto-svilupparsi, che amerà, odierà e lavorerà a modo suo, libera sia dal vecchio che dal nuovo. Tali anime hanno in passato ispirato e guidato i mondi e,

se non siamo completamente in balia del nostro oro del Reno, lo faranno di nuovo” (Du Bois 2007, 98).

In questo secondo imperativo risuona la nozione della filosofia classica tedesca della sovranità dello spirito (*soul*) umano e la sfida etica socratica a conoscere se stessi. Du Bois reitera questa sfida etica quando scrive in “Di Alexander Crummell”: “Questa è la storia di un cuore umano – la storia di un ragazzo nero che molti anni fa cominciò a combattere con la vita per poter conoscere se stesso e il mondo” (Du Bois 2007, 178). Egli pone anche un concetto arnoldiano di cultura invocando la formazione di grandi uomini [e donne] ner* di cultura che possano imporsi e rendere presente in ogni ambito “quanto di meglio è stato pensato e conosciuto nel mondo” (Arnold 1958, 475 – *trad. it. FS*): gli imperativi di Du Bois sono quindi etici e morali. In quanto tali, essi non possono sottrarsi al discorso della metafisica. Al contrario, questi si combinano con il suo empirismo, producendo quella che Robert Stepto definisce la “postura narrativa accademica o presentazione radicale” che completa la sua “validazione a partire da sé” (Stepto 1991, 63).

Nella misura in cui essa costituisce un modo di validare o interpretare la propria esistenza, questa postura narrativa deve operare quella che la filosofia chiama la “struttura preliminare” dell’intelletto. Essa deve procedere da una pre-comprensione del mondo e di cosa significa essere-nel-mondo, giacché, secondo Martin Heidegger, “[l’]interpretazione, che è promotrice di nuova comprensione, deve aver già compreso l’interpretando.” (Heidegger 2005, 234). Il movimento di comprensione e interpretazione/validazione che struttura la “postura narrativa accademica” di Du Bois, come la descrive Stepto, è circolare. Il suo movimento circolare intrappola Du Bois all’interno del circolo ermeneutico. Tuttavia,

come Heidegger scrive in *Essere e tempo*, “[l]’importante non sta nell’uscir fuori dal circolo, ma nello starvi dentro nella maniera giusta” (Heidegger 2005, 235); poiché nel circolo ermeneutico “si nasconde una possibilità positiva del conoscere più originario” (Heidegger 2005, 235).

Quello che Du Bois sembra voler fare emergere da sotto le profonde strutture dell’oppressione razziale è la possibilità di questo tipo di conoscenza. Il desiderio per questo “tipo di conoscenza più primordiale” conduce Du Bois e i suoi “*weary travelers*”, Alexander Crummell nel capitolo 12 e John Jones nel capitolo 13, giù nel profondo della Southern Black Belt.

Du Bois elabora le sue personali esperienze della Black Belt nei capitolo quarto e settimo. Tuttavia, mentre uno è un malcelato sketch autobiografico, l’altro è caratteristico di quello cui Stepto si riferisce come “immersione narrativa”. Esso riporta un viaggio mitico nei profondi recessi della Black Belt e in un’epoca storica segnata da due eventi: la grande richiesta di cotone in tutto il mondo e la schiavizzazione sistemica di numerosi milioni di persone nere.

“Of the Black Belt” rovescia uno dei temi dominanti della prima letteratura Afro-Americana: il viaggio simbolico verso il nord e verso la libertà. Questa discesa nella Black Belt descrive uno spazio simbolico che sarebbe poi divenuto molto importante per scrittori come Jean Toomer, Zora Neale Hurston e Toni Morrison, tra gli altri. Esso si svolge nel profondo Sud dopo l’emancipazione – Albany, Georgia: una società di transizione, una società degenerante – dove il Cotone la faceva da padrone⁹. Il

⁹ N.d.T.: Gioco di parole basato sul riferimento a “King Cotton”, uno slogan che identifica la strategia usata negli stati del sud prima della guerra civile americana dai secessionisti per affermare la convenienza e fattibilità della secessione e sostenere l’infondatezza di qualsiasi paura rispetto alla possibilità di una guerra contro gli stati del nord.

successore del “King Cotton” è ora il Debito, giacché la prospera industria del cotone intorno al 1805 si trasformò in un disastro finanziario intorno agli anni 80 del 1800; e dove una volta ci fu abbondanza ora si trovano decadenza e povertà.

Mentre il nostro viaggiatore si avvia verso la Black Belt, egli osserva che:

Dovunque sia il Re, i parchi e i palazzi del Regno del Cotone non sono scomparsi del tutto. Anche ora ci immergiamo in grandi boschi di querce e pini torreggianti, con un sottobosco di mirti e arbusti. Questa è la “tenuta” dei Thompson – baroni di schiavi che in un felice passato guidavano il loro tiro a quattro. Ora è tutto silenzio, ceneri ed erbacce aggrovigliate. Il proprietario investì tutta la sua fortuna nella crescente industria del cotone degli anni '50 e dopo la caduta dei prezzi degli anni '80, fece i bagagli e scappò via. Là c'è un altro boschetto con un prato trascurato, grandi magnolie e sentieri con erba alta. La grande casa è quasi in rovina, il suo portone d'ingresso che fissa la strada in modo assente e la parte posteriore ristrutturata grottescamente per gli affittuari neri. Egli è un uomo ben fatto ma trasandato, sfortunato e irresoluto. Scava duramente per pagare l'affitto alla ragazza bianca che possiede il resto del podere. Lei ha sposato un poliziotto e ora vive a Savannah. (Du Bois 2007, 106).

Attraverso l'uso della metafora, che per Derrida è un “filosofema classico, un concetto metafisico” (Derrida 1997, 287), Du Bois “nega” la in-dicibile storia della tratta degli schiavi. Al suo posto figurano le metafore di Re/palazzo/regno del cotone. Queste metafore sono “simmetricamente opposte” alle caratteristiche che costituiscono la realtà empirica del sistema della schiavitù: Padrone/schiavo/

Adell scrive “where Cotton was once king”, letteralmente “dove il Cotone era una volta il re”.

schiaivo-piantagione¹⁰. La schiavitù è raffigurata, o portata alla presenza, attraverso l'immagine di un'aristocrazia in declino. Ma la presenza è solo intravista. È parzialmente *velata* dalla retorica di Du Bois che deve fondarsi su una "classica metafora Aristotelica operata tramite analogia" (*trad. it. ET*) per poter articolare le realtà di un fiorentissimo mondo industriale.

Nella prefazione all'edizione del 1953, anniversario del suo testo, Du Bois precisa significativamente che quando scrisse *Le anime del popolo nero*, egli non aveva ancora realizzato l'influenza di Freud o Marx, il cui impatto sul mondo moderno egli definisce "enorme". Di conseguenza, per poter rappresentare adeguatamente le strutture dell'istituzione della schiavitù, egli non aveva altra risorsa se non quella di istituire analogie tra tale istituzione e l'aristocrazia europea. Tuttavia, per motivi di letterarietà, questa analogia distorce il fatto storico della schiavitù. Il cotone non è re, i proprietari di schiavi non sono "baroni", e il Sud produttore di cotone non è un regno. Quello che è reso più chiaramente presente è il fatto che la schiavitù ha alimentato un'altra forma di lavoro: quello del mezzadro nero che, per molti versi, non è niente di più di una schiavitù in una forma diversa, dal momento che il fittavolo è costantemente indebitato con il suo proprietario bianco o la sua proprietaria bianca. La situazione è pressoché la stessa da una fattoria all'altra. I fattori neri riescono a malapena a produrre il necessario per il loro stesso mantenimento. Quelli che riescono a produrre del profitto vengono regolarmente truffati affinché lo perdano. Non c'è da meravigliarsi, quindi, che i neri che accolgono il viaggiatore si presentano in

¹⁰ Per una lettura molto esaustiva della nozione aristotelica di metafora per analogia, si veda Warminski (1987, xxxv-lxi).

un'immagine composita in cui il tratto dominante è la disperazione.

Eppure Du Bois crede che proprio nella classe contadina nera, interamente diseredata, risieda lo spirito della cultura (Afro-)Americana. Questa premessa ha influenzato con forza gli scrittori della Harlem Renaissance e del Black Arts movement ed è, come la nozione di doppia-coscienza, radicata nella filosofia classica tedesca¹¹. Du Bois riprende Herder, i cui scritti sulla canzone popolare tedesca (*Volkslieder*) non soltanto ispirarono la tendenza internazionalista del movimento per il folkore tedesco del diciannovesimo secolo, ma contribuirono anche alla costruzione di una letteratura tedesca nazionale (cfr. Clark 1955, 260). Certamente, lo stesso titolo del testo di Du Bois, *Le anime del popolo nero*, ri-marca e ribadisce i due concetti – anima e popolo – centrali non solo nell'estetica di Herder, ma anche in quella di Hegel¹².

Come Hegel, Du Bois vede il “contadino” (nero) o lo schiavo in una relazione con la natura che è stata lasciata intoccata dall'industrializzazione. Egli scrive che: “come tutti i popoli primitivi, gli schiavi erano vicini al cuore della natura” (Du Bois 2007, 210). In termini hegeliani, lo schiavo condivide con altre culture contadine una fiducia che “cresca da sé ciò che egli [ha] posto nel terreno” (Hegel 1999, 154)¹³. In qualità di produttrice di bassa manovalanza

¹¹ Bernard W. Bell confronta l'ideologia del popolo afroamericano con quella del filosofo classico tedesco Johann Gottfried von Herder in Bell (1974).

¹² Herder percepisce l'anima come un “intero composito, in cui tutti i poteri e le facoltà dell'uomo cooperano in un'unità armoniosa” (Fugate 1966, 10 – trad. it. FS). Inoltre, secondo Clark, il concetto herderiano di *Volk* è derivato e esemplificato dalla storia del popolo ebreo. Vedi Clark (1955, 274).

¹³ Hegel descrive la classe contadina nel seguente passaggio: “Lo stato dell'immediata fiducia e del rozzo lavoro concreto [è lo] *stato-dei-con-*

(*crude labour*), questa cultura contadina è ugualmente il luogo della fiducia assoluta che lo stato richiede. E dal momento che da questa cultura non ci si aspetta che essa metta in campo l'intelletto nel contesto dell'imposizione di produrre bassa manovalanza, l'intelletto è altresì messa in campo in un altro ambito: quello delle festività per il raccolto, delle canzoni popolari, delle massime e leggende tale cultura usa per sostenersi in opposizione alla forza che le impone di produrre e alla quale essa deve obbedire (cfr. Hegel 1999, 154). Seguendo Herder, Du Bois sostiene che questa musica, poesia e danza rendono coesa l'eredità popolare di una nazione e costituiscono il baluardo del nazionalismo. Per Du Bois, però, la musica, la poesia e la danza del popolo nero sono di grande rilevanza politica e sociale. Esse sfidano la convinzione diffusa che i neri non abbiano offerto alcun contributo allo sviluppo della cultura americana. Du Bois spinge scrittori bianchi e neri a preservare l'eredità popolare incorporandola nella struttura della letteratura d'immaginazione di una nazione.

Al di là di feste del raccolto, canzoni popolari, massime e leggende che costituiscono l'occasione perché l'intelletto possa essere messo in campo dalla classe contadina (nera), c'è ancora un altro ambito in cui

tadini. – L'assoluta fiducia è il fondamento e l'elemento dello Stato; essa però nello Stato sviluppato rientra in uno *stato* – nell'elementare punto di partenza – a e nell'elemento universale, che resta in tutti, assumendo però la loro forma più consapevole. Lo stato-dei-contadini è dunque questa fiducia priva di individualità, *che ha la sua individualità nell'individuo privo di coscienza*, nella terra. Per quanto concerne il lavoro, il contadino non è il lavoratore della forma astratta, bensì provvede grosso modo alla maggior parte, [o] alla totalità dei suoi bisogni; altrettanto la sua opera è connessa con il suo fare soltanto nell'interno = la connessione tra il suo fine e la realizzazione è l'elemento privo di coscienza, la natura; egli ara, semina, ma è dio che dà la buona riuscita, le stagioni e la fiducia che cresca da sé ciò che egli [ha] posto nel terreno; l'attività è il sotterraneo." (Hegel 1999, 154).

questo avviene: quello della religione, o della Cristianità. Questo ambito ha forse influenzato più direttamente e profondamente lo sviluppo di un particolare popolo nero più di ogni altro. Nel capitolo 10 de *Le anime del popolo nero*, Du Bois discute il ruolo della religione, individuando tre caratteristiche che identificano la “religione dello schiavo”: 1) il predicatore, che egli definisce “la personalità più singolare concepita dal nero sul suolo americano”; 2) la musica (che egli discute con maggiore dettaglio nel capitolo 14); e 3) la frenesia, le cui espressioni variano “da un silenzio estatico, a un basso mormorio e a un lamento, fino all’abbandono folle del fervore fisico – lo scalpito, gli strilli e le urla, lo lanciarsi in alto e in basso, e l’ondeggiamento delle braccia” (Du Bois 2007, 161). Senza dubbio, questa “scena di passione umana” e completo abbandono è centrale per cultura nera popolare. Essa è anche probabilmente l’aspetto meno eurocentrico di tale cultura. Tracce d’Africa sono inscritte con forza in questo rituale della religione popolare Battista del Sud. E con l’eccezione della morte, questa è l’unica occasione che si apre alla possibilità della trascendenza, che è quello che i “contadini” neri ricercano attraverso la loro partecipazione nel rituale: trascendere in qualche modo i confini stretti e razzializzati della loro esistenza (terrena).

La morte e la trascendenza sono “temi” dei capitoli 11 e 12. Nel capitolo 11 Du Bois impiega il linguaggio e la retorica del romanticismo per comporre un’elegia della morte del suo figlio primogenito. Nato nell’ombra del Velo, il bambino è destinato a vivere una “morte vivente”, ma la Morte – la “spettro della Vita” – “gelosamente” (Du Bois 2007, 189). interviene, lasciando il padre in lutto a domandarsi perché egli sia stato privato del suo “one little coign of happiness” nell’ombra del Velo:

Non sono un codardo che indietreggia di fronte alla furia burrascosa della tempesta, né tremo di fronte alla terribile ombra del Velo. Ma ascolta, oh Morte! Non è questa mia vita già abbastanza dura – non è questa triste terra che tende la sua rete beffarda intorno a me abbastanza fredda – non è tutto il mondo fuori da queste piccole quattro pareti già abbastanza crudele senza che tu debba a ogni costo entrare qui – tu, oh Morte? Intorno alla mia testa la tempesta tonante batteva come una voce senza cuore e la foresta folle pulsava con le maledizioni del debole; ma cosa me ne importava, dentro la mia casa accanto a mia moglie e al mio piccolo bambino? Eri tu così gelosa del mio piccolo angolo di felicità da dovervi entrare a ogni costo – tu, oh Morte? (Du Bois 2007, 175)

Ma è attraverso la morte che il bambino trascende il mondo avvolto nell'ombra del Velo. Nella morte il bambino, “se egli fosse ancora”, risiede “al di sopra del Velo”? (Du Bois 2007, 176-177). Anche Alexander Crummel, per il quale Du Bois scrive un'elegia nel capitolo 12, dimora al di sopra del velo; ma la modalità della sua trascendenza è basata sulla conoscenza. Crummell esemplifica l'ideale di Du Bois dell'“imparare tramite i libri” come il cammino “che conduceva a vette abbastanza alte per dominare la vita” (Du Bois 2007, 13). Tuttavia, il cammino non è privo di ostacoli d'ispirazione razziale. La prima scuola abolizionista che Crummel frequenta viene demolita da contadini infuriati; il seminario teologico al quale egli applica rifiuta di accettare ‘Ne*ri’; e quando egli finalmente ottiene la sua propria cappella, la mancanza di partecipazione tra i suoi parrocchiani neri lo obbliga a chiuderla. Ma Crummell continua ad impegnarsi. Guidato dalla sfida etica a “conoscere se stesso”, Crummell desidera passare al di là dei limiti del “book-learning”, entrando nel reame del conoscibile in maniera tale da poter fondare la propria auto-cerchezza

da se stesso. Crummell (e forse Du Bois) è quindi anche guidato dal *cogito ergo sum* cartesiano.

L'eroe del capitolo 13 è l'antitesi di Alexander Crummell, eppure egli è guidato dallo stesso desiderio di conoscere. Du Bois descrive l'"immaginario" John Jones come un giovane uomo che ha speso il suo tempo "sbirciando attraverso e al di là del mondo degli uomini in un mondo di pensiero" (Du Bois 2007, 191-192). Il suo modo di pensare, tuttavia, è inizialmente epistemologico: perché un cerchio non è quadrato; perché questa parola greca significa questo non quest'altro, eccetera? Quello che impara, è che non c'è alcuna relazione tra questo tipo di conoscenza – erudizione accademica – e la libertà. Il mito della ricerca per l'erudizione e la libertà non è altro che un mito per John Jones. Dopo aver speso sette anni nel suo "curioso mondo di pensiero" (Du Bois 2007, 192) ed avendo completato il viaggio simbolico verso il Nord e la libertà mitica del "mondo" di New York, Jones ritorna alla sua città natale Altarnaha per trovarvi condizioni sociali intollerabili. Il mondo bianco insiste perché egli si conformi ai loro codici di decoro e deferenza. Il mondo bianco gli impone di obbedire. E concordano entrambi che il bravo ragazzo, che "sapeva usare bene l'aratro", che era "abile dappertutto e sempre gentile e rispettoso", sia stato rovinato (Du Bois 2007, 189). La morte tramite linciaggio è di conseguenza l'esito inevitabile di un viaggio fallito verso la libertà attraverso l'erudizione.

Quello che rimane "non detto" in questo e nel capitolo 12 è che sia Crummell sia Jones (e forse Du Bois) cercano di muoversi al di là del reame della conoscenza finita verso quello della conoscenza infinita. La tensione per questo tipo di conoscenza è, per Du Bois, caratteristico di un'epoca in cui la filosofia sembrava improvvisamente mettere in primo piano la dicotomia tra il soggetto (il sé)

e l'oggetto (il mondo). In "Of Alexander Crummell" Du Bois descrive questa dicotomia come la problematica metafisica primaria del diciannovesimo secolo:

Il diciannovesimo fu il primo secolo di comprensione umana – l'epoca in cui, quasi con meraviglia, noi cominciammo a scorgere negli altri quel barlume trasfigurato di divinità che chiamiamo sé; l'epoca in cui aratori e contadini, vagabondi e ladri, milionari e, qualche volta, neri divennero anime palpitanti la cui calda vita pulsante ci toccava talmente da vicino da farci quasi soffocare per la sorpresa mentre gridavamo: "Anche voi! Avete visto il dolore e le acque scure della disperazione. Avete conosciuto la vita?" e poi tutti completamente confusi sbirciavamo in quegli altri Mondi e ci lamentavamo: "oh Mondo dei Mondi, come farà l'uomo a renderti uno?" (Du Bois 2007, 180-181)

Il desiderio per una realizzazione del sé nell'altro è uno dei significati costanti de *Le Anime del Popolo Nero*. Tuttavia, sotto la predominanza del tema del testo – il problema della linea del colore, questo desiderio non si rivela immediatamente come una questione filosofica¹⁴. Ma come le nozioni di coscienza, doppia-coscienza, spirito

¹⁴ In ogni caso, questo desiderio di completezza o pienezza non è esclusivo del diciannovesimo secolo o dei neri americani. Si trova almeno a partire dal Medioevo, quando la verità cominciò ad essere concepita come fondata nella certezza del conoscibile piuttosto che nella fede. Prima ancora, nell'epoca "pre-moderna" cristiana, il mondo era pensato come un sistema accuratamente strutturato di significazioni reciproche (*intersignifications*) incentrate su una realtà umana assoluta e completa. Questa era la visione "teocentrica" del mondo in cui soggetto e oggetto formavano una totalità: essi erano inseparabili. Ma quando la certezza ha sostituito la fede come fondamento per la verità, quella totalità si trovò spaccata ed emerse una nuova, antropocentrica visione dell'universo, assieme a nozioni del sé, dell'individuo e del soggetto che, nella tradizione cartesiana, furono tagliate fuori dal mondo, pur cercando sempre la riunificazione con il proprio altro. Quello che fa sembrare il problema della relazione tra soggetto e oggetto una questione peculiare del diciannovesimo secolo è il fatto che essa è il "dominio" della filosofia hegeliana.

e lotta, la dicotomia soggetto/oggetto, per come la articola Du Bois, presenta un modo di filosofare che si congiunge con le metodologie delle scienze sociali. Lo stesso testo è un'impresa ermeneutica che richiede l'applicazione della filosofia a "un'interpretazione storica delle relazioni razziali" e coinvolge una molteplicità di testi, sia letterari sia filosofici (Williamson 1978, 39 – *trad. it. FS*).

Il fatto che il testo di Du Bois si sviluppi a partire da una molteplicità di testi è reso esplicito dagli epigrammi e dalle linee musicali delle *Sorrow Songs* che precedono ciascuno dei 14 capitoli. Scritte da alcuni dei più importanti (e alcuni sconosciuti) poeti del diciannovesimo secolo, le epigrafi sono frammenti di altri testi il cui 'parergon'¹⁵ o abbellimento è costituito dalla tradizione americana e europea. Queste due tradizioni sono a loro volta infiltrate

¹⁵ *Parerga*. *Par* = intorno. *Erga* = opera. *Pererga* = intorno all'opera. Kant definisce i *parerga* come ornamenti: "those things which do not belong to the complete representation of the object internally as elements, but only externally as complements", le cornici dei quadri, i drappaggi delle statue, o i colonnati dei palazzi, ad esempio. Non si tratta del soggetto primario. Non è centrale nell'opera d'arte. Eppure è essenziale per esso perché ne definisce i confini. Così facendo, esso delimita allo stesso tempo sé stesso. In *Verite en peinture*, Derrida sviluppa la nozione di *parergon*. Egli lo considera come una cornice (*cadre*) e mostra come la Critica del giudizio, che egli considera come "un'opera d'arte", è incorniciata dalle quattro prospettive a partire da cui il giudizio di gusto è esaminato: la qualità, la quantità, la relazione di finalità (o *telos*) e la modalità. Dal momento che il discorso di Kant sul bello e sull'arte si appoggia alla sua teoria del giudizio di gusto, essa è ugualmente incorniciata – limitata dal *parergon*. Implicita nelle formulazioni del *parergon* tanto di Kant quanto di Derrida è la nozione di marginalità. Nel caso della seconda, quello che è suggerito è il fatto che ai margini di ogni discorso vi sono altri discorsi filosofici o critici che lo "contengono" esattamente come una cornice "contiene" un quadro. Il *cadre* è una linea "non definita", al contempo essenziale e inessenziale. La comunanza (*belonging together*) dei discorsi critici presenta un *cadre* simile. Le epigrafi e le linee tratte dalle *Sorrow Songs* che precedono ciascuno dei quattordici capitoli di *Le anime del popolo nero* possono essere considerati il *parergon* del testo. Non sono centrali per il testo eppure gli sono essenziali.

da altre tradizioni, in particolare dalla tradizione greca ed ebraica. Le epigrafi e i frammenti dalle *Sorrow Songs* di conseguenza rompono implicitamente i parametri tratti intorno a *Le anime del popolo nero* dalla critica letteraria (nera). Il compito del critico, specialmente di quello che procede nella direzione della decostruzione derridiana, è di dimostrare questo implicito. Questo è quello che Houston Baker dimentica quando insiste che le *Sorrow Songs* spiazzano o decostruiscono quella che lui definisce la cultura espressiva occidentale: “Se si guarda al testo di Du Bois da un punto di vista strutturale, quello che si nota è che all’inizio di ciascun capitolo si trova quello che oggi verrebbe chiamato, ovviamente, uno sfalzamento o una decostruzione della cultura espressiva occidentale degli spirituals. Va bene, intendo, egli mette Swinburne là in cima, e poi subito sotto c’è lo spiritual; intendo che questo spazza via Swinburne e Byron” (Simpson, Onley, Gullede 1988, 136 – *trad. it. ET*)¹⁶.

¹⁶ Houston Baker fa queste considerazioni durante una discussione intitolata “The Afro-American Writer and the South.” (Gli altri partecipanti erano Daniel Littlefield, Henry Louis Gates, Jr., and Gloria Naylor. L’intervento di Baker fu pubblicato insieme ad altri contributi selezionati in questo volume edito da Simpson, et. al.). Baker assume che in qualche modo queste “riproduzioni” di frammenti di pezzi musicali e poesie coinvolgono differenti processi di comprensione e interpretazione, un’ipotesi contro cui Gadamer si esprime in *Verità e Metodo*: “Così, non mi sembra convincente l’obiezione di chi mi fa osservare che la riproduzione di un’opera musicale è interpretazione in un altro senso da quello in cui lo è per esempio la comprensione che si verifica nella lettura di una poesia o nella contemplazione di un quadro. È pur sempre vero che ogni riproduzione è anzitutto interpretazione e, come tale, pretende di essere giusta. In questo senso è anche essa un ‘comprendere’” (Gadamer 2000, 1005). Inoltre, spostamento e “decostruzione” non sono termini coincidenti, come Baker suggerisce qui. Spostamento, un termine di cui Derrida si appropria prendendolo da Freud, è uno dei movimenti della decostruzione. Nell’introduzione al suo *Krupnik* (1983), Krupnik scrive che “nonostante lo spostamento non sia teoricamente articolato nell’opera di Derrida, esso è centrale nel suo modo de-centrante della critica. Questo perché la decostruzio-

I movimenti di decostruzione non consistono semplicemente nel contrapporre un modo di esprimersi ad un altro, o nel privilegiarne uno rispetto ad un altro come qui fa Baker. Al contrario, essi rifiutano di dare uno stato privilegiato ad alcunché. Inoltre, quello cui essi in ultima istanza mirano è uno smantellamento della cultura della filosofia occidentale e delle sue presupposizioni poiché, secondo Derrida, le strutture implicano sempre ideologia e l'ideologia porta sempre l'interpretazione a compimento. In questo senso, quindi, la decostruzione derridiana interverrebbe nella cultura espressiva occidentale per riflettere su di essa, poiché, non dimentichiamolo, le sue interpretazioni "dev[ono] sempre mirare ad un certo rapporto, non percepito dallo scrittore, tra ciò che egli domina e ciò che non domina degli schemi della lingua di cui fa uso. Questo apporto non è una certa ripartizione quantitativa di ombra e luce, di debolezza e di forza, ma una struttura significativa che la lettura critica deve produrre." (Derrida 1998, 219)

Non c'è alcun intervento di questo tipo da parte degli *Spirituals*. Inoltre, questi non producono nemmeno il tipo di struttura significativa che Derrida dice dovrebbe essere prodotta dai testi critici. Non possono farlo perché, come Du Bois sa, gli *Spirituals* sono una parte molto importante della cultura espressiva occidentale. Giustapponendo le linee dalle *Sorrow Songs* con le epigrafi poetiche, Du Bois non spiazza né decostruisce queste ultime, come sostiene Houston Baker. Egli semplicemente mette in primo piano

ne derridiana procede attraverso lo spostamento, prima rovesciando i termini di un'opposizione filosofica, cioè, rovesciando una gerarchia o struttura di dominazione, poi spostando o sfalzando il sistema. Derrida parla di 'spostamento' più che di 'rivoluzione' per via della sua percezione che 'il rischio di riappropriazione metafisica è ineluttabile' e che la sua riappropriazione 'avviene molto velocemente'" (Krupnik 1983, 1-2 - trad. it.. ET).

il sistema complesso di interrelazioni che costituisce il suo campo (con)testuale.

Nell'ultimo capitolo de *Le anime del popolo nero*, Du Bois discute l'importanza delle linee musicali. Alcune di esse sono tratte da quelle che egli definisce "master songs" – dieci canzoni popolari Ne*re o *Spirituals* che hanno conservato i ritmi della musica africana "primitiva". Le altre evidenziano tre stadi dello sviluppo della musica Nera americana: 1) le canzoni africane che furono importate dall'africa dagli schiavi arrivati recentemente 2) i canti e i cori dell'ambito afro-americano, in cui i ritmi africani finirono per evolversi e 3) la commistione dell'afro-americano con "quella [la musica] ascoltata nella terra adottiva" (Du Bois 2007, 209). Quest'ultimo stadio è importante nei termini dell'estetica di Du Bois poiché mostra che quello che egli enfatizza è la relazione reciproca tra due culture: "Il risultato è ancora distintamente nero e il metodo di mischiare le due musiche è originale, ma gli elementi sono sia neri sia caucasici. Si potrebbe andare oltre e trovare una quarta fase di questo sviluppo, in cui i canti dell'America bianca sono stati influenzati distintamente dai canti degli schiavi o hanno incorporato intere frasi di melodie nere" (Du Bois 2007, 209). Tuttavia, Du Bois non nega che certe fratture e cesure siano avvenute durante quest'ultimo stadio del decentramento della musica afro-americana¹. Egli scrive che "parole e musica si sono perse tra loro; un nuovo sentimento e frasi gergali di una teologia confusamente compresa hanno rimpiazzato il sentimento

¹ Queste rotture e questi strappi possono essere l'esito di un eccessivo raffinamento da parte dei primi critici (prevalentemente bianchi) della musica afro-americana i quali, incapaci di comprenderla, vi inserirono i propri significati. Le Roi Jones/Amiri Baraka affronta il problema dell'"inintelligibilità" della prima musica afroamericana in *Le Roi Jones / Amiri Baraka* (1963, 11-31).

antico". Egli accusa anche la "teologia convenzionale" e la "rapsodia priva di senso" di aver nascosto la "vera poesia e vero significato" delle canzoni Nere (Du Bois 2007, 2019). Mentre egli non spiega cosa fosse il "sentimento antico" o qualsiasi cosa costituisca "vera poesia e vero significato", è interessante notare che Du Bois, che Henry Louis Gates, Jr. identifica con una certa precisione come "probabilmente il primissimo teorico culturale e letterario sistematico nella tradizione" Gates Jr. (1987, 355 – trad it. FS), accusa proprio quello che è stata l'influenza maggiore nello sviluppo di quella tradizione: la teologia convenzionale. Per quello che possiamo vedere nei capitoli dedicati al femminismo e alla critica e teoria letteraria americana Nera, è la teologia o l'onto-teologia mascherata sotto la rubrica di "critica" quella che detta quello che può e quello che non può essere ammesso nel canone delle tradizioni letterarie femministe e americane Nere.

Ad ogni modo, la posizione di Du Bois rispetto alla relazione essenziale tra parole (poesia) e musica è un *memento* del fatto che per molte società analfabete occidentali e non-occidentali, inclusa quella dei primi greci, la poesia era pensata per essere cantata. Il rimprovero di Du Bois, così come quello di Platone, è che nella tradizione occidentale la voce-le parole sono diventate subordinate a qualcosa d'altro. Per Platone questo qualcos'altro erano gli effetti strumentali; per Du Bois, come abbiamo visto, è una "teologia confusamente compresa" (Du Bois 2007, 210). In breve, in questa e in molte altre occasioni ne *Le anime del popolo nero* e nei suoi scritti sull'arte e l'arte, Du Bois è guidato dal platonismo della situazione storica del mondo moderno. Di conseguenza, egli non spiazzava né decostruisce in nessuno modo la cultura espressiva dell'occidente. Egli partecipa pienamente in

essa. Di fatto, Du Bois si posiziona da qualche parte tra i registri occidentali del letterario e del filosofico quando scrive, alla fine di “Dell’educazione dei neri”: “Siedo con Shakespeare ed egli non sobbalza. Attraverso la linea del colore a braccetto con Balzac e Dumas e vado dove uomini sorridenti e donne che salutano camminano in sale dorate. Convoco Aristotele, Aurelio e qualsiasi anima io voglia dalle caverne della sera che oscillano tra la forte terra e il disegno delle stelle , ed essi vengono tutti con grazia, senza sdegno né condiscendenza. Così, unito alla Verità, indugio sopra il Velo” (Du Bois 2007, 98).

Sedersi con Shakespeare, muoversi con Balzac e Dumas, evocare Aristotele e Aurelio per inscrivere, implicitamente, se stesso in un campo di testi, sottotesti e inter-testi senza confini, letterale e figurato. *Le anime del popolo nero* ha espanso e arricchito quel campo sollevando il Velo che per troppo tempo ha oscurato alla vista un aspetto profondamente filosofico della questione della linea del colore. Esso inserisce anche con ferma certezza Du Bois nel contesto dell’intellettualismo del New England del diciannovesimo secolo e lo assicura come primo filosofo afro-americano della doppia-coscienza. L’influenza di Du Bois, però, si estende al di là dei confini continentali degli Stati Uniti. Come vedremo nel prossimo capitolo, Du Bois ebbe un impatto profondo su un gruppo di giovani intellettuali neri attraverso la diaspora africana la quale, a partire dagli anni 30, si era raccolta a Parigi sotto il nome di “Negritudine francofona nera”.

Bibliografia

- Aptheker, H. 1989. *The Literary Legacy of W. E. B. Du Bois*. White Plains, NY: Kraus-Thompson.
- Arnold, M. 1958. ‘Culture and Anarchy.’ In *Prose of the*

- Victorian Period*, a cura di W. E. Buckler. Boston: Houghton Mifflin.
- Bell, B. W. 1974. *The Folk Roots of Contemporary Afro-American Poetry* Detroit: Broadside Press.
- Byerman, K. 1978. *The Warring Ideals: The Dialectical Thought of W. E. B. Du Bois*. Tesi di dottorato, Princeton.
- Clark, R.T. 1955. *Herder: His Life and Thought*. Berkeley: University of California Press.
- Derrida, J. 1997. *Margini della filosofia*. A cura di M. Iofrida. Torino: Einaudi.
- . 1998. *Della grammatologia*. A cura di G. Dalmasso. Milano: Jaca Books.
- Du Bois, W. E. B. 1968. *The Autobiography of W. E. B. Du Bois*. New York: International Publishers.
- . 2007. *Le anime del popolo nero*. a cura di P. Boi. Firenze: Le Lettere
- Fugate, J. 1966. *The Psychological Basis of Herder's Aesthetics*. Paris: Mouton.
- Gadamer, G. 2000. *Verità e Metodo*. A cura di G. Vattimo. Milano: Bompiani.
- Gates, H. L. Jr. 1987. 'What's Love Got to Do with It?' *New Literary History* 18: 345-362.
- Goetzmann, W. (Ed.). 1973. *The American Hegelians: An Intellectual Episode in the History of Western America*. New York: Knopf.
- Hegel, G. W. F. 1999. *Filosofia dello spirito jenese*. A cura di G. Cantillo. Bari: Laterza.
- . 2008. *La fenomenologia dello spirito*. Trad. it. Gianluca Garelli. Torino: Einaudi.
- Heidegger, M. 2005. *Essere e tempo*. Trad. it. P. Chodi, a cura di F. Volpi. Milano: Longanesi.
- . 2020. *Lettera sull' "umanismo"*. A cura di F. Volpi. Milano: Adelphi, prima edizione digitale.
- James, W. 1967. *The Writings of William James*. A cura di J. J. McDermott. New York: Random House.

- . *William James: Writings 1902-1910*. A cura di B. Kuklick. New York: The Library of America.
- Krupnick, M. 1983. *Displacement: Derrida and After*. Bloomington: Indiana University Press.
- Le Roi Jones/Amiri Baraka. 1963. 'Art not Artifact.' In *Blues People: Negro Music in White America*, 11-31. New York: William Morrow.
- Pochman, H. 1948. *New England Transcendentalism and St. Louis Hegelianism: Phases in the History of American Idealism*. Philadelphia: Carl Schurz Memorial Foundation.
- Rampersad, A. 1976. *The Art and Imagination of W.E.B. Du Bois*. Cambridge: Harvard University Press.
- Simpson, L. P. Olney, J. Gullledge, J. (A cura di). 1988. *The Southern Review and Modern Literature, 1935-1985*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Stepto, R. B. 1991. *From Behind the Veil*. Urbana: University of Illinois Press.
- The Collected Papers of W. E. B. Du Bois: Philosophy TV Notebook: William James: Lectures and Notes (University of Massachusetts at Amherst), reel 87, frames 198-232.
- Vogel, S. 1955. *German Literary Influences on the American Transcendentalists*. New Haven: Yale University Press.
- Warminski, A. 1987. *Readings in Interpretation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Williamson, J. 1978. 'W.E.B. Du Bois as a Hegelian'. In *What Was Freedom's Price? A cura di D. G. Sansing*, 21-50. Jackson: University Press of Mississippi.

Filosofia della storia e critica sociale in *Le anime del popolo nero*^{*}**

Robert Gooding-Williams

Ogni testo appartiene a una molteplicità di contesti. Lo scopo di questo articolo è situare il testo di DuBois *Le anime del popolo nero* (1969) all'interno dei contesti della filosofia della storia e della teoria sociale: la mia tesi non è che tali contesti rappresentino una via d'accesso esclusiva all'importante lavoro di DuBois, ma che essi definiscano campi interpretativi capaci di integrare e arricchire la lettura di *Anime* come opera di persuasione politica, di storiografia e di arte letteraria. In quanto segue, sosterrò in primo luogo che uno dei molti rompicapi posti da *Anime*, quello del suo genere di appartenenza, è risolto se esso viene interpretato come una gemmazione concettuale della filosofia della storia. In seguito, attraverso un riferimento a evidenze storiche e testuali, mostrerò che fu verosimilmente la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel a costituire il modello filosofico della

^{*} Robert Gooding-Williams, 'Philosophy of History and Social Critique in The Souls of Black Folk'. *Social Science Information* 26-1, 1987: 99-114. Traduzione italiana a cura di Guglielmo Califano.

^{**} Ringrazio William Andrews, Leon Forrest, Thomas McCarthy e Lorenzo Simpson per i loro commenti sulle bozze di questo articolo.

concezione del processo storico di DuBois¹. Mettendo in luce il legame tra la *Fenomenologia e Anime*, chiarirò quindi le implicazioni sociologiche della comprensione della storia di DuBois, soprattutto in relazione alla sua critica a Booker T. Washington e alle teorie sociali affini alla sua. In conclusione, sosterrò che l'hegelismo di DuBois, per quanto efficace contro Washington, rivela una debolezza della sua teoria sociale. In tale percorso, non criticherò DuBois da un punto di vista esteriore rispetto al suo stesso pensiero: quando scrive dal punto di vista dello scienziato sociale (ad esempio nei capitoli 7, 8 e 9 di *Anime*), DuBois mette in discussione con successo, sebbene inavvertitamente, il proprio hegelismo. In questo senso, la mia critica a DuBois è solo un'esplicitazione della sua propria autocritica implicita.

1

Quella avanzata recentemente da Robert Stepto in *From Behind the Veil* è forse la lettura di *Anime* più approfondita e minuziosamente critica che sia stata scritta: essa è rilevante per la mia tesi perché solleva con forza la questione del suo genere letterario. In *From Behind the Veil* (1979), Stepto si propone in generale di scrivere una storia della coscienza storica della

¹ La ricerca sull'impatto della filosofia tedesca del diciannovesimo secolo su DuBois è stata scarsa. Broderick (1958) sottolinea l'influenza della storia economica di Gustav von Schmoller, ma ignora il retroterra hegeliano del pensiero sociale di DuBois. Robert C. Williams (1983) nel suo "W.E.B. DuBois: Afro-American Philosopher of Social Reality" suggerisce brevemente una connessione tra Hegel e DuBois, senza svilupparla in dettaglio. Infine, vorrei menzionare "The Significance of Hegel's *das unglückliche Bewusstsein* and DuBois' Double Consciousness" di Jesse N. McDade (1976) di cui non sono riuscito a ottenere una copia.

narrazione afroamericana scritta: all'interno di questa storia, egli tenta di collocare *Anime* tra gli esempi di quella che egli chiama "narrazione generica". Secondo Stepto, una narrazione generica è una narrazione nella quale le tecniche impiegate per autenticare la narrazione sono sussunte dalla narrazione stessa: egli le definisce "generiche", perché tendono a essere narrazioni di cui si discerne il genere (pag. 4): ne sono esempi la storia, la letteratura di finzione, il saggio o l'autobiografia.

Come esempio di tale tipo di narrazione, *Anime* presenta tuttavia un problema a Stepto, poiché, nonostante il suo carattere apparentemente generico, esso elude ogni sforzo di precisa identificazione generica: così, nel corso del suo commento, Stepto fa riferimento due volte all'elusività di *Anime*.

Si consideri ad esempio il passaggio seguente:

Nel caso di *Anime*, DuBois è senza dubbio spinto da un impulso verso la creazione di un testo di narrazione generica. Il testo ausiliario impiegato all'interno di *Anime* e i passaggi esplicitamente autobiografici modellano il narratore come uno degli archetipici "viaggiatori stanchi" della narrazione stessa e, in definitiva, come un uomo nero di visione e di voce autorevole. In questo modo, *Anime* inclina con decisione verso l'autobiografia e, tuttavia, in un certo senso, ne deflagra al di là. La suprema narrativa della vita generata dal sublime modello di formazione di DuBois è probabilmente al di là del suo mondo – e del nostro. (Stepto 1979, 61-62 – trad. it GC)

Qualche pagina più avanti, Stepto (p. 66) aggiunge che *Anime* è una "creazione narrativa che va oltre la storiografia" e argomenta inoltre che "la costruzione di DuBois di un soggetto oltre la storia – oltre la sua posizione nel tempo come il prodotto esemplare di un particolare mito di formazione – comporta l'assunzione

di una posizione spirituale in uno spazio spirituale” (p. 66). In breve, Stepto suggerisce che, nonostante in *Anime* appaiano l'autobiografia e la storia (un termine con il quale egli intende la storiografia), il testo nel suo complesso trascende questi generi. *Anime* comprende la storiografia e l'autobiografia, ma sembra implicare qualcosa di più: qualcosa che si erge al di là di DuBois e del suo mondo, qualcosa che evoca e cerca di comprendere il mondo spirituale di una razza (cfr. Stepto 1979, p. 66). Sebbene *Anime* sia una narrazione generica, Stepto non riesce a collocarla facilmente all'interno dello spazio costituito dai generi letterari tradizionali. Secondo Stepto, il genere verso cui tende *Anime* elude in definitiva ogni identificazione.

Nonostante le difficoltà indicate dalla discussione di Stepto, il problema dell'identificazione del genere di *Anime* non è insolubile: in effetti, vorrei sostenere che il genere rispetto al quale *Anime* ha l'affinità più profonda ed esplicita non è un genere letterario, ma filosofico. Più precisamente, sosterrò che *Anime* mostra forme di pensiero e di linguaggio che lo caratterizzano come un saggio essenzialmente radicato nella filosofia della storia. Naturalmente è necessario distinguere la filosofia della storia dalla storiografia: nel tracciare questa distinzione mi servo dell'utile libro di Agnes Heller *Una teoria della storia* (1982). Molto approssimativamente, il punto di vista di Heller è che la storiografia persegue una conoscenza vera (*episthème*) del passato per se stessa, mentre la filosofia della storia esprima una preoccupazione pratica a rendere tangibile il significato dell'esistenza storica. Secondo Heller, nelle filosofie della storia questo significato deriva da una singola logica o tendenza di sviluppo che comprende la storia come un tutto. In contrapposizione alla storiografia, la filosofia della storia

non fornisce nuove teorie e fatti sul passato, ma tenta di rivelare la storia umana come una totalità unificata. Con questo non si nega che le filosofie della storia facciano riferimento a informazioni offerte dalla storiografia e a idee formulate dalla scienza, dall'arte, dalla religione. Tuttavia, nelle filosofie della storia, questo tipo di idee e di informazioni vengono interpretate all'interno di una visione complessiva dell'unità e dello sviluppo del processo storico (cfr. Heller 1982).

A questo punto, dovrebbe essere chiaro che il mio uso del termine "filosofia della storia" è abbastanza esteso da includere aspetti del lavoro di molti filosofi. Vengono subito in mente Hegel e Marx, così come Lukács, Heidegger, Adorno, Habermas e altri: penso che il testo di *Anime* costringa necessariamente ad aggiungere il nome di DuBois alla lista. Nel primo capitolo di *Anime*, DuBois nota che l'esperienza del Ne*ro americano è una esperienza di lotta, ed aggiunge che "la storia del nero Americano è la storia di questa lotta, - di questo desiderio di raggiungere la maturità autoconsapevole, di fondere il proprio doppio io in uno migliore e più vero" (DuBois 1969, 45)². Tornerò in seguito su questa discussione del "doppio sé" del Ne*ro americano; per il momento mi interessano maggiormente le considerazioni di DuBois sulla sua storia. DuBois la concepisce come un singolo processo dotato di significato, teleologicamente orientato alla realizzazione di una qualche autocoscienza genuina. Benché DuBois non parli di una storia umana in grande stile, ma semplicemente della storia del Ne*ro americano, il quadro di tale storia come quella di un processo di sviluppo unitario colloca saldamente il suo pensiero nell'ambito della filosofia della storia. Della filosofia della storia, DuBois fa proprio un particolare

² Traduzione italiana di R. Russo, in W. E. B. Du Bois 2007, 9.

modo di concettualizzare la totalità della storia umana, e applica tale tipo di concettualizzazione alla storia degli afroamericani. Il suo atteggiamento di fronte alla filosofia della storia è quindi di tipo creativo: egli ripete selettivamente, estende e sviluppa questa particolare forma di pensiero filosofico. Se, a causa della sua incapacità di tematizzare la totalità della storia umana o “universale”, *Anime* non è un esempio perfetto di filosofia della storia, esso tuttavia, nei suoi fondamenti e nella sua prospettiva generale, rimane un discendente diretto di tale specifico genere della speculazione filosofica.

A questo punto si obietterà che, appoggiandomi ad appena qualche riga del testo di DuBois, io abbia affermato molto più di quanto abbia mostrato. Ad esempio, si potrebbe sostenere che, mostrando che la concezione del processo storico è in DuBois quella tipica delle filosofie della storia, non ho dimostrato che DuBois abbia effettivamente costruito *Anime* a partire dalla visione di filosofia della storia da me delineata. Si potrebbe inoltre obiettare che la mia discussione di un singolo passaggio non è sufficiente per provare che una interpretazione della storia come processo di sviluppo unitario informi il libro di DuBois ad un livello più generale, determinando così il suo genere. Nella prossima sezione di questo articolo affronterò tali obiezioni, iniziando con la seconda.

2

Una lettura accurata del primo capitolo di *Anime* rivela lo sforzo di DuBois di fornire al lettore un riassunto di ciò che seguirà. Tale riassunto, per parte sua, segnala espressamente uno stretto legame tra la comprensione del processo storico di DuBois e il carattere del testo di *Anime*: per essere più precisi, il primo capitolo di

Anime, che segue la discussione del doppio sé, della doppia coscienza e della doppia intenzionalità del Ne*ro, prende la forma di una narrazione storica, la quale menziona quasi tutti i temi che DuBois sviluppa in seguito (DuBois 1969, 47 e ss.). Questa narrazione non accenna solo ai problemi a cui il Ne*ro si trova di fronte immediatamente dopo l'emancipazione, così anticipando il capitolo 2, ma fa riferimento anche al progresso, alle difficoltà economiche, alla povertà, al materialismo, alla fede, all'educazione professionale e superiore, alla libertà fisica, alle canzoni di disperazione e di dolore – tutti temi sui quali DuBois ritorna via via che il testo di *Anime* si dispiega. Dal momento che il primo riferimento a questi temi è nel contesto della narrazione storica che conclude il primo capitolo, e che pretende di catturare l'unità della lotta per l'autocoscienza afroamericana, il ritorno ad essi nei capitoli successivi appare ogni volta come un ritorno a un momento particolare nella storia di tale lotta. Così, tutta la parte di *Anime* successiva al primo capitolo evoca di continuo l'interpretazione di DuBois della storia dell'America Africana; esso richiama e riecheggia ripetutamente la sua visione di un processo storico unitario.

Ulteriori prove del fatto che la concezione della storia di DuBois informi di sé *Anime* nel suo complesso si rintracciano nel suo uso delle battute musicali dei canti di dolore: come sa chiunque abbia letto *Anime*, una o due di queste battute appaiono in esergo a ciascuno dei capitoli del libro. Così, verosimilmente, ogni battuta musicale dovrebbe essere letta come una figura della continua lotta del Ne*ro verso l'autocoscienza – si tratta di una lettura incoraggiata dallo stesso DuBois nell'ultimo capitolo (pp. 264-76). Usando tale capitolo per richiamare e rielaborare i motivi musicali che aprono i capitoli precedenti, DuBois

dota infatti il libro di una coda che lo presenta come una rilettura dei canti di dolore: in definitiva, *Anime* si propone come un'espressione unitaria della lotta che pretende di trattare. L'interpretazione di DuBois della storia dell'America Africana come un processo di sviluppo unitario non è implicata solo nella ripetuta evocazione di tale interpretazione attraverso *Anime*, ma anche nella stessa presentazione del testo come un momento del viaggio dell'America Africana verso l'autocoscienza. *Anime* è così generalmente affine alle filosofie della storia, perché la concezione del processo storico tipico di tali filosofie informa tanto la presentazione dei contenuti tematici da parte di DuBois quanto la sua rappresentazione di *Anime* come una forma di azione nella storia.

Devo adesso considerare la prima obiezione avanzata sopra: nel rispondervi mostrerò che *Anime* è verosimilmente stato modellato a partire da una concezione della filosofia della storia quale quella che ho descritto, e che i dettagli di tale concezione sono stati probabilmente tratti dalla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, attraverso la mediazione di Royce.

Vorrei iniziare notando alcune informazioni biografiche. DuBois studiò a Harvard per due anni e si laureò nel 1890³. Nel suo ultimo anno seguì tre corsi di filosofia: uno di essi, dal titolo "Logica e Psicologia" era tenuto da William James; un altro, sull'etica delle riforme sociali, da F.G. Peabody; il terzo, che mi interessa in questa sede, fu tenuto da George Santayana e intitolato "Prima filosofia francese, da Descartes a Leibniz, e filosofia tedesca da Kant a Hegel"⁴. Lo stesso DuBois

³ Per le memorie di DuBois a proposito del periodo a Harvard cfr. *The Autobiography of W. E. B DuBois* (1968, 132-54).

⁴ Cfr. *Harvard College Catalogues* (1889-91, 118). Cfr. inoltre i registri degli Harvard Archives riguardanti le iscrizioni di DuBois ai corsi.

(1968, 143) in una delle sue autobiografie ricorda di aver letto la *Critica della ragion pura* nel corso di Santayana. Sebbene egli non menzioni i testi di Hegel affrontati con Santayana, è probabile che avesse una qualche conoscenza della *Fenomenologia*: posso affermarlo perché Santayana stesso, o poco prima o durante l'insegnamento impartito a DuBois, seguì uno dei seminari di Royce sulla *Fenomenologia*⁵.

Il senso di questo *excursus* è provare la verosimiglianza di un contatto di DuBois con la *Fenomenologia*, e la probabilità di una sua conoscenza dell'interpretazione di Hegel di Royce. In effetti, DuBois ebbe contatti diretti con Royce, sia come membro del Philosophical Club, che come studente nelle sue lezioni di arte oratoria.⁶ Più significativamente, inoltre, egli avrà avuto facilmente accesso a *The Spirit of Modern Philosophy*, una serie di lezioni che Royce pubblicò per la prima volta nel 1892, quando DuBois era ancora iscritto come studente magistrale a Harvard.

Discutendo Hegel in *The Spirit of Modern Philosophy*, Royce enfatizza la rilevanza della *Fenomenologia*: egli la definisce "il libro più profondo e difficile" di Hegel (Royce 1896, 215) e, inoltre, la descrive come "una filosofia della storia liberamente esposta" (p. 215). Con tale definizione, egli intende dire che la *Fenomenologia* mostra i modi in cui la coscienza individuale ricapitola i diversi stadi nell'evoluzione della storia del mondo e nella civilizzazione umana (p. 215). Sebbene Royce riconoscesse senza dubbio che, nel pensiero hegeliano, la

⁵ Cfr. *Harvard College Catalogues* (1889-91, 118-9). Si vedano inoltre le considerazioni di Santayana a proposito del suo ritorno in America nel 1888, citate nell'introduzione di Paul Kuntz a Santayana, *Lotze's System of Philosophy* (1971, 62-3).

⁶ Cfr. DuBois, (1968, 143). Cfr. inoltre i registri degli Harvard Archives riguardanti le iscrizioni di DuBois ai corsi.

filosofia della storia occupa un posto distinto da quello della *Fenomenologia*; tuttavia, egli sembra essere stato così colpito dai paralleli tra il carattere storico della *Fenomenologia* e la sua propria filosofia della storia, da concepire la *Fenomenologia* stessa come una versione di quest'ultima.

Quanto ho argomentato sinora per quanto riguarda l'interpretazione royceana di Hegel prova che, se DuBois venne a contatto con tale interpretazione – come è molto probabile che sia accaduto, o durante le lezioni di Santayana, o nelle conversazioni con Royce o attraverso il suo libro -, egli è stato verosimilmente indotto a leggere la *Fenomenologia* come un modello per scrivere un testo che sia lui che Royce avrebbero identificato come una filosofia della storia. È plausibile, inoltre, che DuBois abbia tratto da Royce e da Hegel una concezione della filosofia della storia simile a quella da me delineata: sostengo questa posizione perché la lettura della *Fenomenologia* di Royce, così come la *Fenomenologia* stessa, rappresenta il riepilogo, nella coscienza individuale, della storia universale come un processo di sviluppo unitario.

Finora la mia argomentazione sulla probabile influenza di Hegel e di Royce su DuBois è stata di tipo storico; adesso vorrei mostrare che in *Anime* si possono rintracciare indiscutibili prove *testuali* a favore del profondo debito della concezione del processo storico di DuBois rispetto a Hegel e alle interpretazioni royceane della *Fenomenologia*. In primo luogo, la descrizione di DuBois della storia dell'America Africana come storia di una peregrinazione inquieta, di lotta e di conflitto, che riecheggia chiaramente la descrizione di Royce del *Geist* hegeliano (cfr. Royce 1896, 203-16). Ad esempio, Royce (p. 213) scrive che, secondo Hegel, “il sé più profondo [...] deve essere trovato e definito attraverso la lotta dello spirito, il

duro lavoro, il conflitto”. In secondo luogo, il ripetuto uso del termine “paradosso” da parte di DuBois per descrivere le contraddizioni di cui è irta la lotta dell’anima del popolo nero richiama il frequente uso dello stesso termine da parte di Royce (pp. 190-227) per caratterizzare la natura contraddittoria del *Geist* hegeliano. In terzo luogo, la tesi di DuBois (1969, 45) per cui il Ne*ro americano cerca di “fondere il proprio doppio io in uno migliore e più vero”, ma “non vorrebbe perdere niente delle sue due vecchie anime”, esprime in modo tanto succinto quanto drammatico l’idea royceana di allargamento del sé, così come, allo stesso tempo, la nozione hegeliana di *Aufhebung*, o togliimento delle forme di coscienza negate (cfr. Royce 1896, 215). La prima di queste idee svolge un ruolo centrale nella discussione della *Fenomenologia* di Royce, mentre la seconda è fondamentale lungo l’intera *Fenomenologia* stessa. In quarto luogo, per concludere, la convinzione di DuBois che il *telos* supremo del viaggio del Ne*ro verso la vera autocoscienza sia di “essere un collaboratore del regno della cultura, per fuggire sia la morte che l’isolamento” esprime una concezione dell’autocoscienza che molti commentatori ritengono il tratto essenziale della *Fenomenologia*. Mi riferisco ovviamente alla concezione hegeliana dell’autocoscienza come una lotta per il riconoscimento (*Anerkennung*) (Hegel 1977, Capitolo 4): come Hegel, DuBois sostiene infatti che gli esseri umani autocoscienti siano in grado di soddisfazione e appagamento genuini solo se il loro valore e la loro dignità sono riconosciuti da altri. Il linguaggio utilizzato da DuBois per descrivere il desiderio di riconoscimento del Ne*ro, un linguaggio che include i termini “collaboratore”, “morte” e “isolamento”, sembra essere derivato da Royce. Così, in un passaggio nel quale Royce stesso spiega la nozione hegeliana di

una lotta per il riconoscimento, egli tratteggia la stessa dicotomia tratteggiata da DuBois tra il riconoscimento come collaboratore da una parte e la morte e l'isolamento dall'altra. È un passaggio abbastanza breve da poter esser citato integralmente:

Liberatemi dai miei compagni [...] e sicuramente – così potrei fantasticare – potrò mostrare per la prima volta chi sono. No, non così; al contrario, in questo modo mostro meramente ciò che non sono. Non sono più amico, fratello, compagno, *collaboratore* [corsivo mio], servo, cittadino, padre, figlio; non esisto per nessuno e ben presto scopro, forse con sorpresa, sicuramente con orrore, che non *sono* nessuno. L'una cosa implica l'altra. Nella prigione della mia autocoscienza *isolata* [corsivo mio], ignorato e attanagliato dal terrore, *mi decompongo* [corsivo mio]. (Royce 1896, 207-8 – trad. it GC).

Nella prossima sezione di questo contributo, amplierò le mie considerazioni sull'hegelismo di DuBois, con particolare riferimento alla sua rilevanza per la teoria sociale. Ora vorrei però riassumere la mia interpretazione del rapporto tra *Anime* e l'influenza di Hegel su DuBois: in breve, la mia tesi è che vi siano evidenze storiche e testuali per sostenere che l'interpretazione della storia di DuBois come processo di sviluppo unitario abbia le sue radici in una concezione della filosofia della storia non dissimile da quella da me assunta, ma derivata in definitiva dalla *Fenomenologia* di Hegel. Dopo aver provato che *Anime* appartiene in genere alla filosofia della storia, ho quindi mostrato alcuni buoni argomenti per ritenere che DuBois fosse consapevole di tale appartenenza. Se, come suggerisce Stepto, *Anime* si erge al di sopra dell'autobiografia e della storiografia, e oltre il mondo di DuBois, così come oltre il nostro, questo è dovuto al

fatto che il libro di DuBois propende verso una visione filosofica della storia con radici storiche ben definite.

3

Nella discussione delle implicazioni teorico sociali dell'hegelismo di DuBois, considererò innanzitutto il valore esplicativo dell'appropriazione del concetto di riconoscimento, in secondo luogo, il nesso tra l'appropriazione di tale concetto e la critica a Booker T. Washington e, infine, la tensione e la contraddizione tra l'hegelismo di DuBois e la sua pratica di scienziato sociale.

Non si può fare piena giustizia alla comprensione del desiderio di riconoscimento del Ne*ro secondo DuBois senza considerare almeno sommariamente la nota immagine del velo. Vorrei quindi iniziare tornando a un passaggio del primo capitolo di *Anime*:

Dopo l'egiziano e l'indiano, il greco e il romano, il teutone e il mongolo, il nero è una sorta di settimo figlio nato con un velo e dotato di una seconda vista in questo mondo americano – un mondo che non gli dà una vera coscienza di sé, ma gli permette di vedersi soltanto attraverso la rivelazione dell'altro mondo. Questa doppia coscienza, questo senso di guardarsi sempre con gli occhi degli altri, di misurare la propria anima col metro di un mondo che ti guarda con divertito disprezzo e con pietà, è una sensazione davvero particolare. La propria dualità si avverte in ogni momento; il fatto, intendo, di essere un americano e un nero, due anime, due pensieri, due entità che lottano senza possibilità di riconciliazione⁷.

In *Anime*, l'immagine del velo vale in primo luogo come metafora della pratica sociale delle leggi Jim

⁷ DuBois 2007, 9.

Crow, ovvero delle varie forme di segregazione e discriminazione che caratterizzarono il Sud del periodo post-Ricostruzione. Nel passaggio appena citato, DuBois suggerisce che il velo del Ne*ro separi un mondo Ne*ro da un mondo bianco o americano; egli lascia intendere inoltre che tale velo impedirebbe al Ne*ro di raggiungere un'intuizione del mondo bianco che lo esclude, se non fosse per il dono di una seconda vista – un dono che rende tangibile ciò che il velo farebbe altrimenti remoto (leggo così l'espressione “una seconda vista in questo mondo americano” nel senso di “una seconda vista su questo mondo americano”). La seconda vista appare quindi come una benedizione; tuttavia, suggerisce DuBois, tale apparenza è ingannevole. L'intuizione della seconda vista consente in effetti al Ne*ro di vedere le cose così come le vede il mondo bianco, ma solo al prezzo di una auto-estranazione. In altre parole, la seconda vista costringe il Ne*ro a vedersi dalla prospettiva del mondo bianco, e così a frapporre al proprio sguardo su se stesso l'oscurità di un velo⁸. Vedendosi dalla prospettiva del mondo bianco, il Ne*ro si vede come gli altri lo vedono (“questo senso di guardarsi sempre con gli occhi degli altri [...] è una sensazione davvero particolare”), e quindi vede se stesso come *altro*. Dal momento che diventa altro a se stesso, il Ne*ro fa personalmente esperienza di una opposizione tra due sé diversi e distinti: uno che vede e l'*altro* che è visto; uno sprezzante e l'*altro* remoto; uno Americano e l'*altro* Ne*ro. Così DuBois sostiene che il Ne*ro interiorizzi l'opposizione tra un mondo bianco e un mondo Ne*ro: egli suggerisce inoltre che il medesimo velo che separa questi mondi separi il Ne*ro da se stesso.

⁸ In termini hegeliani, si tratta di una incongruenza tra ciò che l'auto-coscienza è in sé e ciò che è per sé.

Prima ho sostenuto che DuBois comprendesse la lotta del Ne*ro sia come una lotta per il riconoscimento, che come una lotta per fondere il suo doppio sé in un sé più autentico. Pensando ancora una volta in termini hegeliani, DuBois ritiene che il Ne*ro supererà il suo stato di auto-estranazione, raggiungendo così l'integralità di un sé unitario, se e solo se sarà riconosciuto come collaboratore, ovvero se e solo se l'America bianca riconoscerà in lui una comune umanità. DuBois crede quindi che il riconoscimento sia una condizione necessaria e sufficiente per l'eliminazione dell'auto-estranazione: in questo senso, non è sorprendente che egli presenti l'immagine del velo non solo come una metafora delle leggi Jim Crow, ma anche come un simbolo del rifiuto di riconoscimento. Il termine adoperato da DuBois (1969, 50) per questo rifiuto di ammettere e riconoscere dignità umana al Ne*ro è "pregiudizio". In *Anime*, il velo diventa così un simbolo di pregiudizio poiché pregiudizio significa occlusione di uno speciale tipo di vista: il tipo di vista che DuBois avrebbe potuto chiamare "visione morale". Pregiudizio, in altri termini, è l'incapacità di riconoscere la, o di dotarsi della, visione morale secondo cui ai Ne*ro è dovuto lo stesso rispetto che a tutti gli esseri umani. Questa incapacità morale, che DuBois ritiene essere una delle "curiose stranezze della mente umana" (p. 123) ha una valenza esplicativa: secondo DuBois, infatti, è il pregiudizio che, più di ogni altra cosa, mantiene il velo al suo posto – o, più precisamente, il pregiudizio è la causa primaria dell'esistenza delle leggi Jim Crow (pp. 90, 209).

Interpretando le leggi Jim Crow come un prodotto dell'incapacità del mondo bianco di attribuire al Ne*ro il riconoscimento obiettivo della sua lotta, DuBois pone le basi per la sua critica alla teoria del progresso sociale di Booker T. Washington: prima di esaminare i dettagli

di tale critica, vorrei riassumere brevemente la tesi di *Up From Slavery*, pubblicato da Washington appena due anni prima dell'uscita di *Anime*.

Washington ha una risposta netta alla domanda su come il popolo nero possa migliorare la sua condizione sociale. La prima parte della risposta consiste nella tesi che i Ne*ri dovrebbero produrre e mettere sul mercato merci che il mercato richiede: Washington (1963, 146-7) ritiene infatti che garantire al mercato ciò di cui necessita farà guadagnare rispetto al Ne*ro. Egli non pensa tuttavia che tale rispetto deriverà da un riconoscimento della basilare dignità umana del Ne*ro: al contrario, Washington (pp. 29, 111, 203) sostiene che il rispetto guadagnato sul mercato rifletterà una legge universale della natura, secondo la quale il merito, che in Washington equivale all'utilità, è sempre retribuito. In altri termini, i Ne*ri otterranno rispetto nella misura in cui soddisfaranno i bisogni di altri, provando in tal modo la loro utilità (Washington 1963, 110-12, 146). Così, per Washington, "rispetto" significa riconoscimento di un valore strumentale e, secondo il suo punto di vista, le conseguenze di un guadagno di rispetto sul mercato includono la piena acquisizione di diritti politici e l'abolizione delle leggi Jim Crow (pp. 161, 169-70).

La teoria del progresso sociale di Washington si fonda evidentemente su una concezione idealizzata del funzionamento del mercato: tuttavia, se si accettasse tale concezione, e ci si domandasse il modo in cui i neri potrebbero porsi nella condizione migliore per produrre e garantire al mercato ciò che esso richiede, la sua risposta sarebbe più o meno la seguente. Il Ne*ro può fare affidamento su se stesso per produrre e fornire ciò che il mercato richiede, se ha l'*abilità* di produrre e fornire ciò che il mercato richiede (Washington 1963,

52-3). Il conseguimento di tale abilità presuppone a propria volta la conoscenza di un ramo del commercio, la coltivazione delle virtù di parsimonia, industriosità e spirito di economia, e la sottomissione del corpo alla disciplina della civiltà (ad esempio nell'acquisizione di abitudini come lavarsi, lavarsi i denti, indossare abiti, etc.) (Washington 1963, 90-1, 126-7). Infine, chi riesca *effettivamente* ad acquisire la conoscenza di un ramo del commercio, a coltivare le proprie virtù e a disciplinare con successo il proprio corpo, avrà tutto ciò che serve per aver successo sul mercato.

L'essenza della teoria del progresso sociale di Washington è che se i Ne*ri riusciranno ad aiutarsi e sostenersi da se stessi, riusciranno anche a conseguire la conoscenza tecnica, la disposizione etica e il grado di civiltà che costituiscono il progresso: in altre parole, Washington suggerisce che l'auto-aiuto sia una condizione *sufficiente* – e non semplicemente necessaria – del successo sul mercato, l'abolizione delle leggi Jim Crow e l'acquisizione dei diritti civili. Egli, inoltre, lascia intendere che se i Ne*ri non raggiungono tali obiettivi, la colpa è loro.

DuBois dedica l'intero terzo capitolo di *Anime* a una critica di Washington, il cui succo si coglie dal passaggio seguente:

Sorge a questo punto una domanda: è possibile e probabile che nove milioni di uomini possano effettivamente progredire in campo economico se vengono privati dei diritti politici, ridotti a una casta servile e se è loro concessa solo una misera possibilità per lo sviluppo dei loro uomini migliori? Se la storia e la ragione potessero fornire distinte risposte a tali questioni, si avrebbe un energico *No*. E così Washington si trova di fronte al triplo paradosso della sua carriera:

1. Lotta nobilmente per trasformare gli artigiani neri in uomini d'affari e in possidenti, ma per i lavoratori e proprietari è praticamente impossibile, a causa dei moderni metodi competitivi, difendere i propri diritti ed esistere senza il diritto di voto.

2. Insiste sulla crescita e sul rispetto di sé, ma allo stesso tempo consiglia una sottomissione silenziosa all'inferiorità civica, tale da indebolire, a lungo andare, l'umanità di qualsiasi popolo.

3. Promuove una scuola pubblica e un'istruzione tecnico-professionale, screditando gli istituti di istruzione superiore; ma né le scuole pubbliche elementari nere, né lo stesso istituto di Tuskegee potrebbero funzionare anche solo un giorno se non fosse per gli insegnanti che hanno studiato nei *college* neri o che sono stati istruiti dai laureati da essi provenienti⁹.

La prima cosa da notare in questo paragrafo è l'uso da parte di DuBois della retorica royceana del paradosso; la seconda è che DuBois fa uso di questa retorica per avanzare una critica eminentemente hegeliana a Washington. Per essere esatti, il metodo della critica di DuBois a Washington è il metodo hegeliano della critica immanente: in altre parole, la sua strategia consiste nel rivelare l'esistenza di un paradosso, nel mostrare il conflitto o la contraddizione tra i valori di Washington e le azioni che egli sostiene. In primo luogo, DuBois argomenta che il successo sul mercato, che Washington valorizza, è impossibile se il diritto al voto dei Neri non viene rispettato. Egli suggerisce che la decisione di Washington di dare scarsa attenzione al perseguimento dei diritti politici abbia poco senso, se si fonda sul presupposto che il riconoscimento di tali diritti risulterà dal successo sul

⁹ DuBois 2007, 52-3.

mercato. In secondo luogo, mostra che la coltivazione di parsimonia e rispetto di sé, ancora una volta valorizzati da Washington, è incompatibile con l'esistenza delle leggi Jim Crow (minorità civile). DuBois suggerisce quindi che l'opinione per cui le leggi Jim Crow possano essere abolite dalla coltivazione delle virtù tanto lodate da Washington sia errata, dal momento che l'esistenza stessa delle leggi Jim Crow mina lo sviluppo di tali virtù. Infine, sostiene che l'educazione al commercio apprezzata da Washington sarebbe impossibile senza insegnanti che abbiano avuto accesso all'educazione superiore offerta dalle università per Neri. DuBois conclude quindi rifiutando la subordinazione dell'educazione superiore alla formazione professionale proposta da Washington.

Un'attenta considerazione dei due esempi della critica immanente di DuBois rivela un attacco diretto alla dottrina del progresso sociale di Washington: tale critica segnala che l'iniziativa individuale (ad esempio l'auto-aiuto), per quanto forse necessaria, non è sufficiente al progresso sociale. Secondo tali critiche, gli sforzi individuali di coltivare la virtù della parsimonia o di fare ciò che è necessario per produrre quanto richiesto dal mercato, può essere facilmente fatto fallire da fattori situati al di là del controllo degli individui (ne sono esempi l'esistenza delle leggi Jim Crow e la negazione dei diritti politici). Così, per DuBois, Washington mette il carro davanti ai buoi sostenendo che lo sradicamento delle leggi Jim Crow e il riconoscimento dei diritti civili siano conseguenze anziché condizioni della parsimonia, di una produzione di beni utili e, più in generale, del successo sul mercato.

Contro Washington, DuBois intende riportare i buoi davanti al carro e sostiene che il riconoscimento etico sia

il risultato di una lotta per il riconoscimento¹⁰, non possa essere prodotto da iniziative di auto-aiuto e costituisca una condizione necessaria del progresso sociale. Secondo DuBois, il riconoscimento deve quindi precedere l'attribuzione dei diritti politici e l'abolizione delle leggi Jim Crow; egli ritiene inoltre che il riconoscimento sia un prerequisito indispensabile per coltivare la parsimonia, per la produzione di beni utili e per il successo sul mercato.

La critica di DuBois a Washington ha quindi una valenza generale per la teoria sociale perché mette in discussione l'idea che le caratteristiche immediatamente date di un individuo o di un gruppo possano essere spiegate senza fare riferimento all'ambiente sociale complessivo nel quale essi si sviluppano e agiscono. Washington ritiene l'auto-aiuto una condizione necessaria e *sufficiente* del progresso sociale: egli suggerisce inoltre che l'incapacità di progredire sia una colpa dell'individuo, anziché il risultato del modo in cui l'ambiente sociale complessivo ne condiziona le possibilità di successo, indipendentemente da cosa faccia o non faccia. DuBois, al contrario, sostiene che l'ambiente sociale complessivo, in quanto dominato dal pregiudizio, sia in grado di fare davvero la differenza: secondo la tesi di *Anime*, se si dà pregiudizio, allora il riconoscimento è negato – e il riconoscimento è negato indipendentemente dalla presenza o meno di iniziative di auto-aiuto. Questo è il motivo per cui DuBois (1969, 93-4) può sostenere contro Washington che benché sia “del tutto legittimo dire [...] che il nero deve continuamente ed energicamente lottare per aiutare se stesso, è altrettanto vero che, a meno che la sua lotta invece di essere semplicemente assecondata sia piuttosto fomentata e incoraggiata dall'iniziativa del

¹⁰ È questa, immagino, l'idea dietro il sostegno da parte di DuBois di una agitazione politica pacifica (cfr. DuBois 1969, 94-5).

gruppo circostante più ricco e saggio, egli non potrà sperare in un gran successo.” Secondo DuBois, l’iniziativa di tale gruppo inizierebbe con la decisione di ripudiare il pregiudizio e di riconoscere i neri.

Ciò che in definitiva DuBois rifiuta nella posizione di Washington è ciò che William Ryan (1971) ha definito in modo adeguato “incolpare la vittima”: una teoria sociale che, al modo della teoria sociale di Washington, “scarica la colpa sulle vittime” tende a spiegare i caratteri di un attore sociale o della sua condizione indipendentemente da ciò che ho chiamato prima “l’ambiente sociale complessivo”. Ne sono esempi la tesi di una “cultura della povertà” che permea il rapporto Moynihan e, più di recente, la teoria economica e la sociologia di Thomas Sowell (1983). In entrambi i casi, atteggiamenti culturali che sono compresi come indipendenti dalle condizioni economiche generali vengono introdotti per spiegare la mancanza di progressi o la perdurante povertà di date minoranze etniche. Non a caso, critici di Moynihan e Sowell come William Ryan, Stephen Steinberg, Rhonda Williams e George Frederickson respingono il loro punto di vista basandosi su argomenti non dissimili da quelli per cui DuBois criticò Washington. In breve, essi sostengono che la povertà e la mancanza di progressi non devono essere viste come il risultato di carenze culturali isolate, ma come le conseguenze di strutture economiche generali (cfr. Ryan 1971, 63-89; Steinberg 1981, 106-7; Frederickson 1983; Williams 1984, 201-3). Proprio come DuBois era riluttante a ridurre la mancanza di progresso a una mancanza di iniziativa, questi teorici sociali contemporanei si rifiutano di ridurre la povertà e la mancanza di progressi a una carenza della “giusta” cultura.

Tuttavia, nonostante le affinità tra il punto di vista di DuBois e quelli di Ryan, Steinberg e Frederickson, la sua concezione differisce da quella di questi ultimi almeno per una importante caratteristica: in breve, DuBois, contrariamente ad essi, non concepisce l'ambiente sociale complessivo dando la priorità a fattori economici. Per DuBois, infatti, l'ambiente sociale è innanzitutto un ambiente morale: se la vita non dà alle persone di colore il successo e le opportunità che garantisce agli altri, è perché il pregiudizio ha obnubilato le capacità morali degli uomini. Per il DuBois di *Anime*, la sofferenza dei neri è il prodotto di un fallimento morale: nella sua visione, il mondo diventa un luogo in cui si deve costantemente perseguire la possibilità di una comunità morale. Quando tale possibilità è rimasta incompiuta, un velo di cecità morale ha lacerato la comune umanità.

Per essere precisi, DuBois fu però più che un semplice moralista e più che un filosofo della storia che si occupò di questioni sociali: egli era uno scienziato sociale, il quale, in fin dei conti, abbandonò la filosofia per lo studio della storia, dell'economia politica e della sociologia. Vorrei quindi concludere considerando brevemente un passaggio del terzo capitolo di *Anime* che tocca molti dei fatti che il DuBois scienziato sociale (1969, 92-3) tratta più ampiamente nei capitoli 7, 8 e 9:

Oggi anche l'atteggiamento dei sudisti bianchi nei confronti dei neri non è, come molti asseriscono, lo stesso in ogni caso: il sudista ignorante odia il nero, i lavoratori temono la sua competizione, gli affaristi desiderano sfruttarlo come lavoratore, alcuni intellettuali vedono nel suo rapido sviluppo una minaccia, mentre altri, di solito i figli dei padroni, desiderano aiutarlo a innalzarsi. L'opinione nazionale ha permesso a quest'ultima classe di mantenere le scuole pubbliche nere e di proteggere parzialmente il nero nella proprietà, nella vita e nel fisico. Sotto la

pressione degli affaristi, il nero rischia di essere ridotto in una sorta di semi-schiavitù, soprattutto nei distretti del paese; i lavoratori e quelli tra gli istruiti che temono il nero si sono uniti per togliergli il diritto di voto e qualcuno ha cercato di affrettare la sua deportazione; mentre le passioni degli ignoranti si sono facilmente trasformate in linciaggi e abusi indiscriminati. Non ha senso lodare questo vortice di pensieri e pregiudizi...¹

Ciò che più mi ha colpito in questo passaggio è il ritratto del mondo sociale come un contesto di fenomeni estremamente complessi e causalmente sovradeterminati; più nel dettaglio vorrei però sottolineare il riferimento di DuBois alla paura dei lavoratori verso la competizione del Ne*ro e alla volontà degli imprenditori di sfruttare il suo lavoro. Tali riferimenti dischiudono un mondo strutturato per molti importanti aspetti da interessi economici: in veste di scienziato sociale, DuBois ci mostra una società caratterizzata non solo dal pregiudizio e dall'incapacità morale, ma anche dall'uso sistematico del potere per realizzare interessi economici. Così, le sue ricerche empiriche, se prese seriamente, invitano a credere che il perpetuarsi di un'istituzione sociale come le leggi Jim Crow deve a tali interessi tanto quanto al pregiudizio. Quando DuBois descrive il mondo rivelato dalla sua scienza sociale come un turbine intricato di pensiero e pregiudizio, tradisce una mancanza del suo hegelismo: le nozioni di pensiero e pregiudizio, così come il suo troppo maestro – il velo –, segnalano una prospettiva idealistica che non possiede le parole adeguate al nostro bisogno di spiegare le condizioni istituzionali dell'esistenza umana. Leggere il DuBois hegeliano dalla prospettiva del DuBois sociologo significa constatare che il troppo del "velo" vela tanto quanto riesce a rivelare. Se DuBois non riuscì a vederlo quando scrisse *Anime*, allora dobbiamo

¹ DuBois 2007, 56.

concludere, con le parole di Paul de Man, che egli rimase cieco alla sua propria intuizione.

Bibliografia

- Broderick, F.L. 1958. 'The German Influence on the Scholarship of W.E.B. DuBois'. *Phylon*: winter.
- DuBois, W.E.B. 1968. *The Autobiography of W.E.B. DuBois*. New York: International Publishers.
- . 1969. *The Souls of Black Folk*. New York: W. W. Norton.
- . 2007. *Le anime del popolo nero*, Firenze: Le Lettere.
- Frederickson, G. 1983. 'Groups that Get Ahead: *The Economics and Politics of Race*, by Thomas Sowell'. *New York Times Book Review*, 16 October.
- Hegel, G.W.F. 1977. *Phenomenology of Spirit*. New York: Oxford University Press. (Translated by A. V. Miller).
- Heller, A. 1982. *A Theory of History*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Kuntz, P. 1971. *Introduction to G. Santayana's Lotze's System of Philosophy*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- McDade, J.N. 1976. 'The Significance of Hegel's *das unglückliche Bewusstsein* and DuBois' "Double Consciousness"', *A Luta Continua*.
- Royce, J. 1896. *The Spirit of Modern Philosophy*, Boston: Houghton Mifflin.
- Ryan, W. 1971. *Blaming the Victim*. New York: Vintage.
- Santayana, G. 1971. *Lotze's System of Philosophy*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Sowell, T. 1983. *The Economics and Politics of Race*. New York: William Morrow.
- Steinberg, S. 1981. *The Ethnic Myth*. Boston: Beacon Press.
- Stepito, R. 1979. *From Behind the Veil*. Urban, IL: University of Illinois Press.

- Washington, B.J. 1963. *Up from Slavery*. New York: Doubleday.
- Williams, R. C. 1983. 'W.E.B. DuBois: Afro-American Philosopher of Social Reality'. In L. Harris (ed.), *Philosophy Born of Struggle: An Anthology of Afro-American Philosophy from 1917*, pp. 11-19. Dubuque: Kendall-Hunt
- Williams, R. 1984. 'The Economics and Politics of Race, by Thomas Sowell'. *The Review of Black Political Economy*, Summer/Fall: 201-3.

Fenomenologia Africana: le sue implicazioni filosofiche*

Paget Henry

Date alcune delle osservazioni esclusive sul concetto di “ragione” che l’Occidente ha prodotto, è stato difficile riconoscere chiaramente la razionalità di popoli non-occidentali. Questo eclissamento della razionalità dei popoli non occidentali, e in particolare delle persone di origine africana, ha reso problematico lo stato della teoria in campi come gli *Africana Studies*¹. Molto spesso si assume che gli sviluppi in questo campo prenderanno la forma di

* Paget Henry, ‘Africana Phenomenology: Its Philosophical Implications’. *The CLR James Journal* 11-1, 2005: 79-112. Traduzione italiana a cura di Alessandro Esposito.

¹ Con *Africana Studies* (o *Black Studies*) si intendono tutti quegli studi che hanno come scopo quello di approfondire le esperienze vissute da comunità afro-americane o di discendenza africana, mettendo in luce pratiche, metodi e riflessioni da esse sviluppate. Tale filone di studi è caratterizzato da una forte interdisciplinarietà che trova la propria giustificazione nella necessità di ricostruire, molto spesso in chiave decoloniale, la cultura, l’educazione e le rivendicazioni delle comunità di origine africana. Cfr. Conyers, 2018. Su questa base l’A. utilizza all’interno del suo articolo il termine *Africana* per distinguerne l’accezione dall’aggettivo *african*. Il primo infatti svela l’intenzione di andare oltre la mera aggettivazione della provenienza geografica del secondo. Con *Africana* viene messa in risalto l’afferenza del termine aggettivato alla dimensione delle pratiche, dei metodi e degli studi propri di intere comunità colonizzate e marginali di discendenza

casi-studio, i quali aiuteranno a confermare o a smentire teorie e metodologie prodotte dall'Occidente. In altre parole, non ci si aspetta che dalla crescita degli *Africana Studies* emerga nulla di nuovo e importante dal punto di vista teorico. Difatti, persino alcuni studiosi Africani hanno associato la teoria e il pensiero razionale e lineare ai maschi bianchi. Questo non è certamente il modo in cui guardo agli *Africana Studies*. Il mio disaccordo con questo punto di vista è confermato da ogni nuovo sviluppo nel crescente campo della filosofia Africana. Qui il lato teorico degli *Africana Studies* diventa particolarmente evidente, data la natura delle pratiche filosofiche. In questo articolo esamino il caso della fenomenologia Africana, un sottocampo emergente all'interno del più ampio terreno discorsivo della filosofia Africana. Come il più ampio terreno di cui fa parte, la fenomenologia Africana non è molto conosciuta, perché anch'essa è stata costretta a esistere nell'ombra non-razionale e a-teoretica gettata su di essa dalla filosofia occidentale in generale, e dalla fenomenologia occidentale in particolare. Il nostro obiettivo in questo articolo è quindi duplice: il primo è quello di portare alla luce in modo chiaro il campo della fenomenologia Africana, delineandone i contorni, i problemi e i teorici. In particolare, mi concentrerò sui contributi di W.E.B. Du Bois, Frantz Fanon e Lewis Gordon. In secondo luogo, esplorerò le implicazioni filosofiche dell'emergere della fenomenologia Africana come sottocampo della filosofia Africana. Queste – sosterrò – indicano una distinzione metafisica che può essere adeguatamente affrontata solo attraverso un approccio più comparativo rispetto alla filosofia.

prevalentemente africana. Nella traduzione proverò a mantenere la distinzione tra *Africana* e *african* riportando le occorrenze del primo con la lettera maiuscola a inizio parola [N.d.T.].

Cultura e fenomenologia

Per fenomenologia intendo la pratica discorsiva attraverso la quale si producono descrizioni autoriflessive delle attività costitutive della coscienza, dopo che l'“atteggiamento naturale” della vita quotidiana è stato messo da parte da una qualche tecnica di decentramento dell'ego. Una fenomenologia Africana sarebbe quindi la descrizione autoriflessiva delle attività costitutive della coscienza dei popoli Africani, dopo che gli atteggiamenti naturali degli ego Africani sono stati messi da parte da tecniche di decentramento praticate in queste culture. Questa tematizzazione della specificità della fenomenologia Africana solleva due importanti questioni teoriche: la relazione della fenomenologia con culture specifiche e quella con discipline specifiche. In relazione alla prima, la nozione di una specifica fenomenologia Africana suggerisce in modo molto esplicito una dimensione culturale per questa impresa. Questo approccio culturale alla fenomenologia è insolito, perché condiziona culturalmente la certezza della conoscenza autoriflessiva e solleva molto esplicitamente la necessità di fare fenomenologia da una prospettiva culturale comparativa. Questa, a mio avviso, è una delle importanti conseguenze teoriche che hanno accompagnato l'emergere della fenomenologia Africana dalla sua storia di invisibilizzazione.

Per quanto riguarda la nostra seconda questione teorica, il nucleo autoriflessivo della fenomenologia suggerisce che essa, in quanto pratica epistemica, non è peculiare della filosofia come disciplina. Piuttosto, è un'attività di produzione della conoscenza che può essere avviata dall'interno di qualsiasi disciplina umana. È anche importante notare che tutte le discipline umane,

includere le pratiche logiche ed empiriche della filosofia, generano conoscenza nell'atteggiamento naturale. Come la filosofia, le altre discipline possono tutte interrompere le loro pratiche quotidiane e coinvolgere il terreno trascendentale o costitutivo della conoscenza che sostiene le loro pratiche più ordinarie. Tuttavia, la distanza su questo terreno varia tra discipline ed è determinata in gran parte dalle differenze qualitative nei codici creativi e di produzione della conoscenza. Nonostante queste differenze, è l'esistenza di questo terreno condiviso che spiega perché la filosofia fenomenologica sia stata in grado di raggiungere gli spazi trascendentali di altri discorsi e si sia arricchita in Occidente delle riflessioni di Edmund Husserl sui fondamenti della matematica. Nel caso della fenomenologia Africana, sono state particolarmente fertili le riflessioni degli scrittori e dei teorici della razza.

Questo problema della cultura e della fenomenologia è stato in parte nascosto dai modi in cui ragione e cultura sono state unite nell'identità della fenomenologia europea. Nelle formulazioni classiche di Cartesio, Kant, Hegel e Husserl, la fenomenologia europea era vista come la pratica autoriflessiva che svelava i movimenti latenti di una ragione universale, la quale rappresentava anche la prima forza costitutiva e operante nel nucleo del soggetto europeo. Di conseguenza, era la fenomenologia di questo soggetto che avrebbe reso manifeste per la prima volta tali attività latenti della ragione universale. Il significato cruciale di questa ragione in quanto forza costitutiva era l'universalità percepita delle sue categorie, delle proposizioni, delle affermazioni, in breve, delle sue capacità auto-produttive di conoscenza. Nel suo stato pienamente realizzato, Husserl vedeva la ragione come "la forma di una filosofia universale, procedente in un'evidenza conseguentemente apodittica, capace di

un'auto-normatività e provvista di un metodo apodittico” (Husserl 1972, 45).

Tuttavia, questa possibilità di una ragione universale era, abbastanza paradossalmente, limitata a una particolarità culturale molto specifica: la particolarità culturale dell'Europa. Questa particolarizzazione della ragione universale costituiva, allo stesso tempo, l'universalizzazione del soggetto europeo, poiché la sua scienza e la sua fenomenologia avrebbero dato alla ragione una visione pienamente realizzata di se stessa. In questa peculiare configurazione, l'Europa acquisiva un monopolio che la rendeva coestensiva con la geografia della ragione. Questa geografia ci è ben nota dalle opere di Hegel, Kant, Husserl e Weber. Per Husserl, lo sviluppo della fenomenologia europea era legato alla questione se “l'umanità europea rechi in sé un'idea assoluta e se non sia un mero tipo antropologico empirico come la “Cina” o l'“India”” (Husserl 1972, 45).

Per cogliere la realtà e la presenza della fenomenologia Africana, bisogna smontare questa geografia imperiale e la sua relazione esclusiva tra ragione e cultura europea. Senza tale sgombero, sarà impossibile percepire o anche solo immaginare la realtà di una fenomenologia Africana. Nel preparare il terreno per queste nuove possibilità fenomenologiche, bisognerà anche riconsiderare un certo numero di fattori aggiuntivi. Qui ne menzionerò brevemente tre: (1) l'occasione per l'autoriflessione; (2) il percorso nella pratica dell'autoriflessione; e (3) il ruolo giocato dalla conoscenza prodotta nell'atteggiamento naturale nelle nostre costruzioni e ricostruzioni del dominio trascendentale.

Nella storia della filosofia occidentale, l'occasione per la riflessione fenomenologica è stata costituita costantemente dal problema della razionalità e dalle

conseguenze della produzione razionale/scientifica della conoscenza. In questo senso, la logica dialettica della fenomenologia di Hegel era un tentativo di mantenere l'attività creativa ed esplicativa dello Spirito come parte integrante dei mutevoli spazi discorsivi prodotti dall'ascesa delle scienze naturali (Hegel 2008, 95-120). In Husserl, l'occasione per l'autoriflessione fu la crisi prodotta dalle nozioni positivisticamente ridotte di razionalità e umanità che accompagnarono l'ascesa della matematica e delle scienze naturali (Husserl 1972, 33-45). Habermas ha formulato questa riduzione come la colonizzazione del mondo della vita (*life-world*) occidentale da parte dei sistemi di razionalità tecnica e strumentale (Habermas 1987, 322). È solo nelle sue varianti esistenziali e grammaticali che questi problemi del cogito razionale sono stati sostituiti da quelli dei soggetti desideranti e significanti. In Sartre l'occasione per l'autoriflessione è la malafede che il soggetto europeo ha costantemente introdotto nella situazione conoscitiva e la capacità che la malafede gli ha dato di mobilitare la ragione al servizio dell'irragionevolezza e della falsità (Sartre 2008, 80-98). In Derrida l'occasione per l'auto-riflessione è stata la pratica della filosofia occidentale (inclusa la sua fenomenologia) di limitare la natura e la portata della scrittura, in relazione al parlare e al pensare, a una frazione di ciò che essa è realmente (Derrida 1969, 23-48). La grammatologia di Derrida ha come obiettivo il salvataggio della scrittura da un'oscurità metafisicamente imposta, che è simile all'obiettivo della fenomenologia husserliana di salvare un concetto di ragione più pienamente realizzato dalla sua oscurità positivisticamente imposta.

Queste variazioni all'interno del *telos* complessivo della razionalità, che ha governato l'immagine di sé della fenomenologia europea, sono importanti per sollevare

la questione di altre opportunità di auto-riflessione al di fuori di tale orizzonte razionale. Queste possibilità sono importanti per noi nella misura in cui sosterrò che il *telos* che governa la fenomenologia Africana è costituito dalla liberazione razziale e dai problemi della dominazione razziale da cui scaturisce. Nelle nostre disamine del pensiero di Du Bois, Fanon e Gordon vedremo come le variazioni sul problema della liberazione razziale spostino il problema della razionalità come fonte di occasioni di auto-riflessione.

La seconda serie di variazioni necessarie per una chiara visione della fenomenologia Africana, serie che è strettamente correlata alla prima, è costituita da quelle che si sono verificate nei percorsi di autoriflessione. In Cartesio fu il metodo del dubbio radicale (Descartes 2009, 27-55). In Hegel era la pratica della meditazione spirituale e teologica (2015). In Husserl, l'autoriflessione era praticata attraverso la riduzione fenomenologica (Husserl, 2002, 3-8). In Sartre fu attraverso l'analisi esistenziale (Sartre 2008, 698-719) e in Derrida prese la forma della riflessione sulla creatività dei sistemi di scrittura in cui il soggetto era inserito (Derrida 1998, 109-139). Che cosa significano tali variazioni nei metodi di produzione della conoscenza autoriflessiva per alcune delle affermazioni universali della fenomenologia europea? Sono questi gli unici metodi per produrre conoscenza autoriflessiva? Sosterrò che queste stesse variazioni problematizzano tali affermazioni universali, e che la fenomenologia Africana complica ulteriormente la situazione aggiungendo un altro metodo: quello della poetica.

Il terzo e ultimo punto che voglio affrontare nel preparare il terreno per una fenomenologia Africana è costituito dalle relazioni tra i progetti etico-pratici quotidiani delle fenomenologie (salvare la ragione, la

scrittura o l'uguaglianza razziale) e le nostre costruzioni e ricostruzioni attuali del dominio trascendentale. Esse sembrano essere profondamente influenzate dalla natura di questi progetti orientati al mondo. In tal senso, la ricostruzione logica di tale dominio da parte di Kant è stata chiaramente plasmata dal suo interesse a chiarire i fondamenti delle scienze naturali. La lettura spirituale di Hegel era inseparabile dal suo interesse a chiarire i fondamenti e la validità dei discorsi spirituali e teologici. L'obiettivo di Husserl di fare del dominio trascendentale il fondamento – senza pre-supposizioni e formulato rigorosamente – di tutti i discorsi era chiaramente legato al suo interesse a chiarire lo status dei processi di idealizzazione che costituiscono i fondamenti della matematica. Infine, anche la visione semiotica di Derrida del dominio trascendentale è inseparabile dal suo progetto di chiarire i fondamenti della scrittura. Questi esempi indicano un circolo di influenza reciproca tra i progetti orientati al mondo delle fenomenologie e le loro corrispondenti visioni di ciò che è fondamentale o trascendentale per la produzione di conoscenza. Tuttavia, un tale modello di influenza indica una storicizzazione del dominio trascendentale, che limiterebbe qualsiasi pretesa assoluta per lo Spirito, la logica, l'idealizzazione senza presupposti o l'arqueo-scrittura. In tutti questi resoconti del dominio trascendentale c'è stata una chiara tendenza a estendere la loro portata fondativa al di là di ciò che questo cerchio di influenza reciproca suggerirebbe. Nella fenomenologia Africana questa tendenza è stata decisamente più debole e potrebbe essere collegata alle differenze nel *telos* e nella natura del suo progetto etico/pratico.

Con questi tre punti, la nostra concezione della fenomenologia dovrebbe essere ora più aperta e flessibile.

Tale flessibilità si estende alle sue relazioni con le culture, i processi storici, le discipline, i progetti etico-pratici, le occasioni di autoriflessione e i metodi di autoriflessione. Nell'orizzonte di una tale concezione comparativa di questo sottocampo delle filosofie di tutto il mondo, si può intravedere chiaramente la realtà e la possibilità di una fenomenologia Africana.

Fenomenologia Africana

Nella tradizione della fenomenologia Africana, l'occasione di auto-riflessione non è stata la riduzione positivista della razionalità e la caricatura meccanizzata del soggetto europeo che essa minaccia di produrre. Piuttosto, l'occasione di riflessione è stata la negazione razzista dell'umanità degli africani e la caricatura del "ne*ro" che essa ha prodotto. A differenza della fenomenologia europea, queste riflessioni Africane si sono interessate a chiarire l'errore sistemico che produce i fondamenti delle scienze umane e sociali europee, le quali hanno dovuto legittimare e far apparire come corretta la riduzione razzista dell'umanità africana. La riduzione positivista dell'umanità europea e la riduzione razzista dell'umanità africana sono facce opposte della medaglia del moderno capitalismo occidentale. La caricatura meccanica è una parte del lato superiore e razionale di se stesso, che il capitalismo occidentale ama affermare. La caricatura razzista del "ne*ro" è una creazione del "lato inferiore" di questo capitalismo meccanizzato; una parte della sua ombra irrazionale, che non può affermare, ma che deve proiettare su altri che esso percepisce come il suo opposto. Lo scenario sociologico per la produzione della caricatura del "ne*ro" non era la colonizzazione interna habermasiana di un mondo della vita (*life-world*) da parte

dei suoi stessi sistemi di ragione tecnica e strumentale. Questo scenario era piuttosto la colonizzazione esterna di un mondo-vita (l'africano) da parte di un altro (l'europeo). Questo processo di dominazione imperialista da parte di una società di un'altra razza e di un'altra cultura ha distrutto i tradizionali mondi socio-culturali dell'Africa precoloniale. Ha razzializzato le identità che erano prevalentemente spirituali, ha catturato fisicamente, schiavizzato ed esportato milioni di africani per lo sfruttamento economico nelle piantagioni dell'emisfero occidentale. In breve, fu in questo contesto di conquista coloniale, definito da Husserl in precedenza come "l'europeizzazione di tutte le umanità straniere" (Husserl 1972, 45), che gli africani divennero parte del "lato nascosto della modernità" (Dussel, 1996 – *trad. it. AE*).

L'impatto implosivo di questa europeizzazione sui mondi-vita delle società africane può essere rapidamente indicato da alcune delle sue rappresentazioni classiche nella letteratura. Nell'Africa continentale, il romanzo di Chinua Achebe, *Things Fall Apart*, è diventato una delle metafore classiche dell'impatto distruttivo della colonizzazione europea. Nei Caraibi, un romanzo che detiene uno status simbolico corrispondente è *In the Castle of My Skin* di George Lamming. Qui l'impatto della razzializzazione, o di ciò che Fanon chiamerà ne*rificazione, è molto più grande che nel romanzo di Achebe. L'africano ha cessato di essere uno Yoruba o un Akan ed è diventato un "nero", un "ne*ro" o un "ni**er". In Afro-America, *Black Boy* di Richard Wright o *Invisible Man* di Ralf Ellison sarebbero opere corrispondenti. In entrambi questi romanzi, il processo di razzializzazione (ne*rizzazione) è ancora più estremo che nel caso di Lamming. In questo senso, il terreno dell'autoriflessione nel mondo Africano è stato piuttosto un terreno

bruciato, esploso e oscurato, molto diverso dalla distopia tecnologica di *Brave New World* di Aldous Huxley o di *1984* di George Orwell.

Nonostante questa natura infranta e oscurata del terreno dell'autoriflessione Africana, quest'ultima è ancora in gran misura un mondo umano di speranza e di genio. Questa speranza ha avuto una delle sue espressioni classiche in un altro scrittore afro-caraibico, Derek Walcott. Egli scrive: "Rompi un vaso, e l'amore di chi si mette a riassembleare i pezzi è più forte dell'amore che dava per scontata la simmetria di quell'oggetto quando era intero. La colla che attacca i pezzi, è il sigillo della sua forma originale. È un simile amore che rimette insieme i nostri frammenti africani e asiatici, quell'oggetto dal profondo valore affettivo frantumatosi che, una volta restaurato, mostra le sue bianche cicatrici" (Walcott 1993, 9 – *trad. it. AE*). Questa implosione oscurata della coscienza africana pre-coloniale e la sua amorevole ricostruzione sono due importanti poli che definiscono il mondo della fenomenologia Africana.

Du Bois e la fenomenologia Africana

Anche se le radici dell'autoriflessione Africana si trovano in Africa, il modello di sviluppo di questo campo è tale che è meglio iniziare con le riflessioni risalenti al periodo della schiavitù e con le conseguenze di quest'ultima. Questi periodi hanno prodotto scritti di ex-schiavi del XVIII e XIX secolo come Olaudah Equiano, Ottobah Cugoano, Frederick Douglass, Harriet Jacobs, Mary Prince e David Walker. Nel ventesimo secolo, la scrittura Africana autoriflessiva continuò nelle opere di Edward Blyden, Antenor Firmin, Marcus Garvey, Ida B. Wells, W.E.B. Du Bois, Alain Locke, Frantz Fanon, Wilson

Harris, Sylvia Wynter, Lewis Gordon e molti altri. Di questi scrittori, il primo a delineare una fenomenologia completa dell'autocoscienza Africana fu Du Bois, la cui vita e il cui lavoro abbracciarono la fine del XIX e la prima metà del XX secolo.

Nella sua opera, *The Autobiography*, Du Bois racconta di essere entrato a Harvard con l'obiettivo di perseguire una carriera in filosofia. I corsi che seguì lo esposero al pensiero dei pragmatisti americani, in particolare di William James e di Josiah Royce, e al coinvolgimento della loro scuola con la filosofia di Hegel (Zamir 1995, 113-133). Questo fu il contesto in cui il giovane Du Bois incontrò la fenomenologia di Hegel. Se consideriamo l'impatto di quest'ultima su C.L.R. James, Rene Menil (membro fondatore di *Legitime defense*), Frantz Fanon e Wilson Harris, è probabilmente la fenomenologia europea ad aver avuto la maggiore influenza sulla fenomenologia Africana. La fenomenologia di Hegel è un classico esempio di ciò che Habermas chiama un'interpretazione generale, distinguendola da una teoria generale (Habermas 1970, 239-264). La prima è una narrazione generalizzata di autosviluppo, diretta a un soggetto, e che deve quindi avere un "destinatario". Le teorie generali sono rivolte a oggetti piuttosto che a soggetti. L'applicazione di un'interpretazione generale diventa così un processo di auto-applicazione – si deve letteralmente provare su stessi la teoria e rispondere al senso di adattamento sperimentato. In altre parole, le interpretazioni generali richiedono la tematizzazione esplicita delle risposte di soggetti specifici alle loro proposte discorsive. Nel caso delle teorie generali, l'applicazione assume la forma di una sussunzione imposta dall'esterno, che richiede una valutazione sperimentale, piuttosto che la conferma di un destinatario. Come interpretazione

generale, l'applicazione della fenomenologia di Hegel all'autocoscienza del soggetto Africano può essere giudicata appropriata solo dal senso di adattamento che questo soggetto riporta. Le modifiche apportate da Du Bois alla fenomenologia di Hegel sono derivate dall'esperienza di un abbinamento imperfetto.

Per il giovane Du Bois, il soggetto Africano era un luogo culturalmente distinto, e quindi non europeo, di significati, discorsi ed esperienze originali. Di conseguenza, affinché tale soggetto Africano si facesse destinatario della fenomenologia di Hegel, l'interazione di Du Bois con essa doveva essere diversa da quella dei filosofi europei o euro-americani. Questi ultimi, in quanto destinatari primari di Hegel, potevano facilmente metterlo alla prova calandosi nei panni dell'autocoscienza che aveva raggiunto lo stadio di padrone. Inoltre, potevano identificarsi con gli stadi precedenti di questo processo di autosviluppo, poiché erano tratti direttamente dalla storia europea. Poiché l'autocoscienza del soggetto Africano non è la destinataria primaria della fenomenologia di Hegel, l'applicazione di quest'ultima a tale autocoscienza non può produrre gli stessi risultati. Inoltre, Du Bois non può identificarsi né con le fasi precedenti, né con quelle successive dell'interpretazione generale di Hegel, perché esse non sono tratte dalla storia del soggetto Africano. Per questo motivo, ciò che Du Bois prenderà da Hegel è il modo attraverso il quale vedere il soggetto africano razzializzato e le sue possibilità di risollevarsi, a partire dal punto di vista delle attività costitutive del Sé e del mondo della sua coscienza. In breve, è l'approccio fenomenologico generale di cogliere il sé e il mondo dalla prospettiva di una coscienza costituente che Du Bois trae da Hegel. Tuttavia, a differenza di Hegel, Du Bois

non prenderà un impegno onto-epistemico assoluto con questa prospettiva.

Per Hegel, l'autosviluppo del soggetto europeo non era un processo di crescita uniforme e unitario. Piuttosto era un movimento verso l'alto che era segnato da scissioni, raddoppiamenti e binomi sé/altro, i quali portavano a esclusioni e negazioni premature che avrebbero dovuto essere superate nelle fasi successive. Così, nei paragrafi che aprono la sezione su "Signoria e servitù" nella *Fenomenologia dello spirito*, Hegel scrive ampiamente del raddoppiamento o duplicazione che deriva dal fatto che l'autocoscienza esiste non solo per se stessa, ma anche per un'altra autocoscienza. In altre parole, è il fatto che l'autocoscienza deve essere sia per se stessa che per un altro che produce il suo "duplice significato" (Hegel 2008, 129). Anche in questo luogo troviamo un'ulteriore influenza significativa che Hegel ha avuto sulla fenomenologia di Du Bois.

Il primo tentativo del giovane Du Bois di portare il soggetto Africano a un confronto con la fenomenologia di Hegel fu il suo discorso di Harvard del 1890: "*Jefferson Davis as Representative of Civilization*". Lì, chiaramente nel ruolo dello schiavo, Du Bois presenta il soggetto Africano come "l'uomo sottomesso" che è "allo stesso tempo il controllo e il complemento dell'uomo forte teutonico" (Levering-Lewis 1995, 19 – *trad. it. AE*). Con questa diversa metafora dell'immagine di sé Africana, il giovane Du Bois si allontana significativamente da Hegel sulla base della diversa storia fenomenologica del soggetto Africano. L'"uomo sottomesso" è allo stesso tempo controllato dal e complemento al soggetto europeo, perché nemmeno alla mente di quest'ultimo è dato di riconoscere la verità intera dell'ontogenesi umana (Levering-Lewis 1995, 19). Una tale visione della totalità

può emergere solo da conversazioni in cui i contributi di tutte le civiltà e la loro complementarità sono riconosciuti. Con questo concetto di complementarità globale tra le culture, Du Bois rompe con la confluenza dell'Europa e dell'universale, che era parte integrante della fenomenologia di Hegel. Questa rottura, a sua volta, pone le basi per le posizioni che Du Bois prenderà nel suo importante saggio, *"The Conservation of Races"*, e per il modo in cui affronterà Hegel in *Le anime del popolo nero*.

La doppia coscienza e la fenomenologia di Du Bois

Nel saggio di apertura de *Le anime del popolo nero*, *"Dei nostri conflitti spirituali"*, Du Bois delinea la sua teoria della doppia coscienza, che costituisce il nucleo della sua fenomenologia. La doppia coscienza di cui parla in questo saggio non è solo il risultato del fatto che il soggetto Africano debba esistere anche di fronte a un'altra autocoscienza. La sua vita in Africa ha reso l'esistere per un'altra autocoscienza, e molto probabilmente la forma hegeliana della doppia coscienza, una realtà già familiare per questo soggetto. La doppia coscienza duboisiana risulta dal fatto che il soggetto Africano deve esistere per un'autocoscienza che si è razzializzata come bianca. Nella dialettica del riconoscimento razziale che ha luogo tra i due non è l'umanità ma la nerezza del soggetto Africano che conferma la bianchezza dell'"Uomo Forte" teutonico. Di conseguenza, la razzializzazione dell'Africano come nero ha prodotto una forma molto diversa di raddoppiamento rispetto al caso del padrone o del servo non razzializzato di Hegel.

Per Du Bois questa razzializzazione delle identità e degli organi istituzionali di supporto non costituisce una rimanenza del passato tradizionale, ma è parte integrante

dell'ordine mondiale moderno del capitalismo europeo. Essa era parte integrante di quest'ultimo allo stesso modo dei processi di mercificazione, colonizzazione, razionalizzazione e secolarizzazione, che Marx, Weber e Durkheim pensavano fossero così centrali per l'ascesa del capitalismo occidentale. La crescita dei processi di razzializzazione durante i periodi formativi e maturi del capitalismo occidentale è evidente nei discorsi di quest'ultimo sulle gerarchie delle razze e nella portata sempre più globale delle sue istituzioni di supremazia bianca.

Nella visione di Du Bois, l'impatto di questi processi di razzializzazione sia sulla psiche che sulla coscienza trascendentale del soggetto Africano consisteva nella creazione di nuove divisioni al loro interno – divisioni che erano diverse dalle forme hegeliane di sdoppiamento [della coscienza]. Per quanto riguarda la psiche, la nuova divisione è stata creata dalla frantumazione e dalla manipolazione del “Noi” o dell'identità collettiva del soggetto Africano. È stata frantumata dall'immagine caricaturale del “ne*ro” come l'opposto del “bianco”, che esisteva e che continua a esistere nella mente dell'europeo e dell'euro-americano. Questa immagine stereotipata dell'africano nella mente dei bianchi ha avuto alcune delle sue più chiare espressioni nella “*blackface*” che i bianchi indossavano quando interpretavano “ne*ri” sul palco del *vaudeville*. Fu l'istituzionalizzazione di questa assoluta distanza razziale tra bianchi e neri che frantumò e contestò le identità collettive pre-coloniali di Akan, Hausa, Yoruba, Fon e altri gruppi etnici africani. La doppia coscienza duboisana è un resoconto fenomenologico dell'autocoscienza di questi soggetti africani, il cui “Noi” era stato frantumato e messo in discussione da questo processo di ne*rificazione.

Du Bois ha rappresentato il doppio mondo della vita (*life-world*), creato dalla razzializzazione, attraverso la metafora del velo. In questo senso, ha parlato della vita dentro e fuori il velo. Questo concetto/metafora è un altro importante termine descrittivo nella fenomenologia di Du Bois. In *Darkwater* Du Bois ci ha dato un indizio su come si è adattato alla vita dietro il velo. Si ritirò in una “torre sopra il forte lamento del mare umano” (Du Bois 1999, 17 – *trad. it AE*), dalla quale avrebbe tentato di afferrare e affrontare il mondo intellettualmente. Questa è una possibile risposta esistenziale alla presenza involontaria del velo razziale. Essa ci ricorda il ritirarsi di George in “*The Castle of My Skin*”, che portò con sé solo gli strumenti dello scrittore creativo. Torre e castello sono qui simboli importanti della risposta dei soggetti Africani al doppio mondo della vita creato dal velo. Ne *Le anime del popolo nero* Du Bois menziona le risposte di altri soggetti Africani a “questa lotta, la cui crudeltà era [...] chiara come il sole: la loro giovinezza affondava in un’adulazione priva di gusto, o in un odio silenzioso del mondo pallido che li circondava, oppure in una sfiducia beffarda in ogni cosa bianca; o ancora sprecava se stessa in amari lamenti come: ‘Perché Dio ha fatto di me un reietto e uno straniero della mia stessa casa?’” (Du Bois 2007, 9). Sono queste psiche meno solari, che saranno al centro della fenomenologia di Fanon. Così, insieme alle immagini della torre e del castello, la sicofania, il rifiuto, l’estraneo e il reietto sono anche importanti termini descrittivi dell’autocoscienza Africana davanti al velo dell’Altro razziale.

Le specificità di questo dilemma del velo razziale sono tali che esso in realtà non ha una controparte in nessuno dei momenti della fenomenologia dell’autocoscienza europea di Hegel. Il suggerimento di Zamir che la doppia

coscienza Africana possa essere vista come un caso di “coscienza infelice” di Hegel non funziona davvero. Il soggetto hegeliano diviso si muove tra il desiderio di un “io” autonomo e autocostituente e il bisogno di conferma e riconoscimento da parte dell’Altro. Questi sono alcuni dei dilemmi esistenziali che il soggetto Africano avrebbe vissuto prima della sua razzializzazione. Nella fase dello sviluppo del soggetto hegeliano, che Hegel ha definito la “coscienza infelice”, questo soggetto diviso è andato oltre i termini della relazione padrone-servo per esplorare risposte stoiche e scettiche alle sue divisioni interne. Ciò che Hegel chiama la “duplice consapevolezza” (Hegel 2008, 143) di questo soggetto infelice deriva tanto da una consapevolezza di se stesso come “mutevole”, quanto, allo stesso tempo, dall’essere anche “coscienza dell’immutabilità” (Hegel 2008, 143). Come quest’ultima, esso deve cercare di liberarsi dalla sua esistenza mutevole, ma non è in grado di raggiungere la vita dell’immutabile. Questa è la particolare “dualizzazione dell’autocoscienza” che costituisce i dilemmi della coscienza infelice.

Come soggetto razzializzato, l’individuo Africano rimane molto nei termini della relazione padrone-servo. Di conseguenza, la dualizzazione riportata sopra non è la fonte dei due poli tra i quali oscilla il soggetto Africano. Questo soggetto non si muove tra un “Io” mutevole e un “Altro” immutabile, ma tra due “Noi”. Dietro questa particolare esperienza di “dualità” (*twoness*) c’è il fenomeno, già notato, della colonizzazione esterna di un mondo della vita (*life-world*) da parte di un altro, e il disprezzo e la pietà che tale fenomeno ha prodotto. Le auto-riflessioni del soggetto duboisano non possono evitare di affrontare questo tipo specifico di dualità. Lui/lei deve incontrare domande come “cosa sono io, dopo tutto? Sono un americano o sono un ne*ro? Posso essere

entrambi? Oppure, è mio dovere cessare di essere un ne*ro il più presto possibile ed essere un americano?” (Levering-Lewis, 1995, 24 – *trad. it. AE*). Si sente qui lo scontro di due identità collettive razzializzate e quindi inconciliabili. Questo non è il dilemma della coscienza infelice di Hegel.

Oltre alla scissione della psiche Africana, la doppia coscienza duboisana si riferisce anche a una scissione simile della coscienza trascendentale di un tale soggetto razzializzato. L’interiorizzazione della caricatura del “ne*ro” ha prodotto anche cambiamenti significativi nella struttura categoriale del dominio trascendentale del soggetto Africano. Questo complesso insieme di cambiamenti categoriali Du Bois li ha riassunti sotto l’etichetta di “seconda vista” (Du Bois 2007, 9), corrispondente a un nuovo o secondo modo di vedere se stessi e il mondo. La seconda vista è la capacità del soggetto Africano razzializzato di vedere se stesso/se stessa come un “ne*ro”, cioè attraverso gli occhi dell’Altro bianco. È nuova nel senso che non era una capacità che gli africani pre-coloniali avevano. Questa nuova metà della doppia vista del soggetto Africano suggerisce che la prima vista è la capacità di vedere se stessi attraverso i propri occhi. I cambiamenti categoriali nell’organizzazione del dominio trascendentale che sono associati alla doppia coscienza derivano dalla dinamica complessa e mutevole che si è sviluppata tra la prima e la seconda vista.

Nella misura in cui la seconda vista, ovvero la capacità di vedere se stessi come “ne*ri”, sostituiva la prima vista, essa costituiva un grande ostacolo a qualsiasi autentica autocoscienza Africana. Legata ai mondi della vita europei o euro-americani, la seconda vista non dà al soggetto Africano “alcuna vera coscienza di sé, ma gli permette di vedersi soltanto attraverso la rivelazione

dell'altro mondo" (Du Bois 2007, 9). In altre parole, questa forma esclusiva di seconda vista è in realtà una forma categorica di doppia cecità², una deformazione, una deviazione, piuttosto che una fase positiva nello sviluppo dell'autocoscienza Africana. Questa deviazione "ne*ra" porterà il soggetto Africano in un vicolo cieco. È un classico caso di falsa coscienza che non farà altro che allontanare questo soggetto dal suo sé. La lotta per vedere attraverso l'oscurità della seconda vista è il dilemma categorico dell'autocoscienza Africana, come rivelato dalla fenomenologia di Du Bois. Questo dilemma della seconda vista ha colpito la produzione di conoscenza Africana tanto profondamente quanto i dilemmi della torre, dell'emarginato o dello straniero hanno colpito la produzione di sé.

Il progetto etico/pratico della fenomenologia di DuBois

Come nel caso di Hegel o di Husserl, la fenomenologia di Du Bois era legata in modo intricato a un progetto etico/pratico. Quest'ultimo era un progetto di uguaglianza razziale che includeva la dene*rizzazione delle identità Africane, il pieno riconoscimento dell'umanità dei popoli Africani e dei loro contributi culturali ai problemi comuni dell'ontogenesi umana. Abbiamo visto scorcì di questo progetto nel discorso di Jefferson Davis. Ora lo svilupperemo più pienamente attingendo principalmente da *Le Anime, The History of the Suppression of the Slave Trade* e *The Philadelphia Negro*. Questa dimensione etica della fenomenologia di Du Bois è ben distinta e costituisce un'altra area di chiara rottura con Hegel. Il

² L'Autore utilizza qui un gioco di parole richiamando la *double consciousness* attraverso l'utilizzo della forma *double blindness*.

progetto di uguaglianza razziale di Du Bois abbandona quello hegeliano di mantenere la visione dello Spirito come parte del mondo razionale del soggetto europeo. Svilupperò questa distinzione del progetto duboisiano intorno a tre punti cruciali: (1) la seconda vista potenziata di Du Bois; (2) il suo stile poetico di auto-riflessione; e (3) il suo impegno per l'uguaglianza razziale e culturale.

La trasformazione categorica rappresentata dalla seconda vista era un'arma a doppio taglio. Da un lato, protegge dal raggiungimento di una vera autocoscienza da parte dei soggetti Africani, e dall'altro può dare a questi ultimi un accesso e una comprensione molto speciale della disumanizzante "volontà di potenza" del soggetto imperiale europeo. Questa intuizione peculiare, che chiamo "seconda vista potenziata" (*potentiated second sight*), è un legame cruciale tra la dimensione trascendentale e quella etica della fenomenologia di Du Bois. Il potenziamento della seconda vista è sempre una possibilità latente nell'autocoscienza razziale e scissa del soggetto Africano. Questa possibilità può essere attivata in due modi fondamentali: in primo luogo attraverso il recupero in misura significativa della prima vista, cioè della capacità di vedere se stessi come africani, in opposizione al "ne*ro" che la mente bianca produceva e proiettava costantemente. Questa capacità di vedersi come africano dipenderà dalla capacità di sradicare creativamente lo stereotipo della "faccia nera" (*blackface*) e di ricostruire se stessi e il mondo all'interno dei codici creativi dei discorsi e dei simboli africani. Nella misura in cui un individuo o un gruppo è in grado di fare questo, avrà uno spazio alternativo dal quale vedere attraverso e criticare lo stereotipo imposto del "ne*ro". I rastafariani sono un buon esempio di questo primo modo di potenziare la seconda vista.

Il secondo è chiaramente la ricerca di un punto indipendente di autoelevazione, come la torre di Du Bois o il castello di George Lamming. A partire da tale punto, si deve coltivare un “io” informato e critico che sia capace di prendere le distanze dalla caricatura del “ne*ro” in modo da poter vedere chiaramente la formazione di quest’ultimo, il suo significato psicosociale bianco e anche la sua dissoluzione. La coltivazione di un tale “io” diventerebbe allora o una nuova forma di prima vista, o una sorta di terza vista. Qualunque essa sia, insieme alla capacità di vedere se stessi come africani, saranno state gettate due basi molto potenti al di fuori del terreno psichico dell’identità “ne*ra”. Insieme esse sono in grado non solo di vedere attraverso e far implodere lo stereotipo imposto, ma anche di fornire una grande visione della psiche dei creatori e degli autori di questa tragica farsa. Nelle ampie distanze tra le capacità della recuperata identità africana della torre (*African/tower*) e quelle dello stereotipo della “*blackface*”, il soggetto Africano aveva una misura viva e riflessivamente accessibile della disumanità dell’io imperiale occidentale. Lewis Gordon coglie bene le dimensioni ironiche della seconda vista potenziata, quando nota che essa emerge nel soggetto che ha preso coscienza della contraddizione vissuta in questo inganno e che, come Fanon, è quindi in grado di annunciare “l’assenza della sua interiorità dal punto di vista della sua interiorità” (Gordon 1995a, 33 – *trad. it. AE*). È dall’immediatezza riflessiva della carcassa in decomposizione del “ne*ro” che le critiche del secondo sguardo potenziato traggono la loro forza etico-morale, la loro precisione puntuale e la loro qualità tagliente.

In Du Bois, i primi sprazzi di tali critiche si trovano nel suo primo racconto, “*A Vacation Unique*”. In questo racconto, l’eroe di Du Bois, Cuffy, invita il suo compagno

di classe di Harvard a travestirsi da “ne*ro” e a venire a vedere il mondo da tale punto di vista. Cuffy dice al suo compagno di classe: “al di fuori della mente puoi studiare la mente, e al di fuori della materia a causa della quarta dimensione del colore puoi avere una visione sorprendente degli intestini della quarta grande civiltà” (Zamir 1995, 223 – trad. it. AE). In altre parole, ciò che il compagno di classe otterrà è una visione intestinale della civiltà americana, della fame che la spinge a dominare e a razzializzare. Questa visione intestinale dell’io imperiale bianco si ripete in *Darkwater*, in un’altra delle classiche affermazioni di Du Bois rispetto a ciò che ho chiamato seconda vista potenziata. Nel capitolo “*The Souls of White Folks*”, scrive: “su di loro sono singolarmente chiaroveggente. Vedo dentro e attraverso di loro. Li vedo da punti di vista insoliti. Non vengo come straniero, perché sono nativo, non straniero, osso del loro pensiero e carne della loro lingua... Piuttosto vedo queste anime svestite, da dietro e di lato. Vedo il funzionamento delle loro viscere. Conosco i loro pensieri ed essi sanno che io so” (Du Bois 1999, 17 – trad. it. AE). Come faceva Du Bois a sapere? Facendo brillare la luce della sua seconda vista potenziata sui creatori di quella caricatura della “*blackface*” che egli ha ucciso. Per confermare che Du Bois non è l’unico soggetto Africano in possesso di questa speciale facoltà di seconda vista, basti pensare a Cugoano, Douglass, Garvey, Fanon, Malcolm X o Angela Davis. Ma è stato Du Bois che per primo le ha dato una formulazione sistematica e, come tale, costituisce uno dei tratti distintivi del progetto etico-pratico della sua fenomenologia.

La seconda caratteristica distintiva di questo progetto è lo stile poetico di Du Bois nell’autoriflessione. Come notato in precedenza, tutte le fenomenologie impiegano

qualche tecnica di separazione dell'atteggiamento naturale per raggiungere i movimenti costitutivi della coscienza attraverso ciò che Husserl chiamava "l'autoevidenza dell'attività originaria" (Derrida 1989, 163 – trad. it. AE). Le attività immediatamente evidenti e costitutive del sé e del mondo proprie del sé Africano furono colte da Du Bois poeticamente ed esplorate più pienamente attraverso la scrittura di romanzi e racconti. Così, nei suoi approcci alla coscienza, Du Bois usò quella che possiamo chiamare una riduzione poetica, in contrasto con le riduzioni spirito-teologiche e fenomenologiche di Hegel e Husserl. Inoltre, in *Le anime*, Du Bois fece anche uso della musica per integrare le sue tecniche poetiche di separazione dal mondo quotidiano. Tuttavia, anche in questo caso, Du Bois non ha preso alcun impegno onto-epistemico assoluto con la sua poetica, nonostante il ruolo vitale di quest'ultima nel dargli accesso all'attività originaria o fondante del sé Africano. Egli l'ha sempre usata insieme ad altri discorsi, in particolare insieme alla storia e alla sociologia, come supplemento e controllo.

La sospensione di Du Bois dell'atteggiamento naturale e del mondo quotidiano era specifica della sua poetica. Nei suoi scritti storici e sociologici ritorna abbastanza facilmente al mondo quotidiano. Il dominio degli approcci intenzionali, che segnano la sua poetica, è invertito in questi scritti, dove passa in secondo piano rispetto a quelli che possiamo chiamare approcci "estensionali". Come vedremo, questo spostamento avanti e indietro tra approcci intenzionali ed estensionali è una differenza importante tra le fenomenologie di Du Bois e di Gordon. In questo senso, il soggetto conoscente in Du Bois cambiava identità e disciplina, mentre scriveva le sue numerose opere. Prima abbiamo notato che per Du Bois non era dato a nessuna cultura di vedere tutta la verità. Allo stesso

modo, non era dato a nessuna disciplina o modalità del soggetto cosciente di vedere tutta la verità. La parzialità della visione, che Du Bois vedeva come basilare in tutte le culture umane, la estendeva *a fortiori* alle discipline e ai vari modi che il soggetto cosciente può adottare, incluso il modo poetico. Come l'“Uomo sottomesso” deve controllare e completare l'“Uomo forte”, così la poetica deve controllare e completare la sociologia e la storia, oltre ad essere essa stessa controllata e completata da esse. Anche se Du Bois non ha mai tematizzato esplicitamente i principi con cui è stato in grado di riunire queste diverse discipline e modalità del soggetto per produrre quella potente sintesi discorsiva che ho chiamato la sua poetica socio-storica, essi costituiscono le chiavi primarie per i fondamenti metafisici del suo pensiero. Su questi fondamenti torneremo più avanti. Qui è sufficiente notare che l'elemento poeticista in questa sintesi ha dato a Du Bois il suo percorso distintivo verso il processo di autoriflessione e quindi verso l'accesso all'attività originale della coscienza Africana.

Il terzo e ultimo fattore in questo resoconto della dimensione etico-pratica della fenomenologia di Du Bois è il suo chiaro impegno in progetti di uguaglianza culturale e razziale. In questo impegno vediamo l'amore che riassume i frammenti rotti del vaso di cui parlava Derek Walcott. Le gerarchie razziali, le disuguaglianze di classe e la caricatura delle identità prodotte dall'avvento del capitalismo occidentale hanno dato luogo a tragedie umane di grandi proporzioni. Sia in termini sociali, che politici, Du Bois ha risposto in modo molto riflessivo e appassionato alle circostanze devastanti che questi tragici esiti hanno creato per i popoli Africani. Tuttavia, nel corso della sua lunga vita queste risposte cambiano molto. In *The Philadelphia Negro*, Du Bois delineò

un programma di assimilazione limitata, guidato da un'élite nera, per affrontare specificamente il problema dell'ineguaglianza razziale e non di classe. In *Black Reconstruction*, Du Bois scopre ed esplora il potenziale delle capacità di auto-organizzazione delle masse afroamericane come parte fondamentale della soluzione al problema dell'ineguaglianza razziale. In *Dusk of Dawn*, Du Bois esplora una strategia di enclave etnica, che richiede un periodo di organizzazione economica e politica separata, prima di integrarsi nel più ampio *mainstream* sociale. Con la sua partenza per il Ghana verso la fine della sua vita, è possibile sostenere che Du Bois abbia rinunciato a cambiare l'ordine razziale dell'America. Ma, nonostante tali cambiamenti nelle sue risposte sociopolitiche ai processi di razzializzazione del capitalismo occidentale, le risposte etiche alle crisi umane, che tale capitalismo produceva, non hanno mai vacillato.

Questa incrollabile posizione etica è esposta in modo più elegante nella "parola finale" che chiude *The Philadelphia Negro*. Qui Du Bois collega il problema della disuguaglianza razziale direttamente alla domanda delle domande: "dopo tutto, chi sono gli uomini? Ogni bipede senza piume deve essere considerato uomo e fratello? Tutte le razze e i tipi sono da considerarsi corresponsabili del nuovo mondo che gli uomini si sono sforzati di innalzare in trenta secoli o più?" (Du Bois 1996, 385-386 – *trad. it. AE*). Du Bois ci dice che la civiltà occidentale ha risposto negativamente a queste domande sulla base di una concezione dell'umanità sempre più ampia, ma ancora molto limitata ed escludente. Dopo aver parlato dell'ammissione condizionata di gruppi come i Celti e gli Asiatici, Du Bois passa al caso degli Africani. Egli scrive: "ma con i ne*ri d'Africa si arriva

a un punto morto, e nel suo cuore il mondo civilizzato nega di comune accordo che questi rientrino nell'ambito dell'umanità del XIX secolo. Questo sentimento, diffuso e radicato, è, in America, il più vasto dei problemi dei ne*ri" (Du Bois 1996, 387 – trad. it. AE). Ecco Du Bois, il poeta, che chiude con una seconda vista potenziata una grande opera sociologica.

Questa in breve è la fenomenologia dell'autocoscienza Africana di Du Bois. L'Uomo Sottomesso, la torre, il velo, la doppia coscienza, la seconda vista, l'amore che rimette insieme l'Uomo Sottomesso sono alcuni dei suoi tratti distintivi. La doppia coscienza di cui parla Du Bois non può essere adeguatamente vista come uno degli stadi della fenomenologia di Hegel. Piuttosto, è la teorizzazione di un periodo di dominazione imperiale/razziale nell'autocoscienza del soggetto Africano, che è assente dalla vita del soggetto europeo di Hegel. Così, quando Shamoan Zamir chiede: "Com'è allora che Du Bois può leggere Hegel in modo così critico, prima di aver cominciato a leggere Marx, senza (per quanto si sa) conoscere Kierkegaard, ben prima dei commenti di Alexandre Kojève e di Sartre alla *Fenomenologia*, e in un modo molto controcorrente rispetto alle letture di Hegel comuni nell'America del XIX secolo?" (Zamir 1995, 117 – trad. it. AE). Penso che, oltre al genio di Du Bois, la risposta sia da ricercare nell'unicità di questo periodo di razzismo nero che la fenomenologia di Du Bois doveva teorizzare. Sebbene non sia affatto completa in se stessa, questa fenomenologia ha rivelato nella sua struttura interna la forma paradigmatica che altre fenomenologie africane, come quelle di Fanon e di Gordon, avrebbero assunto. Tutti loro condividono con Du Bois questa nozione distintiva di doppia coscienza, di cui tematizzeranno e svilupperanno diversi aspetti.

Fanon e la fenomenologia Africana

Se Du Bois ha contribuito al primo importante capitolo di una fenomenologia esplicitamente tematizzata dell'autocoscienza Africana, il secondo capitolo è stato chiaramente scritto dallo psicanalista e rivoluzionario martinicano Frantz Fanon. Il suo maggiore contributo a questo particolare sottocampo della filosofia Africana è un'analisi psico-esistenziale più dettagliata e incisiva della fase storica della doppia coscienza identificata da Du Bois. Rispetto a questo impegno, i risultati di Fanon in *Pelle nera, maschere bianche* rimangono insuperati. Non esiste un resoconto più fine e dettagliato dello stato della doppia coscienza razziale.

Come autocoscienza, l'essere umano era per Fanon "movimento verso il mondo e verso il suo simile. Movimento di aggressività che genera l'asservimento o la conquista; movimento d'amore, dono di sé, termine finale di ciò che si è convenuto chiamare l'orientazione etica" (Fanon 2015, 53). Fanon è dell'avviso che ogni coscienza umana abbia la capacità di questi due tipi di movimenti. Inoltre, è compito del fenomenologo e dello psicologo cogliere nella loro originalità e immediatezza i significati specifici e il *telos* guida di queste due serie di movimenti creativi che sono inerenti alla coscienza umana. Questo *telos* autocreativo della coscienza umana individuale, Fanon lo comprende come la sua "ontogenesi" (Fanon 2015, 28). In questo senso, l'obiettivo primario della sua fenomenologia è un resoconto della crisi, che affronta l'ontogenesi del soggetto Africano come risultato della fase storica di doppia coscienza che esso sta attraversando. In breve, come per Du Bois, questa crisi costituisce per Fanon l'occasione di auto-riflessione, la condizione contraddittoria che motiva il suo viaggio interiore.

Tuttavia, di nuovo, come Du Bois, Fanon non prende impegni epistemici assoluti con questo approccio ontogenetico nel suo insieme o con le sue specifiche dimensioni filosofiche e psicoanalitiche. In effetti, date le origini socio-storiche di questa fase della doppia coscienza, Fanon insiste sul fatto che “l’ontologia non ci permette di comprendere l’essere del Nero” (Fanon 2015, 109). Di conseguenza, l’ontogenesi deve essere completata dalla sociogenesi. In altre parole, i poteri autocostitutivi della coscienza Africana devono essere dialetticamente integrati e controllati dai poteri formativi degli ordini socioculturali.

All’interno di questo approccio onto/socio-genetico, Fanon affina ulteriormente il suo percorso verso la pratica dell’autoriflessione, sollevando la questione ontogenetica di come si debba studiare “la modalità psichica” della coscienza umana. Fanon identifica nel quadro generale del suo progetto ontogenetico due approcci distinti alla conoscenza autoriflessiva. Il primo, che si situa sul “piano filosofico” (Fanon 2015, 38), mira alla comprensione immediata del soggetto umano attraverso i riferimenti intuitivi dei suoi bisogni fondamentali e dei suoi movimenti verso il mondo. Questi riferimenti intuitivi saranno sempre incompleti e provvisori, ma allo stesso tempo necessari. Quindi, questo approccio filosofico richiede che si debba “tentare incessantemente una concreta e sempre nuova comprensione dell’uomo” (Fanon 2015, 37). Nello sviluppo di questi resoconti intuitivi Fanon ha fatto uso di una riduzione fenomenologica sia poetica che declinata sartrianamente. Come nel caso di Du Bois, gran parte del potere della scrittura di Fanon deriva dalla sua capacità di integrare intuizioni poetiche nei suoi scritti socio-storici e psicologici. Il testo di Fanon è inimmaginabile senza la conoscenza autoriflessiva, prodotta all’interno dei quadri

di queste due riduzioni epistemiche. In tal senso, una parte importante del rendere più visibile la fenomenologia di Fanon sarebbe costituita dal rendere più espliciti i modi in cui egli ha combinato l'uso di queste riduzioni poetiche e fenomenologiche.

Il secondo approccio all'autoriflessione, che Fanon individua, è quello psicoanalitico. In contrasto con l'orientamento concreto del primo filosofico, questo approccio costruisce primariamente quella che Habermas chiamerebbe un'interpretazione generale dello sviluppo del soggetto umano, e in seguito cerca di cogliere l'individuo concreto nei termini delle sue deviazioni da questo modello. L'uso di tale modello psicoanalitico ha portato ai coinvolgimenti di Fanon con Freud, Jung, Adler e Lacan. In altre parole, Fanon completerà e verificherà il suo approccio all'autoriflessione più concreto e filosofico con quello più astratto e psicoanalitico. Come nel caso della poesia e della fenomenologia, i legami che Fanon stabilisce tra lo psicoanalitico e il filosofico sono essi stessi movimenti originali e creativi della sua coscienza verso il mondo, che lui stesso non ha tematizzato esplicitamente, ma che contengono le chiavi delle diverse basi metafisiche su cui poggia il suo pensiero. È questa metodologia complessa e sintetica che informa la fenomenologia di Fanon. Le sue dimensioni psicoanalitiche la separano da quella di Du Bois. Tuttavia, entrambi sono interessati alla "spiegazione psicopatologica e filosofica dell'*esistere* del Ne*ro" (Fanon 2015, 30).

Doppia coscienza e fenomenologia fanoniana

Cos'è lo stato di essere un "ne*ro"? È uno stato di ne*rificazione forzata, in cui i popoli Africani colonizzati hanno perso le loro precedenti identità culturali e sono

stati identificati dal colore della loro pelle. La forma esteriore di questo stato è la sostituzione di un'identità epidermica al posto di quella culturale. Il contenuto interno di questa trasformazione esterna è la realtà socio-storica dell'essere costretti a vivere come ombra inconscia e liminale; il lato represso e indesiderabile del soggetto europeo imperiale che ha razzializzato la sua identità come bianco. La caricatura del "ne*ro" è prima di tutto per Fanon una proiezione oscura, che è alla base dei meccanismi catartici della psiche europea, fondati sul capro espiatorio. Questo meccanismo proiettivo Fanon lo descrive come segue: "nella misura in cui scopro in me stesso qualcosa di insolito, di riprovevole, non ho che una sola soluzione: sbarazzarmene, attribuirne la paternità all'Altro" (Fanon 2015, 173). Lo stereotipo del "ne*ro" è una cristallizzazione discorsiva del contenuto di un "vuoto smodatamente nero" presente nella psiche europea, che essa deve esternare e sperimentare come appartenente a qualcun altro. Così, per Fanon, in Occidente, "il Ne*ro ha una funzione: quella di rappresentare i sentimenti inferiori, le cattive inclinazioni, il lato oscuro dell'anima" (Fanon 2015, 173-174). Questo è il significato della ne*rificazione; lo stato di essere "Ne*ro".

Poiché l'africano non è un "ne*ro", la ne*rificazione come forma di razzializzazione ha prodotto ciò che Fanon ha chiamato una deviazione psico-esistenziale, un'aberrazione degli affetti nella psiche dei popoli Africani. Tale deviazione sorge nella psiche di un popolo quando "ha preso forma un complesso di inferiorità a seguito della soppressione dell'originalità culturale locale" (Fanon 2015, 34). Nel caso dei popoli Africani, questa deviazione è l'apertura di quella fessura razziale, da loro intesa come un "Noi", che Du Bois ha descritto come doppia coscienza. Fanon scrive: "Il Nero ha due dimensioni: una con il suo

congenere, l'altra con il Bianco" (Fanon 2015, 33). Tuttavia, queste due serie di relazioni non hanno sempre lo stesso peso. Quando la ne*rificazione prende piede, il secondo insieme comincia a trasformare il primo. Nel suo essere per un'altra autocoscienza Africana, l'africano ne*rificato sarà profondamente influenzato dalla relazione con l'altro bianco. L'autovalutazione prenderà questa forma: sono migliore o peggiore di un altro "ne*ro" a seconda che io sia più bianco o più europeizzato. Tale deviazione di tutte le relazioni intersoggettive attraverso le norme e le valutazioni bianche è un grave disturbo nelle relazioni interattive del soggetto Africano, derivante dalle sue "due dimensioni".

Per Fanon, questa "auto-divisione" e le sue conseguenze sono le chiavi dello stato di essere "ne*ro". Il suo approccio a questa divisione interna è quello di esaminare attentamente il suo impatto distorsivo sulle relazioni del "ne*ro" con gli altri, sia bianchi che neri. Fanon inizia la sua analisi dell'impatto dirompente di questa doppia coscienza con un esame dell'atteggiamento del "ne*ro" verso la propria lingua e verso quella del colonizzatore. Qui Fanon mostra che l'impatto distorsivo della doppia coscienza è il desiderio del soggetto ne*rificato di presentarsi come padrone delle lingue europee. Di fronte all'altro bianco, questo sfoggio di padronanza linguistica è un tentativo di riconoscimento e una dimostrazione del grado in cui ha rifiutato il passato africano. Di fronte all'altro nero, la stessa dimostrazione può essere un tentativo di ottenere il riconoscimento di quanto l'individuo sia riuscito a europeizzare la sua esistenza. Il disturbo di fondo nelle relazioni Sé-Altro che questi atteggiamenti verso la lingua rivelano è il seguente: che l'africano razzializzato "sarà tanto più bianco, vale a dire si avvicinerà tanto più al vero uomo, quanto più

avrà fatta propria la lingua francese” (Fanon 2015, 34). In mezzo a questo turbamento possiamo udire le domande duboisane: “Cosa sono io, dopotutto?”. Sono un francese o sono un “ne*ro”? Posso essere entrambe le cose? Fanon avrebbe potuto fare lo stesso discorso usando la religione, la musica, la filosofia, la danza o la letteratura come realtà sociogenetiche dietro le deviazioni psico-esistenziali.

Tuttavia, questo resoconto generale della doppia coscienza del soggetto Africano ne*rificato non era l’obiettivo primario della fenomenologia di Fanon. Piuttosto, lo era l’esplorazione di due possibilità specifiche all’interno di questo più ampio disturbo nelle relazioni tra sé e gli altri Africani. La prima era la tragica possibilità del “ne*ro” che affronta la sua ne*rificazione tentando di nascondersi dietro “maschere bianche”. Fanon sviluppa questa possibilità attraverso l’esame di casi di neri che devono avere amanti bianchi. In questi casi, Fanon riconosce nel nero un desiderio auto-negante di essere bianco, che per lui rappresenta il punto estremo dell’auto-alienazione nello “stato di essere Ne*ro”. Fanon chiarisce anche che non tutti i soggetti Africani razzializzati sono in questi stati estremi di alienazione. Ciononostante, egli vuole sottolineare la loro esistenza ed esaminarli in dettaglio.

La seconda possibilità all’interno del più ampio disturbo nelle relazioni Africane tra Sé e Altro, che Fanon prende in considerazione, è molto diversa. È la possibilità angosciante di un soggetto Africano, che lavora per uscire dallo “stato di essere Ne*ro”. È qui che il risveglio della seconda vista potenziata fa la sua comparsa in Fanon. Qual è l’esperienza vissuta del soggetto Africano razzializzato che si risveglia dall’incubo e dalla falsa coscienza della sua ne*rificazione? Questa è la domanda alla quale Fanon ha portato le forze combinate della sua

distinta metodologia fenomenologica. È qui che possiamo vedere i momenti mozzafiato in cui le riduzioni poetiche e fenomenologiche si uniscono per produrre conoscenza autoriflessiva della più profonda natura.

I primi risvegli del soggetto Africano ne*rificato sono segnati dall'esperienza di non essere in grado di affermare un Sé di propria scelta in presenza dello stereotipo istituzionalmente autorizzato del "ne*ro", che la psiche bianca deve esternalizzare e proiettare su un Altro. Ciò costituisce l'esperienza di camminare su una corda tesa tra le opposte ma ineguali spinte egocentriche di queste due fonti di senso di sé Africano. Questo è quello che Fanon intendeva quando disse che "il Nero non ha resistenza ontologica agli occhi del Bianco" (Fanon 2015, 110). Normativamente potenziata dall'istituzionalizzazione, l'immagine del nero nella mente bianca sovrasta l'immagine di sé del soggetto Africano che si risveglia. Questa è la fonte del potere e del peso della seconda vista ordinaria. È contro questo peso, e nonostante il suo potere ontologico, che il soggetto Africano che si risveglia deve lottare per riconquistare la prima vista, la seconda vista potenziata, per far esplodere la caricatura del "ne*ro" e affermare un'identità di sua scelta. Al dolore e al terrore di questa lotta si aggiunge il fatto che sotto la corda tesa su cui cammina il soggetto Africano c'è "la zona del non-essere". Fallire è sperimentare un crollo del proprio ego e una caduta nel nulla. Sono gli inciampi e le cadute di questo soggetto, che si risveglia sull'orlo del non-essere; sono le esperienze di uscire e di rientrare nell'ego-essere, che la fenomenologia di Fanon descrive con tanta forza.

Questa descrizione inizia con una visione archeologica di alcuni degli schemi organizzativi che strutturano la coscienza del soggetto Africano. Al livello più elementare troviamo uno schema intenzionale, consistente nei

movimenti di tale soggetto verso il mondo, che Fanon ha precedentemente descritto come basilare per gli esseri umani. Poi passa a descrivere uno schema corporeo che è anche parte integrante dell'immagine di sé Africana. Al terzo livello, Fanon identifica uno schema epidermico o storico-razziale, che è un'altra parte importante dell'identità del soggetto Africano. Questi sono gli schemi chiave che fondano e modellano l'identità del nostro uomo o donna ridestantesi. Nella mente di questo soggetto, la gioia e il riconoscimento dovrebbero accompagnare i suoi movimenti verso l'Altro e il mondo. Il suo schema corporeo è la base di un "Sé fisiologico" che dà equilibrio nello spazio, localizza le sensazioni e rende fisicamente attraenti per l'altro. Il suo schema storico-razziale è africano, afroamericano, afro-caraibico o afro-latinoamericano.

Fanon ci dà diversi esempi del collasso implosivo dell'ego, che il Sé Africano ridestantesi ha sperimentato di fronte al potere istituzionalizzato dello sguardo bianco. Facendo eco all'esperienza giovanile di Du Bois della stigmatizzazione razziale da parte di un compagno di giochi bianco, Fanon usa il caso di un bambino per illustrare il potere e il contenuto dello sguardo bianco: "Mamma, guarda il Ne*ro! Ho paura". Dietro questo spavento c'era un insieme molto diverso di schemi intenzionali, corporei e storico-razziali, che sfidano quelli del soggetto Africano nelle prime fasi della dene*rificazione. Lo scontro risultante tra queste prospettive ne*rificanti e dene*rificanti Fanon lo descrive così: "lo schema corporeo, attaccato in diversi punti, crollava, cedendo il posto a uno schema epidermico razziale. Nel treno non si trattava più di una conoscenza del mio corpo alla terza persona, ma alla tripla persona" (Fanon 2015, 111). In altre parole, questo incontro con

l'altro bianco è stato vissuto come “uno scollamento, una lacerazione, un'emorragia” (Fanon 2015, 112).

Se questo soggetto ridestantesi deve raggiungere la de*n*rificazione e la seconda vista potenziata, tali mutilazioni e cadute nella zona del non-essere devono essere sopportate e superate. Nella zona del non-essere, “può nascere un autentico sconvolgimento”, cioè si possono adottare nuove immagini di sé, nuovi progetti per riportare il proprio sé nell'ego-essere. Questa spinta alla rinascita è forte, provocatoria, quasi compulsiva. Attraverso questa azione il soggetto risvegliato di Fanon prende i pezzi rotti della sua autostima e li rifonde in un nuovo progetto di essere nel mondo. Un nuovo progetto, esplorato da Fanon, è la possibilità di affermare il proprio sé “come UOMO NERO” (enfasi nell'originale). Tuttavia, come il progetto precedente, anche questo potrebbe andare incontro a una sconfitta. In caso di un tale risultato, si deve ritornare alla zona del non-essere con fede nei propri poteri auto-creativi. Da essa verranno fuori altre possibilità, come affermare se stessi come persone razionali o studiosi, come nel caso di Du Bois, o come veggenti irrazionali, incarnazione stessa dell'irragionevolezza. Questi nuovi progetti di egoismo Fanon li vede come possibilità dialettiche che sono aperte al soggetto nero, il quale si risveglia se ha “il beneficio di realizzare questa discesa ai veri e propri Inferi” (Fanon 2015, 26). In breve, fenomenologicamente parlando, la zona del non-essere è una risorsa preziosa per quel soggetto che sta realizzando la sua via d'uscita dalla ne*rificazione e dalla doppia coscienza che essa produce.

Le dimensioni etico/pratiche

Per quanto importanti siano le suddette lotte interiori contro la ne*rificazione, esse non possono da sole

rovesciare il potere istituzionalizzato del razzismo bianco. Come abbiamo visto, questo razzismo era per Fanon di natura sia onto- che socio-genetica. Non era la verità della ne*rificazione a sconfiggere questo soggetto in lotta, ma il potere sociale che veniva con la sua istituzionalizzazione. Tale dimensione sociologica doveva essere sconfitta attraverso lotte rivoluzionarie del tipo descritto da Fanon in modo tanto potente ne *I dannati della terra*. Così, come nel caso di Du Bois, la fenomenologia di Fanon è intrinsecamente legata a un progetto etico-pratico. Questo progetto ha diversi tratti distintivi, come la sua etica dell'amore o il suo impegno per l'indipendenza nazionale. Per ragioni di spazio, parlerò solo dell'etica dell'amore.

Le dimensioni etiche della fenomenologia di Fanon sono state trattate nel modo più sistematico da Nelson Maldonado-Torres. L'originalità della sua trattazione consiste nel chiarire il posto dell'amore nell'etica di Fanon. La chiave di Maldonado-Torres per localizzare il luogo dell'amore fanoniano è una magistrale "fenomenologia del grido" (Maldonado Torres 2002 – *trad. it. AE*) nell'opera di Fanon. Egli mostra che, esaminato in questo modo, il grido ci conduce alle risposte d'amore di cui il soggetto risvegliatosi di Fanon è talvolta capace. In queste risposte riecheggia con forza quell'amore che ricompone i vasi rotti di cui parlava Walcott.

Per Maldonado-Torres, il grido è "una rivelazione di qualcuno che è stato dimenticato o ha subito un torto" (Maldonado Torres 2002 – *trad. it. AE*). È il sospiro udibile che a volte segue una serie di tentativi sconfitti di autoaffermazione. Ma, come mostra Maldonado-Torres, il grido in Fanon è molto più di questa richiesta di autoconservazione. È anche "una chiamata per l'Altro" (Maldonado Torres 2002 – *trad. it. AE*). È questa socialità,

presente nel grido del soggetto Africano ridestantesi di Fanon, che è la fonte del suo commovente potere etico. In altre parole, anche se questo soggetto si troverà spesso sull'orlo del non-essere, è ancora possibile elevarsi al di sopra del puro interesse personale, per piangere e raggiungere gli altri che si trovano in stati simili o peggiori di ne*rificazione. Così, non sorprende che Fanon inizi e finisca *Pelle Nera, Maschere Bianche* con affermazioni tanto forti sulla sua fede nelle possibilità dell'amore. Questo, in breve, è il contributo di Fanon alla fenomenologia Africana.

Lewis Gordon e la fenomenologia Africana

Se i primi due capitoli di un'esplicita fenomenologia Africana sono stati scritti da Du Bois e Fanon, il terzo è stato scritto da Lewis Gordon. Il suo [capitolo] è molto importante per questo sottocampo della filosofia Africana, in quanto discute e porta avanti il lavoro di Du Bois e Fanon. Il modo in cui Gordon si confronta con Fanon può essere visto chiaramente nel suo *Fanon and the Crisis of European Man*, mentre con Du Bois nel suo *Existential Africa*. Questi coinvolgimenti rendono inequivocabilmente chiaro che l'occasione di auto-riflessione per Gordon è la razzializzazione dell'autocoscienza Africana all'interno delle strutture proiettive e di sfruttamento del moderno capitalismo europeo. Qui, per ragioni di spazio, riprenderò solo due degli importanti contributi che Gordon ha dato al sottocampo della fenomenologia Africana. Il primo è la maggiore sistematizzazione che egli ha conferito a quest'area del pensiero Africano. Il secondo è la sua analisi fenomenologica dello "stato di essere Ne*ro" nell'era postcoloniale/post-segregazione; un'era, in altre parole, in cui il potere istituzionale dei progetti bianchi di

ne* rificazione è stato significativamente indebolito come risultato delle lotte anticoloniali e antirazziste degli anni '60. Cominciamo con il primo di questi due importanti contributi.

Gordon chiarisce molto presto la natura del suo metodo di studio. Si riferisce a esso come “ontologia descrittiva o ciò che a volte è chiamata fenomenologia esistenziale” (Gordon 1995a, 5 – *trad. it. AE*). Questa è la metodologia con cui Gordon affronta il mondo quotidiano e intraprende il suo percorso verso la pratica dell'auto-riflessione. Il percorso interiore di Gordon verso lo studio della coscienza, così come la sua pratica di scrittura creativa, è stato plasmato dalle forti influenze di Sartre e Husserl. Gordon riunisce queste tre correnti di riflessione per forgiare un percorso verso lo studio della coscienza, che è originale e distinto, e quindi diverso dai percorsi usati da Du Bois o Fanon. La peculiarità di Gordon deriva dal fatto che quest'area del suo pensiero risente di influenze husserliane più forti di quante ce ne fossero in Du Bois e Fanon. Queste influenze spiegano, da una parte, la chiara presenza di riflessioni che sono fatte all'interno di ciò che Husserl chiamava la riduzione fenomenologica, e, dall'altra, l'assenza di strategie psicoanalitiche così forti in Fanon. A distinguere ulteriormente il percorso autoriflessivo di Gordon è il fatto che le influenze della sua poetica non siano così forti come nei casi di Du Bois e Fanon. Tuttavia, Gordon e Fanon condividono forti influenze sartriane sulle loro strategie di autoriflessione. In breve, per capire come Gordon veda il mondo con indosso i suoi occhiali fenomenologici, dobbiamo capire i fattori che modellano la curvatura delle lenti.

Sebbene Gordon e Fanon condividano forti influenze sartriane, esse si manifestano in modo molto diverso nei loro approcci riflessivi allo studio dell'autocoscienza

Africana. Come Sartre, Gordon fa una distinzione più netta tra ego e coscienza rispetto a Fanon o Du Bois. È la coscienza, piuttosto che l'ego, il centro primario dell'analisi di Gordon. Questa è una differenza importante con Fanon, che, come psicoanalista, si concentra maggiormente sull'ego. Ciò spiega l'orientamento più filosofico che psicologico del lavoro di Gordon e perché i contributi di Gordon includano una maggiore sistematizzazione dei fondamenti filosofici della fenomenologia Africana.

Con la sua attenzione alla coscienza, la definizione di Gordon della realtà umana da studiare è diversa da quella di Fanon. Piuttosto che come il movimento verso il mondo, che rifletterebbe i desideri dell'ego, Gordon definisce, in quanto coscienza, il nucleo della realtà umana nei termini della libertà. In quanto liberi, non siamo determinati da nessuna legge o necessità dall'interno o dall'esterno. Siamo liberi di scegliere la nostra esistenza senza nulla che la legittimi o le faccia da garante, se non la nostra scelta. Di conseguenza, siamo i primi responsabili di chi siamo e di cosa diventeremo.

Tuttavia, secondo Sartre e Gordon, la riflessione fenomenologica rivela che l'esperienza di noi stessi come esseri liberi produce inquietanti sentimenti di angoscia, di nulla e, di conseguenza, un intenso desiderio di essere qualcosa di definito. Per questo motivo, spesso evitiamo tale libertà angosciosa fuggendo nella fatticità e determinatezza di un ego chiuso. Questo ego può essere strutturato intorno all'essere un medico, un avvocato, un filosofo o un genitore. Come una qualsiasi di queste forme di ego-essere, ora faccio esperienza di me stesso come di qualcosa di tanto definito da negare il nulla e l'angoscia della mia libertà. Questo "sforzo di nascondersi dalla responsabilità di noi stessi inteso come libertà" (Gordon 1995a, 8 - *trad. it. AE*) è ciò che sia Sartre che Gordon

intendevano per malafede. In malafede, “fuggo una verità spiacevole per una falsità piacevole. Devo convincermi che una falsità è in realtà vera” (Gordon 1995a, 8 – *trad. it. AE*). In breve, essere in malafede è mentire a noi stessi e credere alla menzogna.

Come l’ego di Fanon ha prodotto un’ombra, così fa anche quello di Gordon. Tuttavia, sebbene la proiezione di queste ombre sia cruciale per i loro resoconti dello “stato di essere Ne*ro”, è importante notare le differenze significative nelle origini di esse. Quella di Fanon è psicologica e si basa sul concetto freudiano d’inconscio, mentre quella di Gordon è filosofica e affonda le sue radici nella dialettica tra l’essere e il nulla che influenza la formazione della coscienza umana e della libertà. È l’uso discorsivo della nozione di malafede per tematizzare questa contrapposizione che permette a Gordon di sistematizzare le basi filosofiche della fenomenologia Africana, in opposizione a quelle psicologiche.

Nel caso di Gordon, sono le tensioni ontogenetiche prodotte da quella menzogna che separa l’Io dalla sua ombra angosciata a produrre il bisogno di meccanismi di catarsi proiettiva, piuttosto che il bisogno dell’Io di reprimere le sue “emozioni inferiori”. In entrambi i casi, l’autoriflessione ha, però, prodotto ritratti del soggetto umano come polo di azione che deve proiettare un’ombra e, allo stesso tempo, negare che lo stia facendo. In entrambi, questo è direttamente collegato alla produzione e alla persistenza di quello che Gordon chiama razzismo anti-nero. Questo razzismo è per Gordon un tentativo in malafede di “negare il nero dentro” (libertà angosciata), proiettandolo sulla pelle nera dei popoli Africani, mentre si rivendica un ego che è strutturato intorno alla bianchezza. Questo è il modo in cui Gordon ha sistematizzato più chiaramente i legami tra la filosofia

fenomenologica e la razzializzazione dell'autocoscienza Africana.

Oltre a tematizzare e sistematizzare le dinamiche della malafede che rimanevano implicite in Fanon, Gordon ha anche raccolto la sfida di rendere fenomenologicamente più coerente il collegamento delle dinamiche ontogenetiche, come quelle della malafede, con quelle sociogenetiche (per esempio, le istituzioni) che si uniscono per produrre realtà sociali oppressive come il razzismo anti-nero. Di conseguenza, come Alfred Schutz, Gordon ha bisogno di una fenomenologia del mondo sociale oltre a quella dell'autocoscienza individuale. Ma il progetto etico/pratico di trasformazione cui è legata la fenomenologia di Gordon non è quello di salvare la razionalità dalla sua chiusura positivista, condivisa da Schutz con Husserl. Piuttosto, con Du Bois e Fanon, il progetto etico/pratico di Gordon è quello della dene*rificazione e dell'uguaglianza razziale. Di conseguenza, egli ha bisogno sia di una teoria che di una prassi che gli permetta di collegare le richieste strategiche di smantellamento delle strutture sociali razziste all'attività intenzionale del dominio trascendentale per come esso è stato esposto dalla fenomenologia.

Nel realizzare questa sintesi, Gordon raggiunge una maggiore coerenza fenomenologica rispetto a Du Bois o a Fanon. La particolarità della sintesi di Gordon è che coglie le istituzioni in termini di malafede, piuttosto che nei termini della loro materialità storica in quanto strutture sociali stabilite. Dalla prospettiva della malafede, Gordon vede le istituzioni come pratiche sociali che limitano la libertà o incoraggiano l'elusione della libertà. Questi limiti sono concettualizzati da Gordon come un *continuum* di relazioni che vanno dalle scelte alle opzioni. Le scelte "azionarie", che sono riconosciute o sostenute dalle istituzioni, sono casi di affermazione sociale della propria libertà. All'altra

estremità del *continuum* ci sono le opzioni. Esse sono situazioni “calcificate” in cui le istituzioni non solo sono separate dai flussi intenzionali di significato da cui sono nate, ma, allo stesso tempo, limitano fortemente l’insieme di scelte che mettono a disposizione degli individui (Gordon 2005). È quindi in termini di opzioni e scelte, che Gordon tematizza i problemi della disuguaglianza di classe e razziale. Tre risposte di individui e gruppi a queste differenze di opzioni e scelte sono di particolare interesse per Gordon. Esse sono: le giustificazioni teodicee da parte delle élite con scelte azionarie, l’implosività da parte dei gruppi che ne sono privi, e la rivoluzione. Le prime due sono per Gordon risposte in malafede e sono importanti per la sua lettura intenzionale delle istituzioni. È quindi attraverso l’uso della nozione di malafede sia a livello ontogenetico che sociogenetico che Gordon è in grado di raggiungere un maggior grado di coerenza fenomenologica.

Come notato in precedenza, il secondo importante contributo di Gordon alla fenomenologia Africana è la sua analisi della persistenza del razzismo anti-nero nell’era post-coloniale/post-segregazione. Nel nostro esame di Fanon, abbiamo visto che la ne*rificazione e il razzismo anti-nero, pur avendo le loro radici nell’ombra psico-esistenziale dell’io bianco, derivavano molto del loro potere e della loro persistenza dai processi sociali di istituzionalizzazione. Uno dei segni principali dell’era post-coloniale/post-segregazione è stata la rimozione di molti dei supporti istituzionali che rafforzavano lo stereotipo del “Ne*ro”. Infatti, è possibile sostenere che, nell’era attuale, rimangano tre aree cruciali della società americana, che continuano a fornire supporto istituzionale al razzismo anti-nero: la pratica della segregazione residenziale, l’applicazione della legge e il valore d’intrattenimento dello stereotipo anti-nero nei mass media. Questo è un

mondo molto diverso da quello di Fanon o di Du Bois. Può il razzismo anti-nero persistere all'interno di un ordine istituzionale così indebolito? Il contributo significativo dell'importante libro di Gordon, *Bad Faith and Anti-black Racism*, è la sua risposta dettagliata a questa domanda.

La risposta di Gordon è un deciso sì. Questa risposta affermativa si basa principalmente sulla persistenza di forti bisogni proiettivi, derivanti dalle pratiche in cattiva fede dei soggetti bianchi, ancora esternalizzate sui corpi neri. In altre parole, a meno che i bianchi non trovino nuovi capri espiatori o modi più in buona fede di affrontare l'angoscia della loro libertà, essi continueranno a vedere i popoli Africani attraverso gli occhi di quella inaccettabile angoscia. Questa visione distorta persisterà nonostante la rimozione dei suoi puntelli istituzionali. Una tale persistenza significa che i popoli Africani sono ancora razzializzati e che i processi di doppia coscienza che li accompagnano vengono ancora riprodotti. Per Gordon, l'indicatore più forte di ciò è il fenomeno dell'"anti-nero", che egli analizza come una manifestazione della doppia coscienza. La sua analisi dell'anti-nero è un brillante aggiornamento della dichiarazione classica di CLR James, riassuntiva di questo peculiare fenomeno, in *I giacobini neri*: "Perché maltratti in quel modo il tuo mulo?" chiese un colono a un carrettiere ne*ro. 'Ma, quando io non lavoro, mi bastonano, quando lui non lavora io bastono lui – è il mio ne*ro'" (James 1968).

Altri contributi

Oltre a Du Bois, Fanon e Gordon, altri importanti contributi a una fenomenologia Africana sono stati dati da Sylvia Wynter, Wilson Harris, Rene Menil, Charles Long, Nelson Maldonado-Torres, James Bryant, e me stesso, che posso solo menzionare brevemente. Il mio contributo è

stato quello di aprire il capitolo sul pensiero esistenziale africano prima dell'inizio della colonizzazione, della schiavitù, della ne*rificazione e dell'uropeizzazione (Henry 2000, 144-166). Il contributo di Bryant è stato un'attenta analisi fenomenologica della trasformazione delle identità religiose africane pre-coloniali in identità afro-cristiane come risposta alla ne*rificazione. Il contributo di Long è stato una fenomenologia dei rituali e delle cerimonie della vita religiosa afroamericana. Come abbiamo già visto, il contributo di Maldonado-Torres è stato nell'area della fenomenologia e dell'etica. Il contributo di Harris è un'esplorazione dettagliata del potenziale creativo della sfera del non-essere o di quello che lui chiama "il vuoto". Il contributo di Rene Menil è stato un resoconto fenomenologico d'influenza hegeliana dell'interiorizzazione dello stereotipo del "Ne*ro". Infine, il contributo di Wynter è stato una storicizzazione e semiotizzazione del dominio trascendentale, che può essere utilmente paragonata al lavoro del filosofo tedesco Karl-Otto Apel. Wynter introduce questi cambiamenti attraverso i suoi importanti concetti di obiettivi costitutivi della conoscenza e di categorie liminali. Questi contributi insieme a quelli di Du Bois, Fanon e Gordon ci danno un quadro abbastanza completo delle dimensioni fenomenologiche del pensiero Africano.

Implicazioni filosofiche della fenomenologia Africana

Abbiamo iniziato la nostra analisi della fenomenologia Africana con un chiarimento del terreno culturale necessario per rendere visibile questa filosofia. In particolare, questo chiarimento era diretto ad alcune delle pretese esclusive, che erano state

stabilite tra la razionalità e la fenomenologia europea, così come all'istituzione di variazioni flessibili in tre aree cruciali della filosofia fenomenologica: l'occasione per l'autoriflessione, il percorso verso l'autoriflessione, e i progetti etico-pratici delle fenomenologie. Ora che abbiamo delineato la fenomenologia Africana nello spazio di questa chiarificazione, dovrebbe essere evidente che si tratta di un discorso che è stato condizionato da e attinge a un insieme specifico di esperienze vissute e alle tradizioni culturali dell'Africa e dell'Europa. In questo senso la fenomenologia Africana è piuttosto diversa dalla fenomenologia occidentale.

Cosa dobbiamo fare delle differenze tra questi due discorsi filosofici? Sono di natura simile alle differenze all'interno di ciascuno di essi? Le strutture razionali e presunte universali della fenomenologia occidentale sono tali da poter incorporare la filosofia Africana come caso particolare, senza significativi residui filosofici? Dalla natura delle variazioni nei contesti culturali, nelle occasioni di auto-riflessione, nei percorsi di riflessione e nei progetti etico-pratici, penso che dovrebbe essere chiaro che nessuna di queste fenomenologie possa assorbire l'altra come caso particolare senza significative perdite teoriche. Le variazioni appena citate non sono di natura quantitativa, ma qualitativa. Così, nonostante importanti aree di sovrapposizione e convergenza, queste differenze qualitative hanno creato significativi gradi di incommensurabilità tra i codici creativi e quelli discorsivi di queste due fenomenologie. Le divergenze risultanti sono tali da limitare le pretese universali di entrambe, creando rotture epistemiche che possono essere impegnate/risolte solo attraverso la conversazione e l'analisi comparativa.

Dal punto di vista filosofico, queste differenze incommensurabili o inassimilabili sono principalmente il

risultato di differenze metafisiche nei fondamenti a priori, i quali sono presupposti dalle pratiche di produzione della conoscenza di queste due fenomenologie. Sono consapevole che la filosofia occidentale stia attraversando quella che Habermas e altri hanno chiamato una fase “post-metafisica”. Questo significa che anche la filosofia Africana stia attraversando una fase simile? Non credo. I fondamenti metafisici della filosofia Africana non hanno mai incluso quelle pretese assolute della ragione, che sono state al centro dei fondamenti trascendentali della filosofia occidentale. Nella tradizione Africana, la ragione ha sempre dovuto condividere la scena metafisica con la poetica e con l’azione storica. In effetti, nella sua fase post-metafisica – una fase in cui sta ridimensionando le sue pretese di ragione – la filosofia occidentale può avvicinarsi ad alcune delle posizioni metafisiche fondamentali della filosofia Africana.

Ciò che più colpisce degli argomenti post-metafisici di Habermas è che, come i tentativi di Derrida di decostruire la metafisica occidentale, essi sono profondamente metafisici. Habermas usa il termine metafisico per designare il pensiero dell’idealismo filosofico da Platone, attraverso Plotino, fino a Kant, Fichte, Schelling e Hegel. D’altra parte, egli vede il nominalismo tardo medievale, l’empirismo moderno, il neopragmatismo e il post-strutturalismo come filosofie antimetafisiche (Habermas 2006, 33). Ciò che vedo condividere da entrambi questi gruppi è la necessità di andare oltre la “fisica”, nel momento in cui escono da esercizi specifici di produzione della conoscenza per valutare il significato onto-epistemico di questi esercizi. Così, gli empiristi non possono, sulla base di pratiche empiriche, escludere o stabilire la loro priorità rispetto a modi di conoscenza intuitivi o non empirici. Per confermare tale affermazione, l’empirista deve

andare oltre la sua specifica pratica di produzione della conoscenza e, per mezzo della logica, della retorica, delle proiezioni future di accumulazione della conoscenza, ecc., deve rendere la questione prioritaria o un elemento fondazionale. Sono queste questioni di priorità discorsiva-costitutiva, che riguardano i fattori esplicativi (Spirito, materia, classe, razza), le discipline, le metodologie, le concezioni dell'essere umano e i progetti etico-pratici che costituiscono gli elementi metafisici ineliminabili di tutti i discorsi. Essi sono condivisi per Habermas dai gruppi di filosofi metafisici e antimetafisici. Queste scelte pre-teoriche o discorsivo-costitutive sono ineliminabili, e la loro giustificazione o non giustificazione ci porta nel regno della metafisica.

Quando rivolgiamo la nostra attenzione ai fondamenti discorsivo-costitutivi del pensiero di Du Bois, possiamo osservare la presenza di un familiare insieme di fattori esplicativi concorrenti, discipline, metodologie, concezioni dell'essere umano, che troviamo in Hegel o in Husserl. Quello che non troviamo è un'attribuzione di priorità a o sistematizzazione di questi fondamenti costitutivi del discorso in relazione alla ragione o allo Spirito. Du Bois sembra racchiudere questi fondamenti in un insieme molto diverso di norme epistemiche, senza mai prendersi il tempo di specificarle. Di conseguenza, c'è stato molto dibattito su questa particolare dimensione del pensiero di Du Bois. Cornel West interpreta questo rifiuto di "specificare" come un'evasione pragmatista dell'epistemologia (West 1989, 138-140). Robert Gooding Williams si oppone fortemente a questa lettura del rifiuto di Du Bois (Gooding Williams 1991-92, 517-542).

All'interno di questo quadro duboisiano non specificato, la ragione e lo Spirito sono due dei fondamenti, piuttosto che il principio supremo di priorità

e di sistematizzazione. Prima, abbiamo notato come Du Bois non si sia impegnato, come Hegel e Husserl, in modo così deciso sul piano onto-epistemico del paradigma della coscienza. Lo stesso vale per il suo atteggiamento nei confronti del metodo della poetica e di quelli della storia e della sociologia. Nel suo importante saggio, “Sociology Hesitant”, Du Bois sostiene le possibilità di fare sociologia dalle prospettive di un soggetto libero e di un soggetto determinato dall'esterno. Allo stesso tempo, non porta avanti argomenti per la continuità tra le due posizioni o per una disposizione gerarchica fissa e pre-teorica tra loro. Si lascia questo saggio con la sensazione che egli sia ugualmente soddisfatto da entrambe. Penso che l'atteggiamento di Du Bois verso tutti questi fondamenti costitutivi del discorso, che egli organizza e usa, possa essere meglio paragonato all'atteggiamento di un musicista jazz verso le sue improvvisazioni. Sono tutte proposte epistemiche reali, possiedono un potenziale creativo, ma sono formazioni parziali e limitate, che non solo potrebbero essere fatte in modo diverso, ma hanno anche bisogno di essere controllate e completate. In tal senso, la maggior parte, se non tutte, le configurazioni pre-teoriche di Du Bois dei fondamenti individuati sono provvisorie, variabili, bisognose di complementi, e, di conseguenza, cambiano significativamente nei suoi diversi testi. Questa è la posizione metafisica che incontriamo nelle opere di Du Bois. In questo modo, sembra esserci una norma estetica improvvisata, la quale guida gli ordinamenti metafisici che rendono possibile la produzione di conoscenza duboisana.

Nel caso di Fanon, possiamo osservare un atteggiamento altrettanto rilassato e improvvisato verso i problemi di dare priorità e di sistematizzare i fondamenti costitutivi del discorso. Questo atteggiamento è evidente

nella sua spesso citata osservazione: “Lascerò il metodo ai botanici e ai matematici” (Fanon 2015, 29). Senza una chiara specificazione, Fanon impiega la poetica, la filosofia esistenziale e la psicoanalisi per definire il suo percorso verso la coscienza. In questa strategia, abbiamo visto che Fanon ha abbracciato il metodo intuitivo concreto della filosofia esistenziale, così come il metodo più astratto di un’interpretazione generale usato dalla psicoanalisi. Inoltre, abbiamo visto come questo discorso ontogenetico a più livelli sia stato implicitamente legato a una base sociogenetica.

Dal punto di vista metodologico, questa base sociogenetica emerge più pienamente ne *I dannati della terra*, dove il centro delle analisi fenomenologiche di Fanon non è tanto l’individuo quanto la coscienza nazionale. Tematizzate in termini principalmente marxisti, le relazioni tra i fattori sociogenici e quelli fenomenologici, che costituiscono la coscienza nazionale dei colonizzati in rivolta, si configurano diversamente. Queste e altre rotture nella composizione e nell’ordinamento dei fondamenti costitutivi del discorso, in quest’opera e in *Pelle nera, maschera bianche*, ci ricordano simili rotture nelle principali opere di Du Bois. Il grande segreto metafisico di *I dannati della terra* è la sua sintesi quasi senza soluzione di continuità di fenomenologia esistenziale, fenomenologia trascendentale, psicoanalisi, poetica afro-caraibica, economia politica marxista e storia coloniale Africana. Come sono stati riuniti questi diversi discorsi, donde i flussi “tidalettici” tra loro, o le occasioni di passaggio dall’uno all’altro? Di queste strategie creative e sintetiche Fanon non parla veramente. Ci lascia completamente da soli e in balia delle nostre capacità creative e sintetiche.

Anche se non è così improvvisato come per Du Bois, nessuna di queste priorità rispetto ai fattori di

spiegazione, ai metodi e alle discipline è stata resa esplicita, né le strategie creative, con cui sono state sintetizzate, accuratamente delineate. Così la struttura interna della poetica psicosociale di Fanon rimane un mistero tanto quanto la poetica socio-storica di Du Bois. Tuttavia, nonostante questi segni esteriori di disordine, i discorsi di Fanon mostrano una coerenza notevole e un potere esplicativo senza pari. Per rendere conto di questo, suggerisco una serie di principi metafisici improvvisati, abbastanza simili a quelli di Du Bois.

Nel caso di Gordon, dove troviamo la maggiore preoccupazione per la sistematizzazione pre-teorica dei fondamenti costitutivi del discorso, la presenza di questa metafisica improvvisativa è chiaramente evidente. In effetti, nel caso di Gordon, la connessione con il jazz è diretta, in quanto appare nel suo lavoro e attraverso il suo essere un batterista jazz. Come abbiamo visto, Gordon ha stabilito una chiara priorità della coscienza sull'ego, dell'intenzionale sull'estensivo e del soggetto libero su quello determinato dall'esterno. Tuttavia, allo stesso tempo, non c'è un impegno assoluto rispetto al paradigma della coscienza, paragonabile a quello di Husserl o anche del primo Sartre. Piuttosto, ciò che troviamo è un atteggiamento improvvisato verso questo particolare pezzo di sistematizzazione discorsiva. La differenza tra Gordon e Du Bois o Fanon non si trova nei loro atteggiamenti verso specifici ordinamenti sistematici, ma nel fatto che Du Bois e Fanon avevano più ordinamenti improvvisati in corso allo stesso tempo. Gordon ne ha meno; ha elaborato quelli filosofici in modo più sistematico. Il suo atteggiamento nei loro confronti non è definitivo ma improvvisato. Questa distinta posizione metafisica, che possiamo osservare in Gordon, Fanon e Du Bois, non era evidente né nella fase africana né in

quella afrocrisiana della filosofia Africana. Piuttosto, emerse nel periodo che altrove ho chiamato poetista/storicista. Questa doppia denominazione era un modo di rappresentare la natura composta e sintetica di questa fase del pensiero Africano. Tuttavia, non ho veramente sviluppato la natura provvisoria e improvvisata dei codici creativi che guidavano la formazione di queste sintesi composte.

Se davvero questo insieme di codici improvvisati, ancora da tematizzare, è la chiave dei fondamenti metafisici di questa fase specifica della fenomenologia Africana, allora dovrebbe essere chiaro perché non può essere incorporato nella fenomenologia occidentale senza una significativa perdita filosofica. Quando viene tematizzata più pienamente, è molto probabile che sia una metafisica originale che riflette le esperienze dei popoli Africani e le distinte pratiche di produzione della conoscenza che sono state sviluppate sotto le condizioni di sconvolgimento del mondo, proprie della razzializzazione e della colonizzazione. Il suo spirito è molto diverso da quello del pragmatismo euroamericano o del mainstream della filosofia europea. Se dovessi dare a questa metafisica un nome più convenzionale, sarebbe quello di realismo creativo, poiché ciò che assume come reale in ultima analisi è l'atto creativo nei suoi movimenti spontanei, piuttosto che qualsiasi sua specifica creazione. Questo è il codice creativo, il principio compositivo della metafisica Africana che rende impossibile che la sua fenomenologia sia assorbita dal razionalismo della fenomenologia occidentale. Nel contesto di questa metafisica improvvisata, il processo di de-centramento della ragione, che la metafisica occidentale sta attraversando, potrebbe difficilmente essere visto come un evento post-metafisico. Piuttosto, sarebbe molto probabilmente visto

come uno dei tanti movimenti contrappuntistici o delle tante inversioni complementari, che devono avere luogo tra le formazioni discorsive. Tali movimenti devono avvenire, perché la capacità di rivelare tutta la verità non è data a nessuna singola formazione discorsiva.

Conclusioni

Nelle analisi precedenti, ho sottolineato le differenze tra le fenomenologie Africane e quelle occidentali. Queste differenze erano sia tematiche, come la questione della razzializzazione, sia metafisiche, come indicato dalle diverse regole che guidano la priorità e la sistematizzazione dei fondamenti costitutivi del discorso. Tuttavia, il più ampio quadro comparativo impiegato ha dato qualche indicazione su un certo numero di aree di somiglianza.

La domanda che ora sorge da questa più chiara delineazione della fenomenologia Africana è la seguente: in quella che dalla prospettiva Africana è un'epoca post-imperiale in contrapposizione a quella post-metafisica, come si relazionano queste due fenomenologie? È chiaro che le fasi successive di queste fenomenologie non saranno identiche. Le differenze culturali e razziali continueranno, con ogni probabilità, a essere importanti fonti di differenza. Come sarà la fase post-“ne*ro” della fenomenologia Africana? Cosa porterà sul piano filosofico al posto della doppia coscienza, della seconda vista, delle maschere bianche e di una metafisica improvvisata? Cosa seguirà la fase “post-metafisica” della fenomenologia occidentale? Cosa porterà sul piano filosofico al posto delle sue precedenti rivendicazioni di una ragione universale? Esiste una relazione sistematica tra la fase

post-imperiale e quella “post-metafisica” di queste due fenomenologie?

A queste importanti domande si può rispondere adeguatamente solo sviluppando nuovi e più innovativi modi di analisi filosofica comparativa, che non tentino di sussumere filosofie culturalmente distinte sotto le categorie di un'altra. Piuttosto, queste nuove modalità di analisi comparativa dovrebbero cercare di creare ponti, punti parziali o aree di convergenza complementari, discorsi meta-filosofici e gruppi comunicativi tra queste filosofie culturalmente distinte. La necessità di tali modalità di analisi comparativa è una delle importanti conseguenze che derivano da questo più chiaro riconoscimento della fenomenologia Africana.

Bibliografia

- Conyers, J. L. 2018. *Africana Methodology. A Social Study of Research, Triangulation and Meta-Theory*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars.
- Descartes, R. 2009. *Meditazioni metafisiche*. Bari: Laterza.
- Derrida, J. 1989. *Edmund Husserl's The Origins of Geometry*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- . 1998. *Della grammatologia*. Milano: Jaca Book.
- Du Bois, W.E.B. 1996. *The Philadelphia Negro*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- . 1999. *Darkwater*. New York: Dover Publications.
- . 2000. *Dusk of Dawn*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- . 2007. *Le anime del popolo nero*. Firenze: Lettere.
- Dussel, E. 1996. *The Underside of Modernity*. Atlantic Highlands: Humanities Press.
- Fanon, Frantz. 2015. *Pelle nera, maschere bianche*. Trad. it. S. Chiletta. Pisa: ETS

- 1995a. *I dannati della terra*. A cura di L. Ellena, trad. it. C. Cignetti. Torino: Einaudi.
- Gordon, L. *Bad Faith and Anti-black Racism*. Atlantic Highlands: Humanities Press.
- 1995b. *Fanon and the Crisis of European Man*. New York: Routledge.
- 2000. *Existencia Africana*. New York: Routledge.
- 2005. 'Fanon and Development: A Philosophical Look'. *Africa Development/Development Afrique* 29: pp. 69-86.
- Gooding-Williams, R. 1991-92. 'Evading Narrative Myth, Evading Prophetic Pragmatism: Cornel West's *The American Evasion of Philosophy*'. *The Massachusetts Review* 32-4: pp. 517-542.
- Habermas, J. 1970. *Conoscenza e interesse*. Bari: Laterza.
- 1987. *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press.
- 2006. *Il pensiero post-metafisico*, A cura di M. Calloni. Bari/Roma: Laterza.
- Hegel, G.W.F. 2008. *La fenomenologia dello spirito*. Torino: Einaudi.
- 2015. *Scritti giovanili*, Napoli: Orthotes.
- Henry, P. 2000. *Caliban's Reason*. New York: Routledge.
- Husserl, E. 1972. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano: Saggiatore
- 2002. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Torino: Einaudi.
- James, C.L.R. 1968. *I giacobini neri. La prima rivolta contro l'uomo bianco*. Milano: Feltrinelli.
- Levering-Lewis, D. 1995. *WEB DuBois: A Reader*. New York: Henry Holt & Co.
- Maldonado-Torres, N. 2002. *Thinking From the Limits of Being*. Tesi di dottorato.
- Walcott, D. 1993. *The Antilles*. New York: Farrar, Strauss, Giroux.

West, C. 1989. *The American Evasion of Philosophy*.
Madison: University of Wisconsin Press.

Zamir, S. 1995. *Dark Voices*. Chicago: University of
Chicago Press.

Quadri comparativi e quadri contrastanti dell'oppressione ne *Il secondo sesso* di Simone de Beauvoir*

Kathryn Sophia Belle

1. Introduzione**

C'è stato uno sforzo comune per recuperare Simone de Beauvoir come figura filosofica legittima, nonostante le sue rimostranze per l'etichetta di filosofa e la sua preferenza per autoidentificarsi come autrice o scrittrice. Questo recupero di Beauvoir, che ne celebra i contributi fondamentali al femminismo, così come le intuizioni

* Kathryn T. Gines, 'Comparative and Competing Frameworks of Oppression in Simone de Beauvoir's *The Second Sex*'. *Graduate Faculty Philosophy Journal* 35 (1/2), 2014: 251-73. Traduzione italiana a cura di Giovanna Miolli. Su esplicita richiesta dell'autrice, la traduzione viene qui ascritta al suo nome corrente. Il testo originale è stato invece pubblicato con il nome precedente: Kathryn T. Gines.

** Vorrei ringraziare i partecipanti a philoSOPHIA (maggio 2014), People in Support of Women in Philosophy (maggio 2014), e *Diverse Lineages of Existentialism* (giugno 2014) per le domande e i commenti utili su versioni precedenti di questo articolo. Desidero ringraziare Joycelyn Moody per il feedback critico, Shirley Moody Turner per essere un'interlocutrice perspicace e stimolante, e Eddie O'Byrn che ha lavorato come mio assistente di ricerca. Anche Robert Bernasconi e Vincent Colapietro hanno offerto preziose osservazioni

rispetto ad altre forme di oppressione quali il razzismo anti-Nero, l'antisemitismo e il colonialismo, è in netto contrasto con l'aspra critica rivolta a Beauvoir per le sue esclusioni delle donne di colore e le sue appropriazioni della sofferenza di altri come strategia retorica per portare avanti i propri argomenti sull'oppressione delle donne bianche¹. Concentrandomi su *Il secondo sesso* di Beauvoir, sostengo che uno dei principali problemi in questo testo seminale e controverso è il modo in cui lei utilizza quadri comparativi e contrastanti di oppressione. A volte Beauvoir descrive la donna, il Nero, l'Ebreo, il colonizzato e il proletariato in modi che suggeriscono che il sessismo da un lato, e il razzismo, l'antisemitismo, il colonialismo e il classismo dall'altro, sono sistemi di oppressione comparativi. Ma quando indica le differenze chiave tra le donne e altri gruppi, istituisce quadri di oppressione tra loro contrastanti, privilegiando la differenza di genere in modi che suggeriscono che la subordinazione della donna è una forma di oppressione più significativa o costitutiva rispetto al razzismo, all'antisemitismo, al colonialismo e/o all'oppressione di classe.

In molti casi la "donna" che Beauvoir descrive non è una donna Nera, una donna Ebraica, una donna colonizzata o una donna proletaria, ma piuttosto una donna bianca. In questo modo – usando il termine "donna" senza qualifiche come "bianca" o "francese" – Beauvoir nasconde la bianchezza della donna/delle donne che perlopiù descrive

¹ Preferisco mantenere i termini "Nero", "Nerezza" (*Blackness*) e razzismo "anti-Nero" in maiuscolo allo stesso modo in cui "Afro-Americano" (*African-American*) è in maiuscolo, sebbene in tutto il testo io usi Nero invece di Afro-Americano, perché è un termine più inclusivo. Inoltre, preferisco mantenere "bianco" in minuscolo come un'intenzionale interruzione della norma (cioè usando sia lettere maiuscole che minuscole per entrambi i termini). Questa preferenza è applicata al testo scritto a mio nome, non alle citazioni di altri testi.

come Altro, ignorando inoltre gli aspetti genderizzati del razzismo anti-Nero, dell'antisemitismo, del colonialismo e dell'oppressione di classe a cui lei compara l'oppressione delle donne bianche. Inoltre, la sua descrizione figurativa delle donne bianche libere come schiave (*slaves*) o come asservite (*enslaved*) rimuove l'esistenza e l'oppressione di donne e uomini che sono assoggettati a forme antiche e moderne di schiavitù istituzionale. Osservando da vicino questi quadri di oppressione comparativi e contrastanti ne *Il secondo sesso* – insieme a una letteratura secondaria selezionata, che diverge rispetto alle analisi analogiche dell'oppressione proposte da Beauvoir in questo testo – ho notato che i critici di Beauvoir sono ben consapevoli degli argomenti a favore di Beauvoir. Tuttavia, alcuni dei suoi sostenitori mantengono un punto di vista epistemologico di ignoranza rispetto a certi limiti della sua filosofia femminista². Di conseguenza, nei loro zelanti tentativi di consacrare Beauvoir nei saloni dorati della filosofia, alcuni dei suoi sostenitori non solo ripetono le sue esclusioni delle donne di colore, ma perpetuano anche il medesimo silenziamento delle voci delle donne che essi screditano nella disciplina filosofica.

Questo articolo cerca di offrire un correttivo ad alcune delle tendenze escludenti nella filosofia di Simone de Beauvoir e al replicarsi di queste esclusioni negli studi esistenti su Beauvoir (e forse, per estensione, nella filosofia femminista bianca più in generale). L'articolo si sviluppa

² Questa osservazione è stata fatta anche in recenti conferenze filosofiche a cui ho partecipato, dove Beauvoir appariva in modo prominente. Quando si mostrano certe esclusioni, alcuni studiosi tentano di difendere Beauvoir basandosi sulla sua mancanza di accesso a risorse sulle donne Nere negli anni '40 e '50. Altre risposte includono rivendicazioni secondo cui *Il secondo sesso* ha avuto più impatto sulla vita delle donne in tutto il mondo rispetto a qualsiasi altro testo perché risuona in così tante donne – suggerendo che se il testo fosse così escludente, non potrebbe risuonare in altre donne.

in tre parti. Nella prima, “Dal recupero al rimprovero”, comincio con alcuni esempi di ciò che chiamo letteratura di recupero (*recovery literature*) su Beauvoir, e che contrappongo al rimprovero che Sabine Broeck rivolge a Beauvoir e alle sue lettrici femministe bianche con lei simpatetiche. Nella seconda parte, “Quadri comparativi e quadri contrastanti di oppressione”, approfondisco le analisi di Beauvoir sull’antifemminismo, il razzismo anti-Nero, l’antisemitismo e il classismo, così come le critiche ai suoi quadri di oppressione comparativi e contrastanti. Nella terza parte, “La donna come schiava”, esamino i vari modi in cui Beauvoir descrive le donne come schiave o asservite, oltre alle critiche – sempre di Broeck – a questo tropo familiare usato dalle femministe bianche per promuovere la loro causa. Qui prendo inoltre in considerazione i modi in cui sia la schiavitù istituzionalizzata sia la dialettica padrone-schiavo di Hegel sono rilevanti per l’analisi analogica di Beauvoir delle donne come schiave.

2. Dal recupero al rimprovero

La letteratura secondaria femminista su Beauvoir negli Stati Uniti parte spesso da una posizione difensiva, argomentando a favore del fatto che lei fosse effettivamente una filosofa e offrendo giustificazioni per la sua rilevanza filosofica. Alcuni tentativi iniziali di recuperare Beauvoir come pensatrice filosofica originale sottolineano che lei non è una semplice seguace di Jean-Paul Sartre e che anzi è Sartre a riprendere le visioni filosofiche innovative di Beauvoir per il proprio sviluppo intellettuale. Per esempio, in *Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre: The Remaking of a Twentieth-Century Legend*, Kate e Edward Fullbrook affermano: «Ci è ora

del tutto chiaro che de Beauvoir era la forza intellettuale trainante nello sviluppo congiunto delle idee più influenti della coppia» (Fullbrook e Fullbrook 1994, 3)³. Analizzando i *Taccuini della strana guerra* di Sartre (Sartre 2002) e le *Lettere a Sartre* di Beauvoir (de Beauvoir 1990), Fullbrook e Fullbrook sostengono che «la storia della loro collaborazione è stata raccontata al rovescio» (Fullbrook e Fullbrook 1994, 3).

Margaret Simons ha anche sfatato l'opinione, comunemente sostenuta, di Beauvoir come una semplice seguace (e compagna) di Sartre in *Beauvoir and The Second Sex: Feminism, Race, and the Origins of Existentialism*. Segnalando il sessismo in molte rappresentazioni della loro relazione, Simons afferma: «Dal punto di vista della teoria femminista, un aspetto molto grave di questa visione sessista del rapporto di Beauvoir con Sartre è la non considerazione di Beauvoir come pensatrice originale e il rifiuto di riconoscere, analizzare e studiare criticamente il suo lavoro come teoria sociale e filosofia sociale» (Simons 1999, 1-2)⁴. Sottolineando anche la narrazione invertita della storia dell'influenza tra Sartre e Beauvoir, Simons continua: «Questo punto di vista non è in grado di riconoscere l'originalità delle visioni di Beauvoir ed è quindi incapace di apprezzare la sua considerevole influenza sullo sviluppo di Sartre di una filosofia sociale dell'esistenzialismo, così come sulle teoriche femministe contemporanee» (Simons 1999, 2).

³ Trad. GM, ciò vale anche per le successive citazioni da questo testo. Si segnala inoltre che, quando disponibili, si riporteranno qui i titoli delle traduzioni italiane delle opere citate dall'autrice. Nel caso in cui invece non esistano corrispondenti traduzioni italiane, i titoli delle opere menzionate saranno mantenuti nella loro versione originale inglese o francese [N.d.T].

⁴ Trad. GM, ciò vale anche per le successive citazioni da questo volume.

Simons rivisita questo problema nella sua introduzione a *Simone de Beauvoir: Philosophical Writings*, dove indica l'oscuramento di Beauvoir da parte di Sartre come un problema persistente. Simons ricorda ai lettori che «fin dall'inizio si è assunto che lei fosse la seguace filosofica di Sartre e che il suo lavoro fosse solo un'applicazione della filosofia di quest'ultimo» (Simons 2004, 2)⁵. Secondo Simons, ulteriori ragioni per cui la filosofia di Beauvoir non è analizzata ed è fraintesa hanno a che fare con la sua metodologia filosofica altamente originale, il suo rifiuto di costruire sistemi e la sua posizione secondo cui la filosofia dovrebbe riflettere le ambiguità della vita, concentrandosi al tempo stesso sui problemi concreti.

Ci sono stati altri sforzi più recenti per recuperare Beauvoir insistendo sul fatto che lei è non solo fortemente influenzata da filosofi maschi occidentali bianchi riconosciuti come canonici, ma ha anche generato le sue proprie visioni filosofiche significative, e su questa base, anche Beauvoir si è guadagnata un posto nel canone della filosofia occidentale. Per esempio, Nancy Bauer ha sottolineato varie influenze sul lavoro di Beauvoir, da Cartesio e Husserl a Hegel, Heidegger e, naturalmente, Sartre, insistendo anche sul fatto che «le aspirazioni di Beauvoir a scrivere sul tema dell'essere una donna sono inestricabilmente intrecciate con la sua scoperta di ciò che io sostengo sia tanto la sua propria voce filosofica quanto un modello per fare filosofia che aspetta di essere appropriato sia dalle femministe che da filosofi e filosofe» (Bauer 2001, 10)⁶. Bauer problematizza i modi in cui Beauvoir è stata trascurata come figura filosofica e afferma:

⁵ Trad. GM.

⁶ Trad. GM, ciò vale anche per le successive citazioni da questo volume.

Non posso immaginare che qualcuno dubiti che parte della ragione di questo disinteresse sia il semplice fatto che era una donna. (Siamo in grado di nominare una donna filosofa il cui lavoro sia stato sufficientemente riconosciuto? Siamo in grado di specificare il significato dell'essere una donna filosofa? – Il che vuol dire domandare: sappiamo cosa significa essere una donna che filosofa? Il fatto che ne *Il secondo sesso* troviamo risorse per iniziare a pensare a tali questioni è, a mio avviso, solo uno dei suoi grandi – trascurati – risultati). (Bauer 2001, 11)

Seguendo Toril Moi, Bauer offre un'analisi convincente dell'ideologia patriarcale per spiegare la sufficienza verso Beauvoir, anche da parte dei suoi sostenitori e sostenitrici. «Secondo Moi, la sufficienza nei confronti di Beauvoir è un prodotto dell'ideologia patriarcale, che lei vede come fondamentalmente ostile all'idea della donna intellettuale (e, *a fortiori*, di una donna *filosofa*)» (Bauer 2001, 12). Per Bauer, dobbiamo riconoscere il semplice fatto che «Beauvoir è stata ripetutamente vittima di un chiaro sessismo» (Bauer 2001, 12)⁷.

Pur offrendo una visione complessiva di Beauvoir divergente rispetto a quelle già citate, Sabine Broeck conferma la rilevanza filosofica di Simone de Beauvoir e de *Il secondo sesso* in *Re-Reading de Beauvoir 'after Race': Woman-as-Slave Revisited*. Broeck sostiene che «Il potere

⁷ Bauer inoltre identifica cinque gesti di sufficienza verso Beauvoir: «(1) una concezione di Beauvoir come la madre del femminismo moderno [...] [le cui] intuizioni [...] sono state superate da scritti successivi altrui; (2) una considerazione de *Il secondo sesso* come un libro che apre gli occhi ma non è radicale [...]; (3) un'identificazione della dimensione filosofica de *Il secondo sesso* come consistente in nient'altro che l'esistenzialismo sartriano riscaldato; (4) un collegamento di quelli che sono considerati i limiti de *Il secondo sesso* con fatti biografici riguardanti Beauvoir, in particolare il suo rapporto con Sartre; e (5) una comprensione di numerose caratteristiche del libro di Beauvoir, talvolta i suoi limiti e molto spesso i suoi risultati, come prodotti della scrittura di cui lei è *inconsapevole*» (Bauer 2001, 13; si veda anche p. 17).

di significazione e di costruzione di un repertorio proprio dei testi di de Beauvoir, attraverso la loro continua diffusione e ricezione, ha prefigurato l'epistemologia femminista fino a oggi» (Broeck 2011, 171)⁸. Secondo Broeck, l'obiettivo de *Il secondo sesso* è in parte «stabilire un posizionamento filosofico della donna nel senso più universalizzante e generale, per contrastare la mitologia patriarcale bianca della donna come mancanza, come assenza, e al massimo come oggetto ornamentale ed empirico» (Broeck 2011, 177). Ma questo è anche un importante punto di contesa per Broeck nella misura in cui il testo di Beauvoir (e la sua ricezione critica) pone in modo problematico le donne bianche nella posizione epistemica di default, ignorando contemporaneamente la razzializzazione delle donne bianche⁹. E nonostante l'uso di Beauvoir della storia e dei resoconti della propria esperienza vissuta, Broeck afferma che Beauvoir si allontana altrettanto da questi dettagli «per creare un contro-spazio per la donna come generalizzazione, come occupante una posizione di soggetto universale che la filosofia possa riconoscere» (ibid.). In poche parole, Broeck sostiene che l'obiettivo ultimo di Beauvoir sia quello di inserire le donne bianche nella filosofia¹⁰.

Lungi dal negare la rilevanza filosofica di Beauvoir, Broeck fa della sua importanza filosofica il punto di partenza per situare la gravità delle problematiche analogie operate da Beauvoir (e dai suoi lettori e lettrici) tra differenti sistemi di oppressione e appropriazioni

⁸ Trad. GM, ciò vale anche per le successive citazioni da questo articolo.

⁹ Si veda Broeck 2011, 169.

¹⁰ «Lo scopo ultimo di de Beauvoir, dunque, non è quello di creare una contro-etnografia di certi gruppi di donne in certe situazioni storiche, culturali, sociali e politiche, ma di inserire la *donna* nella filosofia» (Broeck 2011, 177).

della sofferenza altrui. Vorrei supportare le vedute di Broeck con alcuni approfondimenti e sfumature nella prossima sezione, in cui esamino vari quadri comparativi e contrastanti di oppressione ne *Il secondo sesso*, prima di concentrarmi specificamente sull'analogia della donna come schiava nella sezione finale¹¹.

3. Quadri comparativi e quadri contrastanti di oppressione

Ci sono diversi quadri comparativi e contrastanti di oppressione ne *Il secondo sesso*¹². Sebbene si concentri principalmente sulla situazione della donna, Beauvoir pensa il genere insieme ad altre categorie di identità fin dall'inizio del testo, dove compara la donna, il Nero, l'Ebreo, il colonizzato e il proletariato. In alcuni casi Beauvoir suggerisce che sessismo, razzismo, antisemitismo, colonialismo e classismo sono tutti sistemi comparativi di oppressione. In altri casi sottolinea le differenze chiave

¹¹ Per Broeck, un altro impatto negativo dell'eredità de *Il secondo sesso* è legato all'analogia della donna come schiava: «Considerato il lascito attivo del testo, un lascito continuo e di vasta portata, l'impatto dell'appropriazione femminista bianca della schiavitù moderna non può essere considerato banale» (Broeck 2011, 182).

¹² Si farà qui riferimento alla seguente traduzione italiana: de Beauvoir, S. 1961, *Il secondo sesso*. Traduzione di Roberto Cantini e Mario Andreose. Voll. I e II. Milano: il Saggiatore (d'ora in avanti: ISS, seguito dal volume e dal numero di pagina). Si riporteranno anche i riferimenti citati dall'autrice relativamente a *The Second Sex*. Traduzione di Constance Borde e Sheila Chevallier. New York: Knopf, 2010 (d'ora in avanti TSS, seguito dal numero di pagina) e al testo originale *Le Deuxième Sexe*. Voll. 1 e 2. Paris: Gallimard, 1949, (d'ora in avanti LDS, seguito dal volume e dal numero di pagina). Si segnala inoltre che nella traduzione italiana utilizzata, in corrispondenza dei punti in cui il testo francese recita "noir" e "noirs", appaiono le parole "ne*ro" e "ne*ri". Si è qui modificato la traduzione riportando "nero" e "neri". I termini "ne*ro" e "ne*ri" sono stati mantenuti solo nei casi in cui nel testo originale francese compaiono "nègre" e "nègres" [N.d.T.].

tra ciò che chiama antifemminismo da un lato e razzismo, antisemitismo, colonialismo e/o oppressione di classe dall'altro. È su questi punti di differenza che Beauvoir stabilisce quadri di oppressione contrastanti e privilegia l'oppressione della donna come una forma di oppressione più unica e costitutiva.

Diamo innanzitutto un'occhiata a esempi di quadri comparativi di oppressione prima di passare ai quadri contrastanti. Identificando la donna come "Altro" all'inizio dell'introduzione de *Il secondo sesso*, Beauvoir descrive [la categoria del]l'Altro come una «categoria originaria» e l'*alterità* come una «categoria fondamentale del pensiero umano» (ISS I 16; TSS 6; LDS 1 16). Poi offre diversi esempi di Altri: «Per gli abitanti di un paese, chi non appartiene a quel paese è un "altro", di natura sospetta, o uno "straniero"; per l'antisemita gli Ebrei sono "altri", come lo sono i Neri per i razzisti americani, gli indigeni per i coloni, i proletari per le classi possidenti» (ISS I 16; TSS 6; LDS 1 16). In questo modo, Beauvoir presenta le donne, gli stranieri, i Neri, gli Ebrei, gli indigeni (colonizzati) e i proletari *comparativamente* come Altri. Per lei, lo stereotipo dell'«eterno femminino» (ISS I 14; TSS 4; LDS 1 13) corrisponde agli stereotipi sull'«anima nera» e sul «carattere ebraico» (ISS I 22; TSS 12; LDS 1 24). Le giustificazioni per creare condizioni di inferiorità per razza, casta, classe o sesso non sono solo comparabili; queste giustificazioni sono in realtà le stesse¹³. Il paragone emerge di nuovo quando Beauvoir inverte la configurazione tipica del *problema della donna*, enfatizzando invece quello che lei identifica come *il problema dell'uomo*: «Come in America non c'è un problema nero, c'è un problema bianco; come l'antisemitismo "non è un problema ebraico, è il nostro

¹³ Si veda ISS I 22; TSS 12; LDS 1 25.

problema”; così *il problema femminile è sempre stato un problema dell'uomo*» (ISS I 171-72; TSS 148; LDS 1 221, corsivo aggiunto)¹⁴. Nell'esaminare più da vicino questi quadri comparativi di oppressione ne *Il secondo sesso*, il mio focus iniziale sarà sui parallelismi che Beauvoir delinea tra l'esperienza delle donne e dei Neri, seguiti da quelli tra donne ed Ebrei, e in seguito sulle risposte differenziate all'oppressione da parte di donne, Neri, Ebrei e proletari.

Paragonando l'antifemminismo al razzismo anti-Nero, Beauvoir nota che gli antifemministi cercano di offrire uno status separato ma uguale alle donne (“l'altro sesso”) nello stesso modo in cui le leggi Jim Crow sottopongono i Neri americani a forme estreme di discriminazione (ISS I 22; TSS 12; LDS 1 24). Beauvoir afferma che ci sono «analogie profonde» tra le situazioni delle donne e dei Neri: entrambi sono oggi emancipati dal medesimo paternalismo e la casta in passato dominante vuole tenerli al loro posto (ISS I 22; TSS 12; LDS 1 25). I Neri sono elogiati per essere «dall'anima incosciente, infantile, giocosa», mentre le donne «veramente donn[e]» sono descritte come «frivol[e], pueril[i], [e] irresponsabil[i]» (ibid.). La competizione delle donne minaccia gli uomini in un modo simile a quello in cui la competizione dei

¹⁴ Beauvoir si riferisce qui alle dichiarazioni di Richard Wright e Gunnar Myrdal secondo cui non c'è un problema Nero ma piuttosto un problema bianco, insieme alle affermazioni di Sartre sull'antisemitismo. Alla fine di *L'antisemitismo: riflessioni sulla questione ebraica*, Sartre afferma: «Richard Wright, lo scrittore nero, ha detto recentemente: “Non esiste un problema nero negli Stati Uniti, esiste solo un problema bianco”. Noi diremo similmente che l'antisemitismo non è un problema ebraico: è il nostro problema» (Sartre 2015, 100; trad. ingl. 1995, 152). In *An American Dilemma*, Myrdal dichiara: «Il problema Negro è principalmente un problema dell'uomo bianco» (Myrdal 1944, 669; trad. GM).

Neri minaccia i bianchi¹⁵. Beauvoir sottolinea anche i modi comparativi in cui l'oppressione crea un senso di superiorità nell'oppressore¹⁶. Rivisita questo paragone tra le donne e i Neri americani più avanti nel testo quando descrive l'esperienza di essere rivelati a se stessi come alterità. Beauvoir afferma che:

È una esperienza molto curiosa per un individuo che si sperimenta come soggetto, autonomia, trascendenza, assoluto, di scoprire in sé l'inferiorità a titolo di gratuita entità; è una strana esperienza per chi è in sé l'Uno di venire rivelato a se stesso come alterità. Ciò accade alla fanciulla quando facendo l'esperienza del mondo capisce di essere una donna. [...] Questa situazione non è unica. [È] analoga a quella dei Neri d'America, integrati solo in parte ad una civiltà che li considera una casta inferiore; quel che Big Thomas sente con tanto rancore all'aurora della vita è tale definitiva inferiorità, tale alterità maledetta, che è graffita per sempre sul colore della sua pelle; guarda passare gli aeroplani e sa che il fatto di essere un nero gli vieta per sempre il cielo. La fanciulla sa che, per il fatto di essere femmina, il mare e i poli, mille avventure e mille gioie le sono negate: sa di essere nata dalla parte sbagliata. (ISS II 42-3; TSS 311; LDS 2 52-3)¹⁷

¹⁵ Si veda ISS I 23; TSS 13; LDS 1 25-6.

¹⁶ Beauvoir afferma: «un "povero bianco" del Sud degli U.S.A. ha la consolazione di dire a se stesso che non è "uno sporco ne*ro" [...] Così il maschio più mediocre si sente di fronte alle donne un semi-dio» (ISS I 23; TSS 13; LDS 1 25-6). Questo linguaggio di superiorità e l'espressione specifica "sporco ne*ro", ricorda l'analisi di Frantz Fanon in *Pelle nera, maschere bianche* (Fanon 2015). Beauvoir, nella sua discussione dei complessi di inferiorità negli uomini nota che «nessuno è di fronte alle donne più arrogante, aggressivo e sdegnoso dell'uomo malsicuro della propria virilità» (ISS I 24; TSS 13; LDS 1 25-6).

¹⁷ L'idea che la ragazza è nata dalla "parte sbagliata" ("della linea" [*of the line*] nella prima traduzione inglese) fa eco all'analisi di Du Bois della linea del colore. Si veda de Beauvoir 1953, 298.

In ognuno di questi paragoni le donne sembrano essere bianche (o almeno non Nere) e si assume che i Neri siano americani e maschi.

Oltre a comparare le donne con i Neri, Beauvoir fa anche paragoni controversi tra donne (o più specificamente, prostitute) ed Ebrei. Afferma senza esitazione: «Giustamente si è paragonata spesso la loro situazione [delle prostitute] e quella degli Ebrei» (ISS I 134; TSS 113; LDS 1 170)¹⁸. Riguardo alla percezione degli Ebrei e delle prostitute da parte della chiesa, Beauvoir afferma: «l'usura, il traffico del denaro sono proibiti dalla Chiesa esattamente come l'atto sessuale extraconiugale; ma la società non può fare a meno degli speculatori finanziari, né del libero amore; queste funzioni sono quindi assegnate a caste maledette» (ISS I 134-5; TSS 113; LDS 1 170). Qui c'è una descrizione implicita degli Ebrei come speculatori finanziari e della prostituzione come amore libero. Beauvoir paragona anche i modi in cui le prostitute, come gli Ebrei, esperivano restrizioni residenziali e limitazioni al loro movimento:

si chiudono nei ghetti o in quartieri riservati. A Parigi, le donne *de petit gouvernement* lavoravano in *clapiers* ove arrivavano il mattino e che lasciavano la sera dopo il coprifuoco; esse abitavano in alcune strade da cui non avevano il diritto di allontanarsi; nella maggior parte delle altre città le case malfamate erano poste fuori delle mura. (ISS I 135; *ibid.*)

Poi aggiunge: «Come gli Ebrei, [le prostitute] avevano l'obbligo di portare sui vestiti dei segni che le distinguessero» e ancora: «[Le prostitute] [e]rano *di diritto* segnate d'infamia, non potevano ricorrere contro la polizia e la magistratura, bastava la protesta

¹⁸ L'edizione francese recita: «On à rapproché justement leur situation et celle des Juifs auxquels elles étaient souvent assimilées».

d'un vicino per scacciarle di casa. Per la maggior parte di loro la vita era difficile e miserabile» (ibid.). Ulteriori paragoni problematici tra donne ed Ebrei includono la descrizione di Beauvoir delle donne non sposate come "paria" e la sua rappresentazione della distruzione del lavoro domestico delle donne come «piccoli olocausti»¹⁹. Come nel paragone tra donne e Neri, le donne/prostitute qui sembrano essere bianche (o almeno non ebreo) e gli Ebrei sono presumibilmente maschi.

Nel fare questi diversi paragoni, Beauvoir sottolinea differenze chiave, in particolare le differenti risposte all'oppressione da parte delle donne rispetto ad altri gruppi (cioè Neri, Ebrei e proletari). Le donne sono complici, le donne non oppongono resistenza o si rivoltano contro i loro oppressori, e le donne non si *pongono* come soggetti (trasformando così i loro oppressori in oggetti). Beauvoir offre diversi esempi. Riguardo alla complicità Beauvoir spiega: «La gran differenza [tra donne e neri] consiste in questo, che i neri subiscono il loro destino in stato di ribellione latente: nessun privilegio li ricompensa delle brutalità che subiscono; mentre la donna è invitata alla complicità» (ISS II 43; TSS 311-2; LDS 2 53)²⁰. Riferendosi

¹⁹ Per esempio: «Vi sono ancora importanti strati sociali in cui non le si pone nessun'altra prospettiva; tra i contadini, la nubile è una paria; diventa serva del padre, dei fratelli, del cognato; l'esodo verso la città le è quasi impossibile; il matrimonio assoggettandola ad un uomo la fa padrona di un focolare» (ISS II 181; TSS 443; LDS 2 227). Il lavoro domestico «non porta neanche a una creazione durevole» (ISS II 219; TSS 483; LDS 2 278). La donna deve considerare «la sua opera come fine a se stessa» (ibid.). «Bisogna dunque che il prodotto del lavoro domestico si consumi», è compiuto «solo con la [sua] distruzione [...] Perché vi consenta senza rimpianto, bisogna almeno che questi piccoli olocausti accendano in qualche modo una gioia, un piacere» (ISS II 220; ibid.).

²⁰ Sempre sottolineando la complicità della donna, Beauvoir afferma altrove: «Quando l'uomo considera la donna come l'Altro, trova dunque in lei una complicità profonda» (ISS I 20; TSS 10; LDS 1 21).

alla resistenza e alla rivolta, Beauvoir afferma che mentre gli Ebrei fanatici o i Neri possono cercare di eliminare i loro oppressori per rendere tutta l'umanità Ebraica o Nera, «neanche in sogno la donna può sterminare i maschi» nella misura in cui «Nessuna frattura della società in sessi è possibile» (ISS I 18-9; TSS 9; LDS 1 19-20). Inoltre, a differenza del proletariato che «ha sempre sperimentato la sua condizione nella rivolta» con l'obiettivo di «sparire come classe», la donna non ha «nessun desiderio di rivoluzione» e «non vuole abolirsi come sesso» (ISS I 83; TSS 66; LDS 1 102-3)²¹. E quando considera la soggettività, Beauvoir nota che le donne generalmente non dicono “noi” come i proletari e i Neri – ponendosi come soggetti e trasformando i borghesi o i bianchi in oggetti (ISS I 18; TSS 8; LDS 1 19). Così, dopo aver comparato l'oppressione delle donne con quella dei Neri, degli Ebrei e del proletariato, Beauvoir pone in contrasto le risposte differenziate all'oppressione da parte delle donne e di questi altri gruppi (al tempo stesso, non nominando la bianchezza delle donne e ignorando l'esistenza e le esperienze delle donne all'interno di questi altri gruppi).

Allontanandoci dai quadri comparativi e dalle differenti risposte all'oppressione da parte delle donne e degli altri Altri, troviamo che emergono quadri di oppressione tra loro contrastanti. Questo diventa chiaro quando Beauvoir pone in contrasto l'antifemminismo con il razzismo, l'antisemitismo, il colonialismo e l'oppressione di classe sulla base della reciprocità, dello status di minoranza numerica e degli eventi storici di oppressione. Beauvoir differenzia il significato della subordinazione di genere da altre oppressioni affermando che la reciprocità

²¹ Ulteriori esempi di resistenza che Beauvoir menziona includono la rivoluzione proletaria in Russia, i Neri ad Haiti e la lotta indo-cinese in Indocina. Si veda ISS I 18; TSS 8; LDS 1 19.

è assente nella differenza di genere, suggerendo che altre categorie di differenza e le corrispondenti forme di oppressione invece permettono la reciprocità in un modo che il genere non permette²². Secondo Beauvoir, «volenti o nolenti, individui e gruppi sono obbligati a riconoscere la reciprocità del loro rapporto» (ISS I 17; TSS 7; LDS 1 17). Ma prosegue ponendo la domanda: «Perché dunque questa reciprocità non ha preso rilievo tra i sessi, perché uno dei termini si è affermato come il solo essenziale, abolendo ogni relatività in rapporto al suo correlativo, definendo quest'ultimo come pura alterità?» (ibid.). Allo stesso modo, quando esplora la relazione tra oppressione e status di minoranza, Beauvoir osserva che il dominio assoluto di un gruppo da parte di un altro per periodi di tempo più o meno lunghi è spesso risultato da una ineguaglianza numerica o da una maggioranza che domina una minoranza. Ma le donne non sono minoranze

²² Per un approfondimento sulla reciprocità ne *Il secondo sesso* di Beauvoir, si veda Deutscher 2008. Deutscher identifica diversi usi del termine 'reciprocità' nell'opera di Beauvoir. Uno è che «la mia percezione dell'altro come (razzialmente, o attraverso qualche collettività o identità) marginale o come non conforme alla norma dovrebbe idealmente essere compensata e quindi modulata dalla mia percezione che anch'io a volte molto probabilmente assumo una posizione di potenzialmente sospetto e manifestamente diverso» (Deutscher 2008, 162; trad. GM, ciò vale anche per le successive citazioni da questo testo). Ulteriori significati di reciprocità ne *Il secondo sesso* includono: «bisogno o dipendenza reciproci; uguaglianza legale ed economica, in particolare quella che permette di entrare in una relazione contrattuale su basi eque; obbligazione reciproca; scambio del ruolo dell'altro'; scambio del ruolo di altro nel senso più specifico di ciò che è estraneo, significativamente diverso, e sfuggente alla propria presa; soggetti che fungono sia da soggetto che da oggetto uno all'altro, occupando contemporaneamente posizioni di soggetto e oggetto; l'idea di una tensione costante prodotta dal reciproco tentativo di subordinare, senza che questo produca necessariamente la subordinazione consolidata di un qualsiasi individuo o gruppo, una tensione che può essere vista sia nelle relazioni amicali sia in quelle tra nemici; e la mutualità di generosità e amicizia tra soggetti, che può essere vista come una suprema realizzazione umana» (Deutscher 2008, 163-4).

come altri gruppi, «le donne non sono una minoranza, come i Neri d'America o gli Ebrei; ci sono tante donne quanti uomini sulla terra» (ibid.).

Quando volge lo sguardo agli eventi storici di oppressione, Beauvoir insiste sul fatto che non c'è un evento specifico nella storia a cui le donne possano far risalire la loro oppressione. Beauvoir individua la subordinazione delle donne come una forma costitutiva di oppressione quando sostiene che, a differenza di altre oppressioni, che sono riconducibili a un evento storico, le donne ci sono sempre state e sono sempre state subordinate agli uomini. Beauvoir presenta i seguenti esempi di eventi storici che hanno portato alla subordinazione:

Spesso, i due gruppi in contrasto sono stati inizialmente indipendenti: un tempo si ignoravano, oppure ciascuno tollerava l'autonomia dell'altro; poi è sopravvenuto un avvenimento storico che ha subordinato il più debole al più forte; la diaspora giudaica, l'introduzione dello schiavismo in America, le conquiste coloniali sono avvenimenti che hanno una data. In questo caso per gli oppressi c'è stato un *prima*: essi hanno in comune un passato, una tradizione, talvolta una religione, una cultura. (ISS I 17; TSS 7-8; LDS 1 18)

Di nuovo, il suo punto è che le donne non possono individuare un evento storico che abbia portato in modo decisivo al loro essere subordinate da parte degli uomini.

È in questo contesto, considerando l'oppressione continua delle donne senza un evento storico specifico a cui possano riferirsi, che Beauvoir, sulla stessa linea, pone in contrasto la situazione delle donne con il proletariato. Inizialmente vede un possibile paragone tra le donne e il proletariato: entrambi sono oppressi nonostante il fatto che non siano una minoranza numerica²³. Ma

²³ «i proletari non sono in condizione d'inferiorità numerica e non

subito respinge questo paragone quando pensa di offrire un'esplicazione storica dell'oppressione. Beauvoir spiega: «Tuttavia, se manca *un* avvenimento preciso, c'è uno sviluppo storico che spiega la loro [dei proletari] esistenza come classe, e che rende conto della distribuzione di *quegli* individui in quella classe» (ISS I 17-8; TSS 8; LDS 1 18). Continuando a porre in contrasto la situazione delle donne con i proletari, Beauvoir afferma: «I proletari non ci sono sempre stati: le donne sì; le donne sono donne per struttura fisiologica; fin dal più remoto passato furono subordinate all'uomo; la loro subordinazione non è la conseguenza di un fatto o di uno sviluppo, essa non è *avvenuta*» (ISS I 18; *ibid.*). Beauvoir è quindi chiara: la dipendenza e la subordinazione delle donne – a differenza degli Ebrei, degli schiavi, dei colonizzati, o del proletariato – non è il risultato di un particolare evento o fatto nella storia. Per lei, «Una delle ragioni per cui l'alterità appare qui [nel caso delle donne, ma non degli altri gruppi] come un assoluto consiste appunto nell'eludere il carattere accidentale del fatto storico» (*ibid.*)²⁴. Le donne non hanno un passato, una storia, una religione, una solidarietà e nemmeno uno spazio proprio per fare comunità²⁵. Verso la fine dell'introduzione, Beauvoir pone di nuovo in evidenza ciò che considera come l'unicità dell'oppressione della donna:

Ora, la situazione della donna si presenta in questa singolarissima prospettiva: pur essendo come ogni individuo umano una libertà autonoma, ella si scopre e si sceglie in un mondo in cui gli uomini le

hanno mai costituito una società per sé stante» (ISS I 17; TSS 8; LDS 1 18).

²⁴ L'edizione francese recita: «C'est en partie parce qu'elle échappé au caractère accidentel du fait historique que l'alterité apparaît ici comme un absolu».

²⁵ Si veda ISS I 18; TSS 8; LDS 1 19.

impongono di assumere la parte dell'Altro; in altre parole, pretendendo di irrigidirla in una funzione di oggetto e di votarla all'immanenza perché la sua trascendenza deve essere perpetuamente trascesa da un'altra coscienza essenziale e sovrana. (ISS I 27; TSS 17; LDS 1 31)

L'uso di Beauvoir di quadri comparativi e contrastanti di oppressione ne *Il secondo sesso* è problematico. Il più delle volte la donna a cui Beauvoir si riferisce come l'Altro è una donna bianca la cui subordinazione viene paragonata o giustapposta agli assoggettamenti degli uomini attraverso diverse forme di oppressione – ad esempio, il razzismo anti-Nero, l'antisemitismo, il classismo. Secondo Beauvoir, l'oppressione delle donne bianche è simile al razzismo anti-Nero, all'antisemitismo e al classismo per gli uomini, perché in tutti questi casi essi sono stereotipati, ricevono giustificazioni simili per il loro trattamento inferiore, sono segregati, o individuati in certi modi. Ma Beauvoir insiste anche sul fatto che l'oppressione delle donne bianche è fondamentale diversa da queste altre oppressioni esperite dagli uomini perché le donne non hanno reciprocità, non c'è un evento storico che spieghi la loro oppressione, e le donne sono complici con la loro oppressione piuttosto che resistenti a essa. L'assoggettamento delle donne non bianche è oscurato, non solo nella forma di ciò che Beauvoir chiama antifemminismo, ma anche come un aspetto saliente del razzismo anti-Nero, dell'antisemitismo, e/o del classismo che le donne all'interno di questi gruppi esperiscono contemporaneamente.

Queste affermazioni non sono del tutto nuove. Elizabeth Spelman è tra i primi critici di Beauvoir (e delle femministe bianche più in generale) per quanto riguarda le analogie comparative e contrastanti di oppressione ne *Il secondo sesso*. In *Inessential Woman*, Spelman nota che

quando Beauvoir pone in contrasto le “donne” con altri gruppi ignorando al tempo stesso le donne all'interno di quegli altri gruppi, «esprime la sua determinazione a usare 'donna' solo in riferimento alle femmine non soggette a razzismo, antisemitismo, classismo, imperialismo» (Spelman 1988, 65)²⁶. Spelman sostiene che non si tratta tanto di ignoranza da parte di Beauvoir, la quale è ovviamente consapevole delle molteplici posizioni delle donne. Piuttosto, «Beauvoir sabotava le proprie intuizioni sulle conseguenze politiche delle molteplici situazioni delle donne» nel suo stesso confronto delle donne con altri gruppi (Spelman 1988, 64). Spelman approfondisce:

Come abbiamo visto, da un lato Beauvoir si riferisce a quelle che lei stessa ritiene essere differenze significative tra le donne; ma dall'altro, liquida queste differenze come irrilevanti per comprendere la condizione della 'donna', nella misura in cui considera la storia delle donne come quella fornita dall'esame delle vite delle donne non soggette a razzismo, classismo, antisemitismo, imperialismo, e così via. (Spelman 1988, 71)²⁷

Sebbene Margaret Simons sia tra le ardenti difenditrici di Beauvoir, anche lei problematizza i quadri analogici delle oppressioni proposti da Beauvoir così come il suo eurocentrismo. In *Beauvoir and The Second Sex*, Simons è chiara sulle scorciatoie dell'analogia razza-genere e spiega che «separare il razzismo e il sessismo come categorie analitiche distinte, sebbene analoghe, può essere problematico, negando l'esperienza delle donne afroamericane, per esempio, per le quali gli effetti del razzismo e del sessismo sono spesso inseparabili»

²⁶ Trad. GM, ciò vale anche per le successive citazioni da questo testo.

²⁷ Spelman afferma inoltre che: «Secondo [Beauvoir], la situazione della 'donna' deve essere posta in contrasto con quella dei Neri, degli Ebrei, della classe operaia» (Spelman 1988, 71).

(Simons 1999, 169-70). Inoltre, come spiega Simons in “Beauvoir and the Problem of Racism”:

La visione di Beauvoir del razzismo è centrale per il suo progetto filosofico ne *Il secondo sesso*; ma il razzismo e l'etnocentrismo sono problemi anche per lei stessa [...] Nel suo studio delle donne nella storia, Beauvoir sceglie di concentrarsi solo sull'Occidente, e più specificamente sulla Francia, sbarazzandosi del resto della storia delle donne in una nota a piè di pagina. (Simons 2002, 260)²⁸

Queste critiche e sfide sono applicabili anche al paragone di Beauvoir tra donne e schiavi, che sarà ripreso nella prossima sezione.

4. La donna come schiava

Un altro paragone che Beauvoir intreccia in tutta l'opera *Il secondo sesso* è quello tra la situazione della donna e quella dello schiavo. Il discorso di Beauvoir sulla schiavitù include l'analogia e la metafora, ma non è limitata a esse. All'inizio del testo ci sono punti in cui lei sembra stare descrivendo la schiavitù istituzionale o il lavoro forzato degli schiavi anche se sta considerando le implicazioni della schiavitù per lo status delle donne (non schiave). Per esempio, creando una narrazione sulla storia della schiavitù e sul cambiamento della percezione e dello status della donna, Beauvoir spiega:

L'uomo ha voluto sfruttare le nuove possibilità aperte dalla tecnica: ha fatto appello ad una mano d'opera

²⁸ Si veda anche Gines 2010, dove si sostiene che il porre in analogia l'oppressione razziale con l'oppressione di genere codifica problematicamente la razza come maschio Nero e il genere come femmina bianca, cancellando i modi in cui le donne Nere (e le donne di colore più in generale) esperiscono contemporaneamente razzismo e sessismo – o sessismo razzializzato e razzismo sessualizzato.

servile, ha ridotto il suo simile in schiavitù. Poiché il lavoro degli schiavi si è dimostrato molto più efficace di quello che poteva fornire la donna, quest'ultima ha perduto la funzione economica che aveva nella tribù. E nella relazione con lo schiavo il padrone ha trovato una conferma della propria sovranità assai più radicale che nella blanda autorità esercitata sulla donna. Venerata e temuta per la sua fecondità, *altro* dall'uomo e partecipe del carattere inquietante di ciò che è *altro*, la donna teneva in qualche modo l'uomo in stato di subordinazione mentre al tempo stesso gli era subordinata; la reciprocità del rapporto padrone-schiavo esisteva per lei *attualmente*, e le permetteva di sfuggire la schiavitù. (ISS I 106; TSS 86; LDS 1 131)²⁹

Beauvoir suggerisce che le circostanze affrontate dallo schiavo sono peggiori di quelle della donna, anche se entrambi soffrono. Beauvoir spiega,

Lo schiavo invece non è protetto da alcun tabù, è nient'altro che un uomo asservito, non diverso ma inferiore: il gioco dialettico del suo rapporto col padrone impiegherà secoli ad attualizzarsi; in seno alla società patriarcale organizzata lo schiavo non è che una bestia da soma dal volto umano: il padrone esercita su di lui un'autorità tirannica, così esalta il proprio [del padrone] orgoglio che poi riversa sulla donna. (ISS I 106; TSS 86-7; LDS 1 131-2)³⁰

²⁹ All'inizio (ISS I 91-109; TSS 70-87; LDS 1 109-32), Beauvoir suggerisce che sta descrivendo il lavoro, la donna e la schiavitù durante quelli che chiama i «tempi primitivi» (ISS I 107; TSS 87; LDS 1 132). Qui sembra avere in mente forme di schiavitù più antiche della tratta transatlantica degli schiavi. Fa altri riferimenti ad Apollo nelle *Eumenidi* di Eschilo, così come alle cosmologie assiro-babilonesi del diciassettesimo secolo a.C., nel discutere il passaggio dai diritti matrilineari a quelli paterni. Cita anche Sparta, descrivendola come l'unica città-stato in cui le donne erano trattate quasi allo stesso modo degli uomini, non gelosamente asservite a un padrone (ISS I 116; TSS 96-7; LDS 1 146-7); donne libere, schiave e prostitute in Grecia; e schiave asiatiche prostitute vicino ad Atene (ISS I 117; TSS 97; LDS 1 147).

³⁰ Beauvoir approfondisce: «Tutto ciò che il maschio fa proprio è utilizzato contro di lei; più diviene potente, più lei decade. Così, quando

Per Beauvoir, quindi, la tirannia e l'orgoglio esercitati dall'uomo sullo schiavo si ritorcono contro la donna.

Come per i precedenti esempi di quadri di oppressione comparativi e contrastanti ne *Il secondo sesso*, vediamo sia un paragone sia una distinzione tracciati tra l'assoggettamento degli schiavi e delle donne. Comparativamente, Beauvoir nota che come tutte le persone oppresse che dipendono dai capricci di un padrone (dallo schiavo al servo all'indigeno), anche le donne «hanno imparato ad opporgli [al padrone] un inalterabile sorriso o un'enigmatica impassibilità; nascondono con ogni cura i loro veri sentimenti, il loro vero modo di essere» (ISS I 310; TSS 271; LDS 1 402). Questa facciata dell'oppresso viene inquadrata come il "Mistero" dell'Altro – sia esso mistero femminile o mistero del Nero o del Giallo³¹. Tuttavia, Beauvoir è convinta di sottolineare una distinzione particolarmente significativa tra la donna e lo schiavo. Lei afferma che la donna non prende coscienza di sé contro l'uomo, a differenza dello schiavo che «prende coscienza di sé contro il padrone» (ISS I 83; TSS 66; LDS 1 102).

In aggiunta a questo paragone e distinzione tra donna e schiavo, Beauvoir presenta inoltre la donna come schiava (*slave*) o come asservita (*enslaved*)³².

acquista il senso della proprietà del suolo, rivendica anche la proprietà della donna» (ISS I 106; TSS 87; LDS 1 132).

³¹ Si veda ISS I 310; TSS 271; LDS 1 403. Beauvoir continua, «perché la ricca America, il maschio, sono dalla parte del Padrone, mentre il Mistero è un privilegio dello schiavo» (ISS I 311; *ibid.*).

³² Con riferimento all'uso analogico di "*enslaved*", si mantiene qui il termine "asservita" impiegato nella traduzione italiana de *Il secondo sesso* (il termine francese è "*asservie*"). Nelle occasioni in cui invece "*enslaved*" è riferito a soggetti sottoposti a schiavitù istituzionale, si traduce il termine con "schiavizzato/a". In modo corrispondente, si traduce "*enslavement*" con "asservimento" se riferito alla donna in generale e non specificamente a persone che hanno subito la schiavitù istituzionale [N.d.T.].

Nell'introduzione, Beauvoir inizialmente si astiene dal descrivere la donna come schiava e opta invece per usare il termine suddita (*vassal*)³³. Ma in tutta l'opera *Il secondo sesso* troviamo molteplici riferimenti alla donna come asservita, includendo non solo la sua immagine della donna come asservita ad opera dell'uomo e asservita alle funzioni riproduttive del corpo per la specie, ma anche la sua analisi e appropriazione della dialettica padrone-schiavo di Hegel come quadro teorico per esaminare l'assoggettamento della donna. Presenterò alcuni esempi delle rappresentazioni di Beauvoir della donna come asservita ad opera dell'uomo e alla specie prima di passare al suo uso di Hegel.

L'asservimento della donna all'uomo è talvolta concettualizzato da Beauvoir in termini di proprietà; per esempio, la donna è comprata come un capo di bestiame o uno schiavo, la donna è proprietà come lo schiavo, la bestia da soma, o una cosa³⁴. Beauvoir sostiene che l'uomo vuole chiaramente asservire la donna, in particolare perché immagina di essere il suo benefattore, liberatore o redentore³⁵. Ma l'ironia del successo

³³ Beauvoir afferma: «Ora, la donna è sempre stata, se non la schiava, la suddita dell'uomo; i due sessi non si sono mai divisi il mondo in parti uguali e ancora oggi, nonostante la sua condizione stia evolvendosi, la donna è gravemente handicappata» (ISS I 19; TSS 9; LDS 1 20). Per altri riferimenti alla donna come suddita in tutto il testo, vedi TSS 9, 149; 189; 243; 264; 270; 341; 423; 440; 656-7; 691; 726; LDS 1 23; 1 224; 1 285; 1 362; 1 393; 1 401; 2 89; 2 199; 2 221; 2 504; 2 551; 2 595; 2 605).

³⁴ «[...] egli la compra come si compra un capo di bestiame o uno schiavo, e le impone le sue divinità domestiche: i figli da lei generati appartengono alla famiglia dello sposo» (ISS I 110; TSS 90; LDS 1 137). «Poiché la donna è proprietà sua in modo analogo allo schiavo, alla bestia da soma, alla cosa, è naturale che l'uomo possa avere tante spose quante ne vuole; la poligamia [...]» (ISS I 111; TSS 91; LDS 1 138).

³⁵ «Immaginandosi donatore, liberatore, redentore, l'uomo in realtà vuole ancora l'asservimento della donna» (ISS I 231; TSS 201; LDS 1 300).

dell'uomo nell'asservire la donna è che «così facendo, l'ha spogliata di ciò che la rendeva desiderabile» (ISS I 235, TSS 204; LDS 1 305). Oltre a essere asservita dall'uomo, Beauvoir sottolinea i modi in cui la funzione riproduttiva della donna la asservisce alla specie con significative limitazioni a lei imposte. Insiste: «L'asservimento della donna alla specie, i limiti delle sue capacità individuali, sono fatti di estrema importanza; il corpo della donna è uno degli elementi essenziali della situazione che ella ha nel mondo» (ISS I 63; TSS 48; LDS 1 77). Sostiene anche: «La ragione profonda che dai tempi più remoti vota la donna al lavoro domestico e le impedisce di prendere parte alla edificazione della società, è il suo asservimento alla funzione generatrice» (ISS I 158; TSS 136; LDS 1 114). Beauvoir sta indicando sia le imposizioni fisiche della gravidanza e della nascita sia le implicazioni esistenziali della maternità e il suo impatto sull'essere nel mondo e dare forma al mondo.

Un altro luogo in cui il paragone delle condizioni della donna viene collegato alla schiavitù è attraverso le allusioni alla, e le appropriazioni della dialettica hegeliana padrone-schiavo da parte di Beauvoir. Più specificamente, mi interessa la sua discussione esplicita della dialettica padrone-schiavo di Hegel poiché essa è collegata alla dinamica maschio-femmina che sta analizzando. Da un lato Beauvoir afferma: «Certi passaggi della dialettica con cui Hegel definisce il rapporto tra padrone e schiavo si applicherebbero assai alla relazione tra uomo e donna» (ISS I 94; TSS 74; LDS 1 114). Dall'altra parte, lei riconosce che la donna non è uguale allo schiavo. Beauvoir afferma:

È sbagliato voler assimilare la donna alla schiava; ci furono donne tra gli schiavi, ma ci furono sempre donne libere, cioè rivestite d'una dignità religiosa e sociale; esse accettavano la sovranità dell'uomo, ed egli non si sentiva insidiato da una rivolta che

tendesse a trasformarlo a sua volta in oggetto. La donna appariva in tal modo come l'inessenziale che non ritorna mai all'essenziale, come l'Altro in assoluto, senza reciprocità. (ISS I 188; TSS 160; LDS 1 239)

Beauvoir è consapevole di importanti differenze tra lo schiavo di Hegel e la situazione della donna. Per Hegel, spiega, «Il privilegio del padrone [...] nasce dal fatto che, rischiando la sua vita, egli afferma lo Spirito contro la Vita: ma in realtà lo schiavo vinto ha conosciuto il medesimo rischio [della propria vita]» (ISS I 94; TSS 74; LDS 1 114). A differenza dello schiavo di Hegel, afferma Beauvoir, «la donna è originariamente un'esistente che dà la vita e non rischia la *propria* vita; tra il maschio e lei non c'è mai stata lotta» (ISS I 94-5; *ibid.*). Inoltre, a differenza dello schiavo e del padrone di Hegel, la donna aspira ai, e riconosce i valori dell'uomo piuttosto che contrapporre i propri valori a quelli di lui³⁶. Nella dialettica, «ogni coscienza [padrone e schiavo] [...] cerca di realizzarsi precipitando l'altra in schiavitù. Ma lo schiavo, nella fatica³⁷ e nel terrore sperimenta se stesso come essenziale e, per un rivolgimento dialettico, è il padrone che appare ora l'inessenziale» (ISS I 187; TSS 159; LDS 1 238). Questo rivolgimento tra padrone e schiavo non è avvenuto tra uomo e donna. L'uomo è rimasto essenziale e la donna è rimasta inessenziale. Beauvoir presenta la possibilità di un esito tra uomo e donna che differisce dalla dialettica tra padrone e schiavo. Invece che invertire la posizione di essenziale e inessenziale o soggetto e oggetto, Beauvoir sostiene: «Il dramma potrebbe superarsi mediante il libero riconoscersi di ciascun individuo nell'altro,

³⁶ Si veda ISS I 95; TSS 74-5; LDS 1 115.

³⁷ Il termine impiegato nell'opera originale francese è "*travail*", la traduzione inglese utilizzata dall'autrice riporta "*work*". Si è qui lasciata invariata la traduzione italiana, ma si segnala il termine "lavoro" come alternativa [N.d.T.].

ciascuno ponendo insieme sé e l'altro come oggetto e come soggetto in un movimento reciproco» (ibid.). Mettendo in evidenza la sfida che questa possibilità comporta, aggiunge: «Ma l'amicizia, la generosità per le quali si effettua concretamente questo riconoscersi delle libertà, non sono virtù facili» (ibid.).

Come per i precedenti paragoni dell'oppressione della donna con altre forme di oppressione (razzismo anti-Nero, antisemitismo, colonialismo, classismo), il paragone di Beauvoir della donna con lo schiavo, insieme alla sua presentazione della donna come asservita, è problematico. Ancora una volta, Beauvoir sabotava le sue stesse intuizioni. Lei stessa nota che è un errore assimilare la donna allo schiavo. Comprende che tra gli schiavi c'erano donne e che le donne libere (investite di dignità religiosa e sociale) sono sempre esistite. E tuttavia, le donne schiave o le donne asservite sono ampiamente ignorate nell'analisi di Beauvoir. È inoltre degno di nota il fatto che la questione della schiavitù per come è presentata ne *Il secondo sesso* non è stata un punto centrale di enfasi in gran parte della letteratura secondaria. Quando la schiavitù ne *Il secondo sesso* viene esaminata nella letteratura, è spesso ripresa nel contesto del confronto di Beauvoir con la dialettica padrone-schiavo di Hegel. Ma la questione della schiavitù come esplicitamente connessa alla schiavitù istituzionale e alla storia della riduzione in schiavitù coloniale è insufficientemente affrontata nella letteratura. Esplorerò brevemente esempi sia della connessione degli schiavi alla dialettica padrone-schiavo di Hegel sia della connessione degli schiavi alla schiavitù istituzionale nella letteratura secondaria specifica.

Nell'analizzare il rapporto di Beauvoir con la dialettica padrone-schiavo, alcuni lettori criticano il suo uso di Hegel e ritengono che lei ne riprenda la posizione

in modo acritico, mentre altri assumono che lei adotti semplicemente la lettura di Hegel di Sartre³⁸. In *Simone de Beauvoir, Philosophy, and Feminism*, Nancy Bauer respinge questi approcci, esaminando l'uso che Beauvoir fa di Hegel e cercando di distinguere l'analisi di Beauvoir da quella di Hegel e di Sartre in termini di appropriazione e trasformazione, piuttosto che di applicazione³⁹. Detto altrimenti, Bauer insiste sul fatto che Beauvoir si appropria e trasforma la dialettica padrone-schiavo di Hegel piuttosto che semplicemente applicarla alla dinamica tra uomo e donna. Come Bauer, Fredrika Scarth insiste sul fatto che l'analisi di Beauvoir della dialettica padrone-schiavo offre alternative sia a Hegel che a Sartre⁴⁰. Per Scarth, invece che semplicemente applicare la dialettica all'uomo e alla donna o usarla come un'analogia, Beauvoir se ne appropria e la trasforma cambiando il significato del rischio che traina la dialettica⁴¹. Ma nessuna di queste

³⁸ Per esempio, Kathy Ferguson afferma: «Il sé di de Beauvoir è molto simile a quello di Hegel, un ego vuoto che percorre un viaggio pieno di conflitti e pericoli da parte degli altri. Lei vede la soggettività umana come caratterizzata dall'«imperialismo della coscienza umana», sempre bisognosa di conquistare» (Ferguson 1993, 58; trad. GM). Ferguson discute anche l'essenzialismo (si veda 'Essentialism?', in 'Praxis Feminism', cap. 3 di Ferguson 1993, 81-91) e menziona le donne Nere e il femminismo Nero, ma non gli schiavi Neri (in relazione a Hegel o ad altri contesti). Si veda anche O'Brien 1983.

³⁹ Bauer sostiene: «Beauvoir, dal mio punto di vista, non sta semplicemente alludendo alla dialettica padrone-schiavo come fonte di ispirazione per, e di chiarimento della propria visione. Piuttosto, vuole che ciò che ha da dire sulle donne *contesti*, su un terreno interno alla stessa filosofia, l'immagine generica delle relazioni umane che abbiamo nella dialettica... tra Hegel e Sartre» (Bauer 2001, 182).

⁴⁰ Per Scarth, «[Beauvoir] suggerisce che l'ostilità è solo una reazione possibile alla presenza di altri liberi; rimarrà sempre la possibilità di conversione e riconoscimento reciproco» (Scarth 2004, 104; trad. GM, ciò vale anche per le successive citazioni da questo testo).

⁴¹ Scarth afferma: «Ma Beauvoir non applica precisamente la dialettica alla relazione tra uomini e donne. Sarebbe più accurato dire che se ne appropria. Con questo voglio dire che Beauvoir non usa semplice-

letture dell'uso di Hegel da parte di Beauvoir menziona o rende conto delle persone effettivamente schiavizzate (*enslaved*) come punto di riferimento per le analisi di Hegel o di Beauvoir sulla schiavitù⁴². Tornando alla critica di Elisabeth Spelman in *Inessential Woman*, lei nota che Beauvoir «a volte contrappone le 'donne' agli 'schiavi' [...] ma non parla mai veramente di quelle donne che secondo le sue stesse categorie appartenevano a popolazioni di schiavi – per esempio, le schiave Nere negli Stati Uniti» (Spelman 1988, 65). Potremmo aggiungere qui che la letteratura secondaria su *Il secondo sesso* di Beauvoir a volte parla di donne e schiavi in relazione alla dialettica padrone-schiavo di Hegel, ma non parla veramente di donne che appartengono a popolazioni di schiavi, o delle implicazioni della dialettica padrone-schiavo per analizzare la schiavitù istituzionale. Queste sono questioni centrali sollevate da Sabine Broeck che interviene significativamente in questa discussione. Per quanto riguarda la dialettica padrone-schiavo, Broeck

mente la dialettica padrone-schiavo come un'analogia delle relazioni tra uomini e donne, in cui i padroni stanno agli schiavi come gli uomini stanno alle donne. Piuttosto, lei trasforma la dialettica cambiando il significato del rischio che la traina» (Scarth 2004, 104). Scarth nota le due differenze seguenti: «Una differenza è che il rischio che gli uomini corrono, per Beauvoir, non è semplicemente il rischio della vita nella lotta con un altro, ma più in generale il rischio di affermarsi come liberi, il rischio di creare qualcosa di nuovo nel mondo» (Scarth 2004, 108). La seconda differenza è questa: «Il fatto saliente della donna come Altro è che lei permette all'uomo di sfuggire a 'quella implacabile dialettica di padrone e schiavo che ha la sua fonte nella reciprocità tra esseri liberi'» (Scarth 2004, 108).

⁴² Bauer nota la questione della schiavitù nell'opera *Per una morale dell'ambiguità* di Beauvoir (si veda de Beauvoir 2001). Bauer osserva: «In *Per una morale dell'ambiguità*, per esempio, Beauvoir discute brevemente la situazione degli schiavi afroamericani nel Sud americano dell'anteguerra» (Bauer 2001, 175). Tuttavia, questo non è preso in considerazione nell'analisi di Bauer della dialettica padrone-schiavo ne *Il secondo sesso*.

nota che «Tra i filosofi bianchi in Francia alla fine degli anni '40 e nei '50, la 'schiavitù' aveva semmai un orizzonte interamente hegeliano/kojéviano. Non c'era una storiografia della tratta degli schiavi che si fosse fatta strada in un discorso più ampio» (Broeck 2011, 171). Ma Broeck insiste sul fatto che tale «isolamento epistemico bianco» deve essere messo in questione nei casi di Beauvoir e Sartre, dati i loro scambi intellettuali e le loro relazioni personali con figure come Frantz Fanon, Aimé Césaire e Richard Wright. Per Broeck, nonostante queste amicizie intellettuali transnazionali, multietniche, antirazziste, la scrittura di Beauvoir «nella sua insistenza su un riutilizzo creativo dell'allegoria hegeliana, ha oscurato invece che illuminare un posizionamento del soggetto di genere rispetto alle sue implicazioni coloniali e schiaviste nella storia dell'Europa moderna» (Broeck 2011, 172)⁴³. Così potremmo leggere Beauvoir come se stesse utilizzando con successo la dialettica padrone/schiavo di Hegel (oppure appropriandosi di essa o trasformandola), ma Broeck avverte che dobbiamo anche prendere in considerazione la problematicità di quella dialettica in relazione alle storie delle persone schiavizzate di discendenza africana.

Broeck sostiene che l'analogia donna-come-schiava, la cui logica ha effetti profondamente razzisti, è stata

⁴³ Broeck approfondisce più avanti: «Per de Beauvoir, come per i pensatori post-illuministi della tradizione hegeliana, il soggetto è pensato come tale perché domina l'altro che è così strutturalmente sempre già nella posizione sottomessa di 'schiavo'. Di conseguenza, (e nonostante la sua conoscenza della storia) se de Beauvoir vuole collocare la donna come l'antagonista principale dell'uomo, deve indicarla come lo 'schiavo' di tipo hegeliano; lei narra la figura della donna come emblematica della specie 'schiavo' dando alla donna una coscienza servile che ha bisogno di essere messa accanto alla libertà, per diventare così un oggetto resistente a un soggetto, e infine, un soggetto essa stessa» (Broeck 2011, 178).

usata dal primo femminismo moderno (Wollstonecraft e Olympe de Gouges) fino al femminismo della seconda ondata (Millet e le femministe francesi)⁴⁴. Broeck afferma:

Quella che appariva come una nuova prefigurazione filosofica era in realtà una riconfigurazione di un tropo allegorico con una lunga storia: la costruzione retorica che pone la donna come schiava in opposizione all'uomo come padrone ha a lungo permesso alle donne bianche occidentali di entrare nelle negoziazioni critiche della soggettività nel pensiero occidentale (post)-illuminista. (Broeck 2011, 171)

Broeck descrive questo in maniera geometrica come un triangolo in cui l'Uomo bianco figura come *Soggetto*, la Donna bianca figura come *Oggetto* e lo Schiavo Nero, una terza posizione apparentemente neutra dal punto di vista del genere e invisibile, figura come *Abietto* (*Abject*). Secondo Broeck:

L'allegoria hegeliana e la filosofia moderna occidentale sulla sua scia conoscono il soggetto solo come magistrale antagonista dell'oggetto. Non c'è modello di soggetto nel pensiero occidentale che non richieda un soggetto che è tale proprio perché domina il suo oggetto altro, che a sua volta può dialetticamente sforzarsi di diventare un soggetto di dominio. Questa opposizione binaria, tuttavia, può funzionare solo grazie al suo terzo termine inespresso: la posizione di essere abietto (*abjected*) da questa lotta, cioè la posizione della prima modernità di persone di fatto schiavizzate di origine africana. Questo triangolo, per quanto invisibile, permette la famosa opposizione hegeliana: la posizione dell'abietto è quella rispetto alla quale ogni oggetto dato può differenziarsi, aspirando così a diventare, o diventando effettivamente, un soggetto (per quanto 'inferiore'). (Broeck 2011, 178)

⁴⁴ Si veda Broeck 2011, 171, 178.

L'importanza del triangolo presentato da Broeck non può essere sovrastimata. Lei lo descrive come la dinamica trainante della modernità transatlantica.

Prendendo sul serio questo triangolo, sembra che gli interventi femministi da parte di Beauvoir e di altre non abbiano distrutto il binario soggetto-oggetto e l'Uomo universale come soggetto non abbia capitolato. Piuttosto, la donna ha cercato di ottenere più riconoscimento dall'uomo e ha cercato di avvicinarsi alla soggettività appropriandosi della sofferenza dell'abietto (i Neri schiavizzati) evitando allo stesso tempo di essere vista come abietta. Non solo Beauvoir si adopera in un'appropriazione della sofferenza Nera nella forma della schiavitù per portare avanti la sua discussione filosofica della situazione della donna, ma Broeck sostiene che anche i lettori di Beauvoir sembrano accettare prontamente questa appropriazione⁴⁵. Alla fine, «l'analisi di Beauvoir è rimasta ancorata a quella filosofia binaria, che non ha alcun interesse critico nella 'cosificazione' (*thingification*) degli schiavizzati nella storia moderna e illuminista» (Broeck 2011, 179). Di conseguenza, le donne bianche che cercano la soggettività appropriandosi della condizione di abietto (*abjectivity*) Nera, e tuttavia differenziandosene, finiscono per perdere opportunità di coalizione e solidarietà con donne e uomini Neri⁴⁶.

⁴⁵ Si veda Broeck 2011, 169, 171, 178. «Rafforzato da questa evasione, l'impegno del femminismo con le strutture retoriche post-illuministe della soggettività moderna, che ha costantemente posizionato la donna come 'schiava' in un'antinomia soggetto-oggetto, deve essere considerato una mossa retorica produttiva e generativa per indirizzare le donne bianche occidentali verso una posizione di rivendicazione del soggetto. Questo vale per Wollstonecraft e de Gouges come per de Beauvoir: la minaccia di essere 'schiava' divenne l'orizzonte di degradazione da cui le negoziazioni oggetto-soggetto sui diritti e la libertà potevano essere differenziate con successo» (Broeck 2011, 179).

⁴⁶ Si veda Broeck 2011, 181.

Pertanto, le implicazioni dell'analogia della donna-come-schiava, come gli altri quadri comparativi e contrastanti che operano ne *Il secondo sesso*, meritano una maggiore attenzione critica.

Conclusioni

Il mio obiettivo nello scrivere questo articolo è stato quello di esplorare quadri comparativi e contrastanti di oppressione ne *Il secondo sesso* di Simone de Beauvoir insieme alla divergente letteratura secondaria su questa figura e su questo testo. In alcuni casi studiosi e studiose hanno sostenuto che Beauvoir è una figura filosofica legittima, celebrando i suoi contributi fondamentali al femminismo e allo studio di altre forme di oppressione. In altri casi, studiosi e studiose hanno concesso la legittimità filosofica di Beauvoir e tuttavia hanno insistito nel ritenerla responsabile per l'esclusione delle donne di colore nella sua analisi della situazione della donna e per le sue appropriazioni della sofferenza dei Neri schiavizzati come strategia retorica per portare avanti i suoi argomenti riguardanti l'assoggettamento delle donne bianche. Ho sostenuto che i quadri comparativi e contrastanti di oppressione pongono grandi problemi in tutta l'opera *Il secondo sesso*: da un lato, facendo collassare diversi sistemi di oppressione in un uno stesso, e dall'altro, distinguendo tra questi sistemi di oppressione in un modo che privilegia la differenza e l'oppressione di genere rispetto ad altre forme di oppressione.

Quando Beauvoir dice che ci sono profonde analogie tra le situazioni delle donne e dei Neri, ciò che non viene dichiarato è che lei sta presentando le situazioni delle donne bianche e degli uomini Neri, cancellando al contempo le donne nere. Quando parla dei Neri americani

e dei razzisti americani, non menziona i Neri francesi e il razzismo anti-Nero tra i francesi. Quando paragona la situazione delle prostitute a quella degli Ebrei, non menziona il fatto che le prostitute non sono state sistematicamente prese di mira per un annientamento reale attraverso un olocausto letterale, che è molto diverso dalla sua descrizione figurativa della distruzione del lavoro domestico delle donne come “piccoli olocausti”. Quando afferma che i Neri, gli Ebrei e i proletari (che si presume siano tutti maschi) resistono e si ribellano mentre le donne (che si presume siano bianche) sono complici, cancella le esperienze di oppressione delle donne che sono Nere, Ebreo e/o proletarie, così come l’agentività di queste donne per la resistenza o la rivolta. Quando insiste sul fatto che ci sono sempre state donne e che le donne sono sempre state subordinate agli uomini, lei impone una narrazione occidentale della formazione del genere che è sfidata dalle femministe di colore. Quando Beauvoir presenta la donna come schiava e/o come asservita alla specie, perpetua una strategia femminista bianca di sfruttamento della sofferenza di coloro che sono effettivamente schiavizzati per guadagnare supporto per la causa delle donne bianche. La mia posizione non è che dovremmo smettere di leggere *Il secondo sesso*. Come ogni testo filosofico, ha le sue vedute e limiti che devono essere esaminati. La mia speranza è che nel sollevare alcuni di questi problemi, smettiamo di fingere che questi limiti non esistano. Riconoscendo e analizzando tali limiti nel testo, piuttosto che scusandoci per essi, siamo in grado di considerare le serie implicazioni che hanno per le vedute offerte.

Bibliografia

- Bauer, N. 2001. *Simone de Beauvoir, Philosophy, and Feminism*. New York: Columbia University Press.
- de Beauvoir, S. 1961, *Il secondo sesso*. Traduzione di Roberto Cantini e Mario Andreose. 2 voll. Milano: il Saggiatore. (Originale francese: *Le Deuxième Sexe*. Paris: Gallimard, 1949. Traduzione inglese utilizzata dall'autrice: *The Second Sex*. Traduzione di Howard Madison Parshley. New York: Knopf, 2010).
- . 1990. *Lettres à Sartre: 1940-1963*. A cura di Sylvie Le Bon de Beauvoir. Paris: Gallimard. (Traduzione inglese utilizzata dall'autrice: *Letters to Sartre*. Traduzione di Quentin Hoare. New York: Vintage Books, 1991).
- . 2001. *Per una morale dell'ambiguità*. Traduzione di Andrea Bonomi. Milano: SE. (Originale francese: *Pour une morale de l'ambigüité*. Paris: Gallimard, 1947. Traduzione inglese utilizzata dall'autrice: *The Ethics of Ambiguity*. Traduzione di Bernard Frechtman. New York: Citadel Press, 1976).
- Broeck, S. 2011. 'Re-Reading de Beauvoir 'after Race': Woman-as-Slave Revisited.' *International Journal of Francophone Studies* 14 (1-2): 167-84.
- Deutscher, P. 2008. 'Conversions of Reciprocity.' In *The Philosophy of Simone de Beauvoir: Ambiguity, Conversion, Resistance*. Di Penelope Deutscher, 159-83. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fanon F. 2015. *Pelle nera, maschere bianche*. Traduzione di Silvia Chiletta, introduzione di Vinzia Fiorino. Pisa: ETS. (Originale francese: *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil, 1952. Traduzione inglese utilizzata dall'autrice: *Black Skin, White Masks*. Traduzione di Charles Lam Markmann. New York: Grove Press, 1967).

- Ferguson, K. E. 1993. *The Man Question: Visions of Subjectivity in Feminist Theory*. Berkley: University of California Press.
- Fullbrook, K.; Fullbrook, E. 1994. *Simone de Beauvoir and Jean Paul Sartre: The Remaking of a Twentieth-Century Legend*. New York: Basic Books.
- Gines, K. T. 2010. 'Sartre, Beauvoir, and the Race/Gender Analogy: A Case for Black Feminist Philosophy.' In *Convergences: Black Feminism and Continental Philosophy*, 35-51. A cura di Maria del Guadalupe Davidson, Kathryn T. Gines e Donna-Dale L. Marcano. Albany, NY: SUNY Press.
- Myrdal, G. 1944. *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*. New York: Harper.
- O'Brien, M. 1983. *The Politics of Reproduction*. London: Routledge.
- Sartre, J.-P. 2002. *Taccuini della strana guerra*. Traduzione e note di Paul-André Claudel. 2 voll. Acquaviva delle Fonti: Acquaviva. (Originale francese: *Carnets de la drôle de guerre : Septembre 1939-Mars 1940*. Paris: Gallimard, 1983. Traduzione inglese utilizzata dall'autrice: *War Diaries: Notebooks from a Phony War 1939-40*. Traduzione di Quintin Hoare. Londra: Verso, 1984).
- . 2015. *L'antisemitismo: riflessioni sulla questione ebraica*. Traduzione di Ignazio Weiss, con in appendice gli scritti di Franco Fortini, Bernard-Henri Lévy e Françoise Collin. Milano: SE. (Traduzione inglese utilizzata dall'autrice: *Anti-Semite and Jew: An Exploration of the Etiology of Hate*. Traduzione di George J. Becker. New York: Schocken Books, 1995).
- Scarth, F. 2004. *The Other Within: Ethics, Politics, and the Body in Simone de Beauvoir*. Lanham, MA: Rowman and Littlefield.
- Simons, M. A. 1999. *Beauvoir and The Second Sex*:

Feminism, Race, and the Origins of Existentialism.
Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

- . 2002. 'Beauvoir and the Problem of Racism.' In *Philosophers on Race: Critical Essays*, 260-84. A cura di Julie K. Ward e Tommy L. Lott. Oxford: Blackwell Publishers.
 - . 2004. 'Introduction.' In *Simone de Beauvoir: Philosophical Writings*, 1-12. A cura di Margaret A. Simons. Chicago: University of Illinois Press.
- Spelman, E. 1988. *Inessential Woman*. Boston: Beacon Press.

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

Frank M. Kirkland

I

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

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

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

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

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

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

² Cfr. Johnson (1994, 3-23).

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

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

³ Cfr. Fanon (2015).

⁴ Cfr. Gates (1987, 19-27)

⁵ Cfr. Bernasconi (1998).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁵ Cfr. Hegel (1961, 262).

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

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

¹⁶ Cfr. Morrison (1988).

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

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

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

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

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

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

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

Bibliografia

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

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

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

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

**SEZIONE 2: La razionalità moderna e le
questioni del razzismo e del colonialismo**

La Filosofia e l'“uomo” nelle scienze umane*

Emmanuel Chukwudi Eze

1. Il cogito

I maestri dell'età moderna in occidente hanno affrontato il problema della natura dell'“uomo” in modo tenace e, a volte, stravagante¹. Nel *Discorso sul metodo* pubblicato nel 1637, René Descartes pone la questione concernente l'essenza dell'uomo come il “principio primo” della filosofia. Le riflessioni metafisiche di Descartes sulla natura dell'anima, nel *Discorso* così come nelle *Meditazioni*, sono in primis un'impresa filosofico-antropologica – una preoccupazione dettata dalla necessità di determinare con certezza di ragione la natura dell'umano. Nella lettera d'apertura delle *Meditazioni*, formulata con prudenza e indirizzata alla Facoltà di Teologia di Parigi (“agli uomini più educati e illustri, il Decano e i Dottori della Sacra Facoltà Teologica di Parigi”), Descartes dichiara:

* Emmanuel C. Eze, 'Philosophy and the “Man” in the Humanities'. *Topoi* 18, 1999: 49-58. Traduzione italiana a cura di Lucia Oliveri.

¹ Anche io potrei usare il termine “uomo” senza le virgolette quando questo si riferisce chiaramente all'uso classico. L'articolo è tratto da un progetto per un libro dal titolo *Achieving our Humanity*.

“Signori: la mia ragione per offrire a Voi questo mio lavoro è così logica, e, una volta conosciuto il suo intento, ne sono sicuro, Voi avrete una ragione così logica per prenderlo sotto la vostra protezione che niente più serve a raccomandarlo che un breve discorso su cosa mi sono proposto di fare qui. Io ho sempre pensato che le due questioni, quella concernente Dio e quella concernente l’anima, siano le questioni principali tra quelle che devono essere dimostrate dalla filosofia razionale piuttosto che dalla teologia”². Di conseguenza, nel famoso passaggio che annuncia il cogito leggiamo:

Mi accorsi però subito dopo che, mentre in tal modo volevo pensare che tutto fosse falso, occorreva necessariamente che io, che lo pensavo, fossi qualche cosa. E notando che questa verità *Io penso, dunque io sono* era così ferma e certa che tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici non erano in grado di scuoterla, ritenni che potevo accoglierla, senza scrupolo, come il primo principio della filosofia che cercavo. Poi, esaminando con attenzione ciò che ero, e vedendo che potevo fingere di non avere alcun corpo, e che non vi fosse alcun mondo, né alcun luogo in cui fossi, ma che non potevo fingere, per questo, di non essere; e che al contrario, per il fatto stesso che pensavo di dubitare della verità delle altre cose, seguiva in tutta evidenza e certezza che ero; invece se avessi solo cessato di pensare, quand’anche tutto quanto avevo mai immaginato fosse stato vero, non avevo alcuna ragione di credere che sarei esistito: da ciò conobbi che io ero una sostanza la cui intera essenza o natura non è che pensare³.

Per Descartes, l’essenza dell’umano, ciò che unicamente ne segna la specie e anche fonda ogni progetto di sapere scientifico e filosofico, il lavoro della

² Descartes 1951, 3-5, *Lettera dedicatoria*. (Dove non altrimenti indicato, i testi citati sono resi in italiano dalla traduttrice del presente saggio.)

³ Descartes 1951, 19 (trad. Italiana in: Descartes 2009, 61/ AT VI 32-33).

cultura, è la capacità di pensare. Sebbene molte delle considerazioni di Descartes su Dio verranno refutate, la sua definizione essenzialistica dell'uomo come essere la cui propria funzione è semplicemente quella di pensare rimarrà difficilmente negoziabile. Pascal, un contemporaneo decisamente anti-cartesiano, approva che “si può facilmente concepire un uomo senza mani, piedi, testa (poiché solo l'esperienza ci insegna che la testa è più necessaria dei piedi). Tuttavia, io non posso concepire un uomo senza capacità di pensiero (*thought*); questa cosa sarebbe una pietra o un brutto”⁴. Nel nostro secolo, Paul Ricoeur scrive che *l'io penso dunque sono* di Descartes “è la fondazione riflessiva di ogni proposizione concernente l'uomo”⁵. Da Pascal a Ricoeur, la verità della proposizione di Descartes sull'uomo, e le conseguenti questioni che questa genera, rimane centrale per la filosofia moderna – come mostrano questi esempi.

Nelle diverse opere che Kant avrebbe pubblicato con il titolo di *Logica*, lo troviamo intento a riformulare la tesi cartesiana, e tuttavia vi ci resta immerso. La *Logica* colleziona materiali usati da Kant negli anni per insegnare corsi introduttivi di filosofia. Lì ritroviamo questa singolare classificazione di tutti i problemi della filosofia:

1. Cosa posso conoscere?
2. Cosa devo fare?
3. Cosa posso sperare?
4. Cosa è “uomo”?

Kant spiega che la prima questione appartiene al dominio della metafisica, la seconda a quello della morale, la terza a quello della religione e la quarta a quello dell'antropologia. “In fondo”, però, tutte le questioni “possono essere ricondotte all'antropologia perché le

⁴ Pascal 1995, no. 59.

⁵ Ricoeur 1970, 419.

prime tre questioni sono collegate a questa”. Come per Descartes, il problema definitivo della filosofia è di determinare che cos'è l'uomo⁶.

L'importanza di questa questione per il resto dell'opera filosofica di Kant si può dedurre dalla *Antropologia da un punto di vista pragmatico*, un libro che pubblica in vita in due edizioni, una del 1798 e l'altra nel 1800. Nella prefazione alla prima edizione Kant scrive:

Tutti i progressi nella cultura, mediante i quali l'uomo compie la propria educazione, hanno per fine l'applicazione delle conoscenze e delle abilità così acquisite al loro uso nel mondo; ma nel mondo *l'oggetto più importante* a cui rivolgere questa applicazione è l'uomo, perché l'uomo è il fine ultimo di se stesso. Quindi la conoscenza dell'uomo, nella sua qualità di essere terrestre dotato di ragione, merita in modo particolare di esser detta conoscenza del mondo, benché l'uomo sia solo una parte delle creature terrestri⁷.

L'antropologia è supposta spiegare la costituzione interna ed esterna di “quell'essere mondano dotato di ragione”; essa consisterebbe in un “trattato sistematico comprendente il nostro sapere sull'uomo”⁸.

L'orientamento “pragmatico” dell'Antropologia è in continuità con – e non opposto a – l'approccio teoretico della *Critica della ragion pura*. Nei passaggi decisivi sull'appercezione, Kant offre un'immagine dell'unità trascendentale della coscienza umana:

il pensiero: le rappresentazioni date nell'intuizione appartengono tutte quante a me è ... equivalente al pensiero che: io le unifico tutte in un'autocoscienza, o che io possa almeno unirle in questa. ... In altre parole, solo fintanto che io posso cogliere la molteplicità

⁶ Kant 1974a, AA IX, 25 corsivo mio.

⁷ Kant 1974b, p. 3/ Kant 2003, 427 /AA 7 119.

⁸ Ibid.

delle rappresentazioni in una coscienza, io le chiamo singolarmente e insieme mie. Altrimenti avrei un io (*self*) tanto variopinto e differenziato quante sono le rappresentazioni di cui sono conscio.

E ancora:

questo principio della necessaria unità dell'appercezione è anch'esso un principio identico, e dunque costituisce una proposizione analitica. ... Mediante l'“io”, inteso come rappresentazione singola, non è dato alcun molteplice. ... Una intellesione (*understanding*) in cui, con l'autocoscienza stessa fosse dato tutto il molteplice *allo stesso tempo* sarebbe intuitiva; il nostro intelletto può solo pensare⁹.

C'è una differenza significativa tra “l'io penso dunque sono” formale di Descartes e la versione kantiana “sintetica” di tale dottrina del soggetto (L'“Io” rivela “la necessità di una sintesi della molteplicità data nell'intuizione senza la quale la fondamentale identità dell'autocoscienza non potrebbe essere pensata”; “per conoscere qualsiasi cosa

⁹ Kant 1929; B134 and B135 (trad. italiana Kant 2004, leggermente modificata per essere uniformata alla versione inglese). Kant riferisce esplicitamente sul tema anche in B138: “per conoscere qualcosa nello spazio (per esempio una linea), la devo tracciare, e così devo realizzare, sinteticamente, una combinazione determinata del molteplice dato, così che l'unità di questo atto è al contempo l'unità della coscienza (come nel concetto di linea); è attraverso questa unità di coscienza che un oggetto (uno spazio determinato) viene innanzitutto conosciuto. L'unità sintetica della coscienza è dunque una condizione oggettiva di ogni conoscenza. Non è semplicemente una condizione richiesta da me nel conoscere l'oggetto, ma è una condizione a cui ogni intuizione deve sottostare per poter diventare un oggetto per me.... Sebbene questa proposizione rende l'unità sintetica una condizione del pensiero, è, come già detto, essa stessa analitica, perché non dice niente più che tutte le mie rappresentazioni in ogni intuizione data devono essere soggette a quella sola condizione sotto la quale io posso attribuirle a quell'io identico come mie rappresentazioni e così le posso comprendere come combinate sinteticamente in una appercezione attraverso l'espressione generale, “io penso” (trad. italiana Kant 2004, leggermente modificata).

... devo ... Sinteticamente produrre (*bring into being*) una combinazione determinata del molteplice dato, così che l'unità di questo atto è insieme l'unità della coscienza”¹⁰; ma ciò che più colpisce è il privilegio accordato da ognuno di questi pensatori alla facoltà intellettuale come ciò che fonda l'identità dell'“Io”. Come afferma Kant, in modo pregnante, nella *Critica della ragion pura*:

L'uomo è uno dei fenomeni del mondo sensibile, e, così, una delle cause naturali che devono sottostare alle leggi empiriche. ... L'uomo, però, che conosce l'intera natura solamente attraverso i sensi, si conosce anche attraverso l'appercezione pura; e proprio questo atto e interna determinazione non possono essere riguardati come impressioni dei sensi. Lui è così per sé da una parte un fenomeno e, dall'altra, riguardo a certe facoltà la cui azione non può essere ricondotta alla ricettività dei sensi, un oggetto puramente intelligibile. Chiamiamo queste facoltà intelletto e ragione¹¹.

All'interno di questa corrente della filosofia moderna, la posizione assegnata alla ragione, la posizione del soggetto, è quella attraverso cui l'“uomo” costituisce se

¹⁰ Inoltre, Kant stesso spiega come il suo approccio si relaziona a quello di Descartes: l'antropologia “può acquisire sia un punto di vista fisiologico che prammatico. – La conoscenza fisiologica sull'uomo indaga quello che la natura fa di esso: la conoscenza prammatica quello che l'uomo fa, o potrebbe o dovrebbe fare, di sé come agente libero. Se consideriamo le cause naturali – per esempio le possibili cause naturali della memoria – possiamo speculare, come ha fatto Descartes, a partire dalle tracce che rimangono nel cervello delle impressioni lasciate dalle sensazioni che abbiamo esperito. Ma siccome non conosciamo i nervi e le fibre cerebrali, né capiamo come usarle per i nostri scopi, dobbiamo ancora ammettere che siamo spettatori in questa messa in scena delle nostre idee e lasciare che la natura faccia il suo corso.... Ma quando usiamo le nostre osservazioni di cosa si è scoperto impedire o stimolare la memoria in modo da accrescerne il suo scopo o efficienza, e serve conoscenza dell'uomo a questo proposito, questo fa parte dell'antropologia per scopi prammatici, e questo è precisamente quello che ci occupa in queste pagine” (Kant 1974b, 3).

¹¹ Kant 1929, 472, B574 (trad. Italiana Kant 2004, modificata).

stesso e rende stabili stati dell'essere altrimenti dispersi e contraddittori. Il lavoro di David Hume costituisce un avanzamento all'interno di questa tradizione.

Collocato cronologicamente tra il francese Descartes e il tedesco Kant, lo scozzese David Hume, nell'opera dettagliata e comprensiva *Trattato sulla natura umana*, stabilisce, come il titolo già evidenzia, una “scienza rigorosa dell'uomo”¹². In un breve resoconto del *Trattato*, Hume scrive: “può essere affermato con sicurezza che quasi tutte le scienze sono comprese dalla scienza dell'uomo e da essa dipendono”¹³. Il compito, di conseguenza, è di gettare le fondamenta di questa imprescindibile (*fundamental*) scienza – una scienza che “considera la natura umana come un soggetto di speculazione, e che un'analisi più sottile la esamina così da trovare quei principi che regolano il nostro intelletto, eccitano i nostri *sentiments*, e ci fanno approvare o condannare un particolare oggetto, azione o comportamento”¹⁴. La filosofia della natura umana ci aiuterebbe così a capire non solo l'uomo, ma anche i processi scientifici e la morale.

Un esame del tentativo di Hume, e una conoscenza di Descartes e Kant, rivelano una continuità programmatica sia tra Hume e Kant che tra Hume e Descartes. Per esempio, come Kant nella *Logica*, Hume argomenta: “Questo è evidente, che tutte le scienze hanno una relazione, più o meno forte, con la natura umana; e che per quanto lontano ognuna di essa cerca di sfuggire a questa relazione, ci ritorneranno in un modo o nell'altro. Persino le Matematiche, la Filosofia Naturale e la Religione

¹² Hume 1978, xv; xvi; xviii; 273, 645; etc.

¹³ Hume 1962, 290.

¹⁴ Hume 1962, 273.

Naturale sono in qualche misura dipendenti dalla scienza dell'Uomo”¹⁵. Così il fine è questo:

la mia sola speranza è di poter contribuire almeno un po' all'avanzamento della conoscenza imprimendo su alcuni particolari un taglio diverso dalla speculazione dei filosofi e indicandogli in modo più chiaro quei campi dove solo possono aspettarsi sicurezza e convinzione. *La natura umana è la sola scienza dell'uomo* e, nonostante ciò, è stata finora la più negletta. Questo per me è sufficiente, che io possa renderla un po' più in voga¹⁶.

Questa ricerca per “sicurezza e convinzione” – molto simile alla ricerca di Descartes per le idee “presenti alla mia mente in modo così chiaro e distinto da escludere ogni genere di dubbio”¹⁷ – conducono Hume a uno scetticismo radicale intorno alle – ai suoi tempi – convenzionali teorie del sé e dei “fondamenti” della conoscenza oggettiva. Tale scetticismo, che Hume caratterizza come “accademico”, è incongruente con l'approccio di Kant, ma in continuità con il dubbio iperbolico cartesiano. Al centro di entrambi i dubbi vi sono questioni concernenti lo scopo e la costituzione interna dell'uomo ridotto essenzialmente a “intelletto e ragione”.

Perché la questione di dare una definizione di uomo è stata così centrale nella filosofia di questo periodo? Cosa spiega il tono di urgenza con cui i principali filosofi affrontano la questione? Per dare una risposta a queste domande, gli storici della filosofia ricorrono a delle rivoluzioni nella scienza e nella cultura, rivoluzioni a cui ci si riferisce collettivamente con il nome di Rinascimento, occorso, approssimativamente, tra il 1300 e il 1500. Secondo Vincent Potter: “Come risultato

¹⁵ Hume 1978, xv.

¹⁶ Hume 1978, 273; corsivo mio.

¹⁷ Descartes 1951, *parte seconda, regola n. 1.*

della rinascita della cultura (il ‘Rinascimento’) che accadde principalmente in Italia con la riscoperta della civiltà classica, l'uomo e le cose umane divennero il centro dell'attenzione”¹⁸. In questo senso la filosofia, per esempio, era interessata a determinare la natura della mente umana per avanzare e stabilire i progetti della scienza moderna. In questo stesso contesto la concezione cartesiana di uomo come “la sostanza la cui intera essenza ... è semplicemente di pensare” non è solo un tentativo di descrizione, ma piuttosto un inno alla “competenza della ragione umana nel gestire le faccende umane e risolvere i problemi umani”¹⁹. L'ideologia e i successi del Rinascimento in Italia, sotto questa comprensione di storia, costituirono le radici di successivi movimenti in Inghilterra, Francia, Germania, così come dei movimenti illuministici del diciassettesimo e diciottesimo secolo.

Il mio intento è di completare le ragioni per le quali la definizione della natura umana è divenuta una questione centrale per i filosofi moderni. A tal fine ho intenzione di sondare varie fonti di informazioni che sono normalmente ignorate, come gli incontri razziali. La sfida di comprendere il significato e l'importanza delle varietà razziali è stato un fattore determinante nel bisogno di stabilire quale sia la natura “essenziale” dell'essere umano – opposta alle sue qualità naturali. Accanto e in aggiunta alla riscoperta rinascimentale della civiltà classica greca e della sua attenzione per “l'uomo e le cose umane”, c'è stata un altro tipo di scoperta rinascimentale: la scoperta del Selvaggio.

Il Selvaggio del Rinascimento e, in seguito, dell'Illuminismo è una categoria parallela a, e tuttavia differente da, quella del “Barbaro” o del “Gentile”

¹⁸ Potter 1993, xii.

¹⁹ Potter 1993, xii.

prevalenti nel Medioevo. Il Barbaro o il Gentile era l'altro in opposizione a cui la civiltà medievale latina e la civiltà cristiana rispettivamente si definivano. Anche semplicemente il titolo della *Summa contro i Gentili* di Tommaso D'Aquino ne è testimone. I barbari, d'altro canto, sono così perché hanno vissuto fuori dalla cultura latina; come espresso da un commentatore, “le loro lingue suonavano come bar-bar alle orecchie latine”²⁰. Per il latino medievale o il cristiano, tuttavia, vi era poco contenuto storico in questa categoria dell'“altro”. La mancanza di incontri e di conoscenza ha lasciato ampio spazio alle speculazioni, alle leggende e alle fantasticherie, limitate solo dagli insegnamenti della Bibbia. Evidenze di ciò sono rintracciabili nella *Città di Dio* di Agostino:

per quanto concerne la favola che vi siano antipodi, ovvero uomini dall'altra parte della terra, dove il sole sorge là dove per noi tramonta, uomini che camminerebbero con i piedi opposti ai nostri, ciò non è credibile sotto alcun aspetto. E infatti non è stato affermato che ciò è stato appreso da sapere storico, ma solo da una congettura scientifica basata sul fatto che la terra sia sospesa nella concavità del cielo e che abbia così tanto spazio da una parte quanto ne ha dall'altra: quindi – dicono – la parte sottostante deve essere anche abitata. Ma questi non notano che anche se fosse dimostrato che il mondo sia di forma rotonda e sferica, non segue ancora che l'altra parte sia libera dalle acque; né segue immediatamente che, anche se fosse libera, sia abitata. Poiché la Scrittura, che prova la verità delle sue affermazioni storiche dall'avverarsi delle sue profezie, non dà false informazioni; e sarebbe troppo assurdo dire che alcuni uomini avrebbero potuto prendere delle navi e attraversare l'immenso oceano e giungere così da questa parte del mondo all'altra e che quindi anche gli abitanti di quelle regioni distanti discendano dal primo uomo²¹.

²⁰ Patrick J.; Ryan S. J. 1998, 14–24; 15.

²¹ Agostino (Sant') 1934, II, 118–119; Libro xvi. Cap. 9 (trad. italiana Agostino 2017, 760, modificata).

Questo passaggio dà un'idea della concezione medievale della geografia, della storia, dell'uomo e della verità storica.

Nel Rinascimento, tuttavia, la “parte opposta” della terra sconosciuta di Agostino, così come la sua idea di discendenza e la condizione del sapere si erano disintegrate. Alla fine del dodicesimo secolo, esploratori avevano infatti “preso le navi e attraversato l'immenso oceano” e, da quel momento in poi, per spiegare e dare ragione dell'uomo e del mondo, inclusa la loro varietà, una nuova geografia e etnografia, basata su una nuova cosmologia, si impose al posto della Scrittura, delle sue profezie e della conoscenza autoritativa.

Questa trasformazione del sapere e della visione del mondo è dovuta a quattro uomini: il veneziano Marco Polo (c1254-1324) che giunse in Cina; il portoghese Enrico il Navigatore (1394-1460) che inviò navi verso sud, lungo la costa occidentale africana con la speranza di trovare l'India e l'oro; Bartolomeo Diaz (c1450-1500) che raggiunse il Capo di Buona Speranza e circumnavigò l'Africa nel 1485; e Cristóbal Colón (1451-1506), meglio noto come Cristoforo Colombo, che navigò verso le Americhe. Grazie al sapere etnografico acquisito in queste “scoperte»” dagli esploratori delle popolazioni in Cina, Africa Subsahariana e le Americhe, il Rinascimento – così come i movimenti illuministi che acquisirono grande fede nel progresso, oltre che riscoprire la Verità storica – riuscirono a costruire una visione del mondo e un'autocomprensione distante da quell'opposizione medievale dei Latini contro i Barbari o i Cristiani contro i Gentili. L'opposizione da questo momento in poi sarà tra i Civilizzati e i Selvaggi, gli Storicizzati e i Primitivi, i Progressisti e gli Arcaici. I viaggi e l'etnografia spalancarono le porte a una nuova filosofia delle

condizioni della verità e della storia. Così la scoperta di popoli e culture radicalmente diverse e, apparentemente, inferiori lasciarono emergere nuove questioni concernenti il destino dell'uomo. Nella formazione di diversi progetti moderni e illuministi, queste altre culture e altri popoli considerati Selvaggi²² formarono parte di una tradizione contrastante e di un'oscurità diffusa attraverso cui la luce della ragione doveva risplendere. Come spiega lo storico John Burke:

La sorpresa degli scopritori nell'incontrare i selvaggi – e *nel determinare se questi fossero umani* – è stata indubbiamente espressa dalla tradizione popolare del Medioevo. Gli storici greci e latini, come Diodoro Siculo e Plinio il Vecchio, avevano trasmesso racconti di uomini senza testa, i cui occhi e bocche erano collocate nei loro petti; uomini con uno, tre o quattro occhi; uomini con orecchie così grandi che dormivano avvolti in esse; uomini con piedi che crescevano da dietro e non davanti alle loro gambe; uomini con piedi da oca; uomini senza bocca che sopravvivevano solo grazie all'olfatto, e uomini con corpi pelosi e con facce canine. Queste finzioni erano raccolte e illustrate in diverse enciclopedie e compendi (...) del Medioevo e del Rinascimento, e avevano ampio fascino²³.

Il “selvaggio” è forse stato avvolto da un velo di fantastico nella letteratura medievale, ma i viaggi e le esplorazioni hanno permesso di togliere il velo e hanno aperto le porte a interessi più strettamente scientifici. La questione tuttavia “se questi fossero umani?” – sebbene apparentemente una questione *sull'altro* – non ha mai lasciato il lato originario di chi la pone. Essa esprime una

²² “‘Selvaggio’ dal latino *silvaticus* ... è equivalente a marginalizzazione e, dal punto di vista di uno spazio culturale normativo, designa l'‘acculturato’”. (Mudimbe 1994, 27).

²³ Burke 1972, 262.

preoccupazione: chi siamo *noi*? In termini più naturali: cosa significa propriamente essere umani?

Dove prima c'erano le favole, le investigazioni empiriche hanno offerto speranze per un sapere più profondo e affidabile in linea con un nuovo significato di storia. Facciamo un esempio. Nell'introduzione ai *Viaggi di Marco Polo*, R. E. Latham ci fa sapere che questo classico sarebbe stato inserito tra le letture pubbliche alla fine del secolo tredicesimo come «Descrizione del Mondo» (*Divisament du Monde*). Ed era infatti una descrizione di una parte del mondo sorprendentemente ampia: “dal mare polare a Java, da Zanzibar al Giappone – e una parte sorprendentemente vasta di queste osservazioni erano di prima mano”²⁴. Certo Latham mette in guardia che “il libro può essere apprezzato dal lettore moderno ... come una descrizione vivida di un mondo fantastico così lontano dalla sua esperienza che è irrilevante se egli lo ritenga fatto o finzione”. Tuttavia la sua opinione è in sintonia con quella di Polo sulla questione più importante: l'opera, ci dicono entrambi, rappresenta uno “sviluppo” storico “delle interazioni e del sapere umano”²⁵ senza precedenti.

Il problema dato ai filosofi dalle “interazioni umane” come testimoniato da Marco Polo e altri esploratori è ovvio: alla luce di questa varietà di umani, c'è qualcosa come *la natura umana*? Sono tutte le razze degne di pari valore storico? Quali sono i criteri per stabilire tale teoria del valore? Qual è la direzione del Progresso? Nell'ambito della storia naturale, il *Systema Naturae* di Carlo Linneo è un tentativo di compiere questa nuova missione della scienza. L'opera di Giovanni Battista Vico, *La scienza nuova*, nell'ambito della filosofia della storia, è anch'essa prova della crisi e delle opportunità che si presentavano

²⁴ Polo 1958, vii.

²⁵ Polo 1958, vii.

per questa nuova missione. Nell'ambito della filosofia trascendentale, tuttavia, il cogito di Descartes rappresenta la definitiva messa in atto di questa trasformazione moderna. Discutendo delle fonti storiche e culturali del dubbio cartesiano, Arendt spiega ne *La condizione umana*:

La filosofia di Descartes è tormentata da due incubi che, in un certo senso, divennero gl'incubi dell'intera epoca moderna, non perché quest'epoca fosse particolarmente influenzata dalla filosofia cartesiana, ma perché il loro emergere era praticamente inevitabile una volta comprese le vere implicazioni del mondo moderno. Questi incubi sono molto semplici e ben conosciuti. Nel primo, la realtà del mondo e della vita umana sono messi in dubbio; se né la ragione, né il senso comune sono affidabili, allora può essere che tutto ciò che crediamo vero sia un sogno. Nel secondo è a tema la condizione umana in generale per come questa è stata rivelata dalle nuove scoperte [D]a questo punto di vista, infatti, il fatto che un genio maligno, un *dieu trompeur*, inganni l'uomo volontariamente e a sua insaputa diventa molto più verosimile del fatto che Dio sia il governatore dell'universo²⁶.

Il cogito cartesiano trasformato in vari modi da Hume e Kant corrisponde a un nuovo progetto per la filosofia all'epoca della nuova scienza; segnala, in filosofia, la morte di una certa visione del mondo e la difficoltà di generarne una nuova. Segnala, soprattutto, la possibilità e l'impossibilità dell'uomo – l'uomo moderno – “di fidarsi dei propri sensi e della ragione”²⁷. Il dubbio di Descartes, palese nei lavori di Hume e Kant, è propriamente un'angoscia perché un dubbio su se stessi, provocato in parte dagli incontri con razze e culture “straniere”.

²⁶ Arendt 1958, 277.

²⁷ Arendt 1958, 277.

2. La filosofia e “Le varietà dell’uomo”

Per pensare in modo produttivo la storia della filosofia moderna in relazione alla storia dei popoli “selvaggi” – e per incalzare la filosofia moderna affinché dia come esito, per così dire, “la struttura del selvaggio” attraverso cui ha dato forma alle sue più profonde questioni sull’uomo – bisogna superare un primo ostacolo, ovvero il pregiudizio disciplinare che attualmente separa – spesso a tenuta stagna – la filosofia dall’antropologia. La distinzione tra i due ambiti di ricerca non è sempre stata così marcata. Potrebbe essere che la necessità di vedere la filosofia moderna come “pura” e affaccendata solo con “il sapere in sé” renda ciechi di fronte al fatto che le figure più venerate di questa tradizione hanno prodotto opere che, oggi, classificheremmo abitualmente come antropologiche?²⁸ Prendiamo i lavori di Hume, per esempio, dove troviamo opere con titoli chiari: *Sui caratteri nazionali*; *Di alcuni costumi degni di nota*; *L’amore tra i sessi*; *L’amore e il matrimonio*; *La castità e la modestia*; *Sugli effetti dei costumi*; e così via²⁹. Anche in Kant troviamo saggi e libri con titoli e temi simili, tra cui: *Sulla differenza delle razze*, così come ne *L’annuncio delle lezioni sulla geografia fisica per il semestre estivo 1775*; *Sulle differenti razze umane* (1785); *Congetture sull’inizio della storia umana*; *Antropologia da un punto di vista pragmatico*, e, senza ombra di dubbio, le lezioni raccolte sotto il titolo di *Geografia fisica*³⁰. Queste, e altre opere, di Hume e Kant,

²⁸ Uso la parola “antropologia” (e “antropologico”) in due modi: (a) la scienza fisica dell’“uomo” (come nell’antropologia fisica) o la sua scienza morale e psicologica (come nell’antropologia morale, razionale o filosofica; e (b) lo studio delle culture umane (antropologia culturale).

²⁹ Hume 1987.

³⁰ La *Recensione di Johann Gottfried Herder, Idee sulla filosofia della storia del genere umano* o le *Osservazioni sul sentimento del bello e del*

sono ricche fonti di osservazioni e teorie comparative sugli attributi fisici, così come sui caratteri e i costumi morali dei popoli in Europa, Africa, Americhe, Cina, Indostan e degli ebrei. Il fine, sia di Kant che di Hume, era di stabilire, attraverso questi studi comparativi, un'idea di “uomo” unitaria – e un chiaro senso del progresso nella storia.

Cosa si guadagna dal rileggere la storia della questione “che cos'è l'uomo?” nell'età moderna come avente origine dall'incontro con le razze e le culture considerate selvagge? Fa la differenza da *chi* tale ricerca è intrapresa? Può questo lavoro, se intrapreso da un filosofo nero o africano, rischiare di perdere il giusto equilibrio (*level-headedness*) offerto, per esempio, da Kwasi Wiredu agli intellettuali post-coloniali rispetto alla loro eredità moderna? Oppure si può candidamente avanzare il nostro sapere generale riguardo la costituzione dei problemi dell'età moderna?

Quando Wiredu articola la sua idea di relazione tra filosofia moderna e gli intellettuali dal punto di vista delle razze e delle culture considerate allora o adesso come selvagge, scrive:

Il filosofo africano non può certo assumere il tipo di orgoglio culturale per le conquiste filosofiche di Aristotele o Hume o Kant o Frege o Husserl che può permettersi uno studente occidentale di filosofia. Un africano ha bisogno di un certo livello di equilibrio per poter solo affrontare questi pensatori. Hume, per esempio, non ha avuto alcun rispetto per i neri. Né fu Marx, seppur in modo diverso, progressista nel rispettarli. Così, ogni tipo di parzialità che il filosofo africano può sviluppare per questi pensatori deve essere misurata principalmente su considerazioni del valore di verità³¹.

sublime da parte di Kant appartengono a questa categoria. Per una guida bibliografica agli scritti antropologici di Kant, si veda Caygill 1995, 418–427.

³¹ Wiredu 1984, 159.

La formulazione di Wiredu pone più questioni di quante ne abbiamo anticipate finora: cosa significa che il filosofo africano non può prendere parte all'“orgoglio culturale” della filosofia occidentale? Con le tecnologie per la produzione di massa di libri, il mercato internazionale, la diffusione delle lingue e delle traduzioni, e, senza dubbio, le esperienze di educazione coloniale e postcoloniale, perché la filosofia moderna non può entrare a far parte del patrimonio culturale di un ghanese contemporaneo tanto quanto, per esempio, la filosofia francese o britannica? C'è, nel ragionamento di Wiredu, una presunzione di “genetismo culturale” – la dottrina che “si ottiene il diritto a una cultura che porta il marchio della tua razza – o nazione – solo se hai con essa un'identità razziale”³²?

L'argomento di Wiredu è supportato dal fatto che sono stati Aristotele e Hume e Kant e Frege e Husserl, non Wiredu, a sospettare che gli africani fossero esseri incapaci di fare filosofia. Wiredu suggerisce ai filosofi africani: le verità nelle opere dei filosofi occidentali sono transculturali e universali, e ce ne si deve appropriare anche quando le società o le culture, o persino le persone, da cui queste idee sono esistite o si sono originate, erano o sono razzialmente ostili per gli africani. Wiredu elabora:

Nel suo saggio su *I caratteri nazionali* ... Hume ha potuto dire che: 'Sono incline a sospettare che i ne*ri siano naturalmente inferiori ai Bianchi. Non c'è praticamente stato un individuo parimenti eminente nelle azioni o nelle speculazioni... . In Jamaica, infatti, si riferiscono a un ne*ro come a un uomo in parte e solo per apprendimento: è ammirato per piccoli risultati, come un pappagallo che semplicemente ripete una manciata di parole'. Evidentemente si richiede

³² Appiah 1996, 90–91.

all'africano una notevole maturità per poter trattare sia la mancanza di rispetto di Hume per i neri, sia il suo acume filosofico in modo imparziale, deplorando il primo e riconoscendo e assimilando il secondo.

Come questo esempio:

Un filosofo britannico contemporaneo, Michael Dummett, è stato messo in una posizione niente affatto differente quando egli, da oppositore appassionato del razzismo, ha scoperto, nel corso di scrivere una monumentale opera su Frege (...) – scrittura sospesa per un po' di tempo proprio per dedicarsi alla lotta contro la discriminazione sociale nel suo paese, l'Inghilterra –, che il suo stesso soggetto era in un certo senso un razzista ... Se avesse abbandonato il progetto per tale scoperta, questo avrebbe mostrato una mancanza di equilibrio da parte sua. Alla fine, completò l'opera e rese tutti gli studenti di filosofia della logica in debito con lui. Gli Akans del Ghana hanno un proverbio che recitò così: ‘se succede che la verità risieda nella parte più intima dell'anatomia della tua propria madre, non è un peccato estrarla con l'organo adiacente’³³.

Questa posizione nei confronti della relazione tra filosofia moderna e razza, razzialismo e razzismo è infatti temperata. Le questioni sistematiche che sorgerebbero contro una posizione così ragionata possono essere formulate solo così: come si può comprendere la “verità” o il “valore di verità”, e come possiamo estrarli al meglio da una risorsa intellettuale che può essere pregiudiziale, razzista o persino filosoficamente disonesta? Forse Wiredu presume che si potrebbero avere pochi o addirittura alcun problema nel separare transculturalmente il filosofo dalla filosofia, il messaggero dal messaggio? Questo problema può essere ricostruito come un problema epistemologico – e vi sono precedenti.

³³ Wiredu 1984, 159, note 12 e 13. Il libro in questione è: Dummett 1973.

Nel libro *T. S. Eliot, l'antisemitismo e la forma letteraria*, Anthony Julius pone la domanda della possibile relazione intrinseca e sistemica tra “forma letteraria” e “anti-semitismo”. Secondo Julius, “alcuni versi del *Gerontion* di Eliot colpiscono come un insulto. Nel credere di stare riferendosi a un solo ebreo, esse implicano il disprezzo verso tutti gli ebrei”³⁴. Quello che è contenzioso in riferimento a questo libro, e rilevante per la discussione presente, è la sua affermazione centrale: che l'antisemitismo è una parte integrante della, e inseparabile dalla, “forma letteraria” e bellezza della poesia di Eliot. Come è possibile che una forma estetica sia antisemita e razzista? Si può affermare qualcosa di analogo per la “ragione” in filosofia?

Da un punto di vista metodologico, si può difficilmente essere in disaccordo con Julius quando afferma che “l'indifferenza all'offesa data dalle poesie razziste è, tra altre cose, un fallimento interpretativo”. È un fallimento interpretativo perché le poesie in questione insultano gli ebrei, e, con le parole di Julius “ignorare questi insulti corrisponde a fraintendere le poesie”³⁵. È tuttavia più difficile essere d'accordo con Julius quando stipula, in qualche modo inversamente, che: “se un'opera o una parte importante di essa sono antisemitiche, è l'opera di un antisemita”³⁶. La difficoltà non sta nel fatto che questa opinione non è vera, ma piuttosto nel fatto che, se innalzata a principio, la sua applicazione può essere seriamente sbagliata. Per esempio, sollevare dubbi sul se un autore o un'autrice sia o non sia, in quanto persona, antisemita o razzista perché una parte della sua opera è antisemita o contro i Neri non è la stessa cosa che

³⁴ Julius 1955, (specialmente *A literary anti-Semitism*) 25–30.

³⁵ Julius 1955, 2.

³⁶ Julius 1955, 1.

chiedersi se un'opera sia antisemita e razzista, o se non c'è spazio per la domanda. Nel primo caso – dedurre cioè da parti dell'opera dell'autore o dell'autrice la sua attitudine verso la razza – si può evitare solo con difficoltà la possibilità di incappare in questioni di natura altamente soggettiva come intenzioni (autoriali), coscienza, o gradi di responsabilità. La seconda formulazione – è un'opera in sé razzista? –, d'altra parte, si focalizza sul contenuto oggettivo di un'opera d'arte o di un lavoro di ricerca, mettendo da parte in massimo grado il bisogno di investigare la soggettività dell'autore; un testo o una teoria è sottoposto qui all'esame oggettivo, all'interpretazione critica, a giudizi concernenti la rilevanza esplicita o implicita, se ve ne è alcuna, dell'opera rispetto a una serie di questioni che stanno a cuore all'esaminatore.

Il problema chiave con l'ascrizione di principio delle intenzioni razziste di un autore sulla base di pezzi del suo lavoro è anche un problema sostanziale. È un fatto noto che si tenda a definire periodi storici e culturali attraverso un set, o sistemi chiusi, di discorsi culturali, scientifici e letterari che generano un vocabolario altamente specialistico adoperato da diversi artisti e studiosi con un livello di consapevolezza sulla provenienza di tale vocabolario altamente variabile. Mi sembra che esattamente come i bambini non sono nelle condizioni di scegliere la loro prima lingua, e perciò usano quella ereditata a livelli differenti di creatività, dipendenti dalle capacità e dal talento, così artisti e studiosi sono educati a un certo vocabolario e linguaggio in cui lavorano in modo creativo, con variegati livelli di consapevolezza critica, e con una capacità variabile di – o con un successo variabile nel – trasformare la lingua ricevuta in nuove forme. Poiché anche gli artisti e studiosi più creativi non usano semplicemente la lingua, ma ne sono usati, si può

immaginare una situazione in cui uno scienziato, un poeta o un filosofo si appropriano e fanno usi produttivi delle parole, delle immagini, o delle definizioni ereditate senza un livello adeguato di consapevolezza critica dell'importo storico e culturale delle parole, immagini, definizioni presente in un lettore della stessa lingua un secolo dopo. In che misura siamo tenuti a giudicare, solamente sulla base di parti delle sue opere, se questo scienziato, poeta o filosofo è in prima persona razzista? Quanto sapere, e quanta responsabilità, bisogna attribuire alla creatività e alla capacità critica di un singolo individuo, e quanto invece al suo “tempo”?

Nel mettere da parte lo sforzo vacuo di determinare la corrispondenza sempre imperfetta tra il cuore o le intenzioni individuali di uomini e donne e le loro opere artistiche o scientifiche, il compito è piuttosto quello di collocare il problema della razza, del razzialismo o razzismo, in linguaggio moderno, a livello del linguaggio delle opere e del loro determinabile ambiente culturale e intellettuale – tramite movimenti culturali e scientifici, come l'illuminismo per esempio. Quando un “universo di discorso” in cui scienziati, poeti e filosofi vivono e scrivono, in un particolare luogo e tempo, prevede distinzioni razziali ed è razzista, i pensatori tra di loro che possono sufficientemente trascendere o trasformare positivamente un universo così moralmente vulnerabile, inventando nuovi vocabolari e nuove descrizioni del sé e degli altri, sono individui eccezionali e rari.

La questione di interesse per noi, allora, non è, per esempio, se un pensatore come Hume o Kant, come persona, era o non era razzista. È filosoficamente più rilevante, credo, chiedersi, per esempio, in che modo la filosofia moderna ha usato il discorso delle razze e a che scopo? Se Hume e Kant erano filosofi della modernità,

e dei movimenti illuministici in modo particolare, i loro scritti sono a favore o contro gli aspetti etnocentrici, razziali, e a volte razzisti delle organizzazioni politiche ed economiche che hanno promosso gli ideali Illuministici? Qual è la relazione concettuale tra i lumi e la ragione dell'Illuminismo e l'oscurità e l'irrazionalità dei “selvaggi”? L'arrivo del selvaggio, come ha influenzato le teorie filosofiche e culturali sull'“uomo”? C'è un nesso sostanziale tra la nozione di Selvaggio e queste teorie? Se è così, come rendere ragione delle teorie della conoscenza, dell'etica e della politica “universalistiche” di questi filosofi? È interessante riflettere su queste questioni perché potrebbero istruirci sugli aspetti storici della filosofia moderna, e, di certo, sui modi controversi in cui questa tradizione ha promosso le sue aspirazioni universalistiche e interculturali.

Se Wiredu ha ragione nel suggerire che non solo Hume e Kant, ma anche autori disparati come Aristotele e Marx e Husserl e Frege (a cui se ne potrebbero aggiungere certo degli altri: Hegel, Russell o Heidegger) hanno scritto annotazioni o scritto teorie che suggeriscono che non hanno avuto alcun rispetto per le persone di colore e, in certi casi, gli ebrei³⁷, non è più appropriato porre la questione concernente il rapporto tra filosofia e razza almeno anche a un livello più generale e sistematico? Come è potuto accadere che tutti questi grandi filosofi sembrano condividere attitudini simili verso le persone

³⁷ Wiredu, commentando Marx, tratto da: Hampden Jackson 1951, 144. Cfr. “è noto che Marx, in un'esplosione di ingiuria personale nei confronti di Lassalle, avverte in una lettera a Engels: ‘Questa mescolanza tra Ebrei e Tedeschi con fundamentalmente un carattere ne*ro ... l'autostima del compagno è anche ne*ra.’ ... è a volte comprensibile per un uomo rinnegare le sue origini, ma condannare un popolo oppresso come questo è più serio. Quell'uomo nero avrebbe avuto altrove più autostima di quella che Marx qui depreca” (Wiredu 1984, 159).

di colore? Cosa possiamo imparare dall'esaminare una possibile coerenza nella tradizione (o tradizioni) storico, sociale e intellettuale sul cui sfondo questi filosofi hanno operato? Questa coerenza suggerisce una convergenza di verità – o pregiudizi?

Mi si permetta di presentare tre lunghi esempi – familiari forse, ma sempre pregnanti – che ci faranno da guida per il resto di questo studio. 1754, David Hume:

Tendo a sospettare che i ne*ri, e in genere le altre specie di uomini (perché ce ne sono tre o quattro o cinque diverse), siano naturalmente inferiori ai Bianchi. Non c'è mai stata una nazione civilizzata se non formata dai bianchi, né praticamente vi è stato un individuo parimenti eminente nelle azioni o nelle speculazioni. Non ci sono stati ingegnosi produttori tra di loro, nessuna delle arti e delle scienze. D'altro canto, invece, il più rude e barbaro tra i bianchi, come gli antichi tedeschi o gli attuali tartari conservano in loro ancora qualcosa di superiore, così nel loro valore, nella forma di governo, o in altri dettagli. Una differenza così uniforme e diffusa non avrebbe potuto esserci tra paesi e epoche così diverse se la natura non avesse fatto una distinzione originaria tra queste razze di uomini. Per non menzionare le nostre colonie, e che ci sono schiavi ne*ri diffusi in tutta Europa in cui nessuno ha mai scoperto segni di ingenuità; così come presso uomini inferiori tra noi, senza educazione, iniziano a distinguersi in ogni professione. In Jamaica, infatti, si riferiscono a un ne*ro come a un uomo solo in parte e solo per apprendimento: è ammirato per piccoli risultati, come un pappagallo che semplicemente ripete una manciata di parole³⁸.

1761, Immanuel Kant:

Nei paesi più caldi l'essere umano matura prima sotto ogni aspetto, sebben non raggiunge la perfezione di quelli nelle zone temperate. L'umanità ha raggiunto la sua perfezione più alta con la razza bianca. Gli indiani

³⁸ Hume 1882, III, 253.

gialli hanno un qualche talento. I ne*ri sono molto inferiori a loro e nel punto più basso si trova una parte dei popoli delle Americhe.

I Mori e gli altri popoli tra i tropici del cancro e del capricorno possono correre in modo stupefacente. Come altri selvaggi, hanno maggior forza rispetto ai popoli civilizzati che viene ottenuta attraverso il libero movimento nell'infanzia. Gli Ottentotti possono vedere una nave a occhio nudo alla stessa distanza dalla quale un Europeo ha bisogno di un telescopio. Le donne nelle regioni più calde del mondo iniziano a generare già all'età di nove o dieci anni e finiscono prima di essere venticinquenni.

Don Ulloa nota che a Cartagine, in America e nelle aree circostanti, le persone si rivelano perspicaci molto presto, ma non continuano ad avanzare in intelligenza allo stesso modo. Tutti gli abitanti delle zone più calde sono incredibilmente letargici. In alcuni, questa pigrizia è mitigata dalle regole e dalla forza.

Quando un Indiano vede un europeo andare da qualche parte pensa che questo deve fare qualcosa. Quando rientra, pensa, ha chiuso la questione, ma se lo vede uscire una terza volta pensa che questo abbia perso la testa poiché l'europeo va fuori per una passeggiata di piacere, cosa che nessun indiano fa o è capace di immaginare. Gli indiani sono anche molto indecisi e questo appartiene alle regioni che si trovano molto distanti dal nord. La debolezza dei loro arti è probabilmente causata dal brandy, dal tabacco, dall'oppio e da altre sostanze forti. Dalla timidezza ha origine la loro superstizione, specialmente riguardo alla magia, e lo stesso per la gelosia. La loro timidezza li rende schiavi subalterni quando si trovano davanti a un re ed evoca una reverenza idolatrica in loro, esattamente come la loro pigrizia li spinge a preferire di vagare nella foresta e soccombere ai bisogni piuttosto che lavorare duro agli ordini dei loro padroni.

Montesquieu giudica correttamente la mancanza di coraggio che rende la morte così terrificante agli indiani e ai neri fa anche temere loro molte altre cose oltre la morte che invece gli europei possono sopportare. Lo schiavo nero della Guinea si affoga se costretto in schiavitù. La donna indiana si dà alle fiamme. Il caraibico si suicida alla minima provocazione. Il peruviano trema davanti al nemico e, quando condotto al patibolo, è ambivalente, come se non gli importasse niente. La sua fervida immaginazione, tuttavia, lo spinge a fare qualcosa, sebbene questo momento passi in fretta e la timidezza riprenda il posto...

L'abitante delle zone temperate del mondo, soprattutto delle zone centrali, ha un corpo più bello, lavora sodo, è più giocondo, più controllato nelle sue passioni, molto più intelligente di ogni altra razza di popoli del mondo. Ecco perché in ogni epoca storica queste persone hanno educato gli altri e li hanno controllati con armi.

1822, G. W. F. Hegel:

L'Africa ... è il paese dell'infanzia, rimossa dalla luce della storia dell'autocoscienza e avvolta nel mantello scuro della notte ... non c'è soggettività, solo una serie di soggetti che si distruggono a vicenda... la coscienza degli abitanti non ha ancora raggiunto alcuna consapevolezza di un'esistenza sostanziale e oggettiva. Sotto il titolo di oggettività sostanziale dobbiamo includere Dio, l'eterno, la giustizia, la natura...ma gli Africani non hanno ancora raggiunto questo riconoscimento dell'universale, la loro natura è ancora compressa in loro stessi: e ciò che chiamiamo religione, lo stato, tutto questo non è ancora presente a loro. Tutte le nostre osservazioni dell'uomo africano lo descrivono come vivente in uno stato di ferocia e barbarie, e egli vi resta fino al tempo presente. Il ne*ro è un esempio di uomo animale in tutta la sua ferocia e assenza di legge, e, se desideriamo comprenderlo, prima di tutto dobbiamo mettere da parte le nostre attitudini europee. Non dobbiamo pensare a un Dio spirituale

o alle leggi morali; per comprenderlo correttamente, dobbiamo astrarre da ogni reverenza e dalla morale, e da tutto ciò che chiamiamo sentimento (*feelings*). Tutto ciò è estraneo all'uomo nella sua essenza immediata, e niente consonante con l'umanità può essere trovato nel suo carattere...non possiamo propriamente sentire noi stessi nella sua natura, non più che in un cane¹.

Le filosofe e i filosofi spesso si sbarazzano di queste e altre opere antropologiche simili considerandole “non critiche”², un eufemismo per “irrilevanti filosoficamente”. Sono vari i fattori che spiegano una tale mancanza di interesse. Prima di tutto, diversamente dal XVIII secolo, la divisione del lavoro in dipartimenti nell'università, come già notato, dilaga: lascia l'antropologia al dipartimento di antropologia, lascia che i filosofi si occupino dell'analisi logica, che gli esperti di etica si preoccupino di faccende e pratiche mediche, etc. In secondo luogo, alcune delle opere in questione sono considerate ora opache, spesso imbarazzanti. Perché compromettere l'integrità della filosofia?

Il modo sbagliato di proteggere la filosofia sarebbe proprio quello d'ignorare un'interrogazione responsabile di tutti i suoi possibili aspetti e storie semplicemente perché argomenti poco piacevoli, come il pregiudizio razziale, l'etnocentrismo e la colonizzazione, devono essere affrontati. Inoltre, anche se questa ignoranza fosse desiderabile, si può evitare di porre la questione se le “pure” teorie della mente, della conoscenza, del bene, della libertà, della bellezza, della natura umana ecc...ereditate dalla filosofia moderna sono, di fatto, sistematicamente disconnesse dagli aspetti “impuri” e “acritici”? Invece di ignorare o di passare al più specializzato dipartimento di

¹ Gli estratti di Kant (*Physische Geographie*, AA IX 316) e Hegel (124-5) si trovano in Eze 1997, cap. 4 e 10.

² Arendt 1982, 7.

antropologia o storia gli aspetti più etnici e culturali del lavoro di Hume o di Kant, non ci si dovrebbe chiedere cosa queste opere possono insegnarci riguardo alle più rarefatte e astratte dottrine di questi pensatori in metafisica o antropologia?

Se uno volesse considerare l'idea che la razza o la “nazione” è una categoria intrusiva ma stabile nella filosofia moderna, ci sono ragioni di aspettarsi che lo studio della logica della sua persistenza potrebbe dirci qualcosa riguardo alla natura della filosofia stessa? Un critico potrebbe chiedersi: perché prendere in considerazione la razza tra tutte le categorie sociali ed identitarie come un fattore privilegiato che costituisce la filosofia moderna? La mia risposta è: non considero la razza né una categoria prioritaria, né superiore tra diversi segni delle diverse forme di inclusione o esclusione determinate dalla filosofia; è infatti semplice vedere che, quando la filosofia è stata piegata o ha piegato se stessa a fini razziali o razzisti, le questioni razziali tendono ad essere inseparabili da più ampi motivi economici, politici e culturali. Analizzare la questione della filosofia e della razza può essere un modo di esaminare la relazione tra filosofia e competizione sociale o culturale, e, in certi casi, cooperazione³.

³ Ci sono buone ragioni per riesaminare la saggezza di opere antropologiche marginalizzate o trivializzate come “non-critical” dalla maggior parte delle figure filosofiche della modernità. Possiamo formulare queste questioni come guida: (a) che tipo di interconnessioni concettuali esistono tra le opere critico-filosofiche e le non-critico-antropologiche o storiche della modernità? (b) Quando studiamo dell'“uomo” di Hume o *La critica della ragion pura* di Kant con un apprezzamento inadeguato degli estesi interessi antropologici e storici, stiamo distorcendo il nostro senso del significato generale e culturale di queste opere? (c) Se prestassimo seria attenzione alle idee di controllo “natura umana”, “uomo”, “razza” nelle opere di Hume e Kant, cosa impareremo sulle esagerazioni che caratterizzano le considerazioni tradizionali di Hume come scettico irredimibile o Kant come purista?

Bibliografia

- Appiah K. A. 1996. 'Race, Culture, and Identity: A Misunderstood Connection.' In *Color Conscious: The Political Morality of Race*. A cura di Kwame A. Appiah, Amy Guttmann, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Arendt H. 1958. *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press.
- 1982. *Kant's Political Philosophy*, a cura di Ronald Beiner, Chicago: University of Chicago Press.
- Agostino (Sant') (2017) *La città di Dio*, Milano: Bompiani
- 1934. *Works of Aurelius Augustine*. A cura di Marcus Dods, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Burke J. 1972. 'The Wild Man's Pedigree.' In *The Wild Man Within. An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*. A cura di Edward Dudley, M.E. Novak, pp. 259-81, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press
- Caygill H. 1995. *A Kant Dictionary*, Oxford: Blackwell
- Descartes R. 1951. *Meditations on First Philosophy* [1461]. A cura di Lawrence J. Lafleur, New York: Library of the Liberal Arts, Macmillan Publishing Company.
- Dummett M. 1973. *Frege: Philosophy of Language*, London: Duckworth.
- Eze E. C. 1997. *Race and the Enlightenment: A Reader*, Oxford: Blackwell.
- Hampden Jackson J. 1951. *Marx, Proudhon and European Socialism*, London: English Universities Press.
- Hume D. 1978. *Treatise of Human Nature*. A cura di Selby-Bigge, Oxford: The Clarendon Press.
- 1962. *On Human Nature and the*. A cura di Anthony Flew, New York: Collier Books.
- 1987. *Essays Moral, Political, and Literary*. A cura di E. F. Miller Indianapolis: Liberty Fund

- . 1882. *The Philosophical Works*. A cura di T. H. Green, T.H. Grose, London.
- Julius A. 1955. *T. S. Eliot, Anti-Semitism and literary form*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant I. 2003. *Critica della ragion pratica*. A cura di Pietro Chiodi, Torino: UTET
- . 2004. *Critica della ragion pura*. A cura di Costantino Esposito, Milano: Bompiani
- . 1974a. *Logic*. A cura di Robert S. Hartman, Wolfgang Schwarz, New York: The Library of Liberal Arts, Bobbs-Merrill Company.
- . Kant I. 1974b. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. A cura di Mary J. Gregor, L'Aia: Martinus Nijhoff.
- . Kant I. 1929. *Critique of Pure Reason*. A cura di Norman Kemp Smith, New York: St. Martin's Press.
- Mudimbe V. Y. 1994. *The Idea of Africa*, Bloomington: Indiana University Press
- Pascal B. 1995. *Pensées and Other Writings*. A cura di Honor Levi, New York: Oxford University Press.
- Ryan, P. J. 1998. 'Sailing Beyond the Horizon.' *America*, 178 (Maggio 23).
- Polo M. 1958. *The Travels of Marco Polo*. A cura di R. E. Latham, New York: Penguin Classics.
- Potter V. 1993. *Readings in Epistemology: from Aquinas, Bacon, Galileo, Descartes, Locke, Berkeley, Hume, Kant*. New York: Fordham University Press.
- Ricoeur P. 1970. *Freud and Philosophy*, New Haven: Yale University Press.
- Wiredu K. J. E. 1984. 'How not to compare African thought with Western thought.' In *African Philosophy: An Introduction*. A cura di R. Wright, New York: University Press of America.

L'opacità dell'Illuminismo: il razzismo nella filosofia moderna*

Érico Andrade

Abstract: L'obiettivo principale di questo articolo è quello di comprendere le ragioni filosofiche del discorso razzista nell'illuminismo. La mia ipotesi è che la filosofia ha preteso porre allo stesso livello di certezza le verità scientifiche sugli oggetti naturali e la conoscenza dei differenti popoli. Perciò si è sentita autorizzata a tracciare un orizzonte impersonale e oggettivo verso il quale tutti i popoli dovrebbero avanzare per garantire la maturità della ragione. Nel determinare il modello europeo come questo orizzonte, la filosofia moderna ha posto le basi per l'etnocentrismo e per una delle sue conseguenze possibili: il discorso razzista. Credo che con questo testo sia possibile fare luce sul tema del razzismo nella filosofia.

Parole chiave: filosofia, scienza, illuminismo, razzismo, ragione.

* Érico Andrade, 'A opacidade do iluminismo: o racismo na filosofia moderna'. *Kriterion* 137, 2017: 291-309. Traduzione italiana a cura di Giorgia Cecchinato.

Introduzione

Il presente testo non si inserisce direttamente nell'importante dibattito sul post-colonialismo. Costituisce piuttosto una specie di resa dei conti con la storia della filosofia. Il mio obiettivo è quello di fornire argomenti per difendere la tesi che afferma che l'illuminismo sostanzializza una comprensione della ragione che arroga a sé il diritto di giudicare e legittimare una auto-immagine dei popoli in conformità con una visione etnocentrica del mondo. In questo senso userò in senso lato il termine "illuminismo". Sono consapevole della complessità di questo concetto, il cui significato varia fortemente da un autore all'altro, ma intendo qui "illuminismo" come designazione della certezza che il discorso razionale, considerato come fondamento per l'oggettività della conoscenza scientifica, abbia la stessa oggettività nel descrivere e giudicare il perfezionamento morale dei popoli. Si tratta della fede, come direbbe Cassirer, "nell'unità e immutabilità della ragione" (Cassirer 1973, 21). Dunque la mia ipotesi è che il discorso illuminista (inteso qui in generale come il discorso in cui la ragione è la determinazione universale di ciò che è bene e ciò che è male in vista di un progresso morale e politico qualitativo nei termini di Cassirer) sedimenta una comprensione unilaterale di ragione, basata sulla tesi che è possibile trasporre l'oggettività del discorso scientifico nell'ambito morale e politico.

È evidente che i diversi filosofi citati nel testo hanno concezioni diverse della ragione (Hegel, per esempio, fu critico nei confronti dell'illuminismo così come era concepito da alcuni filosofi nel secolo XVIII), e tra i suoi interpreti non c'è necessariamente un consenso sulla definizione di ragione usata dai filosofi nei loro diversi testi. Sono consapevole di questo. Tuttavia il mio obiettivo

è mostrare che l'oggettività del discorso scientifico ha autorizzato una comprensione unilaterale della ragione, attraverso la quale i filosofi moderni si sono sentiti autorizzati a parlare della natura umana in maniera analoga al discorso scientifico sulla natura e al comportamento dei corpi fisici¹. In questa prospettiva, Cassirer afferma che "La filosofia del secolo XVIII considera fin dall'inizio i problemi della natura e le questioni storiche come un'unità che non si può spezzettare arbitrariamente o scindere nelle singole parti" (Cassirer 1973, 280).

In questa concezione, la ragione è presentata come una disposizione riflessiva che possiede una duplice pretesa: da un lato, quella di essere impersonale, e, dall'altro, di essere oggettiva. Sarebbe impersonale, perché non è subordinata alle condizioni storiche (al massimo, essa sarebbe l'espressione stessa della storia) all'interno delle quali l'individuo si trova quando parla in nome della ragione. Sarebbe oggettiva perché potrebbe prescindere dal consenso intersoggettivo di tutti coloro che sono coinvolti dal discorso, nella misura in cui si arroga il diritto di decidere sulla legittimità e validità dell'autoimmagine prodotta da tutti i popoli. Credo che questa concezione della ragione abbia autorizzato il discorso illuminista, nelle sue diverse e variegata sfumature - che, in questo testo, estendo anche a critici dell'illuminismo, come Hegel - a stabilire una struttura gerarchica dei popoli e, di conseguenza, a favorire un discorso di natura razzista, il quale si caratterizza, da un

¹ Hegel è di fatto un critico della filosofia inglese, soprattutto di Newton, che associa allo spirito empirico-sperimentale. Hegel sostiene che il metodo di Newton non arriva a spiegare la natura razionale dell'universo. Secondo Hegel, la fisica newtoniana è prevalentemente quantitativa e non qualitativa. In vari dei suoi scritti sulla filosofia della natura, appare questa critica, soprattutto nella *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum*. Hegel non nega le scoperte di Newton, nemmeno il potere di previsione dei fenomeni della fisica newtoniana. Su questo cfr. Andrade (2007).

lato, per l'omogeneizzazione delle diverse culture africane, dall'altro, per l'associazione delle persone nere a predicati normalmente usati per designare proprietà di animali e che dimostrerebbero la sua inadeguatezza essenziale (biologica) per i cosiddetti compiti dello spirito, come lo Stato e la filosofia. Così, benché il concetto di razzismo sia, in qualche modo, contemporaneo e acquisti un'estrema complessità circa il suo significato, nel secolo dei lumi esso guadagna terreno nell'associazione delle persone nere, considerate in maniera omogenea, a tratti animaleschi che dimostrerebbero un'inadeguatezza congenita allo sviluppo autonomo e pieno della ragione.

Il cammino per difendere la mia tesi si fa strada in due direzioni. In primo luogo, mostrerò che l'origine dell'oggettività del discorso filosofico illuminista risiede nella fiducia nella possibilità di trasferire la razionalità del discorso scientifico al discorso morale, preservando la stessa oggettività delle asserzioni scientifiche e il suo stesso potere di predizione. Mostrerò, pertanto, che questo successo dell'impresa scientifica ha alimentato la tesi secondo cui poche leggi e una gamma ristretta di proposizioni potrebbero mappare e determinare tutto il comportamento umano, prendendo come esempio le leggi meccaniche.

In un secondo momento, intendo mostrare come il discorso illuminista promuove una comprensione unilaterale dell'autonomia (centrata sul modello europeo) al fine di privare i popoli della legittimità di costruire la propria autoimmagine e legittima di conseguenza il discorso razzista. Anche l'etnocentrismo della filosofia è servito come base per legittimare il discorso razzista e lo stesso discorso razzista, col presupporre i criteri europei come gli unici razionali e autonomi, ha rafforzato la propria posizione etnocentrica. Sono convinto che il

discorso illuminista sia stato importante per rafforzare le istituzioni in Europa attraverso la difesa della possibilità per i popoli di determinare le proprie leggi e quindi di non essere più sottomessi a leggi emanate dalla volontà divina, accessibile soltanto ad alcuni privilegiati, sacerdoti, re o figure che combinano tratti di entrambi. Tuttavia, quando i lumi focalizzano la loro attenzione alle frontiere di un continente, servono a ratificare gli stereotipi, perché eclissano l'opinione di coloro che sono stereotipati. Incorporando la ragione nel loro discorso, gli illuministi hanno fatto di quello che non è lo specchio dell'Europa l'immagine dell'arretratezza, del disumano, che avrebbe bisogno, nella migliore ipotesi, di essere guidato (addestrato) per adeguarsi al modello europeo. È in questo preciso senso che vorrei muovere una critica all'uso che il discorso illuministico fa della ragione, per mostrare come esso ha fomentato il razzismo e la stessa schiavitù. Non voglio certo affermare che l'illuminismo sia stato solo questo, ma vorrei sottolineare che la schiavitù è, paradossalmente, una delle possibili conseguenze del potenziamento della ragione come istanza capace di giudicare l'autonomia dei popoli.

Il complesso di Narciso: la filosofia come immagine di sé stessa

Per la maggior parte dei pensatori del XVIII sembrava chiaro che l'accesso alla natura che la scienza aveva fornito dovrebbe essere seguito dall'instaurazione di istituzioni sociali, politiche e economiche, che sarebbero in accordo con la natura. (Rorty 1997, 38 – *trad. it. GC*)

È grazie alla ragione che diventiamo, per usare le parole di Cartesio, “padroni e signori della natura”.

Questa immagine illustra che la centralità del ricorso alla ragione, come istanza di convalida della verità, sorge nel discorso filosofico dell'era moderna, in primo luogo, come contributo allo sviluppo tecnico e scientifico, la cui crescita in quel momento stava raggiungendo scale esponenziali. La ragione ha il potere di riunire le varie attività scientifiche su base comune e oggettiva, inscritta nella prerogativa metodologica secondo la quale le scienze più varie sono l'espressione dello stesso processo razionale, condotto dall'unità dell'intelletto umano – o, per dirla con Cartesio: tutte le scienze sono espressione “della stessa saggezza umana” (Descartes 1986, 1986 – *trad. it. GC*). La scienza è un'attività della ragione umana che si proietta sulla natura per trasformarla nel suo specchio, in modo che tutto ciò che un essere umano tocca diventa razionalità, immagine di sé.

La ragione, che spiega come sono governati i corpi naturali e come, di conseguenza, essi possono essere dominati dalla tecnica, migra verso la morale con la stessa prerogativa, per cui possiamo governare le nostre azioni grazie a un criterio oggettivo, una norma invariabile per tutte le azioni. Questo autorizza, Hobbes, ad esempio, ad usare l'espressione “leggi della natura” per riferirsi alle sue leggi morali. Questo significa che, se la contingenza dei fenomeni naturali è dominata dal meccanicismo, che converte la loro diversità di comportamento in modelli costanti e sincronizzati dalle leggi della fisica, la contingenza dei fenomeni storici, che promuove culture diverse, espresse in differenti modi di comportamento, può essere domata attraverso la standardizzazione razionale dell'orizzonte verso cui devono tendere i valori morali. Così, i presupposti metafisici che promuovevano la fiducia che gli esseri umani avrebbero potuto attraverso la meccanica conoscere i segreti di Dio, il modo in cui

Dio ha progettato l'universo o lo ha scritto "in linguaggio matematico" (Galilei 1992), passarono a sostenere la fiducia che gli uomini possono trasformare la promessa della vita celeste, propagata dalla religione, in un governo razionale per cui gli uomini esprimono la loro socievole insocievolezza (Kant 1995, Quarta tesi), o, per usare le parole di Leibniz: "un istinto sociale generale" (Leibniz 2011, I, cap. II, paragrafo 9). Cioè, dalla metafisica alla moralità può non esistere un percorso lineare, come desideravano alcuni filosofi moderni, ma sicuramente c'è un cammino basato sulla certezza che la ragione possa essere la luce che *illuminerà* gli esseri umani riguardo ai segreti dell'armonia delle stelle, così come riguardo ai segreti della loro convivenza armonica sulla terra. L'ammirazione per le stelle riconduce l'armonia dei cieli alla terra.

La centralità della scienza come veicolo della verità nasce dalla convinzione che sia possibile prevedere il futuro, come se ci collocassimo nel punto di vista divino, guardando tutta l'eternità, purché progettiamo una struttura meccanica come immagine dell'universo. Grazie alla scienza gli esseri umani assomigliano a Dio rispetto alla capacità di rispecchiare l'armonia dei corpi. Nel nostro caso, si tratta dello sguardo scientifico, poiché, a differenza dello sguardo divino, lo sguardo umano rappresenta il mondo dopo un lungo processo di purificazione e potenziamento dei sensi, promosso dalla ragione, cioè dalla facoltà umana che è capace di correggere la percezione attraverso la costruzione di modelli matematici. La fiducia nella scienza, che autorizza gli esseri umani a riconoscere nella ragione il legame comune con Dio, diventa nell'ambito morale una fiducia nella capacità di perfezionare i sensi e controllare le passioni attraverso la ragione. Così, indipendentemente

dalle varie tendenze che modellano il comportamento in sintonia con le nostre disposizioni sensibili, la ragione è capace di produrre un insieme di leggi morali che, così come le leggi della scienza, non conoscono nessun limite nella particolarità dei corpi; nel caso specifico delle leggi morali, [non conoscono nessun limite] nella particolarità della volontà. Se la volontà è, come dice Kant, “determinabile dalla legge morale”, essa ha come oggetto necessario la “realizzazione del sommo bene nel mondo” (Kant 2013b, 235). Poco importa per la scienza che si tratti di corpi celesti o terrestri, le leggi della natura sono le stesse (vedi: Cartesio, “Mondo”). Allo stesso modo, poco importa la specificità dei comportamenti nelle diverse culture di fronte alla capacità della ragione di istituire un'unità razionale di codici morali sotto forma di un sommo bene o qualcosa di equivalente. Questa fiducia nella morale universale assume la forma di una scommessa nell'obiettività delle credenze morali, la cui matrice propulsiva è la ragione. Più si avvicina a un atteggiamento razionale, più obiettiva è una credenza morale. In altre parole, se la razionalità della natura riposa nella sua uniformità e costanza, prescritta dalle leggi del meccanicismo, nelle relazioni umane la ragione promuove una visione progressiva dei fenomeni sociali, apparentemente slegati, che vengono giudicati secondo l'adeguatezza dei suoi giudizi morali all'oggettività delle credenze morali cosiddette razionali.

La ragione passa ad essere compresa, nella forma della libertà in Hegel, come una direzione verso la quale le azioni umane convergono silenziosamente e inesorabilmente per promuovere la conoscenza di sé dello spirito (Hegel 2003, 17-19). In questi termini, l'universale, secondo Hegel, “è racchiuso negli scopi particolari e si realizz[a] per mezzo di essi.” (Hegel 2003, 24). La storia, quindi, non

è una “necessità astratta e priva di ragione di un cieco destino” (Hegel 1999, § 342, 265). Ovverosia, nelle parole di uno dei suoi interpreti più importanti: “La necessità storica racchiude in sé tanto l’ideale che ne illumina il movimento, quanto il cieco processo sotterraneo che si svolge nella massa umana” (Bourgeois, 2000, 66 – *trad. it. GC*). Ovvero, così come i fenomeni della natura, gli eventi umani non sono sconnessi e arbitrari, ma seguono uno scopo velato perché guidano gli esseri umani nella direzione inesorabile di un progresso morale.

Gli uomini si pongono di nuovo dal punto di vista divino, ma ora non lo fanno solo per tradurre i comandamenti divini in leggi della natura. La ragione non esercita solo il potere di contemplare la verità della natura. Essa ha un carattere pratico inscritto nella sua funzione di governare l’agire umano in cerca di un processo di perfezionamento morale. La ragione permette agli uomini di proiettare il loro proprio sviluppo morale nel corso della storia, o anche all’infinito, secondo Kant (Kant 2013b, 235), come un continuo e ininterrotto processo di miglioramento morale. I cambiamenti che avvengono nella storia, afferma Hegel, sono caratterizzati come “un avanzamento verso il meglio, verso un perfezionamento superiore (Hegel 2003, 48). Dopotutto, la ragione è, sempre secondo Hegel “la capacità di percepire l’operato di Dio” (Hegel 2003, 33). I cammini che deviano la storia da un corso uniforme o lineare sono, in realtà, passi differenti in direzione di uno stesso scopo. In questo senso, la divergenza tra le culture non può cancellare la convergenza che queste mantengono rispetto alla continua ricerca della “maturità” della ragione. Ogni cultura desidera l’emancipazione, sentenzia il discorso illuminista nella sua accezione ampia. Desideriamo essere immagine e somiglianza di Dio, che è in grado

di determinare le proprie leggi. La divinità della legge morale consiste nell'autonomia razionale degli uomini, i quali, a prescindere dalla cultura, si possono muovere, seppur infinitamente, verso la conoscenza di sé e il pieno controllo di se stessi (Kant 2013b, 235).

Se la legittimità del meccanicismo poteva essere attestata dalla prevedibilità dei fenomeni naturali e dall'incremento esponenziale della tecnica, nell'ambito morale era necessario mostrare che i popoli convergevano verso lo stesso riconoscimento di se stessi come *umani* e che ogni fase della loro storia era la prova del progresso umano. La filosofia si pone nell'ambito dell'attività investigativa della ragione come disciplina che ha il potere di prevedere il filo conduttore della storia. Questo perché essa si struttura su una base oggettiva che le consente di garantire l'impersonalità nella costruzione della conoscenza morale e scientifica. Ciò significa che la validità della conoscenza filosofica consiste nel fatto che dovrebbe essere autonoma rispetto alle convinzioni di coloro che la producono, i filosofi, proprio come il discorso scientifico è indipendente dalla fede degli scienziati in entità trascendentali o di qualsiasi altra natura. L'oggettività della scienza sopravvive nonostante le credenze particolari degli scienziati. Keplero, per esempio, nonostante credesse che la circonferenza fosse la figura perfetta e credesse nel valore simbolico delle figure geometriche, fu costretto a riconoscere, dopo molta riluttanza, che l'orbita dei pianeti, secondo i suoi stessi calcoli, era ellittica (cfr. Andrade 2006, 62). La conoscenza razionale della moralità potrebbe operare con questo grado di obiettività e distaccarsi dalla rete dei valori morali in cui è inserito il filosofo.²

² La scelta della matematica, da parte di diversi filosofi moderni, come criterio metodologico del discorso la filosofia si basa su questa com-

L'immagine del meccanicismo come specchio della natura viene trasferita dalla filosofia alla storia sotto forma di umanesimo, che traduce l'autonomia nella sua forma più compiuta. Se non è possibile autodeterminarsi come Dio, che istituisce le sue leggi al di fuori del tempo, è possibile fare del tempo lo specchio di un unico processo di autodeterminazione. Gli ingranaggi e i comandi meccanici, che mostrano che la storia dell'universo è la ripetizione dello stesso modello di giudizio – non casuale, bensì costante – sono sostituiti da leggi e codici morali che umanizzano la storia attraverso la certezza che la ricerca dell'autodeterminazione si ripete nel corso della storia. Le culture diventano diverse espressioni o momenti dello stesso processo di perfezionamento morale che istituisce gradazioni tra culture diverse in sintonia con il più alto grado di razionalità della loro rispettiva organizzazione sociale, specialmente nella forma dello Stato, poiché, secondo Hegel, “[n]ella storia mondiale è solo possibile parlare di popoli che formino uno Stato.” (Hegel 2003, 35). In questo senso, come afferma Taylor, la filosofia della storia e della politica di Hegel, “sono fondate nella sua visione ontologica” (Taylor 1979, 74 – *trad. it. GC*).

In questo contesto, l'umanesimo racchiude la lente ideale che uniforma in uno stesso mosaico il fascio di culture multiple nella misura in cui stabilisce un unico scopo per la specie umana. Così, i diversi frammenti della storia umana compongono la stessa immagine in costruzione. Le differenti tappe di costruzione sono le differenti tappe del progresso. Gli esseri umani cessano di essere immagine di Dio per essere immagine di se stessi,

preensione. Infatti, indipendentemente dalla sua struttura matematica, che non è stata usata da tutti i filosofi, il discorso filosofico generalmente porta con sé la verità, perché la ragione, secondo Hegel: “conosce la verità” (Hegel, PF, III, par. 33).

perché riconoscono che la luce, responsabile del riflesso di ogni immagine, riposa nella propria condizione umana, risiede nella ragione. L'umanesimo esprime la conversione della religione in filosofia perché, per assomigliare a Dio, non è più necessario riconoscere l'inferiorità umana di fronte alla grandezza divina sotto forma di sottomissione dell'uomo al mistero divino. La filosofia assume il ruolo della religione perché ci lega a Dio attraverso un aspetto positivo, cioè la ragione. Condividiamo con Dio il potere di determinare noi stessi attraverso la ragione. Questo conforta la finitezza della vita umana, perché pone gli uomini a metà strada tra gli dei e gli animali.

Questa convinzione indica una struttura che ammette una controprova solo nel modello dell'impersonalità, per mezzo dello stesso discorso filosofico; cioè, tutte le variabili che non si inquadrano nel discorso filosofico, come le credenze religiose, culturali e sociali in genere, sono intese come espressioni irrilevanti per giudicare le teorie filosofiche. La filosofia è sottoposta esclusivamente all'esame di se stessa. Solo un argomento filosofico potrebbe essere opposto a un argomento filosofico. Di conseguenza, l'accesso della filosofia alla natura umana non è messo in dubbio e il discorso filosofico passa a essere giudicato solo in base ai suoi criteri interni o metafilosofici come la coerenza, la completezza, il dialogo con la tradizione, la semplicità ecc. In questo modo, nella moderna filosofia illuministica, la ragione è chiamata a parlare di sé a se stessa. Essa è il suo proprio tribunale e non riconosce nessun'altra istanza come legittimata a intraprendere il suo processo di giudizio. La *Critica della Ragion Pura* racchiude questa idea quando invita la ragione "affinché assuma nuovamente il più arduo dei suoi compiti, cioè la conoscenza di sé, e istituisca un tribunale che la tuteli nelle sue giuste pretese" (Kant 2013a, A XI,

55). Questo tribunale, continua Kant, non è istituito da una decisione arbitraria (cioè personale), “ma in base alle sue leggi eterne ed immutabili” (Kant 2013a, A XII, 55). In altre parole, la legittimità del pensiero filosofico obbedisce a una dinamica interna, poiché i limiti imposti alla ragione sono stabiliti dalla ragione stessa. Questo carattere autocentrato e circolare del discorso filosofico si traduce nella forma di un sistema che mantiene nel suo dominio tutta la conoscenza umana, articolato e giustificato da una rete di principi razionali.

La nozione di sistema, come insieme di proposizioni interconnesse e ordinate da una rete di principi razionali, è alimentata dal presupposto che la ragione si muove nella forma di vesti differenti, ma con lo stesso scopo di *illuminare* il mondo. Il sistema non è sinonimo di uniformità, né è un modo per delimitare l'attività filosofica. Al contrario, il sistema è un processo, un'apertura senza limiti alla comprensione dei fenomeni nella forma di un perfezionamento razionale che converte la storia in realizzazione degli scopi dell'astuta ragione. Il sistema racchiude in sé l'idea che la filosofia si auto-justifica e che tutte le diverse ramificazioni del progetto filosofico (etico, estetico, politico ed epistemologico) si riferiscono alla stessa radice razionale. L'unità della conoscenza è l'unità della ragione e possibilmente è l'unità che garantisce l'identificazione dei popoli al di là delle loro differenze storiche. Il nostro riconoscimento come esseri umani è il primo passo verso la maturità della ragione.

La fiducia del discorso filosofico illuminista nella ragione è supportata dall'idea che essa promuove, sotto forma di scienza, il dominio sulla natura e dalla prerogativa di essere accessibile a tutti gli esseri umani disposti ad agire secondo la propria autonomia. In ambito morale, questa fiducia si basa, quindi, sulla convinzione che l'uso

corretto della ragione conduce gli esseri umani non solo all'autonomia, ma soprattutto al perfezionamento morale e alla costruzione di un orizzonte politico comune e, quindi, universale. La bandiera dell'illuminismo sventola con la certezza che la fine della schiavitù si dá in un processo di razionalizzazione dei costumi dei popoli. Resta da vedere, tuttavia, se il discorso illuminista non nasconde, dietro un'armatura di oggettività e impersonalità, una forma di dominio sottile che rimuove il potere dei popoli non "illuminati" di autodeterminarsi secondo i loro propri criteri.

All'ombra della luce

Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. (Kant 1995, 45)

“Queste determinazioni universali, così fondate sulla coscienza presente, le leggi di natura e il contenuto di quel che è giusto e buono, andarono sotto il nome di *ragione*. La validità di queste leggi fu chiamata *illuminismo*. (Hegel 2003, 358)

Per ora, il mio articolo si è concentrato sulla presentazione dell'origine della fiducia nel fatto che la filosofia *garantisce* la nostra credenza in una natura umana razionale. In questa fiducia sono presenti due certezze correlate: la filosofia può accedere alla natura umana e questo accesso è libero per ogni uomo disposto a pensare da sé. Cioè, l'autonomia relativa alla capacità di autodeterminazione dipende dalla convinzione che gli uomini possono dominare la loro storia attraverso l'introduzione di un'unità razionale dei loro valori che li guiderà verso il perfezionamento morale. Questo perfezionamento rispecchia una legislazione razionale

fatta dagli uomini e per gli uomini. In altre parole, con la ragione gli uomini conferiscono a se stessi la fiducia di possono obbedire solo a se stessi. Il discorso filosofico illuminista svuota i cieli per popolare la storia con l'idea che la razionalità rende possibile il proposito della nostra natura di vivere in un *regno dei fini*.

Detto questo, considero importante indagare se un discorso segnato da una comprensione unilaterale della razionalità può essere compreso come emancipativo. Si possono forse eliminare tutte le forme di schiavitù con l'illuminismo?

Il discorso filosofico illuminista difende il governo degli uomini per gli uomini attraverso l'introduzione di codici che esprimono non esattamente la somma di volontà particolari, ma la disposizione razionale che guida i popoli verso una vita buona. La via dell'emancipazione è la via della razionalizzazione delle istituzioni e dei costumi. Tuttavia, dall'astrazione del modello filosofico alla materializzazione della ragione il cammino non è uniforme. Esso è tracciato con l'affermazione che l'incorporazione della razionalità è graduale e richiede alcune decisioni necessarie (sacrifici), come, ad esempio, l'uniformizzazione, benché mediata, in alcuni casi, da un processo dialettico, degli interessi particolari, a scapito delle molteplici motivazioni che spingono l'essere umano all'azione. Solo i popoli che si determinano attraverso la ragione possono rompere i vincoli di servitù presenti negli interessi contingenti di ciascun individuo e si costituiscono, infatti, come un'unità politica la cui forma più alta è, secondo Hegel: la "moralità concreta" incarnata nella nozione di Stato (Hegel 2003, 35).

L'impersonalità (indifferenza per le condizioni storiche in cui si trova il responsabile del discorso filosofico) e l'oggettività (validità *per se*), che segnano

la ragione nella modernità passano a legittimare una valutazione della condizione delle differenti culture in relazione al loro processo di autodeterminazione. Il carattere impersonale e oggettivo del discorso illuminista lo investe della prerogativa di valutare il grado di perfezionamento morale dei diversi popoli. L'impersonalità e l'oggettività del discorso filosofico lo autorizzano a tracciare una gerarchia tra culture che non è, secondo tale discorso, arbitraria, ma esprime in modo neutrale lo sviluppo dell'essere umano alla ricerca della propria autodeterminazione. Il discorso illuminista non si sente inibito a parlare di altri popoli, di cui filosofi dell'Illuminismo avevano poca conoscenza, visto che il suo carattere obiettivo e neutrale indica che parla all'umanità dal punto di vista dell'umanità. Si parla della natura umana in modo analogo a come la fisica parla dei corpi, presumibilmente con lo stesso grado di oggettività.

Tuttavia, quando il discorso illuminista non conferisce agli individui il potere di decidere, in modo legittimo, se la propria immagine di sé corrisponda all'autodeterminazione della ragione, viola paradossalmente l'autonomia dei popoli perché li priva del diritto di assumere la propria immagine di sé come legittima immagine di sé. Mostrerò ora che la difesa dell'autodeterminazione dei popoli si scontra con la comprensione unilaterale della ragione che fornisce a un popolo il modello o la norma legittima dell'autodeterminazione, o dell'autonomia.

Il criterio della valutazione dell'illuminismo non è un'astrazione. Esso riposa sulla convinzione che il cammino che tutti i popoli devono seguire per autodeterminarsi è stato aperto dall'Europa. Pertanto, l'autonomia si struttura non solo come un criterio impersonale e oggettivo, come sembra sostenere il

discorso filosofico illuminista, ma come un modo per legittimare la propria immagine di sé a scapito di quella degli altri. Cioè, impersonalità e l'obiettività del discorso filosofico illuminista sembrano incontrare severi limiti quando esso giudica gli altri popoli senza considerare l'immagine che essi formano di sé stessi, la loro autoimmagine.

In questi termini riportiamo i seguenti passaggi, che esprimono una convergenza profonda tra diversi filosofi illuministi rispetto alla questione su quale popolo ricade la prerogativa della mancanza di autonomia, convergenza in grado di superare le barriere, non sempre impermeabili, che separano empiristi e idealisti. Dalla comprensione unilaterale della ragione, associata al modello europeo, deriva uno degli aspetti più crudeli dell'etnocentrismo: il razzismo. Coloro che si trovano nella minorità della ragione hanno un colore definito e servono a mostrare che le luci dei diversi discorsi illuministi paradossalmente lasciano nell'ombra tutto ciò che non è espressione della cultura europea, in particolare, ovviamente, il continente "nero":

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 essenza [...]. Come già abbiamo detto, il ne*ro incarna l'uomo allo stato di natura in tutta la sua selvatichezza e sfrenatezza. Se vogliamo farci di lui un'idea corretta, dobbiamo fare astrazione da qualsiasi nozione di rispetto, di morale, da tutto ciò che va sotto il nome di sentimento: in questo carattere non possiamo trovare nulla che contenga anche soltanto un'eco di umanità [...]. La mancanza di valore dell'uomo si spinge fino all'incredibile [...]. (Hegel, 2003, 81-84).

I *ne*ri* dell'Africa non hanno dalla natura alcun sentimento che li elevi al di sopra di uno sprovveduto candore. Il signor Hume sfida chiunque a trovare un solo esempio di *ne*ro* dotato di talenti e afferma che, tra centomila *ne*ri* che vengono deportati dai loro ad altri paesi, sebbene ne sian rimessi in libertà moltissimi, non se ne è mai trovato uno che sia emerso in modo significativo nell'arte o nella scienza oppure per qualche altra qualità eccezionale; al contrario, tra i bianchi continuamente si affermano individui provenienti dall'infimo popolino che conquistano la stima nel mondo per le loro doti eccellenti. Così sostanziale è la differenza tra queste due stirpi umane da essere tanto grande quanto la differenza di colore [...]. I *ne*ri* sono molto vanitosi, ma a modo di *ne*ri*, e così chiacchieroni da dover esser cacciati via con bastoni. (Kant 2013c, 105)

Sono propenso a sospettare che i *ne*ri*, e in generale tutte le altre specie di uomini (ve ne sono infatti quattro o cinque tipi diversi), siano per natura inferiori ai bianchi. Non c'è mai stata una nazione civile di carnagione diversa da quella bianca, e neppure qualche singolo individuo non bianco che abbia eccelso nell'azione o nel pensiero [...]. Una differenza tanto uniforme e costante non potrebbe verificarsi in così numerosi paesi ed epoche diverse, se la natura non avesse operato una distinzione originaria fra queste razze umane. Lasciamo stare le nostre colonie: tutta l'Europa è però disseminata di schiavi *ne*ri*, dei quali nessuno ha mai rivelato alcun barlume di ingegno; fra di noi, al contrario, anche la gente più umile e priva di istruzione si solleverà fino a distinguersi in tutte le professioni. In Giamaica, è vero, si parla del *ne*ro* come di un uomo istruito e di talento, ma probabilmente questa ammirazione sarà dovuta a qualche minima dote, come succede con un pappagallo che pronuncii chiaramente qualche parola." (Hume 1971, 618 n.10).

Erano visti nella stessa luce in cui noi vediamo i *Ne*ri*, come una specie inferiore di uomini. (Voltaire 1966, 281)

Il suo viso ci sembra schifoso, la sua intelligenza ci sembra limitata, i suoi gusti sono bassi; manca poco che non lo prendiamo per un essere intermedio tra il bruto e l'uomo. (Tocqueville 1968, 402)

Questi passaggi sono spesso cancellati da interpreti e storici di filosofia, che preferiscono concepirli come un eccesso periferico nelle opere filosofiche o un dettaglio biografico poco rilevante rispetto alla riflessione prodotta da questi autori. Al massimo, si dice che il razzismo fosse lo *spirito del tempo* e che i filosofi non potevano sfuggirgli. Sono consapevole che per ognuno di questi pensatori ci sono studi che cercano di mitigare³, o, nei casi più ottimistici, di rendere molto residuale il razzismo, ma è necessario ribadire che il razzismo è in qualche modo una conseguenza del discorso illuminista.⁴ Intendo mostrare che, indipendentemente dal fatto che il contesto storico sia stato egemonicamente razzista, il discorso illuminista, quando si rifiuta di rimettere a ciascun popolo il potere di farsi la sua immagine di sé, legittima il razzismo, inteso

³ Nella sua introduzione alla traduzione del testo di Kant sulle razze, citata nel mio articolo, A. Hahn ricorre a questa citazione di Zöller e Wilson, “la teoria di Kant della storia naturale della specie umana non ha trovato l’attenzione accademica che merita, se non in modo intermittente, tanto rispetto al suo contenuto filosofico quanto al contributo che ha dato alla storia e alla filosofia della scienza”. (Zöller e Wilson 2009, 497 nota 4 *apud* Hahn, 2010, p. 8). È notevole il carattere eufemistico dell’intera redazione del testo da parte dei commentatori citati da Hahn. Quella che essi denotano come “polemica” è una prospettiva razzista. Per il traduttore, il testo kantiano sarebbe soprattutto un testo di geografia: dunque, considerando che la geografia fisica si occupa solo delle peculiarità (*Merkwürdigkeiten*) della natura, l’uomo è considerato in relazione a queste, in diverse regioni della Terra, unicamente secondo la differenza della sua forma naturale (*Bildung*) e colore (Hahn, 2010, p. 6).

⁴ Il recente testo di Lepe-Carrión (2014) è uno dei pochi pubblicati su riviste di filosofia che associa la teoria kantiana delle razze al discorso imperialista. Sull’influenza del discorso kantiano sul dibattito su colonizzazione, cfr. Gonçalves (2015).

come falsa attribuzione di caratteristiche di una cultura o di un popolo senza l'assenso del medesimo, come affermato nell'introduzione a questo articolo.

Il discorso razzista è fomentato dalla tesi che, per il fatto di non aver prodotto sistemi di legge e di riflessione simili agli standard europei, visto che “[n]el 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 (Hegel 2003, 81-82), i neri si troverebbero in una specie di condizione inferiore.⁵ Ciò che governa l'affermazione di Hegel è la convinzione che non ci sia percorso per l'autodeterminazione se non il percorso intrapreso dagli europei che determina ciò che è *grandioso*. Così, sebbene la freccia del tempo possa essere letta nell'opera di Hegel, secondo Safatle e altri interpreti del filosofo, come una freccia all'indietro; responsabile di una possibile narrazione della storia a partire da una cucitura razionale della dei fatti accaduti secondo *una logica della plasticità, dell'adeguatezza e risignificazione dell'accaduto*, essa indica (e a questo punto coincide con l'interpretazione kantiana della storia) che il cammino – atteso e preso come meta nel caso di Kant – verso il perfezionamento

⁵ Purtschert mappa le critiche al razzismo presenti nella filosofia di Hegel e le divide in due blocchi: “i presupposti razzisti di Hegel sono identificabili nella sua valutazione errata delle culture straniere o nel suo rifiuto di valutare i contributi non europei allo sviluppo umano” (Purtschert, 2010, p. 1041 – *trad. it. GC*). Per Hegel, continua l'autrice, l'Africa subsahariana (sebbene questa distinzione geografica dell'Africa non sia chiara nel testo) sarebbe contraria allo spirito e, per non avere istituzioni, si troverebbe in una condizione difficile da distinguere rispetto alla natura. L'Africa sarebbe fuori dalla storia per Hegel (Purtschert, 2010, p. 1045). In qualche modo, il mio articolo intende mostrare che queste due critiche si completano a vicenda nel senso che l'etnocentrismo è alla base del razzismo e lo stesso razzismo rafforza le posizioni etnocentriche, questa sembra essere, tra l'altro, la posizione dell'autrice qui citata.

morale passa attraverso un processo di razionalizzazione della vita e dei costumi.⁶ Questo processo è racchiuso nei limiti del continente europeo e serve come una sorta di parametro responsabile di misurare il grado di “evoluzione” di ogni cultura. Il grado massimo è quello presentato in Europa e il minimo sembra trovarsi nel continente africano.

Questa posizione hegeliana trovava eco già nella convinzione di Hume che i neri sarebbero incapaci di produrre arte e scienza allo stesso modo degli europei. In questi termini, la storia funzionerebbe secondo la stessa logica dell'*abitudine* o del *costume*, presente nell'epistemologia di questo autore, e ci attesterebbe, secondo il modello della ripetizione, che i neri non possono formulare indagini, né produrre alta cultura. Anche quando abitano lo stesso territorio degli europei, non è possibile, sempre secondo Hume, trovare in loro “alcun barlume di ingegno” (Hume 1971, 618 n.10), soprattutto se confrontati con gli europei nelle stesse condizioni sociali. Kant si associa a Hume quando afferma che i neri non sono stati capaci di mostrare alcun talento e, quando posti in condizioni di libertà, non sono capaci di nulla di “significativo nell'arte o nella scienza (Kant 2013c, 105). Di fatto, quando si dice che i neri non hanno mai fatto nulla di grandioso, il criterio adottato è chiaramente quello europeo, responsabile di forzare i

⁶ Diversi autori contemporanei mettono in evidenza aspetti di una svolta “affettiva” nella filosofia di Hegel, pensiamo per esempio alle opere di Butler, Safatle, Barreto Campello e Honneth. Queste letture possono essere intese come una sorta di contrappunto alla lettura di Heidegger, che denuncia un forte aspetto metafisico nella filosofia hegeliana. Non ho difficoltà a riconoscere la validità di queste letture, ma non credo che possano esentare Hegel dall'accusa di difendere che il discorso razionale può determinare la natura del bene e l'immagine di sé delle persone indipendentemente dal consenso delle persone interessate.

neri, come avverte Taylor in un altro contesto (Taylor, 2000, p. 273), a regolare le loro produzioni culturali sui criteri esistenti, perché questo sarebbe l'unico modo per essere riconosciuti come persone sufficientemente autonome per agire razionalmente.

In questo modo, l'autodeterminazione non autorizza che i popoli, differenti culture, possano stabilire i loro criteri per riconoscere la loro libertà e la loro emancipazione, poiché i filosofi si arrogano il diritto di essere, in nome della ragione, il tribunale che decide quali popoli sono vicini all'emancipazione o addirittura emancipati. In altre parole, solo la produzione culturale realizzata all'interno della cultura che proclama il discorso illuminista come lo specchio dell'umano è il tribunale legittimo per parlare in termini di autodeterminazione. Così, la determinazione di un unico cammino sicuro per la maturità della ragione serve come sotterfugio per collocare gli altri popoli in un livello inferiore. In questo contesto, un grave problema del discorso illuminista è che reifica la ragione e le conferisce uno statuto proprio capace di convertire criteri culturali contingenti – i criteri europei – in criteri universali, per i quali non c'è scelta da parte di altre culture se non la sua accettazione, pena il non trovarsi nella direzione dell'orizzonte della razionalità. In questi termini, l'etnocentrismo dà luogo al razzismo.

L'atteggiamento unilaterale e, quindi, etnocentrico, di arrogarsi il diritto di classificare i popoli si estende – nella sua forma più radicale – al pregiudizio che i neri sarebbero più vicini agli animali che agli altri esseri umani. Quando Voltaire dice che i neri sono inferiori alla razza bianca, posizione seguita da altri filosofi illuministi (Kant, 2013c); (Hume 1971, 618 n. 10); (Tocqueville 1968, 281); (Hegel 2003, 72) li avvicina segretamente agli animali, che non sono in grado di autodeterminarsi. Di conseguenza, i neri

perdono il diritto all'autodeterminazione dell'immagine di se stessi e anche all'autodeterminazione nel suo insieme, perché non sono completamente umani e quindi hanno bisogno della tutela di un altro popolo per agire razionalmente, proprio come un animale ha bisogno di un addestratore per agire correttamente. In altre parole, il discorso illuminista traccia una relazione tra i neri [invariabilmente] chiamati selvaggi, vicini, secondo Voltaire, ai rinoceronti e agli elefanti (Voltaire 1966, 50) e gli animali, al fine di mostrare che i neri, come gli animali, non possono raggiungere l'autonomia per se stessi. In questi termini, Hegel, quando parla dei sudamericani, frutto della mescolanza con i neri, richiama l'attenzione sulla necessità degli europei di "trasmettere loro un po' di amor proprio" (Hegel 2003, 72). Per queste ragioni, è necessario guidare i neri attraverso il chiarimento della loro condizione quasi animale o dissolvere la loro cultura in modo che la marcia inesorabile del progresso non conosca limiti. In ogni caso, il dominio non è estraneo alla ragione illuministica, perché è una conseguenza molto probabile della necessità di "salvare" i neri dal carattere selvaggio che è loro imposto dalla loro condizione subumana.

In questo modo, l'animalizzazione dei neri consiste in una strategia per giustificare la servitù, poiché è perfettamente consigliabile che siano tutelati da qualcuno la cui maturità della ragione traduca la capacità di autogovernarsi e, di conseguenza, la capacità di governare chi non è capace di farlo da sé. Ovvero, quando il discorso filosofico, propagato dai filosofi illuministi in certi contesti, afferma la validità della tesi che i neri devono essere trattati, nelle parole di Kant, *a bastonate*, poiché non avrebbero il coraggio di usare il proprio intelletto, che è ciò in cui consiste l'esigenza di libertà in

Kant, egli offre così una giustificazione alla servitù nella forma di una tutela che potrebbe domare i neri e mostrare loro l'unico cammino sicuro per il progresso.

In questa prospettiva, sebbene diversi filosofi illuministi ammettano che la schiavitù è, di per sé, ingiusta, non sembra grave che essa ricada sui neri, considerando che si tratta di una sottospecie umana. Hegel, per esempio, sostiene, avendo implicita l'idea del tutoraggio, che la fine della schiavitù deve essere graduale: "l'abolizione graduale della schiavitù è qualcosa di più appropriato, di più corretto che non la sua cancellazione improvvisa." (Hegel 2003, 87). Di conseguenza, la presunta inferiorità del nero rispetto ai criteri europei giustifica, per alcuni illuministi, la schiavitù, o almeno la sua continuità fino a che gli europei non abbiano insegnato ai neri la via dell'emancipazione. In questa stessa direzione, sebbene Voltaire abbia difeso una certa fraternità tra le razze e sia stato un convinto difensore della libertà, non esitò a condannare le vittime, i neri, nel senso di criminalizzarli per il fatto di essere schiavi: "un popolo che traffica i suoi figli è più riprovevole del compratore", appoggiandosi alla tesi che "chi si dà a un padrone è nato per averlo" (Voltaire, 1963, p. 807 – *trad. it. GC*). L'attività di alcuni neri, di alcuni paesi africani, nella tratta degli schiavi è considerata una giustificazione per assegnare ai neri in generale una condizione subalterna perché congenitamente incapaci di autodeterminarsi. In altre parole, è notevole che il razzismo sia presente nel modo di designare popoli diversi, con marcate differenze culturali tra loro, come "neri". Di fatto, considerare un intero continente a partire da alcuni casi (tra cui c'erano, ad esempio, dei neri che hanno riducevano in schiavitù e vendevano altri neri – cfr. Hegel 2003, 84), senza incolpare gli europei che hanno vissuto della tratta degli

schiavi, non è solo una fallacia, ma rivela il volto crudele del discorso illuminista.

La radice della convinzione che l'autonomia della ragione si realizza attraverso un processo di razionalizzazione delle consuetudini e delle istituzioni sta nella convinzione che l'accesso alla ragione sia concesso a qualsiasi individuo, in modo quasi uniforme, il che conferma che i neri hanno una difficoltà congenita, visto che non riescono a realizzare lo scopo della ragione di istituire una vita razionale. Essi avrebbero, pertanto, bisogno di tutori. La mancanza di emancipazione dei neri, secondo il criteri illuministi, non costituisce una controprova del discorso illuminista, nel senso di mettere in guardia sul fatto che le organizzazioni sociali non hanno bisogno di seguire lo stesso criterio, ma, al contrario, secondo i filosofi dell'illuminismo, la ragione che illumina tutti non ha luce propria nel continente africano. Questa certezza poggia sulla supposta capacità della ragione di determinare universalmente la natura del bene e l'unico modo per raggiungerlo.

In questo senso, il presunto carattere oggettivo del discorso filosofico illuminista libera quest'ultimo dall'assenso intersoggettivo, nella misura in cui esso serve come sotterfugio per nascondere la sua connotazione eurocentrica e, di conseguenza, razzista. L'oggettività del discorso illuminista è compromessa quando il discorso considera persone di un intero continente, con le specificità più svariate, come gli antipodi degli esseri pienamente razionali. Alcuni dei filosofi che crearono questo discorso sapevano molto poco della storia dell'Africa o le fonti su cui si basavano erano tanto discutibili quanto scarse, ma si sentivano autorizzati dalla presunta oggettività filosofica della ragione a classificarli come selvaggi, pigri

e inferiori, o, per usare le parole di Kant: indolenti, molli e fannulloni.

Il presupposto che la ragione sia uniformemente accessibile a tutti e quello secondo cui essa è la forma legittima di definire la natura umana, è servito da argomento per classificare i neri come subumani, poiché non si adeguavano ai criteri europei in quanto pigri o non disposti all'esercizio della libertà. Pertanto, concludo che la schiavitù non è un accidente o una deviazione dal proposito del discorso illuminista, ma si presenta come una conseguenza molto probabile di una ragione che non riconosce altra *forma* di vita che non sia il proprio specchio. La gravità di questa auto-immedesimazione della ragione e della sua sostanzializzazione come criterio di comportamento della condotta umana non si riduce solo al processo di chiusura culturale a cui è sottoposto il discorso illuminista – profondamente etnocentrico, come ho mostrato – ma si estende all'idea che la natura umana si definisce unilateralmente, attraverso una discussione filosofica, e quindi indipendentemente dall'assenso di chi è coinvolto nel discorso.

Se la ragione non si trasforma in una struttura pubblica, in cui gli individui presentano le loro argomentazioni come prospettive aperte sulle diverse possibilità di interpretare il fenomeno umano, essa corre il rischio di essere il bastione della schiavitù, perché consolida una prospettiva sulla natura umana come l'unica possibile.

Bibliografia

- Andrade, É. 2013. 'O homem vazio: uma crítica ao utilitarismo'. *Trans/Form/Ação*, Marília 26: 105-121.
- . 2007. 'Uma crítica à teoria da complexidade proposta por Edgar Morin'. *Dissertatio* 26: 167-187.

- . 2006. 'Le rôle de la méthode dans la constitution de la physique cartésienne'. Paris: Sorbonne.
- Bourgeois, B. 2000. *O pensamento político de Hegel*. Porto Alegre: Unisinos.
- Cassirer, E. 1973. *La filosofia dell'illuminismo*. Trad. it. E. Pocar. Firenze: La Nuova Italia.
- Descartes, R. "O Mundo ou Tratado da Luz". Commentario, introduzione e trad. por. de É. Andrade. São Paulo: Hedra, 2008.
- . 1986. *OEuvres de Descartes*. A cura di C. Adam e P. Tannery. 12 Voll. Paris: Vrin.
- Galilei, G. 1992. *Il saggiaiore*. Milano: Feltrinelli.
- Gonçalves, R J. 2015. 'A superioridade racial em Imanuel Kant: as justificações da dominação europeia e as suas implicações na América Latina.' *Kínesis*, 7(13): 179-195.
- Hahn, A. 2010. 'As diferentes raças humanas'. Studio e trad. por A. Hanh. *Kant e-Prints*, serie 2 5(5): 4-9.
- Hegel, G.W.F. 2015. *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum. A Órbita dos Planetas*. Trad. D. Vaz e P. Menez. Rio de Janeiro: Confraria do Vento.
- . 2009. *Filosofia do direito*. São Paulo/São Leopoldo: Loyola/Unisinos.
- . 1999. *Filosofia da História*. Brasília: Ed. UnB.
- Hobbes, T. 2005. *Elementos de Filosofia, Primeira seção. Sobre o corpo. Parte I: computação ou lógica*. Campinas: IFCH/UNICAMP.
- Hume, D. 1971. 'I caratteri nazionali'. In *Opere, vol. II*. A cura di E. Lecaldano e E. Mistretta. Roma-Bari: Laterza,
- Kant, I. 1995. 'Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico'. In: *Scritti di storia, politica e diritto*. A cura di F. Gonnelli. Roma-Bari: Laterza.
- . 2013a. *Critica della ragion pura*. A cura di P. Chiodi. Torino: UTET.

- . 2013b. *Critica della ragion pratica*. A cura di P. Chiodi. Torino: UTET.
- . 2013c. *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*. Trad. it. L. Novati. Milano: BUR.
- Kant, I. 'Resposta à questão: 'O que é Esclarecimento?'. Tradução de V. Figueiredo.
- Disponível em: https://www.academia.edu/7894936/I._KANT_Resposta_%C3%A0_que_est%C3%A3o_O_que_%C3%A9_Esclarecimento_Introd%C3%A7%C3%A3o_tradu%C3%A7%C3%A3o_e_notas_por_Vinicius_de_Figueiredo
- Hegel, G.W.F. 1999. *Lineamenti di filosofia del diritto*. A cura di G. Marini. Bari-Roma: Laterza.
- . 2003. *Lezioni sulla filosofia della storia*. A cura di G. Bonacina e L. Sichirollo. Bari-Roma: Laterza.
- Leibniz, G.W. 2011. *Nuovi saggi sull'intelletto umano*. A cura di S. Cariati. Milano: Bompiani.
- Lepe-Carrión P. 2014. 'Racismo filosófico: el concepto de "raza" en Immanuel Kant'. *Filosofia Unisinos* 15(1): 67-83.
- Purtschert, P. 2010. 'On the limit of spirit: Hegel's racism revisited'. *Philosophy and Social Criticism* 36(9): 1039-1051, 2010.
- Rorty, R. 1997. *Objetivismo, relativismo e verdade. Escritos filosóficos I*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- . 1995. *Filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- Safatle, V. 2015. *Circuito dos afetos*. São Paulo: Cosac Naify.
- Sales-Molin, L. 1987. *Le code noir*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Taylor, C. 1979. *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge UP.
- . 2000. *Argumentos filosóficos*. Trad. por. di A. U. Sobral.

São Paulo: Loyla, 2000.

Terra, R. R. 2010. 'Kant racista?'. Coleção CLE 57: 299-312.

Tocqueville, A. 1968. *La democrazia in America*. Torino: UTET.

Voltaire. 1963. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Paris: Garnier.

Zöller, G. Wilson, H. 2009. 'Introduction to "Of de different races of human beings"'. In Kant, I. *Anthropology, history, and education*. Cambridge: Cambridge UP.

Poesi trascendentale*

Denise Ferreira da Silva

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

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

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

¹ Hegel 1987, 340.

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

² Traduzioni di DDR.

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

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

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

³ Trattino nella versione originale.

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

La scena dell'inglobamento

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La morte della ragione

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Il palco della vita

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Il segno della trasparenza

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bibliografia

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

L' europeo e l' americano. L' invenzione dell' Altro Nero

Michelle M. Wright

La corsa/razza (*race*) per le nazioni

Oltre duecento anni prima che Jacques Derrida divenisse famoso per la sua teoria della decostruzione, i Neri nelle Americhe stavano decostruendo il discorso bianco occidentale nazionalista, che celebrava l' alba della democrazia. Testi come l' *Appeal* di David Walker e il *Sermon* di John Marrant proponevano dei controdiscorsi che chiedevano se l' Occidente potesse davvero rivendicare la superiorità razziale in società così dipendenti, in così tanti modi, dagli schiavi Neri. Oggi, attivisti e studiosi delle minoranze sessuali, razziali ed etniche stanno ancora decostruendo questo discorso che rifiuta di comprendere la democrazia e lo schiavismo Nero (*Black chattel slavery*) come intrinsecamente incompatibili l' una con l' altra. Le vecchie abitudini sono dure a morire. Malgrado un numero vertiginoso di avanzamenti tecnologici, sociali e politici, il discorso occidentale sul Nero (per non menzionare

* : Michelle K. Wright, *Becoming Black. Creating Identity in the African Diaspora*. Cap. 1, pp. 27-65. Duke University Press. Traduzione italiana a cura di Silvia Locatelli e Federico Sanguinetti

la donna, il queer, qualsiasi altra minoranza etnica e/o razziale, e i non cristiani, tra gli altri) rimane antiquato, fantasioso – e centrale – come sempre. Con “centrale” intendo il modo in cui la maggior parte delle descrizioni correnti (e persino provenienti dal mondo accademico) dell’Africa, degli africani delle africane e degli\ delle afrodiscendenti si aggrappino alle proprie fantasie di popoli primitivi, omogenei, che sono “sottosviluppati” in un senso più che economico. Per l’Occidente, l’immagine dell’Altro Nero è più attiva che mai, nel suo ricordarci che la credenza nell’inferiorità Nera è il risultato non di un’osservazione oggettiva, quanto piuttosto il bisogno di un’auto-definizione. Al fine di porre se stesso come civilizzato, avanzato e superiore, il discorso occidentale deve costantemente reificare l’Africa e il Nero come suo opposto binario.

Mentre ci sono molti Altri nel discorso Occidentale (il femminile fallicizzato, il libidinoso omosessuale, l’imperscrutabile asiatico, il nobile selvaggio), è l’Altro Nero che è usato più frequentemente nei discorsi riguardo l’agentività autonoma (*self-actualized agency*), o soggettività. Il moderno soggetto bianco, con circa duecento anni di età, è vecchio esattamente quanto l’Altro Nero dal quale esso dipende. Anche se questo libro ha a che fare con lo sviluppo teorico delle soggettività Nere nella diaspora africana, dobbiamo iniziare per prima cosa con l’Altro Nero, quella figura della filosofia occidentale del tardo diciottesimo e diciannovesimo secolo senza la quale il soggetto bianco non sarebbe potuto venire alla luce.

Non è possibile dividere l’Altro Nero e il soggetto Nero che ne deriva dagli specifici discorsi storici, culturali, e persino filosofici attraverso i quali essi sono interpellati. Intersecando l’analisi storico-sociale con quella teorica

per comprendere pienamente come l'Altro Nero sia venuto alla luce, questo capitolo mostrerà non solo la fallacia logica che permette la produzione dell'Altro Nero per il soggetto bianco, ma anche come *differenti* Altri Neri siano stati prodotti per teorizzare e/o giustificare la relazione specifica col Nero immaginato da quel discorso specifico.

Il concetto di identità è inestricabilmente intrecciato al concetto di nazione, un legame stabilito verso la fine del diciottesimo secolo, quando le monarchie assolute in Europa collassarono e le tredici colonie si ribellarono contro la corona inglese. Improvvisamente, i territori non erano più definiti da quale famiglia regnante li possedeva, né gli abitanti dei territori erano identificati semplicemente come sudditi (*subjects*) del sovrano. L'Illuminismo, nel quale i filosofi europei posizionarono l'uomo al centro dei loro discorsi filosofici, spronò e fu spronato da questo sviluppo. La natura e la nozione di uomo – specificamente dell'uomo *europeo* – diventò una questione centrale¹. Tale questione venne posta non solo internamente. Mentre le infrastrutture dei paesi europei divenivano sempre più caotiche, le nuove rotte commerciali stabilite nella parte finale del sedicesimo secolo e quella iniziale del diciassettesimo per l'Africa e le Americhe avevano anche ridefinito il continente europeo. Gli esploratori stavano ora scoprendo che l'Europa era un continente relativamente piccolo, con un numero relativamente piccolo di persone. Allo stesso tempo, i metodi con cui i metalli preziosi, i materiali grezzi, e gli schiavi stavano arricchendo paesi come Spagna, Francia, e Gran Bretagna contraddicevano (o almeno mettevano in questione) i principi umanisti sviluppati

¹ O, più specificamente, solo l'europeo era considerato un "uomo" in termini di soggettività.

dai *philosophes*. Quindi, le preoccupazioni ontologiche ed epistemologiche che davano importanza alla domanda “Chi e cosa era l'uomo europeo?” erano condizionate da domande riguardanti gli aspetti geografici, politici, e morali del “nuovo” europeo.

Chiaramente, nessuna risposta o accordo concreto era imminente. L'Illuminismo, anche se vagamente unito dal suo impulso umanista, era composto da diverse anime, dall'umanismo monarchico, antisemita di Voltaire all'umanismo anticolonialista, antimonarchico di Jean-Jacques Rousseau. Tuttavia, l'Illuminismo produsse effettivamente discorsi che divennero dominanti nelle tesi europee e americane su progresso e civilizzazione: l'Europa era posta al suo centro, e l'uomo europeo considerato come la sua più alta conquista². Ma soprattutto, queste affermazioni dipendevano dal ruolo che i pensatori europei e americani avevano attribuito alle terre che stanno fuori dai loro confini e agli abitanti di queste terre. I pregiudizi aggressivi e xenofobi che producono gli Altri Neri della nazione occidentale e del soggetto occidentale sono gli eredi diretti di questi primi discorsi sull'identità nazionale europea e americana.

Vi è un ventaglio di questi discorsi tra cui poter scegliere e, infatti, sarebbe difficile mettersi a trovare un filosofo europeo o americano del diciottesimo o diciannovesimo secolo che *non* abbia parlato

² È strano parlare di un colonialismo Americano e allo stesso tempo di Europa illuminista perché ciò offusca il fatto che gli Stati Uniti erano a propria volta una realtà “post-coloniale”. Riconoscendo questo, intento tuttavia evidenziare la stretta relazione e l'affinità di mentalità tra i colonialisti europei e i colonialisti americani di allora. Entrambi stavano avanzando nel continente nordamericano per rivendicare terre e materie prime, e entrambi erano profondamente impegnati a catturare e esportare schiavi africani. Europei e americani condividevano un generale sentimento di superiorità intellettuale e morale nei confronti di persone non-bianche.

dell'inferiorità del Nero in relazione al bianco, ma alcuni discorsi hanno raggiunto una maggiore influenza rispetto ad altri, sia nei discorsi correnti, sia nei controdiscorsi africani della diaspora. Fra i pensatori del suo tempo, Georg Wilhelm Friedrich Hegel si colloca come uno dei più (se non il più) prolifici, influenti e a tutto campo. Le teorie di Hegel su stato nazione, cittadino, proprietà, diritti, storia, e fenomenologia sono ancora molto presenti e operative oggi, anche se non siamo sempre coscienti che è alla formulazione hegeliana che stiamo facendo riferimento. Non è sorprendente, dunque, che la teoria hegeliana del soggetto bianco e dell'Altro Nero sia anche una delle sue formulazioni più influenti.

Tutte le teorie del soggetto moderno nell'Occidente sono strutturate dialetticamente e il dispiegamento da parte di Hegel di varie dialettiche attraverso le quali egli ha organizzato l'Altro Nero e il soggetto bianco è l'"antenato" di quelle strutture³. Nella seguente analisi, mostro come il testo di Hegel sull'Altro Nero, presente nell'Introduzione alla sua *Filosofia della Storia*, abbia effettivamente due dialettiche all'opera. Una, definita esplicitamente nel testo, colloca notoriamente il Nero al di fuori della storia analitica, impantanato in una stasi dello sviluppo da cui solo la civilizzazione occidentale può salvarlo⁴. L'altra, benché non esplicitamente definita,

³ Sebbene molte studioso e molti studiosi tendono a far riferimento alla teoria hegeliana della dialettica signore/schiavo per analizzare le sue vedute circa il Ne*ro e la tratta degli schiavi, la sua lettura dello schiavo "in astratto" e la schiava o lo schiavo Nero sono radicalmente differenti. Nel primo caso, Hegel sostiene (con un perfetto ragionamento dialettico) che il signore dipende dallo schiavo per quanto concerne la sua propria identità. Nel secondo caso, la relazione tra il signore bianco occidentale e lo schiavo Ne*ro è una relazione dualistica (*binary*) – il signore non dipende per niente dallo schiavo.

⁴ Dico "salvarlo" perché la maggior parte di questi discorsi usano il maschile singolare nella loro discussione del soggetto moderno bianco

implicitamente pone il Nero come l' antitesi del bianco: se il bianco è civilizzato, il Nero è primitivo; se il bianco ama la libertà, il Nero gode della servitù; mentre il bianco ama l' ordine, il Nero abbraccia il caos, e così via. Posizionando il Nero sia dentro sia fuori la sua dialettica, in definitiva una posizione contraddittoria, il testo di Hegel permette al Nero Altro di avere origine – una specie inferiore a cui “semplicemente capita” di avere bisogno dell' influenza occidentale mentre all' occidente semplicemente capita di aver bisogno della manodopera, della terra e delle risorse naturali dell' Africano. Anche se l' introduzione di Hegel chiarisce che il suo progetto non è un' apologia del colonialismo o della schiavitù, ciononostante la giustificazione di queste pratiche è messa in atto.

Eppure questo è solo un tipo di Altro Nero, un tipo che è posto fuori dall' occidente nella terra Dimenticata dalla Storia Analitica. E, anche se dialettico nella struttura, questo tipo è in realtà prodotto da un tipo di dialettica – quella che sostiene che l' occidente stia sempre muovendosi avanti verso uno stato d' essere più illuminato. C' è un altro tipo di Altro Nero, tanto famoso quanto è confuso e contraddittorio, basato su una struttura dialettica che sostiene che l' occidente, nel diventare meno monarchico e più democratico, stia in realtà tornando *indietro*. Questo Altro Nero appartiene al conte Arthur de Gobineau, uno scrittore e diplomatico francese del diciannovesimo secolo che è anche conosciuto come il “Padre del Razzismo Moderno” e il cui *Essai sur l' inégalité des races humaines* ha offerto il primo esaustivo argomento secolare in favore delle gerarchie razziali che influenzò Adolf Hitler, tra gli altri. Paradossalmente, Gobineau era più interessato ad usare la differenza razziale come metafora per le differenze di e dell' Altro Nero primitivo.

classe innate, permettendogli di argomentare che senza la guida di coloro nati per governare – l'aristocrazia – quelli che la natura aveva ritenuto adatti solo a servire avrebbero guidato la sua amata Francia al decadimento e declino.

L'uso di Gobineau del Nero come una specie inferiore dell'essere umano produce un Altro ritenuto un'immediata minaccia alla nazione. Gobineau non parla del Nero come fisicamente dentro ai confini francesi (anche se la presenza Nera non era né rara, né recente), ma la sua ossessione con la purezza della stirpe e l'incombente minaccia dell'incrocio di razze lo ha portato ad affermare che il Nero è una diretta minaccia alla purezza della stirpe ariana⁵. Mentre l'Altro hegeliano è fuori dalla nazione, quello di Gobineau è, almeno metaforicamente, nella nazione. Poiché Gobineau è più (o al meno ugualmente) preoccupato della classe che della razza, il suo Altro Nero non può parlare a quella nazione occidentale che ha avuto la discutibile particolarità di aver portato il Nero nel suo "spazio di casa", gli Stati Uniti. Anche se il volume *Notes on the State of Virginia* di Thomas Jefferson precede sia Hegel che Gobineau, la produzione dell'Altro Nero nelle *Notes* serve come un utile e necessario contrasto a Hegel e Gobineau, specialmente quando si considerano i particolari ostacoli che incontrano i controdiscorsi afro-americani sul soggetto Nero.

Mentre Gobineau è famigerato per le visioni razziste che lui in realtà mina con la sua polemica contro i contadini e la borghesia francesi, Jefferson ottenne la sua reputazione come attivista antischiavista – una

⁵ Le stime dei numeri dei Neri in Francia nel diciottesimo e nel diciannovesimo secolo vanno dalle centinaia alle migliaia. Si veda l'antologia di Van Sertima 1985 e Peabody 1996 per ricostruzioni differenti (ma non opposte) della vita di persone Nere in Francia all'epoca.

reputazione di cui continua a godere ancora oggi – malgrado il suo essere un schiavista che è stato contro l' emancipazione e che ha legiferato misure più dure sia per gli schiavi, sia per quei bianchi che li trattavano come più che animali⁶. Gli studiosi di Jefferson spesso indicano la sezione intitolata “Maniere” nelle *Notes on the State of Virginia* per supportare la loro visione idealizzata di questo famosissimo Padre Fondatore. Eppure, mentre questa sezione lamenta i mali della schiavitù, il suo unico focus è sugli effetti deleteri che questo sistema ha sui bianchi, non su coloro che erano costretti a servire come loro schiavi. Una più estesa (e spesso trascurata) sezione nello stesso testo produce un Altro Nero che la natura ha reso schiavo e che tuttavia rappresenta una minaccia per la nazione perché non sopporta questa posizione inferiore. Mentre, come l' Altro Nero di Gobineau, anche questo Altro è collocato all' interno della nazione, e, come l' Altro di Hegel, è compreso come primitivo, Jefferson va oltre nel sostenere che, in quanto specie a parte (incline all' accoppiamento con le scimmie in Africa), questo Altro Nero è intrinsecamente ed eternamente arretrato e non può mai divenire parte della nazione occidentale.

La conseguente analisi di questi discorsi e la loro rispettiva produzione di differenti Altri non è un concetto totalmente nuovo. Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein in *Razza, Nazione, Classe* basano la loro analisi del nazionalismo occidentale sulla sua problematica dicotomia tra l' Altro non bianco e il soggetto bianco. Più specificamente, nel suo capitolo “Razzismo e

⁶ Qui mi sto riferendo specificamente al tentativo di Jefferson di introdurre una legge che avrebbe messo al bando ogni donna bianca che fosse stata scoperta frequentare un uomo Nero, una che persino l' assemblea della Virginia trovò troppo rigida. Si veda Finkelman 1996 per un' ampia discussione del mito del posizionamento di Jefferson contro la schiavitù nel corso della sua vita intera.

nazionalismo” Étienne Balibar sostiene che differenti Altri risultino da differenti razzismi – interni contro esterni – praticati su differenti gruppi razziali. Mentre i vari Altri Neri analizzati in questo capitolo sono coerenti con la distinzione generale di Balibar, io sostengo inoltre che questi Altri siano fusi tra loro piuttosto che definiti distintamente e, ciò che è più importante, che *un solo* gruppo razziale possa avere differenti tipi di alterità presenti in esso in base a quale programma testuale lo posiziona come Altro (cfr. Balibar e Wallerstein 1991, 38-39). Poiché questo libro si focalizza sulle teorie della soggettività piuttosto che sui razzismi, le distinzioni di Balibar possono essere qui tradotte in due variazioni principali dell'Altro Nero: l'Altro-dall'interno e l'Altro-dall'esterno⁷. L'Altro-dall'esterno è ciò che troviamo nel testo hegeliano: posizionato fuori dall'occidente e tuttavia portato in esso come oppositivo e meglio comprensibile come un vuoto che ha il potenziale di essere educato ai valori e alla cultura occidentali. L'Altro-dall'interno è l'Altro che troviamo in Gobineau e Jefferson in, come vediamo, due leggere variazioni (che acquisiscono maggiore importanza nei controdiscorsi che ispirano). L'Altro-dall'interno di Gobineau, schierato come obiettivo contro il contadino, non serve che sia collocato fisicamente nella nazione affinché rappresenti una minaccia intrinseca all'integrità razziale di quella nazione. Tuttavia, come vedremo, Gobineau afferma che questo Altro Nero occupa una certa posizione nel mondo occidentale e nella civilizzazione occidentale, qualcosa che Hegel considera come una possibilità futura ma non come una realtà presente o passata. La proposta di Gobineau che questo Altro possa (con limitazioni) essere

⁷ Come mostreranno i capitoli posteriori, queste variazioni sono a propria volta internamente variegate.

mischiato all'interno della popolazione bianca con effetto positivo lo separa dal Nero *americano* Altro-dall'interno di Jefferson. Anche se non utilizzato al di fuori degli Stati Uniti, l'Altro di Jefferson è una chiave per comprendere i controdiscorsi afro-americani sul tema, poiché questo Altro Americano Nero è definito sia come predestinato alla servitù dei bianchi, sia come una presenza fisica, indesiderata, minacciosa all'interno della nazione.

Hegel e l'Altro-dall'esterno – dall'interno

Nella sua introduzione alla *Filosofia della Storia*, Hegel spiega che il mondo è governato dalla ragione, che funziona come la “*potenza infinita*”, la sua “*infinita materia*” e conseguentemente la “*sostanza*” ed “*energia infinita*” dell’”universo”⁸: “è *contenuto infinito*, è l'intera essenza e verità [...]” (Hegel 2003, 10). La ragione, sostiene, è l'energia e la sostanza che costituisce e guida la filosofia, in quanto quest'ultima è una modalità riflessiva di pensiero basata su principi intrinsecamente logici che producono necessariamente una chiarezza e verità del mondo che altre modalità di pensiero non possono raggiungere. Collocando le origini del pensiero filosofico nell'antica Grecia, Hegel stabilisce che l'Europa è sia il luogo di nascita di questa metodologia estremamente razionale (*reasonable*) sia l'unica regione geografica che è spinta e dominata dalla ragione⁹. Nella sua prospettiva, solo la ragione è l'elemento guida attraverso cui l'uomo

⁸ N.d.T.: Queste parole non compaiono nella traduzione italiana.

⁹ Precedentemente, nell'introduzione, Hegel concede che l'Oriente abbia dato mostra di principi che riflettono il principio guida della ragione, tuttavia solo parzialmente, perché “[g]li Orientali non sanno ancora che lo spirito, o l'uomo in quanto tale, è libero in sé; poiché non lo sanno, essi non sono liberi” (Hegel 2003, 17).

può divenire senziente e quindi raggiunge il suo pieno potenziale, la sua soggettività, in quanto congiunge il materiale con lo spirituale, i desideri dell'uomo con la loro realizzazione, e conseguentemente lo rende libero. Allo stesso tempo, questo "soggetto libero" può essere realizzato solo all'interno di un'organizzazione comunitaria – ma non *qualsiasi* organizzazione comunitaria, solo lo stato, perché "la volontà soggettiva ha anche una vita sostanziale, una realtà, nella quale si muove come in qualcosa di essenziale, costituente il fine della sua esistenza. Questa essenza è proprio l'accordarsi della volontà soggettiva con la volontà razionale: è l'insieme della morale concreta – *lo Stato*, il quale è la realtà dove l'individuo trova la sua libertà e ne gode, ma in quanto egli sa che cos'è universale e ne fa il contenuto della sua fede, della sua volontà" (Hegel 2003, 35)¹⁰.

Senza questa struttura, l'uomo rimane o ritorna alla "sua primaria esistenza animale" dove egli non è di fatto libero, perché la libertà "come idealità della vita immediata e naturale, non è qualcosa d'immediato e naturale, bensì dev'essere piuttosto una conquista, qualcosa che bisogna prima guadagnarsi, e invero grazie a una mediazione infinita, che è la disciplina del sapere e del volere." (Hegel 2003, 35). Inoltre, "lo stato di natura è [...] lo stato dell'ingiustizia, della violenza, dell'impulso naturale scatenato, di azioni e sensazioni disumane" (Hegel 2003, 37). Le implicazioni di questo binarismo (stato/natura) sono chiare: coloro che vivono fuori dall' "Intero morale"

¹⁰ "[d]er subjektive Wille hat auch ein substantielles Leben, eine Wirklichkeit, in der er sich im wesentlichen bewegt und das Wesentliche selbst zum Zwecke seines Daseins hat. Dieses Wesentliche ist selbst die Vereinigung des subjektiven und des vernünftigen Willens: es ist das sittliche Ganze, – *der Staat*, welcher die Wirklichkeit ist, worin das Individuum seine Freiheit hat und genießt, aber indem es das Wissen, Glauben und Wollen des Allgemeinen ist" (Hegel 1986, 55).

dello stato sono inferiori a quelli che vivono dentro allo stato (e che lo supportano incondizionatamente), in quanto ai primi manca la coscienza e quindi tutte quelle qualità che li renderebbero soggetti. Detto brevemente, quelle qualità sono moralità, intelligenza, e, la più importante di tutte, la consapevolezza del principio trascendentale che guida e realizza la storia analitica che, secondo le norme occidentali, è *l'unica che produce soggetti*: la ragione.

Hegel comincia la sua costruzione del soggetto a partire dalla ragione come il significante trascendentale *a priori* che egli definisce all'interno di parametri specificamente europei, attribuendo valori soggettivi a una dinamica apparentemente oggettiva (universale). La ragione è prodotta come sinonimo di valori e principi europei, e, conseguentemente, ciò che egli definisce come irrazionale è simultaneamente determinato come non-europeo. La facoltà senziente (*sentience*) è essenziale anche per il soggetto hegeliano, ma questa facoltà senziente è di fatto un principio secondario, legittimato solo quando costruito all'interno degli specifici parametri della "ragione" di Hegel – e, ovviamente, questi parametri sono distintamente europei. Quindi, solo gli europei possono raggiungere la facoltà senziente, e solo gli europei possono essere soggetti. Hegel chiarisce ciò quando scrive che i Neri sono esseri selvaggi e che "Dieser Zustand ist keiner Entwicklung und Bildung fähig, und wir [die Negern] heute sehen, so sind sie immer gewesen" (Hegel 1986, 128) – "[q]uesta condizione è incapace di sviluppo e di cultura; i ne*ri sono sempre stati così come li vediamo oggi" (Hegel 2003, 86). E sull'Africa scrive: "Per Africa in senso vero e proprio intendiamo quel mondo privo di storia, chiuso, che è ancora del tutto prigioniero nello spirito naturale, e qui dovevamo solo presentarlo sulla soglia della storia mondiale" (Hegel

2003, 87)¹¹. Per parafrasare la critica di Max Horkheimer e Theodor Adorno alla dialettica idealista, il processo è stato deciso dall'inizio: poiché l'Africa non è Europa e, nella determinazione hegeliana, non lo è nemmeno un po', allora non è razionale, è irrazionale. La relazione tra razza e nazione è resa esplicita. La prima è in effetti il fattore determinante per la seconda, che è in sé sinonimo di soggettività; solo gli europei sono soggetti, poiché solo gli europei sono socialmente organizzati all'interno dello stato.

Tuttavia, Hegel non si ferma al semplice determinare gli africani come inferiori agli europei in virtù del fatto che i primi sarebbero "senza stato". C'è un paradosso: anche se Hegel afferma che gli africani non mostrano alcun segno di progresso oltre "le condizioni della mera Natura" (cioè, non mostrano alcun segno di diventare europei), egli sostiene che la schiavitù è l'unico mezzo attraverso il quale gli africani possono alla fine raggiungere la facoltà senziente e la soggettività. Hegel afferma che la ragione è per natura una dinamica progressiva e questa dinamica progressiva è il suo imperativo principale. In breve, per mantenersi essa deve continuamente espandersi e, dato che la ragione esiste solo in Europa, deve espandersi oltre i suoi confini europei nelle sue massime manifestazioni, come lo stato.

Centrale per la filosofia della storia di Hegel è, ovviamente, la sua struttura dialettica, animata da una *Aufhebung* che indica continuo progresso, un "superamento" delle antitesi che necessariamente conduce a una "sintesi" – che, in questo caso, è in realtà

¹¹ "Was wir eigentlich unter Afrika verstehen, das ist das Geschichtslose und Unaufgeschlossene, das noch ganz im natürlichen Geiste befangen ist, und das hier bloß an der Schwelle der Weltgeschichte vorgeführt werden mußte" (Hegel 1986, 129).

un sussumere piuttosto che un'integrazione egualitaria. Le comprensioni tradizionali della dialettica di Hegel nella *Filosofia della Storia* hanno notato che questa sublimazione è giustificata in quanto si muove verso un divenire. Come scrive Michael Foster in "Hegel's Dialectical Method", "essendo così giusto al risultato negativo secondo cui queste due categorie sono autocontraddittorie, Hegel finalmente prova a mostrare che vi è un esito positivo che le unisce in un modo che evita la loro autocontraddittorietà, poiché non solo le preserva ma ne modifica anche il senso: la categoria del Divenire" (Forster 1993, 133 – trad. it *SL e FS*). Eppure, questo non è ciò che succede nella dialettica dell'Altro Nero e del sé bianco, perché la contraddizione è risolta attraverso un'obliterazione del Nero: egli è schiavizzato dal bianco (e giustamente, secondo Hegel), poiché gli africani hanno bisogno di imparare come essere liberi, e l'unico modo per farlo è che i bianchi li schiavizzino (cfr. Hegel 1986, 128-129). Ricamando su oltraggiosi aneddoti di bagni di sangue rituali, mercati pubblici che abbondano di carne umana in vendita, e uno stupido ma crudele uomo Nero che lamenta il fatto che ha venduto la sua intera famiglia in schiavitù e adesso è solo, Hegel cancella opportunisticamente (*conveniently*) il dato di fatto della facoltà senziente del Nero per renderlo un Altro unicamente saldo nella sua natura antitetica.

In "Recognition: Fichte on Hegel on the Other", Robert R. Williams mostra come la relazione tra il sé di Hegel e l'Altro (specificamente il sé come Altro, o il sé-facentesi-Altro) è normalmente intersoggettiva, basata sul principio dell'*Anerkennung* (riconoscimento)¹². Nonostante egli ammetta che le sue letture non sono

¹² La gran parte delle interpretazioni di Hegel prodotte da Williams si basano sulla *Phänomenologie des Geistes* (Fenomenologia dello spirito).

categoriche, Williams spiega che laddove troviamo in Hegel una fusione deliberata tra l'Altro indipendente e il sé-Altro, il soggetto hegeliano, per venire a essere, dipende non dall'assoggettamento ma dalla libertà della comprensione reciproca (*conflated*) dei due¹³.

Questo non è ciò che succede nella *Filosofia della Storia*, dove, come vedremo, Hegel determina il Ne*ro come tutto ciò che è Altro dall'Europeo, la vera antitesi al soggetto europeo in quanto privo di coscienza, e quindi ne suggerisce un asservimento continuo. Teorici come Tsenay Serequeberhan, Henry Louis Gates, Hazel Carby e Paul Gilroy, per nominarne alcuni, criticano la dialettica hegeliana al fine di criticare la soggettività occidentale come un binarismo travestito da dialettica. Essi sostengono che è cruciale riconoscere questo travestimento perché nasconde una serie di pregiudizi anti-Nero che sono stati incorporati nella filosofia mainstream occidentale a partire da Hegel. Secondo Serequeberhan e Gates, l'"Altro" di Hegel non è sempre un'astrazione. Serequeberhan nota che Hegel sta effettivamente "sugger[endo] surrettiziamente il colonialismo come l'unica soluzione percorribile

¹³ "L'autentico riconoscimento reciproco richiede la rinuncia a impadronirsi dell'altro, a spogliarlo delle sue possibilità e a ridurlo alle proprie. Questa rinuncia significa concedere all'altro la libertà di riconoscere, o di rifiutare il riconoscimento. Non solo all'altro è permesso di essere, ma il riconoscimento libero e non coercitivo dell'altro è fondamentale per il sé. Il riconoscimento che conta davvero è quello operato da un altro che non è a disposizione dell'io (self). Il riconoscimento (*Anerkennung*), a differenza del desiderio, non implica essenzialmente una riduzione dell'altro al medesimo. L'*Anerkennung* implica una ricerca di soddisfazione nel riconoscimento non forzato dell'altro. Sebbene il riconoscimento includa l'autocoincidenza (*self-coincidence*) o soddisfazione, questo non avviene attraverso l'eliminazione dell'altro, ma attraverso l'associazione o la collaborazione con l'altro" (Williams 1992, 155 – trad. it. SL e FS).

alle contraddizioni fondamentali che emergono dalla dialettica interna alla società civile e allo stato¹⁴.

La dialettica hegeliana serve come imperativo colonialista in quanto il mantenimento dello stato dipende dall'espansione. Questo argomento è supportato dalla sua retorica nell'introduzione alla *Philosophie der Geschichte* quando espone la natura dell'Africano: "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" (Hegel 2003, 81-82). Descrivere la condizione dell'africano come qualcosa che deve ancora essere "ottenuto" indica l'assunzione che prima o poi l'africano raggiungerà la soggettività. Siccome Hegel ha già chiarito che questa progressione non è avvenuta in Africa, rimane solo un'opzione: l'africano otterrà la soggettività attraverso l'europeo¹⁵. Verso la fine della sua discussione sull'Africa, Hegel suggerisce che l'uomo (europeo) accetterà l'invito del mare a un commercio di sfruttamento, poiché, nel commentare la condizione del Ne*ro, Hegel avanza l'idea che i Ne*ri riusciranno a comprendere la libertà servendo da schiavi agli europei¹⁶. Come minimo, il processo

¹⁴ Serequeberhan 2024. Si veda anche l'introduzione di Gates 1987, in cui egli discute l'introduzione di Hegel alla Filosofia della Storia.

¹⁵ L'europeo non sottostà solo all'imperativo morale della ragione di espandersi oltre ai propri confini. È la propria geografia del suo territorio che lo spinge: "Il mare ci dà l'idea di qualcosa d'indeterminato, illimitato, infinito, e l'uomo, sentendosi in mezzo a questo infinito, è incoraggiato a varcarne il limite. Il mare invita l'uomo alla conquista, alla rapina, ma anche al guadagno e al profitto." (Hegel 2003, 79).

¹⁶ "L'unico legame essenziale che hanno avuto, e ancora hanno, con gli Europei è quello della schiavitù. Nella schiavitù i ne*ri non vedono nulla di sconveniente, anzi accade addirittura che gli Inglesi, i quali si sono adoperati di più per l'abolizione della schiavitù, siano trattati come nemici [...]: e così la schiavitù ha destato maggiore umanità fra i ne*ri [...], [t]uttavia, allorché esiste all'interno dello Stato, la schiavitù è, a sua volta, un momento di progresso rispetto all'esistenza sensibile,

hegeliano di soggettività sostiene la schiavitù come il più probabile mezzo con cui gli africani potrebbero arrivare a raggiungere la soggettività sulla base della dialettica di schiavitù e libertà. Siccome gli africani stessi sono soggetti non realizzati e per questo motivo non liberi, sono gli europei che li devono schiavizzare, in quanto, come la citazione chiarisce, la schiavitù è giustificata solo all'interno dell'esistenza dello stato – e lo stato esiste solo in Europa. Ma la schiavitù non è il solo processo richiesto dalla dialettica hegeliana; l'insediamento in terre oltre l'Europa da parte degli europei è anche un imperativo.

Nella sua sezione sulla “società civile”, Hegel usa il suo metodo dialettico per fare riferimento alle questioni di povertà e benessere, alle prese con il dilemma per cui quest'ultima è una “conseguenza necessaria” nella società civile (cfr. Hegel 1999). Riconoscendo la proprietà come il mezzo attraverso cui l'agentività individuale viene raggiunta nello stato moderno, egli medita tuttavia su un'altra “conseguenza necessaria”: il malcontento dei non abbienti nei confronti degli abbienti. “Hegel's Theory of the Modern State” di Shlomo Avineri mette a fuoco il groviglio in cui si trovò il filosofo tedesco. Secondo la sua teoria del libero arbitrio, il soggetto hegeliano ha un diritto di “porre la sua volontà in ogni cosa, la quale grazie a ciò è la *mia* e riceve la *mia* volontà a suo fine sostanziale (poiché essa non ha un tal fine entro se stessa), a sua determinazione e anima, – assoluto *diritto di appropriazione* dell'uomo su tutte le cose” (Hegel 1999,

puramente isolata, è un momento di educazione, un modo di partecipare a una morale superiore e alla cultura che vi si accompagna. La schiavitù è in sé e per sé un'ingiustizia, poiché l'essenza dell'uomo è la libertà; tuttavia, bisogna che prima l'uomo divenga maturo per la libertà. Perciò l'abolizione graduale della schiavitù è qualcosa di più appropriato, di più corretto che non la sua cancellazione improvvisa” (Hegel 2003, 86-87).

§ 44, 53 – cfr. Avineri 1972). E qui sta il groviglio: la “cosa” è inglobata dalla tesi della volontà del soggetto; come antitesi, essa non ha ovviamente alcun fine in sé, essendo la sintesi “l'assoluto diritto o appropriazione” da parte del volere di quel soggetto. La “cosa” diviene dunque il mezzo attraverso cui il soggetto afferma il suo diritto di proprietà; e tuttavia cosa si deve fare con quei soggetti che non hanno alcun accesso alla proprietà, i poveri? Hegel afferma che “[d]a questa sua dialettica la società civile viene spinta oltre sé [...] per cercare consumatori e con ciò i necessari mezzi di sussistenza fuori di essa in altri popoli, che le stanno addietro nei mezzi dei quali essa ha eccedenza, o in genere nell'industria ecc.” (Hegel 1999, § 246, 189)¹⁷. E Serequeberhan allora conclude: “Il colonialismo e l'espansione colonialista sono visti quindi da Hegel come la soluzione alle contraddizioni della società civile”(Serequeberhan 2024, 617)¹⁸.

Hegel pone queste “altre terre” come l'antitesi della società civile; in quanto sono “carenti” e “arretrate” esse necessitano ovviamente di essere fornite di quei beni essenziali di cui sono mancanti e fatte progredire. Esse esistono in relazione alla società civile come una “conseguenza necessaria” di quest'ultima per espansione, togliimento (*sublation*) e sintesi. Si deve anche notare come Hegel ometta di considerare i diritti degli abitanti di quelle terre anche se essi “sono privi”, come Serequeberhan

¹⁷ Naturalmente, Hegel non intendeva tutti gli esseri umani, in quanto escludeva i non bianchi, le donne e i poveri da tali considerazioni.

¹⁸ “Essi costituiscono una soluzione, poi, che non viola i principi interni di questa sfera. Stanti le contraddizioni strutturali inerenti alla società civile, il colonialismo diventa una opzione molto attraente, di fatto necessaria. Dunque, i territori non-europei che non condividono la specifica idea europea di povertà e di società e quindi non hanno lo strano problema di “sovraproduzione” sono bollati come “generalmente indietro nell'industria” e quindi diventano la preda legittima della espansione coloniale.” (Serequeberhan 2024, 617).

nota, dell'idea di proprietà. Conseguentemente, questo suggerisce che Hegel determini questi abitanti come senza "libero arbitrio" e quindi come non-soggetti. Come nota Henry Louis Gates Jr. nella sua introduzione a *Figures in Black*, Hegel in effetti non vedeva i non-Europei, specificamente gli Africani, come Altro dal soggetto bianco. Nella *Filosofia della Storia*, l'Africa è semplicemente l'antitesi della tesi europea: essa significa immobilità e stagnazione, un continente di non-soggetti che sono necessariamente assoggettati al libero arbitrio europeo e alla necessaria spinta verso la sintesi. L'*Aufhebung* non è un fenomeno passivo, e nemmeno un fenomeno che esiste internamente; esso si spinge verso l'esterno così da funzionare in modalità devastanti e durature.

L'idea hegeliana dello stato moderno è ancora molto viva in Europa e negli Stati Uniti. Come sostenuto da Ella Shohat e Robert Stam in *Unthinking Eurocentrism*, il discorso occidentale usa ancora termini ed espressioni così rozza e inaccurata come la "scoperta del Nuovo Mondo" (Shohat e Stam 1994, introduzione). Questo discorso parla della necessità di impedire che coloro che sono "alieni" attraversino i propri "confini"; si riferisce a se stesso come l'"Occidente" e come costituito da "nazioni del Primo Mondo" – e a tutti gli "altri", inclusi i paesi non bianchi all'interno dell'emisfero occidentale, come il "Terzo Mondo". Il discorso accademico spesso non riesce a interrogare il suo utilizzo della categoria dell'"Altro" come sinonimo di non-bianco; esso non distingue tra un'astrazione complessa e gli individui reali. Più specificamente, noi parliamo di identità e delle varie formulazioni del soggetto all'interno dello stretto binarismo del sé e dell'Altro. È questa categoria di "Altro" che produce i non-bianchi come non-occidentali, e quindi

come sempre già stranieri, sempre già “Altro” rispetto al “sé” euro-americano. Come ha notato Homi Bhabha, l'*Aufhebung* di Hegel gioca un ruolo critico nel nostro concetto di stato moderno, specialmente in relazione alle cosiddette altre terre: “è precisamente questo fallimento nel mettere sotto questione molti dei presunti Assoluti prodotti dai *filosofi* dell'Illuminismo e dai loro successori (come Hegel) che porta agli attuali fallimenti nell'andare oltre le nozioni di Occidente e Terzo Mondo” (Bhabha 1994, 204 – *trad. it. SL e FS*). Bhabha evoca la dialettica hegeliana per dimostrare il modo in cui il movimento dalla tesi alla sintesi cancella ciò che l'ha preceduto: cosa esisteva prima della tesi o, più specificamente, dello stato moderno? Secondo Bhabha, il passato della nazione è atemporale, una nozione che è “sempre già lì”. Come egli sottolinea, inoltre, non è solo la costruzione di binarismi ad essere problematica. Forse ancora più pericoloso è il rifiuto intrinseco, o il fallimento all'interno della teoria, di riconoscere questa struttura artificiale, sia al tempo della sua costruzione, sia oggi.

Le costruzioni contemporanee dell'Europa devono molto alla nozione hegeliana di “rivolgimento” (*upheaval*), la forza centrale della sua dialettica e cuore delle sue varie teorie su diritto, storia e ontologia. Centrale per ogni teoria è l'assunzione dell'Europa come unita, la tesi che deve superare il suo diametralmente opposto – l'“Occidente” contro “il Lontano (o Vicino) Oriente”, l'“Illuminata” Europa contro “il continente nero” dell'Africa – in modo da raggiungere il suo pieno potenziale, una sintesi i cui termini smentiscono il suo uso come il segno di trionfo per la tesi nel travolgere e incorporare l'antitesi sotto le sue prerogative e valori¹⁹. Il costrutto occidentale della

¹⁹ Cfr. Delanty 1995 e Lewis e Wigen 1997 per una lunga discussione e una lunga analisi, rispettivamente, della costruzione dell'Europa come

nazione opera allo stesso modo, perché la sua struttura è derivata da una riduttiva metodologia illuminista che trasforma tutte le relazioni in binarismi (ognuno di essi è versione del binarismo Sé/Altro) e necessariamente propone se stesso come una difesa contro il mondo esterno “non civilizzato”. La nazionalità non può accettare completamente la differenza in sé in quanto è intrinsecamente connessa con la “differenza esterna”, o l’assenza di differenza²⁰. Coloro che stanno all’interno dei suoi confini come significanti di differenze – che siano differenze razziali, etniche, sessuali, di genere, o religiose – devono necessariamente essere costruiti come antitesi della tesi della nazionalità. “Loro” servono come segno di ciò che la nazione sta continuamente tentando di “superare”. Sia i liberali che i conservatori rispondono a questo sistema: i secondi affermano che essi non sono realmente membri della nazione; i primi sostengono che, malgrado le loro differenze, essi sono pur sempre parte della nazione, che c’è “spazio” per incorporarli. In entrambi i casi, la differenza è sempre già antitetica all’idea di nazione. In tempi di disgregazione nazionale, che sia economica o politica, i confini sono costruiti da dentro (in vari gradi) per prevenire il contagio; una nazione può tollerare differenze all’interno, ma non rinuncerà alla sua visione dell’”Altro” come costitutivamente minaccioso al mantenimento del “sé” della nazione.

La nozione di Altro, come definita sopra, è parte integrante dell’idea del sé o della nazione, il necessario avversario che deve essere sconfitto e tolto (*sublated*). Non è chiaro se ci sia una costruzione alternativa disponibile, una costruzione che non si fondi su opposizioni binarie.

un’entità omogenea in relazione al mondo ‘non-occidentale’.

²⁰ N.d.T.: gioco di parole non esprimibile in italiano “difference without, or without difference”.

Come minimo, dobbiamo mettere in discussione la natura dell'antitesi, in quanto la "differenza" è generalmente postulata come priva di una vita propria. La differenza è raramente capace di affermare cosa essa sia: di solito essa deve lottare con ciò che non è, in quanto, dal punto di vista della "tesi", tale non essere è tutto ciò che essa è. È il tentativo di uscire da questo binarismo che è spesso al centro della teoria e della letteratura postcoloniali. Quest'ultima vuole dimostrare che non solo si dovrebbe interrogare la metodologia di comparazione, ma che a volte la comparazione è insensata: invece di tesi e antitesi, stiamo avendo a che fare con mele e arance.

L'analisi hegeliana dello stato moderno propone l'espansione coloniale come l'unica soluzione per l'*Aufhebung*. Hegel è principalmente preoccupato di mantenere lo stato anche se, come Serequeberhan sottolinea, l'*Aufhebung* non conosce limiti: una volta che i cittadini poveri "svilupperanno" altre terre, cosa faranno quando anche loro raggiungeranno lo stadio in cui vi saranno abbienti e non-abbienti? Queste due formulazioni – lo stato moderno come dipendente dall'espansione coloniale per la sua sopravvivenza, e l'"Altro" come un'antitesi che-verrà-sussunta-presto – giunsero a determinare il modo in cui gli europei consideravano coloro che vivevano al di là dei loro confini ma sotto il loro controllo.

Questa è la contraddizione fondamentale nella *Philosophie der Geschichte* di Hegel: porre il Ne*ro fuori dalla dialettica, fuori dalla storia stessa, e simultaneamente dentro quella dialettica come l'antitesi del soggetto europeo. Come ha mostrato Serequeberhan, i guadagni ricavati da questa contraddizione permettono l'impune espansione europea in Africa, così come la continuazione dell'assai lucrativa tratta di schiavi. Da un punto di

vista teorico, Hegel ha creato un Altro-dall'esterno che nonostante ciò funziona da dentro: ufficialmente irrilevante per la nazione europea e per il soggetto europeo, e tuttavia ufficiosamente *e in pratica* centrale per la definizione della nazione e dei soggetti europei. Come ha indicato Robert R. Williams, questa non è la relazione tra il sé ideale e l'Altro che Hegel immaginava: nonostante ciò, è questo binarismo antagonistico e aggressivo tra il sé bianco e il Nero Altro che è divenuto il caposaldo delle teorie occidentali del soggetto.

Gobineau e l'Altro-dall'interno

La formulazione hegeliana dello stato moderno non è il solo discorso che risponde alla questione della soggettività. Anche l'*Essai sur l'inégalité des races humaines* del conte Arthur de Gobineau, pubblicato nel 1853, meno di dieci anni dopo la morte di Hegel, propone una teoria che coinvolge la nazione europea. A differenza di Hegel, l'ideologia di Gobineau trovò pochi seguaci e molti detrattori nel Continente. Ciononostante, la sua costruzione delle "tre razze" (Negroide, Caucasoide e Mongoloide) divenne centrale nelle formulazioni europee statunitensi del soggetto, lasciando una influenza indelebile nei razzisti americani – e Negritudisti. Non c'è da stupirsi, quindi, che uno dei suoi contemporanei si riferisca all'*Essai* come al *roman noir du monde* di Gobineau²¹. Mentre Hegel celebra la capacità umana, recentemente destata, di definire il proprio mondo attraverso l'auto-determinazione, l'*Essai* di Gobineau piange una grandiosità passata ed è in primo luogo

²¹ Secondo Thomas 1941 questa citazione è tratta da un commento fatto da Prosper Mérimée riguardo all'*Essai* di Gobineau.

interessato alle cause di questo declino. Per Hegel, il soggetto si attualizza all'interno dell'esistenza dello stato. Il soggetto, in virtù dell'essere realizzato attraverso la "Saggezza Divina" della ragione trascendentale, determina il suo proprio destino e si assicura la sua propria immortalità obbedendo all'imperativo morale hegeliano della colonizzazione. Per Gobineau, tale immortalità, costituita dal mantenimento di una stirpe superiore, sta velocemente divenendo nient'altro che una memoria, contaminata dall'influenza corrotta di stirpi inferiori: "[L]a parola *dégenerato*, quando applicata a un popolo, deve significare e significa che questo popolo non ha più l'intrinseco valore che possedeva precedentemente, perché non ha più lo stesso sangue nelle sue vene [...]. Esso morirà definitivamente, e la sua civilizzazione morirà con lui" (Gobineau 1853-1855b, 58-59 – *trad. it. SL e FS*)²².

A differenza della *Filosofia del Diritto* di Hegel, l'*Essai* di Gobineau non prescrive la colonizzazione europea o la schiavizzazione degli africani²³. Anche se l'*Essai* è stato utilizzato per giustificare l'oppressione di altre razze, dal sistema di tratta degli schiavi negli Stati Uniti alla Soluzione Finale dei Nazionalsocialisti, Gobineau non ha di fatto sostenuto la schiavitù o il genocidio. La teoria hegeliana inizia con la nascita del soggetto nella forma di cittadino dello stato moderno; l'*Essai* di Gobineau si rammarica della morte del soggetto, corrotto da un

²² "[L]e mot *dégénéré*, s'appliquant à un peuple, doit signifier et signifie que ce peuple n' a plus la valeur intrinsèque qu' autrefois il possédait, parce qu' il n' a plus dans ses veines le même sang [...] il n' a pas conservé la même race que ses fondateurs [...]. Il mourra définitivement, et sa civilisation avec lui."

²³ "[Gobineau] non ha mai pensato di applicare i suoi principi a una ricostruzione o a una rivoluzione dell'ordine politico e sociale" (Cassirer 1946, 224 – *trad. it. SL e FS*).

processo democratico e dalla mescolanza delle stirpi che abbassa il soggetto alla mediocrit , indistinta dal resto. Per Hegel lo stato moderno costituisce il soggetto; per Gobineau, lo stato moderno   un incontestabile segno del declino del soggetto. Anche se la sua filosofia   complessa e spesso contraddittoria, pu  in effetti essere riassunta da Gobineau stesso: “Un uomo   grande, nobile, virtuoso non per le sue azioni ma per il suo sangue”²⁴.

Come preannuncia la sua introduzione, la spiegazione proposta da Gobineau si distanzia da tutte le teorie precedenti – quelle impantanate in una lodevole ma ingannevole tendenza verso il repubblicanesimo e/o la morale. Avendo stabilito che tutte le “vere” civilt zioni sono di natura organica e guidate dal principio dialettico, e che sono inoltre, principalmente, di origine occidentale, Gobineau afferma che esse hanno una cosa in comune: la condivisa eredit  razziale del gruppo dominante, che   sempre Ariano. Egli accredita alla razza ariana tutte le qualit  necessarie alla civilt zazione. Nel libro sesto dell'*Essai*, “La civilisation occidentale,” Gobineau osserva che le nazioni ariane d'Europa e d'Asia hanno sorpreso il mondo con la loro spinta vigorosa e la loro capacit  di soggiogare gli altri popoli²⁵. Moralit  a parte, non si pu  ignorare come gli Ariani, e solo gli Ariani, abbiano fondato tutte le vere civilt zioni, e di conseguenza sono l'unico popolo di nota da un punto di vista storico; sono i soli ad aver fatto la storia. Gobineau attribuisce questa notevole storia di successo a qualit  innate:

²⁴ N.d.T.: Qui ci pare che Wright attribuisca a Gobineau una citazione che invece   di Cassirer 1946, 236.

²⁵ Incapace di riconciliare le civilt  della Cina e del Giappone con la sua teoria ariana, Gobineau conclude che gli ariani devono aver colonizzato la Cina e il Giappone due millenni prima. E l'espressione “altri popoli” include altri bianchi – la sua definizione di ariano non include tutti i bianchi e quella di caucasoidi non   particolarmente uniforme.

L'Ariano è dunque superiore agli altri uomini, principalmente in relazione alla sua misura di intelligenza e della sua energia; ed è per mezzo di queste due facoltà che, quando egli vince le sue passioni e i suoi desideri materiali, gli è dato altresì d'arrivare a una moralità infinitamente più elevata, sebbene nel corso ordinario delle cose si possano rilevare in lui altrettanti atti repressibili quanti negli individui delle altre due specie inferiori (Cassirer 1946 – *trad it. SL e FS*).

Queste qualità innate sono riflesse esternamente attraverso le caratteristiche fisiche: “Cet Arian se présente maintenant à notre observation dans le rameau occidental de sa famille, et là il nous apparaît aussi vigoureusement bâti, aussi beau d’aspect” [“Questo Ariano si presenta ora alla nostra attenzione nel ramo occidentale della sua famiglia, e là ci appare così vigorosamente ben fatto, così bello d’aspetto” (Gobineau 1853-1855b, 206– *trad it. SL e FS*)]²⁶.

Questa armonia di qualità e aspetto superiori si dimostra una combinazione potente: “Così posto su una sorta di piedistallo e emergendo dallo sfondo su cui agisce, l'Ariano Germanico è una creatura potente [...]. Tutto ciò in cui crede, tutto ciò che dice, tutto ciò che fa, acquisisce un senso di importanza maggiore.” (Gobineau 1853-1855b, 207 – *trad it. SL e FS*)²⁷. L'influenza di Hegel qui è ovvia:

²⁶ “L'Arian est donc supérieur aux autres hommes, principalement dans la mesure de son intelligence et de son énergie; et c'est par ces deux facultés que, lorsqu'il parvient à vaincre ses passions et ses besoins matériels, il lui est également donné d'arriver à une moralité infiniment plus haute, bien que, dans le cours ordinaire des choses, on puisse relever chez lui tout autant d'actes répréhensibles que chez les individus des deux autres espèces inférieures” (Gobineau 1853-1855b, 206).

²⁷ “Ainsi placé sur une sorte de piédestal, et se dégageant du fond sur lequel il agit, l'Arian Germain est une créature puissante [...]. Tout ce que cet homme croit, tout ce qu'il dit, tout ce qu'il fait, acquiert de la sorte une importance majeure.”

come il cittadino di Hegel, l'Ariano di Gobineau è l'unico soggetto, dato che solo lui determina la storia. Similmente, la volontà di potenza del cittadino hegeliano si riflette nei commenti di Gobineau sull'abilità simile a quella divina dell'ariano di trasformare il pensiero in azione o, piuttosto, di esercitare un tale potere, secondo cui il suo pensiero è azione, sugli altri e sul suo ambiente. Tuttavia, mentre il soggetto hegeliano è un prodotto di una nuova era di auto-determinazione incorporata all'interno dello stato moderno, il soggetto di Gobineau esisteva già da sempre; esso non è il prodotto di forze esterne come il governo. Al contrario, la civilizzazione è l'impronta che esso ha lasciato nella storia, un prodotto della sua superiorità piuttosto che il contrario. Anche l'insistenza di Gobineau sulla bellezza fisica marca un'importante differenza rispetto al cittadino hegeliano. In Gobineau, la natura intrinseca, organica del soggetto è sottolineata ulteriormente, richiamando volutamente la struttura retorica della mitologia dell'antica Europa e del Vicino Oriente²⁸. In questa struttura, una divinità è riconosciuta da chi le è inferiore attraverso la sua travolgente bellezza, quindi combinando l'interno e l'esterno e producendo effettivamente un essere che trascende i limiti dell'ambiente. Non diversamente dal Dio del Vecchio Testamento, l'Ariano di Gobineau non governa il mondo; l'Ariano crea il mondo e per questo è il mondo.

Il soggetto di Gobineau è dialettico perché la civilizzazione e la natura dell'Ariano, i capisaldi del suo soggetto, sono a loro volta dialettici. Come il cittadino hegeliano, la superiorità dell'Ariano si manifesta nella sua abilità di soggiogare le due razze più deboli: il Negroide

²⁸ All'interno della sua ristretta cerchia di amici e ammiratori, Gobineau era noto come esperto di cultura orientale, in particolare di letteratura e belle arti. I suoi frequenti riferimenti ai "miti orientali" sono ripresi nella sua retorica sull'ariano.

e il Mongoloide. Tuttavia, la definizione di sintesi di Gobineau è abbastanza differente da quella di Hegel ed è ciò che in ultima analisi distingue l'*Essai* dalla visione del mondo hegeliana. Per Hegel, la sintesi è il momento in cui il soggetto raggiunge la completezza superando l'Altro. Il principio guida del soggetto è evocato attraverso lo Spirito: "Der Geist ist wesentlich Resultat seiner Tätigkeit: seine Tätigkeit ist Hinausgehen über die Unmittelbarkeit, das Negieren derselben und Rückkehr in sich" (Hegel 1986, 104). ["Lo Spirito è, per sua natura, il risultato della sua attività: la sua attività consiste nell'oltrepassare l'immediatezza, nel negarla e nel ritornare in sé" (Hegel 2003, 69)]. Per Gobineau, la sintesi è più letterale: indica miscegenazione tra l'Ariano e le razze inferiori. In effetti, Gobineau nota che, se l'Ariano ha un difetto, è la sua propensione verso la mescolanza razziale, ed è questa spinta (condivisa da tutte le razze) che in ultima istanza causa il declino delle civiltà: "[I] padroni incontrano inoltre mille ragioni di tollerare – e a volte favorire – questa tendenza [a mescolarsi razzialmente]. Alla fine, i sanguini finiscono per mescolarsi e gli uomini di due origini si confondono sempre di più, perché non si ricollegano più a tribù distinte" (Gobineau 1853-1855a, 61 – trad. it. *SL e FS*)²⁹.

Il Ne*ro e la dialettica della razza

Gobineau ha già asserito che nessuna civiltà può rimanere pura razzialmente (cosa che egli equipara con la stagnazione). È la natura di tutte le grandi civiltà, argomenta, di incorporare altri popoli attraverso

²⁹ "[L]es maîtres rencontrent aussi mille motifs de tolérer et quelquefois de servir cette tendance, le mélange du sang finit par s'opérer, et les hommes des deux origines, cessant de se rattacher à des tribus distinctes, se confondent de plus en plus."

l'espansione territoriale o l'emigrazione di massa. Le razze inferiori si muovono in gregge dai margini non civilizzati verso il centro civilizzato alla ricerca di una vita migliore. La mescolanza è addirittura necessaria (entro certi limiti), in quanto è credenza di Gobineau che la varietà sia il pepe della vita civilizzata. Una civiltà è dinamica e in quanto tale richiede differenti influenze nel suo corpo affinché continui a funzionare. Ma c'è un avvertimento: un'eccessiva mescolanza con una razza inferiore porterà il gruppo dominante al declino, essendo il suo vigore maschile corrotto dalle qualità più femminili, e quindi passive, del sangue inferiore:

È quando gli elementi che regolano le società e gli elementi sviluppati da fattori etnici arrivano al livello di molteplicità che diviene loro impossibile armonizzarsi, di tendere in modo sensibile verso un'omogeneità necessaria, e, di conseguenza, di ottenere con una logica comune questi istinti e interessi comuni, sole e uniche ragioni d'essere di un vincolo sociale. Non v'è catastrofe maggiore di questo disordine perché, per quanto possa rendere brutto il tempo presente, esso prepara un avvenire ancora peggiore (Gobineau 1853-1855a, 200 – trad. it. *SL e FS*)³⁰.

La relazione tra il sé e l'Altro è più complicata nello schema di Gobineau. Secondo Hegel, il sé supera l'Altro, essendo quest'ultimo niente più che una semplice ombra, indifesa contro la forza naturale dell'*Aufhebung*. L'*Aufhebung*, così come determinata da Hegel,

³⁰ “[C]’est quand les éléments régulateurs des sociétés et les éléments développés par les faits ethniques en arrivent à ce point de multiplicité qu’il leur devient impossible de s’harmoniser, de tendre, d’une manière sensible, vers une homogénéité nécessaire, et, par conséquent, d’obtenir, avec une logique commune, ces instincts et ces intérêts communs, seules et uniques raisons d’être d’un lien social. Pas de plus grand fléau que ce désordre, car, si mauvais qu’il puisse rendre le temps présent, il prépare un avenir pire encore.”

consiste nell'assoggettamento, non nella mescolanza. Per Gobineau, l'*Aufhebung* è sia assogettamento, sia mescolanza razziale. La definizione hegeliana dell'Altro è il Ne*ro, che coincide esattamente con l'antitesi del cittadino, inattivo come opposto all'attivo, sterile come opposto a fertile, e chiaramente la base per la definizione psicoanalitica di Altro come proiezione del sé; per Gobineau, l'Altro non manca totalmente di dinamismo³¹. Anche se il Ne*ro manca della disciplina, della determinazione e dell'impulso (*drive*) dell'Ariano, egli tuttavia possiede una certa vitalità creativa – malgrado la sua incapacità di motivare se stesso in un modo costruttivo gli impedisca di produrre qualcosa degno di nota con quella energia. In uno dei passaggi più famosi dell'*Essai*, Gobineau descrive il Ne*ro:

Il Ne*ro è la razza più modesta e rimane in fondo alla classifica. Il carattere dell'animalità impresso nella forma del suo sopracciglio gli impone il suo destino dal momento della concezione. Egli non uscirà mai dal circolo più ristretto dell'intelligenza. Egli non è tuttavia per questo un brutto puro e semplice, poiché questo Ne*ro dalla fronte stretta e fuggente ha nei confini del suo cranio gli indici di certe energie grossolanamente potenti. Se le sue facoltà pensanti sono mediocri o persino nulle, egli possiede nel desiderio e, di conseguenza, nella volontà, un'intensità spesso terribile. Molti dei suoi sensi sono sviluppati con un vigore sconosciuto alle altre due razze: soprattutto il gusto e l'odorato [...]. A questi tratti principali del carattere combina un'instabilità di umore, una volubilità dei sentimenti che niente può fissare e che annulla, per lui, tanto la virtù come

³¹ Come si vedrà nel prosieguo dell'argomentazione, la definizione di Gobineau dell'Altro non si fissa all'interno di un'unica categoria razziale; per motivi di chiarezza, mi soffermerò sulla teoria del Ne*ro e sul suo rapporto con l'alterità anche se si deve rilevare che a volte l'"orientale" è designato come l'Altro per eccellenza.

il vizio. Si dirà che l'impeto stesso con cui persegue l'oggetto che ha messo in vibrazione la sua sensibilità e infiammato la sua brama è una testimonianza del repentino acquietamento dell'una e del rapido oblio dell'altra. Infine, egli ha così poco a cuore la propria vita come quella degli altri; egli uccide volentieri per il piacere di uccidere e questa macchina umana, così facile da commuovere, è, di fronte alla sofferenza, o di una codardia che si rifugia volentieri nella morte, o di un'impassibilità mostruosa (Gobineau 1853-1855a, 195-196 – *trad. it. SL e FS*)³².

A differenza dell'Altro passivo di Hegel, il Ne*ro di Gobineau sembra possedere, se possiede qualcosa, troppa energia, che egli non può disciplinare. Mentre il soggetto di Gobineau è nella sua quintessenza umano, la descrizione del suo Ne*ro suggerisce istinti e impulsi animali. (Infatti, Gobineau non andava oltre la classificazione del Ne*ro al di sotto di certe specie di animali!).

C'è un paradosso nella comparazione tra le teorie di Hegel e Gobineau della relazione tra il sé e l'Altro. Hegel,

³² “[Le noir] est la plus humble et gît au bas de l'échelle. Le caractère d'animalité empreint dans la forme de son bassin lui impose sa destinée, dès l'instant de la conception. Elle ne sortira jamais du cercle intellectuel le plus restreint. Ce n'est cependant pas une brute pure et simple, que ce nègre à front étroit et fuyant, qui porte, dans la partie moyenne de son crâne, les indices de certaines énergies grossièrement puissantes. Si ces facultés pensantes sont médiocres ou même nulles, il possède dans le désir, et par suite dans la volonté, une intensité souvent terrible. Plusieurs de ses sens sont développés avec une vigueur inconnue aux deux autres races : le goût et l'odorat principalement [...]. À ces principaux traits de caractère il joint une instabilité d'humeur, une variabilité de sentiments que rien ne peut fixer, et qui annule, pour lui, la vertu comme le vice. On dirait que l'emportement même avec lequel il poursuit l'objet qui a mis sa sensibilité en vibration et enflammé sa convoitise, est un gage du prompt apaisement de l'une et du rapide oubli de l'autre. Enfin il tient également peu à sa vie et à celle d'autrui ; il tue volontiers pour tuer, et cette machine humaine, si facile à émouvoir, est, devant la souffrance, ou d'une lâcheté qui se réfugie volontiers dans la mort, ou d'une impassibilité monstrueuse.”

ponendo il soggetto all'interno di una definizione politica e sociale e non di una razziale, si ritrova con un Altro, un Ne*ro che è privato di qualsiasi umanità, che serve come mera ombra dell'Europeo³³. Per contrasto, usando una determinante razziale nonostante le sue affermazioni circa la sua natura subumana, il Ne*ro di Gobineau è relativamente più sostanziale, un essere reale con impulsi e desideri e capace di avere un effetto sulla civilizzazione, per quanto limitato. In questo senso, il Ne*ro di Gobineau possiede più energia e impulso del suo Ariano, rendendo paradossalmente l'Ariano una mera ombra del più animato e dinamico Ne*ro. Questa relativamente sottile distinzione (con riferimento alla quantità di tempo che Gobineau dedica ad analizzare l'inferiorità del Ne*ro) non è semplicemente un aneddoto interessante, ma risulterà essere un'importante pietra di paragone per i controdiscorsi Negritudisti.

Tuttavia, il Ne*ro di Gobineau e quello di Hegel condividono l'incapacità di progredire, in contrasto con i risultati europei. Sia Gobineau che Hegel dipingono l'Africa come un continente nero popolato da tribù selvagge che non sono riuscite a muoversi oltre gli stadi iniziali dello sviluppo umano, radicate in modalità e usi che qualsiasi europeo considererebbe retrogradi³⁴. Comunque, l'Altro di Hegel possiede molti meno aspetti minacciosi rispetto alla descrizione di Gobineau. Poiché il soggetto di Hegel è radicato nello stato, la dominazione militare e politica è al

³³ Si veda Hegel 1986, in cui Hegel descriveva l'Africa come una landa desolata in cui l'africano, incapace di differenziarsi cognitivamente dagli altri – in breve, incapace della capacità intellettuale richiesta per raggiungere la soggettività – esiste in uno stato selvaggio e stagnante “perennemente ammantato di tenebre”.

³⁴ Entrambi gli scrittori si sbizzarriscono con racconti di cannibalismo, completi dei tropi ormai familiari del fuoco, dei tamburi, dei denti digrignati e delle donne e dei bambini con appetiti particolarmente selvaggi e voraci.

cuore della sua *Aufhebung*; poiché il soggetto di Gobineau è determinato dalla miscegenazione, non metafisica, la sintesi assume la definizione biologica di mescolanza razziale. Mentre il sé di Hegel è necessariamente attratto dall'Altro nella sua spinta verso la sua condizione di soggetto, il sé di Gobineau (nella forma dell'Ariano), benché a propria volta attirato dall'Altro, non può, alla fine, controllare questo contatto. L'Altro di Gobineau, a differenza di quello di Hegel, è capace di causare il declino persino della più grande civiltà. A rigore dei termini della relazione tra sintesi e soggettività, le teorie dei due uomini sono distinte l'una dall'altra in quanto il soggetto di Gobineau non è determinato da un processo: esso è già costituito. Il soggetto viene messo in pericolo dalla dialettica, dalla natura stessa della sua tesi, cioè, dalla sua spinta verso la mescolanza razziale.

A differenza di Hegel, Gobineau non era interessato a determinare la natura della nuova nazione europea. È importante notare che, per Gobineau, "nazione" è esplicitamente un gruppo razziale piuttosto che un costruito sociopolitico, e il suo uso del termine "civiltà" al posto di "nazione" o "stato", usati invece da Hegel, mira a focalizzarsi sui modelli e sulle tendenze storiche piuttosto che su un mezzo specifico che punti a un fine, come il progetto e/o l'apologia del colonialismo europeo. Considerato questo, la descrizione hegeliana del Ne*ro/Altro è comprensibilmente piena di ombre e sprezzante: il Ne*ro rappresenta meramente una creatura che si trova ad abitare quelle terre destinate all'espansione europea; non persegue uno scopo reale e non gioca alcun ruolo fondamentale nello sviluppo dello stato moderno eccetto forse che come fonte di lavoro a basso costo³⁵. Il Ne*ro

³⁵ Cfr. Hegel 1986, 23-25 a proposito dei commenti di Hegel sulla schiavizzazione degli africani.

di Hegel è un animale, in quanto la sua esistenza non può essere negata, ma può essere determinata da un punto di vista metafisico come irrilevante.

Le giustificazioni date da Inghilterra, Francia e Germania per lo sfruttamento politico ed economico dell'Africa si riflettono nella difesa hegeliana della colonizzazione. La duratura immagine europea dell'africano come un bambino barbaro, ma in fondo indifeso, riecheggia nella mobilitazione nella *Filosofia [della Storia, FS]* di questo Altro africano come prova della dinamica della civilizzazione europea, piuttosto che della sua distruttiva presenza. Lo sviluppo della versione tardo-romantica europea del Ne*ro, come notato da Leon-François Hoffman, segue la stessa linea, producendo un'immagine (con alcune varianti) che si collega con il desiderio romantico di un ritorno a un passato pre-industriale (cfr. Hoffman 1973), Il Ne*ro diviene il nobile selvaggio, rappresentante della natura dell'uomo prima dell'Illuminismo, quando il pensiero razionale recise i legami dell'uomo col suo ambiente naturale³⁶.

Gli Altri Neri di Hegel e Gobineau sottolineano come la produzione di identità sia prima di tutto subordinata a un programma politico (e certamente filosofico)³⁷. Questo

³⁶ L'africano, naturalmente, non era l'unico destinatario di questo onore: il nativo americano era ugualmente, se non di più, lo sfortunato depositario di queste fantasie di conquista ed eroismo. Troviamo questo discorso anche contro una altri popoli, tra cui, a volte, ebrei, popoli del mediterraneo, e dell'Europa orientale.

³⁷ Cassirer 1946 sostiene che la teoria di Gobineau segna "un nuovo passo, e un passo dalle più grandi conseguenze, quando il culto dell'eroe perde il suo significato originario e si fonde con il culto della razza e quando entrambi diventano parte integrante dello stesso programma politico" (224). Secondo Cassirer, le spiegazioni metafisiche di Hegel non erano più in voga all'epoca dell'*Essai* di Gobineau; la generazione di Gobineau "[aveva] bisogno di qualcosa di più palpabile: di qualcosa 'che i nostri occhi sono in grado di vedere, le nostre orecchie di sentire, le nostre mani di toccare'. La nuova teoria sembrava soddi-

contrasto è parallelo alla differenza tra i loro rispettivi discorsi. Il primo pone il Ne*ro "fuori" dallo stato, un altro materiale grezzo, si potrebbe dire, che l'Europa può/deve perfezionare e sviluppare. In Gobineau, tuttavia, il Ne*ro è evocato come una minaccia dall'interno che ha contribuito alla degenerazione della razza ariana e, di conseguenza, al declino della civilizzazione.

Siccome l'arrivo del Ne*ro precede la formazione della nazione americana³⁸, il discorso di Gobineau sul Ne*ro come una "pestilenza" (*fléaux*) localizzata già all'interno del corpo *ma non originariamente propria di quest'ultimo* permette ai suoi traduttori americani, Josiah Nott e Henry Hotz, di giustificare il bisogno di tenere il Ne*ro permanentemente segregato dalla popolazione bianca e/o di sostenere la "ricolonizzazione" in massa del Ne*ro in un altro paese o colonia. Siccome la maggior parte dei Neri americani precedono la maggior parte dei bianchi americani, i razzisti americani non possono argomentare (con parametri cronologici stretti) che il Ne*ro, poiché era un nuovo arrivato nella nazione, non può appartenere e non appartiene come membro alla nazione³⁹. Tuttavia, riducendo il Ne*ro a una stirpe inferiore come fa Gobineau, Hotz e Nott hanno potuto ignorare questo anacronismo e porre il Ne*ro, si potrebbe dire, come biologicamente

sfare tutte queste condizioni" (230).

³⁸ Van Sertima 1976 raccoglie prove convincenti che gli esploratori africani hanno preceduto la "scoperta" delle Americhe da parte di Colombo. Per quanto riguarda la mia argomentazione, tuttavia, mi limiterò ai primi Neri che arrivarono subito dopo l'insediamento di Jamestown. Si veda Giddings 1984 per un'affascinante discussione sui primi coloni Neri di Jamestown e degli atteggiamenti britannici del XVII secolo nei confronti degli africani.

³⁹ Uso l'espressione "precedono" per fare una distinzione tra gli afroamericani che discendono dai primi schiavi Neri in America e gli afroamericani che sono arrivati più di recente, cioè gli immigrati africani e gli immigrati di origine africana che sono arrivati dopo il 1865.

straniero – e, quindi, sempre già straniero rispetto al corpo americano della nazione⁴⁰. Cassirer sostiene che anche se l'orgoglio ancestrale precede Gobineau, è Gobineau che per primo ha introdotto la nozione di superiorità ancestrale come un valore che tende a “distruggere tutti gli altri valori” (Cassirer 1946, 232). La maggior parte degli studiosi che si occupano di razzismo concordano sul fatto che l'esatta origine del razzismo europeo non possa essere determinata, soprattutto perché “razza” significa una varietà di caratteristiche e/o gruppi prima che la categorizzazione scientifica si mettesse a definire ciò che di fatto costituisce la razza – anche se il segno primario era la differenza visiva, costringendo gli scienziati della razza a inventare un insieme di esperimenti scandalosamente sospetti che predeterminavano l'inferiorità del Ne*ro e/o dell'Asiatico⁴¹.

⁴⁰ In Wright 1999 discuto questa traduzione e la sovrapposizione del contadino francese con il “Ne*ro” americano.

⁴¹ Bisogna innanzitutto criticare la lettura che Cassirer fa della polarità di Gobineau tra i suoi contemporanei. Come Louis Thomas, Tzvetan Todorov, Michael Biddiss, e altri hanno notato, l'*Essai* di Gobineau era in realtà piuttosto impopolare al momento della pubblicazione. Anche se alcuni teorici tedeschi avrebbero usato la teoria dell'ineguaglianza razziale per promuovere l'unificazione tedesca e la superiorità ariana, lo stesso Gobineau stesso notò con un certo sconcerto la reazione dei suoi pari. In una lettera ad Alexis de Tocqueville, anch'egli in disaccordo con le affermazioni di Gobineau, quest'ultimo scrive “Mérimee m'écrit que l'on voudrait me manger et qu'on parle de me brûler. Maury, votre bibliothécaire de l'Institut, m'assure qu'il m'a très maltraité dans un article de l'*Athenæum*” [“Mérimee mi scrive che vorrebbero mangiarmi e che si parla di bruciarmi. Maury, il vostro bibliotecario dell'Institut, mi assicura che egli mi ha trattato molto male in un articolo dell'*Athenæum*” (Thomas 1941, 14 – trad. it. *SL e FS*)]. Inoltre, la “glorificazione della razza”, come la definisce Cassirer, si basa su una definizione di razza che sfida le norme del XIX e XX secolo, e quindi non può essere determinata prima dell'Illuminismo e della colonizzazione europea, oppure deve essere vista come contemporanea, dato che solo in questo periodo la “razza” ha raggiunto una definizione che incorporava tutti i popoli che gli europei avevano

Come ha sostenuto Michael Biddis, la teoria della gerarchia razziale di Gobineau appare per la prima volta nell'*Essai* e poi si scema lentamente nei suoi lavori successivi, quando egli venne in contatto con una gamma di persone diverse che sfuggivano alle sue già complicate categorie razziali⁴². Biddis attribuisce la teoria razziale dell'*Essai* al crescente pessimismo di Gobineau sulle riforme democratiche che stavano emergendo nell'Europa occidentale che, secondo lui, cancellavano le necessarie distinzioni di classe. Anche se l'*Essai* contiene in effetti passaggi al vetriolo sull'inferiorità delle razze "Negroide" e "Mongoloide", in esso sono presentate anche affermazioni, come la seguente, che contrastano apertamente con le altre dichiarazioni:

Io ammetto, eppure io ammetto, prima che uno me lo dimostri, tutte le meraviglie che si potranno raccontare su questo genere di selvaggio becerò. Ho negato che ci fosse una qualche sorta di eccessiva stupidità o inettitudine cronica, anche tra la tribù più degradata. Andrò anche oltre i miei avversari in quanto non dubito che ci sia un buon numero di capi tribù africani che superano, attraverso la forza e l'abbondanza delle loro idee, dall'intensità delle loro facoltà attive, il livello comune dei nostri paesani o anche il livello che la nostra borghesia, istruita in modo soddisfacente e dotata ragionevolmente, possa ottenere. Una volta ancora, cento volte ancora, non è sul sottile terreno dell'individualità che mi pongo [...]. Abbandoniamo dunque queste puerilità e compariamo non gli uomini, ma i gruppi (Gobineau 1853-1855a, 175 – trad. it. *SL e FS*)⁴³.

incontrato o immaginato fino a quel momento. Cfr. Miller 1985.

⁴² Cfr. Biddis, 1970. Gobineau era un appassionato viaggiatore e scrisse una serie di diari di viaggio che descrivono i suoi viaggi in tutti i continenti abitati, ad eccezione delle Americhe.

⁴³ "J'admets, oui, j'admets, avant qu'on me le prouve, tout ce qu'on pourra raconter de merveilleux, dans ce genre, de la part des sauvages les plus abrutis. J'ai nié l'excessive stupidité, l'inéptie chronique, même chez les tribus les plus bas ravalées. Je vais même plus loin que

Come nota Cassirer, l'Ariano di Gobineau non è degno di nota per i suoi risultati personali, in quanto tutti i risultati sono prerogative della sua stirpe razziale superiore. Tuttavia, ciò che Cassirer non commenta è che il culto della razza di Gobineau non può essere svincolato dal suo pregiudizio aristocratico, e che l'*Essai* utilizza la classificazione razziale come mezzo per un fine, non come un fine in sé. Il fatto che Gobineau ammetta senza difficoltà la superiorità del capotribù africano su un contadino francese (e addirittura su un membro istruito della borghesia) dice meno sul suo disinteresse rispetto alla natura dell'individuo e di più sulla sua convinzione che la classe (in questo caso le stirpi, confondendo ulteriormente il problema) sia più importante della razza⁴⁴. L'*Essai* in effetti contiene passaggi in cui Gobineau si scaglia contro i contadini francesi, dichiarandoli francesi solo in quanto occupano il territorio francese: essi non riflettono in alcun modo le conquiste della civiltà francese. Non solo i contadini sono una stirpe inferiore (al contrario della nobiltà, che Gobineau lega alla discendenza teutonica)

mes adversaires, puisque je ne révoque pas en doute qu'un bon nombre de chefs nègres dépassent, par la force et l'abondance de leurs idées, par la puissance de combinaison de leur esprit, par l'intensité de leurs facultés actives, le niveau commun auquel nos paysans, voire même nos bourgeois convenablement instruits et doués, peuvent atteindre. Encore une fois, et cent fois, ce n'est pas sur le terrain étroit des individualités que je me place [...]. Laissons donc ces puérités, et comparons, non pas les hommes, mais les groupes."

⁴⁴ A titolo di inciso, è interessante soffermarsi sul carattere difensivo del suo tono, che suggerisce che egli incontrò una frustrante quantità di opposizione da parte dei suoi colleghi intellettuali. Sicuramente, Alexis de Tocqueville e Prosper Mérimée hanno espresso in modo chiaro la loro obiezione. Inoltre, il fatto che Gobineau insistesse sul fatto che non si possono paragonare gli individui, ma solo i gruppi, indica un programma che non può facilmente includere un'apologia dell'azione razzista. Nella distinzione di Gobineau, i gruppi sono l'oggetto della teoria, gli individui le basi della prassi, soprattutto se si considera l'eredità dell'umanismo illuminista.

che ha problemi a incorporare anche il minimo aspetto di un'educazione, ma ne rifiutano anche l'opportunità quando è offerta loro. In uno dei tanti aneddoti su cui Gobineau si basa per provare la sua posizione, egli descrive come il paesano coscritto, dopo essere tornato dal servizio di leva, si sbarazza orgogliosamente dell'educazione ricevuta nell'esercito, svuotando la sua mente di fatti, figure, e persino dell'alfabeto. In relazione a questo contadino francese ostinatamente statico, il Ne*ro di Gobineau possiede alcuni talenti e intelligenza⁴⁵.

In modo simile, anche le opinioni di Gobineau sulla mescolanza razziale non riescono ad essere uniformi. Come affermato sopra, la mescolanza razziale è una buona cosa solo quando avviene in quantità ridotta. Tuttavia, allo stesso tempo, Gobineau afferma piuttosto chiaramente che l'Ariano è incapace di risultati artistici, dal momento che tale attività non ha spazio nella sua mente, la quale è orientata praticamente, materialmente. Secondo l'*Essai*, tutti i risultati artistici all'interno di una civiltà possono essere ricondotte esclusivamente al Ne*ro:

Certamente l'elemento Nero è indispensabile nello sviluppare un genio artistico di razza, in quanto abbiamo visto che la profusione di fuoco, fiamme, scintille, voli di fantasia e mancanza di riflessione risiedono nella sua essenza, e quanto l'immaginazione, questo riflesso di sensualità, così come tutti gli appetiti materiali schiavizzano se stessi alle impressioni che creano le arti, in effetti a un livello di intensità totalmente sconosciuto alle altre famiglie di umani. Questo è il mio punto di partenza, e se non ci fosse altro da aggiungere, certamente il Ne*ro apparirebbe come il poeta lirico, il musicista, lo scultore *par excellence* [...]. Sì, ancora, il Ne*ro è una creatura umana dalla specie più energica di animo artistico – ma a questa

⁴⁵ È possibile che il Ne*ro di Hegel serva da modello per il contadino francese di Gobineau.

indispensabile condizione piuttosto che ciò che la sua intelligenza avrà penetrato e capito in relazione all'impresa effettiva (Gobineau 1853-1855a, 301-302 – *trad. it. SL e FS*)⁴⁶.

Anche se questa dichiarazione sulle abilità artistiche del Ne*ro può difficilmente essere considerato “emancipatoria” (*freeing*), essa si è dimostrata molto più popolare nel controdiscorso rispetto al Ne*ro-comevuoto di Hegel. Certamente, come Gobineau chiarisce nei passaggi precedenti e successivi, l'arte, in relazione alla creazione e allo sviluppo delle civiltà, è piuttosto frivola. Inoltre, non è il Ne*ro ma piuttosto la mescolanza razziale tra il Ne*ro e l'Ariano che produce l'artista, dato che il primo ha bisogno della disciplina così come dell'abilità del secondo per combinare pensiero ed azione. L'Altro quindi serve come fonte di energia per il sé da sfruttare, e la sintesi raggiunta produce il grande artista. Siccome la mescolanza razziale può risultare in una bellezza che si conforma ai parametri europei, la definizione tra mescolanza e purezza risulta ancora più confusa.

Ci sono ulteriori ramificazioni significative: contrariamente all'osservazione di Gobineau secondo cui non si può fare a meno di notare la somiglianza tra un Ne*ro e un babbuino (in opposizione all'impareggiabile bellezza ariana), l'*Essai* afferma che non c'è donna più bella della

⁴⁶ “Certainement l'élément noir est indispensable pour développer le génie artistique dans une race, parce que nous avons vu quelle profusion de feu, de flammes, d'étincelles, d'entraînement, d'irréflexion réside dans son essence, et combien l'imagination, ce reflet de la sensualité, et toutes les appétitions vers la matière le rendent propre à subir les impressions que produisent les arts, dans un degré d'intensité tout à fait inconnu aux autres familles humaines. C'est mon point de départ, et s'il n'y avait rien à ajouter, certainement le nègre apparaîtrait comme le poète lyrique, le musicien, le sculpteur par excellence [...]. Oui, encore, le nègre est la créature humaine la plus énergiquement saisie par l'émotion artistique, mais à cette condition indispensable que son intelligence en aura pénétré le sens et compris la portée”.

mu*ta. Di nuovo, questa affermazione non eleva il Ne*ro, e dato che la mescolanza razziale si dava più attraverso lo stupro che col consenso, difficilmente possiamo celebrare l'approccio di Gobineau come progressista. Allo stesso tempo, queste e altre dichiarazioni sulla sintesi impartiscono inevitabilmente all'Altro una forma di identità, anche se limitata e limitante. Inoltre, l'insistenza di Gobineau sul fatto che la sua teoria debba essere letta con riferimento a gruppi e non individui, nega al soggetto ariano i mezzi attraverso cui affermare la grandezza individuale; in un certo senso, la sua superiorità non è di sua produzione, e la soggettività teorizzata da Gobineau diventa una soggettività in cui il soggetto è un mero rappresentante dei molti. Sulla stessa linea, il fatto che al Ne*ro capotribù sia concesso di superare il contadino bianco o persino il borghese bianco in raffinatezza e risultati intellettuali produce una soggettività dalle linee fluide, in cui l'individuo non è limitato o capacitato dai tratti inferiori o superiori della sua razza, ma della sua classe⁴⁷.

Le inclinazioni aristocratiche e antidemocratiche di Gobineau complicano la sua teoria razziale e a volte la minano. Per Gobineau, la razza è un significante polivalente e a volte flessibile; all'interno della categoria del Caucasoidi, egli elabora divisioni su divisioni. Nella sua trattazione delle classi "più basse", egli distingue tra il contadino e l'aristocratico con le stesse armi retoriche che utilizza per discutere la differenza tra il Ne*ro e l'Ariano. Anche la divisione interna al Ne*ro diventa complicata

⁴⁷ Tuttavia, l'esclusione, da parte di Gobineau, di individui che possono mostrare un'acutezza intellettuale o morale al di sopra o al di sotto della loro razza, gli permette al contempo di insistere sull'accuratezza dei suoi stereotipi razziali e di respingere le prove del contrario, che all'epoca si presentavano in genere sotto forma di risultati individuali di alcuni Neri.

e contraddittoria: al Ne*ro “puro” è attribuito un insieme di caratteristiche concrete, ma altri passaggi discutono la maggioranza di culture africane come razzialmente mescolate con alcune culture che soddisfano i suoi parametri di una “vera” civiltà. Gobineau “risolve” questo paradosso affermando che queste culture africane superiori erano ovviamente fondate da popoli ariani precedenti, ma questo a sua volta sfida la sua categorizzazione del Ne*ro, in quanto lascia pochi Ne*ri “puri”, e quindi un minimo di individui, figurarsi gruppi, che in effetti sono conformi al suo stereotipo⁴⁸. Il Ne*ro diviene più un’idea astratta che un individuo reale, così come l’”idea” dell’Ariano, in relazione al contadino francese e alla classe lavoratrice, assomiglia un po’ a un bambino con un adulto in relazione alla capacità di sviluppo. Questo, soprattutto, è ciò che distingue il Ne*ro di Gobineau dagli stereotipi utilizzati da Hegel e Jefferson: Gobineau non è interessato a giustificare colonizzazione, brutalità, e schiavismo e quindi non lega questa supposta inferiorità razziale a imperativi di sfruttamento conosciuti come la “missione civilizzatrice”⁴⁹.

Inoltre, il trattamento dell’*Essai* per ciò che riguarda la mescolanza razziale mina le sue determinanti razziali. Da un lato, il soggetto di Gobineau è costituito rifiutando la sintesi con l’Altro; dall’altra parte, la sintesi, come mescolanza razziale, è inevitabile e a un certo livello necessaria per la civiltà al fine di raggiungere la grandezza. Si potrebbe argomentare che il trattato di Gobineau stia

⁴⁸ Se si vuole credere al discorso di Gobineau, le tribù ariane dovrebbero aver cominciato a viaggiare non molto tempo dopo la preistoria per aver fondato tutte le più antiche civiltà conosciute dallo storico del XIX secolo.

⁴⁹ Si può obiettare che questo non giustifica Gobineau dal modo in cui le sue teorie sono state poi utilizzate per la schiavitù americana (o più tardi, anche per l’Olocausto), nonostante il suo rifiuto di riconoscerne la responsabilità.

sostenendo l'integrazione sociale attraverso la mescolanza razziale. Si potrebbe argomentare anche che Gobineau stia proponendo che i Neri dovrebbero essere resi schiavi e/o colonizzati e forzatamente "fatti accoppiare" coi bianchi in modo da migliorare la loro razza. Tuttavia, siccome l'*Essai* si presenta come trattato filosofico in cui la natura e i modi d'essere dell'umano sono descritti e non prescritti, una lettura testuale ragionevole fornirebbe poche giustificazioni al progetto colonialista e/o alla schiavitù⁵⁰. Occupandosi della questione della mescolanza razziale (qualcosa che Hegel ha evitato o ha mancato di considerare e che in effetti divenne un dilemma significativo per il colonialismo europeo e americano), l'*Essai* sia affronta, sia viene confuso dall'inerente paradosso: se l'Ariano è superiore al Ne*ro, la mescolanza razziale eleva o abbassa lo status? In apparenza, questa domanda diviene una questione di prospettiva; ovvero, se la determinazione è relativa allo status Ariano o del Ne*ro. Tuttavia, si deve ancora dibattere quale sia la forza più grande: se la superiorità ariana superi l'inferiorità del Ne*ro, o viceversa. Come abbiamo visto, Gobineau ha risposto a questa domanda riferendosi a opinioni sulle capacità artistiche; il Ne*ro procura l'inchiostro, ma l'Ariano guida la mano. La mescolanza razziale permette lo sfruttamento di un'energia grezza che altrimenti rimarrebbe senza direzione. Gobineau inoltre esprime delle opinioni sul fronte coloniale in relazione alla mescolanza razziale:

Lo stato è diviso in due fazioni che non rimangono separate a causa di dottrine incompatibili, ma a causa della pelle: i mu*tti prendono un lato, i Ne*ri l'altro. Per gli esseri mu*tti, senza dubbio, più intelligenza e

⁵⁰ Si potrebbe sostenere che la ricontestualizzazione di questa particolare struttura della soggettività in relazione all'identità sociale produce un'agenda parallela al movimento per i diritti civili degli anni '60 e '70 e alla sua richiesta di una completa integrazione razziale.

uno spirito che è più aperto alla comprensione. L'ho già detto in relazione ai Dominicani: il sangue degli europei modifica la natura africana ed è possibile per questi uomini, fondati dentro una massa di bianchezza e sotto la costante supervisione di buoni modelli di ruolo, diventare, inoltre, utili cittadini (Gobineau 1853-1855a, 76 – trad. it. *SL e FS*)⁵¹.

Questo perché, a differenza del contadino francese, che si accoppia solo all'interno del proprio gruppo, il mu*tto acquisirà di fatto alcuni dei tratti superiori dell'Ariano, anche se egli ovviamente non sarà mai più nient'altro che un tenue riflesso del secondo⁵². In contrasto con l'infervorata opposizione di Gobineau al contadino francese, che non viene mai considerato un cittadino, il mu*tto, data la sua infusione di sangue superiore, è praticamente quasi accolto nel gruppo e incoraggiato a divenire un partecipante attivo. Inoltre, come nota Francesca Castradori in *Le radici dell'odio*, la gerarchia di razze di Gobineau collassa ulteriormente in virtù della sua interpretazione positiva di coloro che possiedono antenati Ariani e Africani⁵³.

⁵¹ “L'État est partagé en deux fractions, que ne séparent pas des incompatibilités de doctrines, mais de peaux : les mulâtres se tiennent d'un côté, les nègres de l'autre. Aux mulâtres appartient, sans aucun doute, plus d'intelligence, un esprit plus ouvert à la conception. Je l'ai déjà fait remarquer pour les Dominicains : le sang européen a modifié la nature africaine, et ces hommes pourraient, fondus dans une masse blanche, et avec de bons modèles constamment sous les yeux, devenir ailleurs des citoyens utiles.”

⁵² L'opinione di Gobineau su questo argomento è un misto di sollievo e disprezzo: da un lato, è contento che questi animali non inquinino le stirpi superiori, dall'altro ritiene che il rifiuto di mescolarsi sia un grande affronto.

⁵³ Cfr. Castradori 1991, 109: “Dopo tanti anatemi, Gobineau torna dunque a sottolineare che il mélange ha anche un valore positivo, quando poche gocce del sangue di una varietà inferiore trasmettono al popolo eletto quel che in essa c'è di valido, e cioè, in questo caso, la creatività artistica.”

Siccome la discussione hegeliana del soggetto, a differenza di quella di Gobineau, non allude alla razza, si potrebbe supporre che il filosofo tedesco disconosca la razza come categoria nel determinare la soggettività. Dopotutto, la teoria di Hegel sullo stato moderno elide le determinazioni razziali in quanto la sua teoria della soggettività è prodotta all'interno della nozione, fondata culturalmente e politicamente, di soggetto come cittadino. Comunque, le categorie di Hegel hanno chiaramente una base razziale, in quanto l'europeo è sempre già un cittadino e quindi un soggetto, così come l'Africano è sempre già Altro. A differenza di quelle di Gobineau, le categorie hegeliane del sé e dell'Altro sono statiche, malgrado l'assenza di dichiarazioni razziste. Allo stesso tempo, Gobineau dichiara il mu*tto cittadino solo all'interno dello spazio coloniale. Tuttavia, in questo caso è il tropo del sangue di Gobineau e la concomitante metafora retorica della fluidità che risultano in una definizione più ampia di cittadinanza; in Gobineau, le determinanti razziali si dimostrano molto meno statiche di quelle di classe. Ovviamente, bisogna ricordare che al Ne*ro di Gobineau è ancora negato l'accesso alla cittadinanza, esattamente come il Ne*ro di Hegel rimane Altro. Allo stesso tempo, determinando il "sangue Ne*ro" come l'unico possessore di qualità positive, Gobineau lascia molte porte aperte – opportunità retoriche che i fondatori della Negritudine usano per scopi rivoluzionari.

Dopo aver rivelato il suo riguardo per il mu*tto all'interno della società civile, Gobineau prosegue dialetticamente: se una *Aufhebung* Ariana può produrre una stirpe superiore di Ne*ro, cosa succede se questa sintesi si ripete infinitamente?

Il mu*tto vivrebbe in riva al mare, con il fine di mantenere contatti costanti con gli europei, in un buon rapporto che essi ricercano. Sotto la direzione di questi ultimi, si

vedrebbero mercanti, cortigiani, soprattutto, avvocati e dottori, stringere ancora di più quei legami che li accarezzano, mischiando di più e di più, gradualmente migliorando perdendo, in proporzioni misurate, il loro carattere, insieme al loro sangue Africano (Gobineau 1853-1855a, 77 – trad. it. *SL e FS*)⁵⁴.

In uno dei pochi capitoli che effettivamente prescrivono l'organizzazione dei popoli all'interno della società coloniale, la visione di Gobineau va contro al pessimismo sociale che è il principio guida nell'*Essai*. L'espansione coloniale e l'inevitabile mescolanza tra le razze sono prodotte come mezzo per elevare e sviluppare il Ne*ro in un ambiente armonioso, multirazziale – ma monoculturale⁵⁵.

I programmi soggettivi di Hegel e Gobineau

È impossibile tracciare un paragone stretto tra le teorie della soggettività di Hegel e Gobineau. La teoria di Hegel

⁵⁴ “Les mulâtres auraient habité les bords de la mer, afin de se tenir toujours avec les Européens dans des rapports qu'ils recherchent. Sous la direction de ceux-ci, on les aurait vus marchands, courtiers surtout, avocats, médecins, resserrer des liens qui les flattent, se mélanger de plus en plus, s'améliorer graduellement, perdre, dans des proportions données, le caractère avec le sang africain.”

⁵⁵ Questa idea di sbiancare il Ne*ro e di collocare la sua prole in posizioni di autorità limitata era di fatto praticata nelle colonie francesi, spagnole e portoghesi, dove le persone di razza mista venivano incoraggiate a considerarsi superiori, a celebrare la loro ascendenza bianca e a disprezzare i loro antenati africani e altri antenati non bianchi. Sebbene anche il Sud americano praticasse la collocazione di Neri dalla pelle più chiara in posizioni domestiche o addirittura di segreteria in casa, l'atto di miscogenazione, benché frequente come nelle colonie europee, era comunque un argomento assolutamente tabù; la prole mu*ta illegittima di un padrone raramente era riconsociuta, mentre i colonizzatori europei, una volta allontanati dalle loro famiglie bianche e dalla società europea, si facevano meno problemi a nascondere questi bambini e arrivavano talvolta anche a riconoscerli informalmente. La traduzione americana dell'*Essai* non include questi passaggi.

è inserita all'interno di una dottrina politica orientata verso l'affermazione del diritto del cittadino europeo-come-soggetto di espandersi in altri continenti. Ponendo la sovranità come legge universale e poi determinando l'Europa come unico spazio all'interno del quale la sovranità può essere propriamente collocata, la teoria dello stato moderno produce un soggetto specificamente orientato verso il progetto coloniale. Al contrario, le cosiddette determinanti biologiche per la soggettività di Gobineau mancano di un obiettivo specifico. Il fatto che l'*Essai*, a differenza del discorso di Hegel, si focalizzi sulla degenerazione razziale lo rende molto più convincente per i razzisti americani, che tentavano di dimostrare che il Ne*ro era una presenza inferiore dannosa per la nazione nella sua interezza. In modo analogo, la creazione di Gobineau dei contadini come stirpe intrinsecamente inferiore (utili solo in quanto coltivano la terra) sarebbe stata trapiantata nello scenario americano per giustificare la schiavizzazione dei Neri: il pregiudizio aristocratico di Gobineau sarebbe stato ritradotta nel razzismo americano⁵⁶.

In quanto trattato che afferma l'incombente morte del soggetto e però allo stesso tempo si interroga sulle possibilità della soggettività attraverso la mescolanza razziale, l'*Essai* di Gobineau contiene una serie di contraddizioni che confutano l'argomentazione principale e, allo stesso tempo, producono una relazione tra il sé e l'Altro che è molto più fluida, più complessa di quella di Hegel, ma, alla fine, incoerente. Inoltre, le stridenti prospettive monarchiche dell'*Essai* impediscono a ogni europeo di assumere o asserire lo status di soggetto; come questa argomentazione ha dimostrato, le divisioni razziali spesso servono come metafora per la classe, il che

⁵⁶ Ringrazio Simon Gikandi per avermelo fatto notare.

è forse più sfacciatamente rivelato nel rifiuto di Gobineau di conferire alle classi europee "più basse" lo status di soggetto, o anche solo di considerarne la possibilità. Al contrario, al Ne*ro, quando riconosciuto come avente un retroterra aristocratico e/o Ariano, è concessa la possibilità dello status di soggetto.

All'interno dei contesti specifici di razza e classe, si possono in effetti presentare Gobineau e Hegel come facce opposte della stessa medaglia: l'obiettivo di Hegel (parlando ipoteticamente) consiste nel conferire a ogni uomo europeo lo status di soggetto, mentre Gobineau, semmai, è determinato a negare ad ampi settori della popolazione europea qualsiasi tipo di status – di nuovo, un intento molto più compatibile con la scena americana. Per Hegel, la produzione del soggetto è dipendente all'Altro, in quanto il soggetto non può venire alla luce o conservarsi senza che l'Altro non si trovi all'interno di una relazione antitetica al sé e gli sia impedita ogni tipo di realizzazione dello status di soggetto. In breve, la superiorità del sé dipende direttamente dall'inferiorità dell'Altro. Similmente, la superiorità dell'Ariano di Gobineau, come ha notato Cassirer, è raggiunta in relazione alla pochezza del Ne*ro. Eppure, i confini appaiono offuscati, poiché né l'Ariano, né il Ne*ro, né il cosiddetto Mongoloide sono mai contenuti all'interno di una sola categoria. A differenza di Hegel, il soggetto di Gobineau traballa sempre sull'orlo tra avanzamento e declino, a seconda del modo in cui le stirpi si sviluppano o di dove le separazioni di classe sono state tracciate. Per Gobineau, la dinamica intrinseca nella dialettica è presa piuttosto seriamente e diventa il fattore determinante primario nella soggettività. Contrariamente a Hegel, il processo della soggettività non è predeterminato; abbastanza spesso, è un azzardo. L'instabilità (o fluidità, a

seconda della prospettiva da cui la si guarda) è localizzata nel difetto fatale del sé Ariano e nella sua predilezione per la mescolanza razziale. Questo difetto, inoltre, è localizzato nel rifiuto di Gobineau di seguire astrazioni: la sintesi spesso appare come il prodotto della mescolanza razziale, opposta alla sintesi di Hegel come prodotto di violenza contro l'Altro nella forma di conflitto o sfruttamento economico.

Questo non è finalizzato a sostenere che l'*Essai* di Gobineau non sia razzista, o che sia superiore all'opera di Hegel; entrambe le teorie sono irrimediabilmente eurocentriche nelle loro visioni e intrinsecamente fallaci. Piuttosto, è importante determinare come entrambe le teorie abbiano avuto un impatto sulla pratica colonialista europea e americana così come individuare il divario tra ciò che tali teorie hanno effettivamente sostenuto e come esse vennero utilizzate, specialmente in relazione a Gobineau e i "Gobineauisti" americani. Inoltre, è importante identificare quei passaggi paradossali nei discorsi di Gobineau e di Hegel, ripetendo un'altra volta come questi discorsi fossero prodotti, da parte di ciascun autore, a partire da obiettivi politici e/o economici specifici. Qui, ho tentato di rendere il più asciutto possibile un resoconto di questi discorsi, al fine di mantenere una linea strutturale tra discorso e controdiscorso.

Thomas Jefferson e l'invenzione del Ne*ro americano

Diversi decenni prima che Hegel e Gobineau sviluppassero le loro rispettive dottrine sulla nazione e sulla nazionalità, l'America stava ponendo interrogativi simili. Non più definita come una colonia della Bretagna, e possedendo una popolazione "immigrata" con antenati che andavano dalla Nigeria alla Francia al Nord America

stesso, i capi rivoluzionari si trovarono di fronte al compito di definire chi era e chi non era "Americano". Dal momento che mancavano di storia, ascendenza, religione condivise, e in alcuni casi persino di una lingua comune, l'America era tuttavia vista come un'entità con un aspetto unico che appassionava molti filosofi illuministi. La nazione neonata era il primo passo di un esperimento politico nel quale si provava a *formare una nazione* – non solo anettere altri territori – che si basava su credenze politiche condivise piuttosto che legami storici o culturali. L'idea di creare una nazione era rivoluzionaria: fino ad allora, le nazioni erano definite come territori del sovrano, e la nazionalità di un individuo spesso non indicava altro se non a quale monarca "appartenesse". Parecchie decadi più tardi, il discorso di Hegel sulla soggettività avrebbe delineato uno schema in cui una persona veniva ad essere tale attraverso il suo ruolo nello stato; Gobineau avrebbe prodotto una polemica che produsse una versione escludente della nazionalità⁵⁷. In questa fase iniziale, l'America lottava con entrambi i problemi: se l'America e la sua gente sono definiti da un comune amore per la libertà, come può ciò giustificare la schiavizzazione dei Ne*ri o il genocidio dei Nativi Americani?

Molti prominenti uomini di stato americani come Alexander Hamilton e Benjamin Franklin affermarono che la schiavitù era in effetti contraria agli ideali su cui la nazione era stata fondata. La schiavitù, argomentavano,

⁵⁷ Hegel, naturalmente, non intendeva dire che la partecipazione allo stato fosse l'unica determinante della soggettività; le donne, i non bianchi, gli immigrati recenti e i poveri erano *persona non grata* e quindi non erano inclusi nella lista dei potenziali cittadini. Allo stesso tempo, l'incapacità di Hegel di affermare esplicitamente questo aspetto nel suo discorso ha fatto sì che figure successive (come si scoprirà nel terzo capitolo) abbiano utilizzato questo discorso come un imperativo democratico.

era non solo antitetica all'essere americani, ma si sarebbe prima o poi dimostrata una minaccia per l'unità dell'America se le fosse stato permesso di perdurare⁵⁸. Thomas Jefferson, un benestante proprietario di piantagioni in Virginia e un potente ideologo, rispose riformulando il dilemma: come impediamo al “problema del Ne*ro” di distruggere la nazione? La schiavitù, avrebbe sostenuto Jefferson nelle sue molte lettere e dichiarazioni rivolte agli abolizionisti e altre fazioni antischiaviste, non era in sé antitetica all'ideale americano; erano i Ne*ri quelli che erano antitetici all'ideale americano, ed erano i Ne*ri che rappresentavano la vera minaccia per questa giovane democrazia⁵⁹. Studiare Jefferson è cruciale per capire l'invenzione americana del Ne*ro, poiché Jefferson fu l'autore principale della *Dichiarazione di Indipendenza* e della sua retorica idealista che escludeva coloro che non erano bianchi. Dichiarando che “tutti gli uomini sono creati uguali” in una nazione che teneva centinaia di migliaia in schiavitù, e poi affermando nelle *Notes on the State of Virginia* (1784-1785) che la libertà dei cittadini americani poteva essere assicurata solo attraverso la schiavizzazione e/o la totale rimozione dei Ne*ri, Jefferson non solo ha posto le basi per questo discorso paradossale sul soggetto americano (bianco) e l'Altro (Ne*ro), ma ha usato la legge per mantenere la separazione tra Nero e bianco, creando una visione dell'America in cui il Ne*ro non giocava alcun ruolo.

⁵⁸ Questo non deve essere confuso con la convinzione dell'uguaglianza razziale, un'idea che Washington e Franklin non potevano ancora afferrare ma che era sostenuta da Hamilton (a propria volta un figlio delle Indie Occidentali e di una relazione extraconiugale).

⁵⁹ Gli apologeti di Jefferson che si rivolgono alla sezione “Manners” di *Notes on the State of Virginia* spesso non notano che Jefferson non sta protestando che la schiavitù è un abominio contro lo schiavo, ma che essa è un'industria che ha un effetto inquietantemente negativo sui proprietari di schiavi bianchi.

Data la sua concomitanza con la popolarità dei discorsi politici sul governo rappresentativo, la Rivoluzione Americana venne celebrata da molti filosofi illuministi come l'alba di una nuova era che essi avevano aiutato a creare. Sembrava che le ideologie democratiche non sarebbero più rimaste mere filosofie; al contrario, si sarebbero manifestate come nazioni. *L'idea* stessa di un pensiero che diventa realtà, una nozione che diventa una nazione, si rivelò ancora più seducente, perché se non altro l'Illuminismo fu un movimento che enfatizzava l'abilità dell'uomo di cambiare il suo mondo e svilupparlo da capo: non solo usanze, idee, e valori, ma *nazioni* reali. Jefferson sfruttò al meglio questa nozione di pensiero che diveniva azione: la *Dichiarazione di Indipendenza* rappresenta l'idealismo di un pensatore logocentrico che si assume la prerogativa del logos nel suo senso classico come legge e, in quanto legge, volontà di essere⁶⁰. La parola è tutto. C'era un vantaggio aggiuntivo nel dichiarare questa nazione una democrazia indipendentemente dalle sue condizioni reali: l'America era completamente e totalmente "nuova". L'America non aveva passato: prima di questa Dichiarazione (e molto prima della conquista dell'indipendenza) esisteva una colonia britannica che permetteva la schiavitù e la tratta di schiavi. Quindi, la nuova repubblica democratica non aveva alcuna relazione con queste pratiche precedenti; era come se un modello fosse stato rimosso e un altro fosse stato posto nella stessa regione geografica – e gli schiavi Ne*ri vennero in qualche modo lasciati alle spalle. Il logos, quindi dirigeva e rappresentava la *realtà* della nazione americana,

⁶⁰ Jefferson era conosciuto come un grande studioso di classici e anche come un pensatore illuminista, nella misura in cui l'Illuminismo deriva la sua idea di logos dagli antichi filosofi greci. Non sorprende quindi che Jefferson ritenesse la legge come a un mezzo per "essere".

suggerendo inoltre che solo coloro che avevano accesso a questo logos – quelli che erano alfabetizzati – potevano dirigere e rappresentare la nazione. Anche se il livello di alfabetizzazione tra la popolazione bianca era basso, l'*idea* di un Ne*ro alfabetizzato era in sé bizzarra, come se solo il primo venisse associato al linguaggio parlato e scritto, ed era il linguaggio che concepiva la nazione⁶¹.

Allo stesso tempo, ignorare il fatto della schiavitù non la fece sparire, specialmente per un proprietario di schiavi della rilevanza di Jefferson. Nell'esaminare le lettere e gli scritti di Jefferson sul Ne*ro e la schiavitù, è importante notare come egli non si sia mai davvero impegnato in un dibattito sulla materia col suo pubblico o coi suoi corrispondenti; piuttosto, fece le sue dichiarazioni e considerò la questione conclusa, come se la conclusione della parola indicasse la conclusione della questione nella sua interezza. Come ha notato Winthrop Jordan, Jefferson divenne sempre più irritabile sulla questione della schiavitù, come se fosse sorpreso e infastidito che il problema continuasse malgrado l'inappellabilità delle sue parole.

Parte della filosofia logocentrica dell'Illuminismo è la relazione tra uomo e natura; anche se i due non sono necessariamente opposti l'uno all'altra, il primo è visto come dinamico e il secondo come statico. Anche se l'abilità umana così come la comprensione morale e intellettuale erano cambiate molto dal tempo dell'antica Grecia fino al diciottesimo secolo, secondo un argomento diffuso la natura era rimasta invariata: gli alberi non avevano cambiato la loro forma, le stagioni, con poche variazioni, si presentavano nello stesso ordine e sempre

⁶¹ Cfr. Gates 2003 per una affascinante narrazione del "processo per essere considerata l'autrice dei suoi scritti" ("*trial of authorship*").

puntuali. Soprattutto, gli animali non dimostravano segni di progresso, il che era solitamente indicato come incapacità di sviluppo del linguaggio⁶². Il logos arrivò a rappresentare l'intrinseca superiorità dell'uomo sulla natura e, durante l'Illuminismo, raggiunse uno status che superò tutti gli altri modi d'essere: una cosa non poteva esistere se non poteva essere espressa o se non poteva esprimersi attraverso il linguaggio⁶³. Non a caso, i trattatelli del diciottesimo secolo che descrivevano i non bianchi spesso ripetevano e mettevano in rilievo termini come "indescrivibile", "senza parole", e "oltre ogni descrizione/parola", sottolineando come il linguaggio e il selvaggio fossero antitetici l'uno all'altro.

Anche Jefferson impiegò questo binarismo nelle sue descrizioni e nel suo commento riguardo a persone di ascendenza africana. Nelle *Notes*, egli compara costantemente i Neri a cavalli, ai cani, a animali domestici, e all'"orangutan". Egli scrive che i Ne*ri non sono riusciti a imparare qualcosa malgrado la costante esposizione alla "conversazione dei loro padroni". All'interno di questa retorica egli sollecita il suo pubblico a non confondere i Ne*ri coi bianchi: "Un amante della storia naturale, uno che vede le gradazioni in tutte le razze di animali con l'occhio della filosofia, non scuserà dunque un tentativo

⁶² Per ragioni molto diverse, sia a Rousseau che a Voltaire piaceva sottolineare la staticità della natura in contrapposizione alla dinamicità dell'uomo.

⁶³ Sebbene si ritenesse che gli animali emettessero rumori per indicare qualcosa di specifico, come la fame, essi non erano considerati "linguaggio" di per sé, in quanto gli animali non erano considerati capaci di riflessione. I personaggi animali parlanti di *La Fontaine* avevano ovviamente lo scopo di aggiungere un certo umorismo alla lezione, ma anche di suggerire che a volte gli esseri umani erano capaci di sensazioni e di azioni che si collocano al di sotto del comportamento che non si addice [neppure] agli animali, nonostante la capacità umana di parlare.

di tenere coloro che fanno parte della cerchia degli esseri umani distinti così come la natura gli ha formati?” (Jefferson in Peterson 1977, 193 – *trad. it. SL e FS*)

Quando affrontava il tema dei Neri che avevano padroneggiato effettivamente il *logos* – come Phillis Wheatley per la sua traduzione di versi classici greci e la sua poesia, Banneker per il suo almanacco, Ignatius Sancho per il suo romanzo – Jefferson non poteva ignorare l'effettiva produzione delle parole scritte. In risposta, paragonò l'almanacco di Banneker a una “buona imitazione”, suggerendo che, come un pappagallo, i Ne*ri possono *mimare* le azioni umane, ma la mimica non fa un uomo. Nel caso di Phillis Wheatley, Jefferson attribuisce la sua scrittura a una facoltà completamente differente – non alla sua mente, ma al suo cuore. Nell'affermare che “la religione ha prodotto una Phyllis Whately [*sic*]; ma non potrebbe produrre un poeta”, Jefferson divide l'atto dall'intenzionalità. Le traduzioni e i lavori di Wheatley sono ridotti a una serie di trascrizioni di sensazioni – le sue parole mancano di significato in quanto suscitano “solo i sensi, non l'immaginazione” (Jefferson in Peterson 1977, 193 – *trad. it. SL e FS*). L'impiego e la definizione di Jefferson del linguaggio sono basate sull'idea che la comparsa di una parola in sé significhi niente più che una serie di segni su una pagina, similmente al modo in cui un pollo può graffiare la polvere in preda all'agitazione o alla ricerca di semi. Gli animali, in virtù dei loro attributi fisici, possono imitare e lasciare tracce, ma tali azioni non sono altro che questo. I Ne*ri, possedendo le stesse caratteristiche fisiche dei bianchi, sono più propensi a confondere i buoni di cuore che desiderano crederli uguali ai bianchi. I bianchi, al contrario, non producono meri “graffi”; le loro parole *precedono* le loro azioni e quindi le faranno divenire realtà, da cui il significato della

Dichiarazione. All'interno dello schema di Jefferson, i Ne*ri non sono assenti dalla, né vengono ignorati nella Dichiarazione; essi semplicemente non appartengono al regno del linguaggio⁶⁴.

In linea con questo pensiero, possiamo tornare alla difesa da parte di Jefferson della schiavitù. Come accennato precedentemente, Jefferson considerava i Ne*ri come residui dei tempi coloniali, un anacronismo all'interno dello stato moderno. Siccome la schiavitù non è mai menzionata nella Dichiarazione o nel preambolo della Costituzione, essa, in quanto tale, non esiste. I Ne*ri, tuttavia, esistono effettivamente (come bestiame) e non è la schiavitù ma la condizione naturale del Ne*ro – il suo essere dipendente, la sua mancanza di intelletto, la sua disposizione infantile – che ha ingannato coloro che credevano che questi fosse trattato ingiustamente⁶⁵. È il Ne*ro, e la sua incapacità di progredire, che ha prodotto il sistema di schiavitù e che, inoltre, lo ha prolungato

⁶⁴ Molti studiosi e critici conservatori hanno sostenuto che le precedenti stesure della della Dichiarazione, in cui la schiavitù viene discussa (ma non revocata), annullano le riflessioni razziste di Jefferson nelle *Notes*. Questa argomentazione non mi convince e e anzi sostengo che l'incapacità della stesura finale della Dichiarazione di rimediare a un errore così grossolano conferma ulteriormente l'antipatia di Jefferson nei confronti dell'emancipazione.

⁶⁵ Nella sua lettera a Edward Coles, Jefferson esorta il suo giovane seguace a non lasciare la Virginia (dove i suoi amici avevano istituito una legislazione che non consentiva ai proprietari di schiavi di liberare i propri schiavi) per affrancare i suoi schiavi, sostenendo che è necessario un piano più graduale, perché "sappiamo che gli uomini ... di questo colore, cresciuti fin dall'infanzia senza necessità di pensare o prevedere alcunché, sono resi dalle loro abitudini incapaci come i bambini di prendersi cura di se stessi, e si estinguono prontamente ovunque l'industriosità sia necessaria per allevare i giovani [...]. Spero quindi, mio mio caro signore, che vi riconciliate con il vostro Paese e con la sua sfortunata condizione; che non diminuirete il suo lignaggio di sane disposizioni ritirando la vostra parte dalla massa" (Jefferson in Peterson 1977, 546-547 – trad. it. *SL e FS*). Coles ignorò questo consiglio, lasciò la Virginia e affrancò comunque tutti i suoi schiavi.

perversamente persino all'interno della democrazia americana. Come il seguente passaggio delle *Notes* sostiene, la schiavitù in sé non ha niente a che fare con la presente condizione del Ne*ro:

Il miglioramento dei neri nel corpo e nella mente, nel primo momento della loro mistione coi bianchi, è stato osservato da chiunque, e prova che la loro inferiorità non è l'effetto semplicemente della loro condizione di vita. Noi sappiamo che tra i Romani, in particolare durante gli anni augustei, la condizione dei loro schiavi era molto più deplorabile che quella dei neri nel continente dell'America [...]. Gli schiavi americani non possono elencare [la vendita di schiavi vecchi e malati] tra le ingiurie e le offese che ricevono [...]. Quando un padrone [romano] veniva ucciso, tutti i suoi schiavi, nella stessa casa o nelle vicinanze, erano condannati a morte. Qui la punizione avviene solo con la colpevolezza, e sono richieste prove precise contro di lui come contro un uomo libero. Ma nonostante queste e altre circostanze deterrenti tra i romani, i loro schiavi erano spesso i più rari artisti. Essi eccellevano anche nella scienza, così tanto da essere abitualmente assunti come precettori dei figli dei loro padroni. Epiteto, Terenzio, e Fedro erano schiavi. Ma erano della razza dei bianchi. *Non è la loro condizione, quindi, ma la natura, che ha prodotto la distinzione* [enfasi dell'autrice] (Jefferson in Peterson 1977, 190-191 – trad. it. *SL e FS*)⁶⁶.

⁶⁶ Come ha sottolineato Paul Finkelman, Jefferson omette di notare che gli antichi greci (di cui facevano parte i suoi tre esempi e di cui, di fatto, facevano parte la maggior parte degli schiavi che in seguito si distinsero nelle scienze o nelle arti) erano già considerati dai Romani un popolo dotato di conoscenza e di arti – i Romani basavano il loro pantheon, la loro letteratura, gran parte del loro sistema politico e persino le loro maniere sul modello “greco” – che difficilmente prefiguravano gli atteggiamenti e le relazioni europee nei confronti dei Neri. Jefferson non si accorge inoltre che la sua argomentazione è tautologica: egli basa la sua affermazione di inferiorità dei Ne*ri sul fatto che i Ne*ri non sono bianchi e quindi devono essere inferiori.

Jefferson comincia osservando che la “Nerezza” può essere alterata quando mischiata con sangue bianco. La sua retorica presume fin dall’inizio l’inerzia del Nero e l’attività del bianco, in quanto questa mescolanza razziale e la modifica che ne risulta sono attribuite al sangue bianco; eppure, il fatto che la questione sia considerata Nera, non bianca o persino mezza-bianca, indica l’impossibilità di provare a cambiare o trasformare questa Nerezza inerte. Su questo livello, la Nerezza funziona come la natura, nella misura in cui le condizioni naturali si possono alterare ma non trasformare completamente. All’interno di una struttura di opposizioni binarie, la Nerezza serve come quella “negatività” stagnante che la “positività” dinamica della bianchezza può cambiare parzialmente attraverso la mescolanza razziale, senza però poterne influenzare lo stato originale⁶⁷. Se questa negatività Nera è considerata ulteriormente come non-linguistica, l’incapacità di cambiarla in sé o persino di alterarla significativamente attraverso un’infusione di sangue bianco diventa più facile da capire. Il logos, dopotutto, è volontà di essere; la mancanza di parola equivale alla mancanza di capacità (sinonimo di volontà, in questa struttura) di produrre se stessi. Siccome la volontà di essere è assoluta, la *differenza* tra la prole mista e il suo genitore Ne*ro è l’indicazione della sua *bianchezza*. La *medesimezza* (*sameness*), quella che ciononostante pone il problema come Ne*ro, è l’indicatore della *Nerezza*, o semplicemente ciò che non è cambiato.

Quando proseguiamo con la discussione di Jefferson sulla schiavitù nell’antica Roma, la stiamo già leggendo in relazione alla sua precedente affermazione: la bianchezza indica la differenza e la Nerezza la “medesimezza”.

⁶⁷ E, come verrà discusso più avanti, Jefferson era convinto che questa mescolanza avrebbe danneggiato i bianchi.

Secondo Jefferson, la schiavitù nell'antica Roma era *differente*: era molto più crudele e oppressiva⁶⁸. Nonostante ciò, come egli nota, molti schiavi eccellevano nelle arti e nelle scienze – entrambe discipline, dev'essere ricordato, definite attraverso la loro relazione col linguaggio⁶⁹. Poiché Jefferson termina la sua breve storia sulla schiavitù nell'antica Roma con gli schiavi che eccellono e fanno da precettori ai figli dei loro padroni, egli suggerisce come il dinamismo della bianchezza alla fine porti all'assorbimento all'interno della famiglia del padrone e, attraverso l'atto di insegnare, al progredire e fare una *differenza*. Con la scelta di un esempio così antico, Jefferson sottintende che i suoi antenati europei avessero abbandonato un impiego così inadatto secoli fa, sottolineando ulteriormente la natura retrograda dei Neri schiavizzati. Mancando questa volontà di essere, i Ne*ri rimangono gli stessi.

Il passaggio che segue quello sulla schiavitù prosegue affermando più esplicitamente la natura del Ne*ro rispetto al logos-come-legge. Aggiungendo che qualsiasi cosa la natura avesse negato loro nella testa “nel...cuore a lei verrà riconosciuto di aver fatto loro giustizia”, Jefferson scrive che i Ne*ri possono rubacchiare, ma non possono essere considerati responsabili di tale atto poiché, “Quella disposizione al rubare con la quale sono stati marchiati,

⁶⁸ Senza dubbio, la schiavitù del XIX secolo è stata uno dei sistemi di schiavizzazione più brutali che la storia occidentale abbia conosciuto, se non il peggiore in assoluto. Finkelman si chiede se Jefferson non sia deliberatamente in malafede, circondato com'era da un'economia schiavista e sicuramente testimone, se non consapevole, delle condizioni dei Neri americani in schiavitù.

⁶⁹ Dato che agli schiavi era solitamente proibito imparare a leggere, spesso pena la morte sia del precettore che del precario, per non parlare delle condizioni di degrado in cui venivano tenuti, ci si chiede ancora una volta se Jefferson stia facendo il finto ignorante per sostenere questa tesi.

deve essere attribuita alla loro situazione, e non a una qualche depravazione del senso morale. L'uomo a favore del quale non esistono leggi di proprietà probabilmente si sente meno vincolato a rispettare quelle fatte in favore di altri" (Jefferson in Peterson 1977, 190-191 – *trad. it. SL e FS*). La sezione più ingannevole e dannosa di questo passaggio è l'affermazione finale secondo cui non esiste una singola legge nella nazione che *non* sia arbitraria, fondata sulla forza, e priva di coscienza. Poiché il passaggio sta discutendo dei Ne*ri, l'uso piuttosto vago del termine "leggi" sta in realtà specificando quelle che sanzionano la schiavitù. Secondo le leggi per la cui creazione Jefferson giocò un grande ruolo, i Ne*ri sono considerati proprietà e non uomini (malgrado l'uso di "uomo" da parte di Jefferson in questo passaggio); quindi, solo le leggi che sanzionano la schiavitù si applicano effettivamente. Più nello specifico, sono i codici *penali* dello schiavo a cui Jefferson sta facendo riferimento – codici che egli ha reso più draconiani abolendo e/o diminuendo invece le punizioni più dure per i criminali bianchi⁷⁰.

Attraverso una doppia negazione, Jefferson sta sostenendo che le leggi sulla schiavitù sono di fatto giuste, che rispettano le questioni procedurali, e che sono state create coscientemente, il che ovviamente può solo significare che i Ne*ri sono schiavizzati perché ciò è corretto, giusto, la decisione di uomini morali. Tuttavia, sarebbe *ingiusto* perseguire un Ne*ro per un piccolo furto perché le leggi di proprietà – per usare un eufemismo – non sono in suo favore. Jefferson descrive la relazione tra la legge e il cittadino come una relazione di reciprocità. In America, tutti gli uomini istruiti hanno una relazione col logos: questa relazione è la base per la nazione e l'impegno di tale reciprocità è ciò che conferma

⁷⁰ Cfr. l'introduzione di Finkelman 1996.

qualcuno come un americano, un soggetto. Il Ne*ro, come l'Altro non-linguistico, non ha alcuna relazione con la legge; fuori da questa relazione, l'atto di piccolo furto non ha alcun significato intrinseco. Come scrive Jefferson, il rubacchiare dei Ne*ri non dovrebbe essere interpretato come un atto riflessivo di ritorsione ma deve essere "attribuito alla loro situazione", che è, piuttosto letteralmente, fuori dal logos.

All'interno dello schema di Jefferson, il Ne*ro non esibisce semplicemente ma è un'influenza retrograda che in ultima istanza minaccia la dinamica progressiva del soggetto americano. È la natura della negatività stagnante del Ne*ro che infetterebbe il corpo americano se si dovesse tentare l'assimilazione:

Probabilmente ci si chiederà: perché non mantenere e incorporare i neri all'interno dello stato, e quindi risparmiare i costi per colmare i posti vacanti che lasceranno attraverso l'importazione di coloni bianchi? Pregiudizi dei bianchi profondamente radicati, diecimila ricordi – da parte dei neri – delle ingiurie che hanno sopportato, nuove provocazioni, le vere distinzioni che la natura ha fatto, e molte altre circostanze, ci divideranno in partiti e produrranno convulsioni che probabilmente non finiranno mai se non nello sterminio dell'una o dell'altra razza. A queste obiezioni, che potrebbero essere politiche, dovrebbero esserne aggiunte altre di natura fisica e morale (Jefferson in Peterson 1977, 186 – trad. it. *SL e FS*).

Il passaggio comincia con un vago riferimento al "profondamente radicato" pregiudizio bianco che vorrebbe impedire di rimpiazzare i lavoratori immigrati coi Ne*ri. Tuttavia, le affermazioni che seguono minano ogni opinione rispetto al fatto che questo pregiudizio sia controproduttivo o addirittura discutibile. Il Ne*ro è descritto come vendicativo, incline ad azioni violente, e

naturalmente differente dai bianchi. La previsione secondo cui ogni tentativo di sostituzione causerebbe divisione e produrrebbe “ricolgimenti” suggerisce fortemente che quelle divisioni naturali dovrebbero essere rispettate in quanto non possono essere superate. Il pregiudizio bianco è quindi (ri)prodotto come una repulsione naturale, ulteriormente marcata dal “profondamente radicato”, una metafora che rimanda alla natura⁷¹. Prevedendo che queste divisioni tra Neri e bianchi siano eternamente inconciliabili, Jefferson sta suggerendo che le differenze sono intrinseche e che la congiunzione è quindi “innaturale”. Poiché il soggetto americano è visto come il possessore del logos, della volontà di essere, e quindi come dinamico, l'integrazione delle razze è impensabile a causa della negatività del Ne*ro: i bianchi non sono avversi al cambiamento, ma i Neri ne sono incapaci⁷².

L'immutabile “medesimezza” del Ne*ro è, paradossalmente, una differenza. Tuttavia, è una differenza poiché i bianchi *sono capaci di riconoscere* – persino istintivamente, suggerisce Jefferson – una divisione naturale tra loro stessi e i Neri. Questo aspetto dell'analisi può apparire a chi legge come una mera pedanteria, ma nel successivo passaggio l'uso della parola “differenza” in relazione ai bianchi e Neri è modificato, rispettivamente, da due aggettivi molto differenti. Il primo suggerisce dinamismo, il secondo staticità: “La prima *differenza che ci colpisce* è quella del colore. Che il nero del Ne*ro risieda nella membrana reticolare tra la pelle ed epidermide... *la differenza è fissata in natura* ed è tanto reale come se il suo posto e la sua causa fossero

⁷¹ Ed è quindi immutabile, possedendo una qualità relativamente inerte che non deve essere alterata.

⁷² Pertanto, coloro che incolpano i proprietari di schiavi bianchi per il prolungamento della schiavitù stanno di fatto incolpando la parte sbagliata.

meglio conosciuti a noi” [enfasi dell'autrice] (Jefferson in Peterson 1977, 186 – *trad. it. SL e FS*). Anche se in questo passaggio il dinamismo del soggetto viene privilegiato sulla staticità dell'Altro, in esso si fa paradossalmente anche alla necessità di rispettare le leggi della natura, piuttosto che un tentativo innaturale di ignorare tali differenze. La conoscenza, sembra, è sussunta dalla legge naturale. Tuttavia, a un esame più attento, vediamo che è in effetti la differenza *dinamica*, la sezione del soggetto, che rivela la *statica* differenza dell'Altro. L'uomo e la natura non esistono in una relazione ostile l'uno nei confronti dell'altra, l'uomo semplicemente non può cambiare ciò che è fissato, ed è avvisato di questa impossibilità in virtù delle sue proprie tendenze progressive. In breve, la dinamica differenza del soggetto lo colpisce per rivelare la differenza fissata dell'Altro. È come se si chiedesse di comparare la vita di un essere umano e quella di una pietra e di spiegare le differenze delle loro rispettive biografie. Si spiegherebbe che l'uomo è differente perché è cresciuto e progredito; la roccia trattiene la differenza perché è rimasta la stessa.

Vari dibattiti sono emersi riguardo al famoso uso di W.E.D. Du Bois del velo ne *Le anime del popolo nero* e i successivi saggi e scritti. Una possibilità che non è stata del tutto esplorata, tuttavia, riguarda il suo uso che ha avuto origine con Jefferson. Nel seguente passaggio, Jefferson usa l'opposizione tra lo statico e il dinamico per asserire l'inferiorità del Ne*ro: “E questa differenza non ha alcuna importanza? Non sono le belle (*fine*) misture di rosso e bianco, le espressioni di ogni passione per mezzo di maggiori o minori diffusioni di colori nell'individuo, preferibili a quella monotonia eterna che regna nei volti dell'altra razza e a quell'irremovibile velo di nero che copre tutte le sue emozioni?” (Jefferson in Peterson 1977,

186-187 – *trad. it. SL e FS*). Nel sostenere la mescolanza tra Nativi Americani e bianchi, la retorica del passaggio aggiunge un senso di estetica, suggerendo che, anche dal di fuori, la mescolanza razziale tra Nero e bianco deve urtare come orrenda, dato quell'“immobile velo” del primo⁷³. Affidarsi alla natura del colore per generare le linee guida circa quali le razze debbano mischiarsi e quali no trasforma la Nerezza da un colore a una barriera. Più specificamente, in realtà è possibile vedere i contorni del volto tramite un velo, ma l'immobilità del velo indica un'umanità irraggiungibile da parte dei Ne*ri, anche se essi sono membri della famiglia umana. Usare il velo come metafora della Nerezza le impedisce anche di essere vista come un colore. Come indica il passaggio precedente a questo, sebbene ci si riferisca a esso come a un colore, “il nero del Ne*ro” è descritto come un'entità separata, che risiede appena sotto la pelle e non in essa. La Nerezza è o sopra o sotto la pelle, mai semplicemente un colore. Questa retorica nega ai Ne*ri lo status di esseri umani con un differente colore di pelle e li distanzia dalla famiglia umana.

Come rivela il passaggio, Jefferson indica il dispiegamento di una colorazione come parte della pelle per Nativi americani e per i bianchi. Producendo una colorazione come componente della pelle, i corpi razziali mantengono la loro integrità. Mentre il Ne*ro porta un eterno velo, i bianchi e “rossi” sono prodotti come inclini per natura a un insieme di passioni ed espressioni. Senza un velo essi sono anche liberi, letteralmente, di interagire

⁷³ Jefferson fece molte dichiarazioni a favore della mescolanza tra bianchi e Indiani d'America. Sebbene ritenesse che agli Indiani d'America mancassero molte delle conquiste dei bianchi, riteneva tuttavia che essi non solo fossero capaci, ma anche naturalmente inclini al progresso e che molto probabilmente avrebbero raggiunto la parità con i bianchi se avessero scelto di diventare cittadini dell'Unione.

l'uno con l'altro allo stesso livello, molto in linea col programma proposto da Jefferson di mescolanza razziale tra le due razze⁷⁴. In assenza di un'effettiva anomalia fisica che differenzierebbe i Neri dai bianchi, Jefferson prova a definire la qualità eterea del colore come una caratteristica fisica che la natura ha prodotto per segregare il Ne*ro dalle persone non-Nere. Poiché l' "Indiano" è anche "di colore", spetta a Jefferson la dimostrazione di quando un colore è solo un colore e quando è segno di inferiorità.

L'uso del velo permette a Jefferson di fondere il comportamento e la fisicità del Ne*ro, rendendolo incapace di progresso. Il velo letteralmente "copre" le emozioni del Ne*ro di Jefferson; questa mancanza di vivacità non è causata solo da un impedimento esterno ma è anche impedita dall'interno:

In generale la loro esistenza sembra partecipare più alla sensazione che alla riflessione. A questo deve essere attribuita la loro disposizione a dormire quando sono distolti dalle loro distrazioni e non vengono occupati nel lavoro. Un animale il cui corpo è a riposo e che non riflette dev'essere ovviamente predisposto al sonno. Comparandoli secondo le loro facoltà di memoria, ragione e immaginazione, mi sembra che nella memoria essi siano uguali ai bianchi; nella ragione molto inferiori, perché penso che un nero possa difficilmente essere capace di tracciare e comprendere le ricerche di Euclide; e che nell'immaginazione siano sbiaditi, senza gusto, e anomali (Jefferson in Peterson 1977, 188 – trad. it. *SL e FS*).

Il Ne*ro di Jefferson è travolgente nella sua fisicità, o, piuttosto, possiede una fisicità che travolge tutto il resto.

⁷⁴ In effetti, la ricetta di Jefferson per la miscegenazione e l'integrazione ricorda il discorso di Gobineau sul mu*tto. Si veda Anthony F. C. Wallace, *Jefferson and the Indians*, per un'analisi affascinante del modo alquanto bizzarro e singolare in cui Jefferson immaginava l'incorporazione di alcune nazioni indiane d'America nella nuova Repubblica.

Il Ne*ro può avere un velo come ostacolo esterno, ma è anche vincolato internamente da una incapacità di volere di per sé l'azione. Jefferson scrive che il corpo del Ne*ro è incapace di movimento se non pungolato dall'esterno e che la mente del Ne*ro condivide questo aspetto, essendo incapace di riflessione. La capacità di memoria del Ne*ro, l'unico senso che si ammette essere eguale a quello dei bianchi, non procura alcuna distinzione, dal momento che la memoria è una facoltà di conservazione, che funziona allo stesso modo della sensazione: essa non agisce, si agisce su di essa.

Jefferson tentò di convincere i suoi critici democratici ma antischiavisti dell'inferiorità del Ne*ro presentando la conservazione della nascente democrazia come preoccupazione più cruciale di ogni altra. La sua strategia era unica, nella misura in cui non tentò di presentare la schiavitù come un problema totalmente indipendente della democrazia, ma piuttosto legato a essa. Nel descrivere la nazione americana come un prodotto dell'immensa volontà dell'uomo di essere guidato dal logos, Jefferson provò a fornire una prova irrefutabile della superiorità bianca e quindi della democrazia di un gruppo, mettendone in sospenso un altro. Secondo il suo argomento, la presenza dei Ne*ri in America non significava che fossero *parte* della nazione, in quanto l'America era una nazione prodotta da ideali democratici, non da confini geografici o storici. In contrasto con questo effimero costruito era il corpo inerte del Ne*ro, che benché umano, mancava di ogni proprietà posseduta dai bianchi, tra cui la più importante, la volontà di essere. L'idea di Jefferson del soggetto è basata su una distinzione tra l'intellettuale e il fisico. Il soggetto è prodotto nel momento in cui il pensiero diviene azione, vivendo all'interno di una nazione che opera proprio secondo gli

stessi criteri. Allo stesso modo, l'America è una nazione basata e mantenuta dalla sua ideologia; uniti da poco altro, gli americani, al fine di preservare la loro nazione, devono fare in modo che lo spirito della democrazia rimanga come logos. Il Ne*ro, sostiene Jefferson nelle *Notes*, è incapace di produrre quello spirito. Soggetto a vincoli dal di dentro e dal di fuori, il Ne*ro è reso esteriore dalla sua fisicità statica; è quasi come se egli fosse composto in generale da un elemento differente – carne come opposta allo spirito. Egli non possiede nemmeno un volto – la sineddoche dell'umanità par excellence – egli possiede un velo. Data l'inabilità di andare oltre il suo velo, il Ne*ro non sarebbe mai stato capace di mischiarsi col resto della popolazione. Il colore della pelle, rapidamente divenuto un significante assoluto nell'immaginazione europea e americana, venne a rappresentare non un colore ma un oggetto in e di sé impedendo ogni potenziale progressivo. Nel (ri)produrre la Nerezza come un'aberrazione fisica e la bianchezza come un colore che significa una capacità di trasformare parole in atti Jefferson sperava di eludere una questione sollevata ripetutamente dalle fazioni antischiaviste: il fatto che il Ne*ro possedesse tutte le caratteristiche attribuite agli umani e quindi non potesse essere confuso con altre specie. Jefferson ammette l'umanità del Ne*ro nel senso più vago, ma non gli consentirà mai per la sua capacità di divenire un americano. Anche se non è riuscito a convincere altri della necessità dell'espatrio massiccio dei Ne*ri, Jefferson fu in grado nell'imprimere indelebilmente nelle menti dei bianchi americani questa idea del Ne*ro come antitetico alla nazione americana¹.

¹ Ci si chiede se Jefferson abbia mai preso in seria considerazione il rimpatrio, data l'impraticabilità di spedire milioni di persone "indietro" in Africa e le linee piuttosto vaghe che egli fornisce per un tale piano. Inoltre, Jefferson, che aveva ereditato una delle più grandi fortune americane dell'epoca, era uno spendaccione che si affidava

Altri-dall'interno e Altri-dall'esterno non sono radicalmente differenti l'uno dall'altro; essi sono meglio comprensibili come variazioni sul tema dell'alterità piuttosto che come due categorie differenti. Riconoscere queste due forme di Altri si rivela utile in tre modi: (1) sottolinea la mancanza di una coesione nei discorsi razzisti occidentali; (2) sottolinea il modo in cui le teorie sull'inferiorità Nera sono basate su motivazioni e credenze personali piuttosto che su una qualche sorta di criterio oggettivo; e, ciò che è più importante per questo libro, (3) queste differenze aiutano a spiegare i differenti tipi di controdiscorsi che emergono sulla loro scia. Questo non è per dire che si possono perciò comprendere i discorsi sul soggetto attraverso una lettura strutturalista. Mentre il discorso razzista sembra strettamente legato a programmi personali – Hegel che cerca di istituire la Germania come la nazione superiore al mondo; Gobineau che prova a ripristinare l'aristocrazia in Francia; Jefferson che cerca di mantenere i suoi schiavi (e dunque la sua ricchezza) senza assumersi responsabilità delle sue azioni – le ragioni delle differenze tra i controdiscorsi antirazzisti contemporanei non sono così facilmente rintracciabili. Questo perché il soggetto bianco è totalmente dipendente da un Altro Nero, ma il contrario non è vero. Posto come opposto alla Nerezza, la bianchezza assume un'omogeneità rassicurante che reifica il concetto di una civiltà occidentale che è totalmente bianca e che agisce di comune accordo. Nel controdiscorso che segue, la Nerezza consegue una varietà di definizioni e significati, alcuni dei quali sono direttamente in contrasto l'uno con l'altro, poiché nessuno dei controdiscorsi prescrive un'inversione semplicistica della serie binaria venuta

al lavoro schiavo per saldare i debiti e mantenere il suo stile di vita lussuoso dopo che la sua eredità era stata spesa.

prima di loro (soggetto bianco e Altro Nero). Le semplici dialettiche prodotte dai discorsi di Hegel, Gobineau, e Jefferson non sono riprodotte nei controdiscorsi che ad esse seguono. Al contrario, troviamo una varietà di strutture teoriche: in differenti controdiscorsi diasporici africani emergono versioni della dialettica di Hegel, dialettiche idealiste e materialiste, e anche approcci dialogici. Allo stesso tempo, i controdiscorsi che seguono, pur rispondendo alle specifiche e differenti modalità in cui essi sono Alterizzati, sono anche uniti nel loro scopo: costringere l'Occidente a riconoscere che non è con gli Altri Neri che deve fare i conti, ma coi soggetti Neri.

Bibliografia

- Avineri, S. 1972. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Balibar, E.; Wallerstein, I. 1991. *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London: Verso.
- Bhabha, H.K. 1994. 'Anxious Nations, Nervous States'. In *Supposing the Subject*. A cura di J. Copjec, 201-217. New York: Verso.
- Biddiss, M. 1970. *Father of Racist Ideology: The Social and Political Thought of Count Gobineau*. Weybright and Talley.
- Cassirer, E. 1946, *The Myth of the State*. New Haven: Yale University Press.
- Delanty, G. 1995. *Inventing Europe. Idea, Identity, Reality*. London: Palgrave Macmillan.
- Finkelman, P. 1996. *Slavery and the Founders. Race and Liberty in the Age of Jefferson*. Armonk, N.Y./London: M.E. Sharpe.
- Forster, M. 1993. 'Hegel's Dialectic Method'. In *The Cambridge Companion to Hegel*. A cura di F. Beiser, 130-170. Cambridge: Cambridge University Press.

- Gates, H.L.Jr. 1987. *Figures in Black: Words, Signs, and the "Racial" Self*. New York: Oxford University Press, 1987.
- Giddings, P. 1984. *When and Where I Enter: A History of Black Women in America*. New York: William Morrow.
- Gobineau, A. 1853-1855a. *Essai sur l'inégalité des races humaines (1853-1855) Livres 1, 2, 3, 4 de 6*. Edizione elettronica di *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Con una presentazione di Hubert Juin. Paris : Éditions Pierre Belfond 1967.
- . 1853-1855b. *Essai sur l'inégalité des races humaines (1853-1855) Livres 5 et 6 de 6*. Edizione elettronica di *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Con una presentazione di Hubert Juin. Paris : Éditions Pierre Belfond 1967.
- Hegel, G.W.F. 1986. *Werke in 20 Bänden, Bd. 12: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* . Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1999. *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio con le Aggiunte di Eduard Gans*, a cura di Giuliano Marini. Bari-Roma: Laterza.
- . 2003. *Lezioni sulla filosofia della storia*. Trad. ita. G. Bonacina e L. Sichirullo, Roma-Bari: Laterza, 2003.
- Hoffman, L-F. 1973. *Le Nègre Romantique: Personnage littéraire et obsession collective*. Paris: Payot.
- Lewis, M.W., Wigen, K.E. 1997. *The Myth of Continents: A Critique of Metageography*. Berkeley/Los Angeles/ London: University of California Press.
- Miller, C.L. 1985. *Blank Darkness: Africanist Discourse in French*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Peabody, S. 1996. *There Are No Slaves in France. The Political Culture of Race and Slavery in the Ancien Régime*. Oxford: Oxford University Press.
- Peterson, M.D., a cura di. 1977. *The Portable Thomas*

Jefferson. New York: Penguin Books.

Serequeberhan, T. 2024. L'idea di colonialismo nella *Filosofia del diritto* di Hegel. Tradotto nel presente volume, pp. 597-632.

Shohat, E., Stam, R. 1994. *Unthinking Eurocentrism. Multiculturalism and the Media*. New York: Routledge, 1994.

Van Sertima, I. 1976. *They Came Before Columbus. The African Presence in Ancient America*. Random House.

—. 1985. *The African Presence in Early Europe*. New Brunswick/Oxford: Transaction Books.

Williams, R.R 1992. *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*. Albany: State University of New York Press, 1992.

Filosofia moderna occidentale e colonialismo africano*

Emmanuel Chukwudi Eze

Con “colonialismo” intendiamo l’indescrivibile crisi sproporzionatamente sofferta e sopportata dai popoli africani nel loro tragico incontro con il mondo europeo, dagli inizi del quindicesimo secolo attraverso il diciannovesimo e fino alla prima metà del ventesimo. È questo un periodo segnato dall’orrore e dalla violenza della tratta transatlantica degli schiavi, dall’occupazione imperiale di grossa parte dell’Africa, dall’amministrazione forzata dei suoi popoli e dalle tenaci e durevoli ideologie e pratiche della superiorità culturale europea (etnocentrismo) e della supremazia “razziale” (razzismo). Inutilmente cerchiamo di limitare il periodo coloniale ai “brevi” settant’anni trascorsi tra la Conferenza di Berlino del 1884, che ha ripartito e legittimato l’occupazione europea dell’Africa, e i primi anni ‘60, quando la gran parte dei paesi africani ha raggiunto la decolonizzazione costituzionale¹.

* Emmanuel C. Eze, ‘Modern Western Philosophy and African Colonialism’. In *African Philosophy: An Anthology*. A cura di E.C. Eze, 213-221. Oxford: Blackwell Publishers, 1998. Traduzione italiana a cura di Claudia Cavaliere.

¹ Ali Mazrui si riferisce a questo punto di vista come alla teoria del

Gli inizi del colonialismo vanno fatti risalire sia alle sporadiche, che alle sistematiche incursioni commerciali marittime in Africa da parte dei cercatori di fortuna europei iniziate nel corso della metà del quindicesimo secolo. Questi interessi commerciali, tanto individuali quanto istituzionali, erano finalizzati all'estrazione e al commercio di oro, avorio e altre risorse naturali e materie grezze, ma si espansero presto all'esportazione di africani di sana costituzione e dei loro bambini come schiavi nelle Americhe e in altre parti del mondo. Erano la ricchezza e il capitale accumulati dai mercanti europei e dalle istituzioni (Barclays, Lloyds ecc.) nella Tratta Triangolare che finanziavano innovazioni tecnologiche nelle armi e nell'equipaggiamento navale. Queste, a loro volta, rendevano possibili successive spedizioni militari su larga scala che infine "pacificavano" i regni africani. La maggior parte di queste compagnie commerciali erano dotate di armate stipendiate e finanziavano, attraverso le tasse, le amministrazioni di governo (europee) dei territori conquistati. L'osservazione di Aijaz Ahmad sulla Gran Bretagna è, sotto questo aspetto, accurata:

innovatori commerciali e avventurieri come Cecil Rhodes in Africa meridionale, Frederick Luggard in Nigeria e Hugh Cholmondeley Delamere in Kenya ebbero ruoli importanti nella successiva colonizzazione inglese del continente africano. Sebbene il governo

colonialismo africano "episodico". Questa teoria sostiene che [l'occupazione] europea dell'Africa sia stata più superficiale che profonda, più transitoria che duratura. Come prova, i suoi teorici argomentano: «Non viene spesso realizzato quanto breve fu il periodo coloniale» e offrono, a mo' di esempio: «quando nacque Jomo Kenyatta, il Kenya non era ancora una colonia della Corona. Kenyatta visse esattamente durante l'intero periodo della dominazione britannica e superò la dominazione britannica di quindici anni». Conclusione: «Se l'intero periodo del colonialismo può venire ridotto alla vita di un singolo individuo, quanto profondo ne fu l'impatto?» (Mazrui 1986, 14). La posizione da me sostenuta, e i miei argomenti, sono contro questa "teoria".

britannico mantenne inizialmente una distanza di sicurezza da questi avventurieri e dai loro discutibili scopi e prassi, più tardi fece propri molti dei loro sogni e ambizioni iniziali per giustificare l'espansione coloniale [...]. E il governo inglese nella maggior parte dei casi garantiva protezione alle compagnie assicurando loro diritti di libero commercio. Infine, il governo fece il passo naturale di insediare un controllo amministrativo e coloniale sulle aree nelle quali le compagnie commerciali britanniche avevano affari².

In relazione all'Africa, dunque, uso il termine "colonialismo" come un concetto a grappolo per indicare le realtà storiche di: (a) le incursioni imperiali europee in Africa, iniziate tra la fine del quindicesimo e l'inizio del sedicesimo secolo e cresciute nell'abnorme tratta transatlantica di schiavi; (b) la conquista violenta e l'occupazione delle varie parti del continente da parte delle diverse forze europee che ebbe luogo tra la fine del diciannovesimo e gli inizi del ventesimo secolo; (c) l'amministrazione forzata di territori e popoli africani che seguì queste conquiste e perdurò fino all'indipendenza degli anni '50 e '60 – e, nel caso di Zimbabwe e Sudafrica, fino agli anni '80 e '90. Tratta di schiavi, conquista, occupazione e amministrazione forzata dei popoli furono tutte parti, in quest'ordine, del dispiegarsi di una storia del colonialismo.

Filosofia, modernità e colonialismo

Il "periodo coloniale" in senso ampio dovrebbe dunque venire a corrispondere, grosso modo, con ciò che Cornel West ha correttamente caratterizzato come "l'Età Europea". Questo, secondo West, è il periodo «tra

² Ahmad 1995, 7. Corsivo dell'autore.

il 1492 e il 1945», un periodo segnato da «progressi europei in materia di trasporto oceanico, produzione agricola, consolidamento statale, burocratizzazione, industrializzazione, urbanizzazione e *dominio imperiale* [che] plasmarono l'emergere del mondo moderno»³. E dal momento in cui dominazione imperiale e coloniale furono, alla radice, elementi costitutivi nella formazione storica delle espressioni economiche, politiche e culturali dell'Età Europea, incluso l'Illuminismo, è imperativo che nello studio della natura e della dinamica della modernità europea si esaminino le produzioni intellettuali e filosofiche del tempo per capire come, in troppi casi, esse giustificassero l'imperialismo e il colonialismo. Significativi aspetti delle filosofie prodotte da Hume, Kant, Hegel e Marx sono stati dimostrati avere origine e risultare comprensibili solo se intesi come sviluppo organico all'interno di più grandi contesti social-storici di colonialismo europeo e dell'idea etnocentrica per la quale l'Europa è *il* modello di umanità, cultura e storia in se stessa. È precisamente questo ri-esame critico delle intenzioni coloniali organiche alla filosofia moderna occidentale ad animare almeno un'ala della contemporanea filosofia africana/Africana. Si tratta di un progetto filosofico adeguatamente colto dall'espressione di Serequeberhan, "la critica dell'eurocentrismo".

In *Africa. Storia di un continente* e nel recente *The African Genius* (così come nelle sue altre numerose pubblicazioni sulla storia africana), Basil Davidson fa notare come i primi incontri ad essere registrati agli inizi del quindicesimo secolo tra europei e regni africani rivelassero notevoli testimonianze di relazioni tra pari: lo scambio di consultazioni diplomatiche era la norma e i fervidi resoconti europei delle prospere e vivaci nazioni

³ West 1993, 5. Corsivo dell'autore.

di Bini, Dahomey, Ashanti ecc. vedevano accostare favorevolmente la loro organizzazione e influenza tra poteri a quelle proprie del papato romano. Ciò nonostante, con lo sviluppo delle piantagioni nelle Americhe e lo slittamento della domanda commerciale da materiale grezzo a manodopera umana, si registrò anche uno slittamento nelle caratterizzazioni letterarie, artistiche e filosofiche europee degli africani. In particolar modo all'interno della filosofia, gli africani vennero identificati come una "razza" sub-umana e congetture sulla natura "selvaggia" e "inferiore" dello "africano" e della "mente africana" si diffusero e si radicarono nei testi dell'*univers de discours* dei pensatori illuministi francesi, inglesi e tedeschi. David Hume, per esempio, che prestò servizio presso l'ufficio coloniale britannico, scrisse nella famosa nota al suo saggio *I caratteri nazionali*:

Sono disposto a sospettare che i ne*ri, e in generale tutte le altre specie di uomini (ve ne sono infatti quattro o cinque tipi diversi), siano per natura inferiori ai bianchi. Non c'è mai stata una nazione civile diversa da quella bianca, e neppure qualche singolo individuo non bianco che abbia eccelso nell'azione o nel pensiero. Fra di loro, non troviamo né abili artigiani, né arti, né scienze. Al contrario, anche fra i più rozzi e barbari popoli bianchi, come gli antichi germani o i tartari moderni, c'è pur sempre qualcosa che eccelle [...]. Una differenza tanto uniforme e costante non potrebbe verificarsi [...] se la natura non avesse operato una distinzione originaria fra queste razze umane⁴.

⁴ Sto citando da una più tarda versione di questa dichiarazione, che riporta correzioni fatte da Hume in risposta alle critiche e obiezioni sollevate contro l'originale da James Beattie (*An Essay on the Nature and Immutability of Truth in Opposition to Sophistry and Skepticism*, 1770). Per una discussione dettagliata delle differenze tra la prima e le successive versioni, si vedano le mie note editoriali a Eze 1997 oppure il mio saggio "The Idea of 'Race' in Hume's Social Philosophy and Its Impact on Eighteenth-Century America" [NdT: quest'ultimo saggio

Ciò che è filosoficamente significativo qui, penso, è l'assegnazione di Hume della "differenza" tra europei e africani, "bianchi" e "ne*ri" (*negre*, neri), come una "costante" (leggi: permanente) e "originaria distinzione" stabilita dalla "natura". È questa assegnazione filosofica "naturale" delle differenze razziali che proiettava l'Africano al di fuori della umanità "vera e propria" (leggi: europea). E poiché per i filosofi illuministi l'umanità europea era non solo universale ma addirittura incarnazione di, e coincidente con, l'umanità *in quanto tale*, proiettare l'Africano come essere appartenente ad una specie differente e sub-umana sanciva filosoficamente e antropologicamente lo sfruttamento degli africani in modi barbarici che non erano consentiti verso gli europei.

Queste formulazioni di pregiudizi filosofici contro l'Africa e gli africani (e altri popoli non-europei in genere) venivano facilmente circolate e riciclate tra i filosofi europei moderni, con poca originalità. Nel suo saggio *Delle diverse razze di uomini*, Immanuel Kant ampliava e completava le note fatte su "il Ne*ro" in altre parti (*Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*) con la seguente classifica gerarchica delle differenti "razze".

Ceppo originario: Bianchi dai capelli scuri
 Prima razza: molto bionda (Nord Europa)
 Seconda razza: rosso-rame (America)
 Terza razza: nera (Senegambia)
 Quarta razza: giallo-olivastra (indiani)⁵

risulta tuttora non pubblicato. La traduzione italiana del brano da *I caratteri nazionali* è tratta da Hume 1971. *Opere*, vol. II, Bari: Laterza, 618].

⁵ La più estesa discussione del ruolo che l'idea di "razza" gioca nel pensiero di Kant è probabilmente il mio saggio Eze 1994. Altre valide risorse sono: Neugebauer 1990; Judy 1991 [NdT: la traduzione della classificazione delle razze è tratta da Kant 1995. *Scritti di storia, politica e diritto*, Bari: Laterza, 86].

Come in Hume, l'assunto dietro a questa disposizione è precisamente il colore della pelle: bianco, nero, rosso, giallo; e il colore di pelle ideale è il "bianco" – il bianco dai capelli scuri, rispetto al quale gli altri sono superiori o inferiori in base a quanto gli si avvicinano. Non è scorretto, quindi, riportare nuovamente la dichiarazione di Kant: «Questo ceffo era nero dalla testa ai piedi, una ragione sufficiente per affermare che ciò che sosteneva era sciocco» come chiara testimonianza del fatto che Kant ascriveva al colore della pelle (bianco o nero) l'evidenza o l'assenza di facoltà razionali (e quindi umane). Ma quando egli ha bisogno di giustificare la sua dichiarazione e le sue posizioni sulla questione, egli si appella direttamente alla già citata nota di Hume⁶.

Se il commercio e le pratiche di schiavitù transatlantica erano, dal punto di vista filosofico, minuziosamente costruite sulla supposta sub-umanità della "razza" africana, la pratica del colonialismo veniva parallelamente asserita sulla base del diniego metafisico della storicità dell'esistenza africana. In nessun luogo questa linea di pensiero moderna è tanto evidente quanto nei trattati hegeliani gemelli: *Lezioni sulla filosofia della storia* e *Lineamenti di filosofia del diritto*.

Nel primo, Hegel colloca l'Africa *al di fuori* della Storia, come l'assoluto e a-storico movimento iniziale dello Spirito. Di conseguenza, gli africani sono dipinti come incapaci di pensiero razionale o condotta morale. Essi dunque non hanno leggi, né religione o ordine politico. L'Africa, in termini di umano, è secondo Hegel una terra

⁶ Con le parole di Kant: «Il signor Hume sfida chiunque a trovare un solo esempio di ne*ro dotato di talenti e afferma che, tra centomila negri che vengono deportati dai loro ad altri paesi [...] non se ne è mai trovato uno che sia emerso in modo significativo nell'arte o nella scienza [...]. Così sostanziale è la differenza tra queste due stirpi umane da essere tanto grande quanto la differenza di colore» (Kant 1989, 134).

desolata popolata da “assenza di diritto”, “feticismo” e “cannibalismo” – una terra in attesa di soldati e missionari europei che la conquistino e impongano “ordine” e “moralità”⁷. Per Hegel, gli Africani *meritavano* di venire schiavizzati. Inoltre, argomentava Hegel, la schiavitù sotto gli europei era di beneficio *agli africani*, in quanto provvedeva loro di “educazione” morale! Di conseguenza, il colonialismo era un beneficio anche per l’Africa nella misura in cui l’Europa la disseminava con la sua ragione, etica, cultura e altro ancora, storicizzandola.

Sebbene egli fosse già discretamente consapevole del fenomeno coloniale nella *Filosofia della storia*⁸, è solo nella *Filosofia del diritto* che Hegel espone in modo elaborato

⁷ Nel giro di poche pagine della *Filosofia della storia*, Hegel ha utilizzato i seguenti termini per descrivere i popoli africani: “selvatichezza e sfrenatezza”, “ferocia barbara”, “orde spaventose”, “barbarie”, “uomo-animale”, “l’esser selvaggio e privo di diritto”, “primitivo”, “animalità”, “la più terribile manifestazione della natura umana”, “confusione selvaggia” e “Spirito non storico e non sviluppato”. Uno studente del primo anno della Bucknell, Sean Gray, che ha studiato questo linguaggio come parte di un compito per il mio corso “Hegel, la modernità e il mondo africano”, ha detto questo: “Questo linguaggio [di Hegel] è essenzialmente polemico e tenta di shockare il lettore invitandolo a seguire ciò che dice. Queste parole compaiono ben prima che Hegel fornisca specifiche descrizioni di un qualunque popolo africano. Formulando un linguaggio tanto eccessivo precocemente nel testo, il lettore è psicologicamente orientato ad aspettarsi il peggio e dunque non verrà sconvolto da alcuna fantasia o esagerazione sull’Africa Hegel scelga di apportare” (Sean Gray, “The Notions of Barbarism and Savagery in Hegel’s Treatment of Africa”). La letteratura critica sulle idee di Hegel sull’Africa include Serequeberhan 1989; Bernasconi 1998. Ho preso in considerazione la *Filosofia della storia* e la *Filosofia del diritto* di Hegel anche nel secondo capitolo della mia tesi di dottorato (Eze 1993) e approfondirò questo studio in un volume in preparazione per Blackwell (Eze 1997).

⁸ Hegel, per esempio, scrive nello stesso volume che “I liberi stati nord-americani furono...colonizzati completamente da Europei” (Hegel 2003, 74). [NdT: l’edizione dalla quale cita Eze è Hegel, G.W.F. 1975. *Lectures on the Philosophy of the World History*. Traduzione di H.B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 167].

le strutture teoretiche che giustificano direttamente e al contempo spiegano il colonialismo come logica inevitabile dello Spirito dispiegantesi nella storia (europea). Sviluppando le strutture metafisiche esposte nella *Logica* e nella *Filosofia della storia*, nella *Filosofia del diritto* Hegel spiega accuratamente e scrupolosamente perché e come la moderna organizzazione dello stato e dell'economia capitalisti in Europa conducano necessariamente a imperialismo e colonialismo.

Per Hegel, l'espansione imperiale e coloniale dell'Europa è lo sbocco necessario e *logico* per risolvere il problema della povertà inerente al capitalismo. Quando la divisione capitalista di lavoro e commercio, intesa a soddisfare il "sistema dei bisogni" di una società civile, genera allo stesso tempo una classe di poveri e di segmenti emarginati di popolazione, ci sono, per Hegel, solo due modi per risolvere questa contraddizione. La prima opzione è il welfare, mentre la seconda è la generazione di più posti di lavoro. Le conseguenze di entrambe le opzioni, tuttavia, violano quelli che Hegel considerava i principi basilari della società civile. Il welfare depriva l'individuo (il povero) di iniziativa e rispetto di sé e indipendenza, mentre il secondo – la creazione di più lavori – secondo Hegel, causerebbe una sovrapproduzione di beni e servizi in rapporto al mercato disponibile. Questo è il modo in cui Hegel dipinge lo scenario:

Se alla classe più ricca viene imposto il carico diretto [ad esempio attraverso le tasse - *aggiunta dell'autore*], o se in altra proprietà pubblica fossero disponibili i mezzi diretti [...] per mantenere la massa che si avvia alla povertà nella situazione del suo ordinario modo di vita, in tal caso la sussistenza dei bisognosi verrebbe assicurata senza esser mediata dal lavoro – ciò che sarebbe contro il principio della società civile e del sentimento degli individui facenti parte di essa intorno

alla loro autonomia e al loro onore –, oppure se essa venisse mediata dal lavoro (dall'occasione per questo), verrebbe accresciuto il volume delle produzioni, nella cui sovrabbondanza e nella mancanza di proporzionati consumatori essi stessi produttivi consiste precisamente il male [...]. Vien qui in evidenza che malgrado l'eccesso della ricchezza la società civile non è ricca abbastanza, cioè nelle risorse ad essa peculiari non possiede abbastanza per ovviare all'eccesso della povertà e alla produzione della plebe⁹.

Allo scopo, perciò, di risolvere il problema della povertà della “plebe” risultante dalla iniqua distribuzione di ricchezza intrinseca alle moderne società capitaliste europee, la soluzione, raccomanda Hegel, è la generazione di maggiore ricchezza per l'Europa dal di fuori dell'Europa, attraverso l'espansione del mercato di destinazione dei beni europei così come attraverso le espansioni coloniali e colonialiste. Da povertà e bisogno di mercato, dice Hegel,

[la società europea capitalista “matura” – *aggiunta dell'autore*] viene spinta oltre sé [...] per cercare consumatori e con ciò i necessari mezzi di sussistenza fuori di essa in altri popoli, che le stanno addietro nei mezzi dei quali essa ha eccedenza, o in genere nell'industria ecc.¹⁰

Le espansioni coloniali e capitaliste sono dunque una necessità logica per la realizzazione dell'Idea europea ovviamente universale, ed etichettando i territori e i popoli non-europei come “arretrati” nella “industria” essi diventano prede legittime delle attività coloniali e colonialiste. Secondo Hegel: «Tutte le nazioni grandi [...] si affollano verso il mare», perché

⁹ Hegel 1999, 188 [NdT: L'edizione originale dalla quale Eze trae questa e le seguenti citazioni è Hegel G.W.F. 1967. *Philosophy of Right*. Tradotto da Knox, T.M. Oxford: Oxford University Press].

¹⁰ Hegel 1999, 189.

[il mare] *offre anche il mezzo della colonizzazione*, alla quale – sporadica o sistematica – viene spinta la società civile matura, e grazie alla quale essa procura vuoi a una parte della sua popolazione il ritorno al principio familiare in un nuovo territorio, vuoi a se stessa con ciò una nuova domanda e un nuovo campo della sua laboriosità¹¹.

Nell'articolare questo assalto dell'Europa a ricchezza e territori presso altre lande, Hegel non solleva alcun dubbio etico o considerazione morale precisamente perché, oltre a Hume e Kant, egli stesso ha designato l'Africano come sub-umano: l'Africano manca della ragione e dunque di contenuto morale ed etico. Questo status "naturale" dell'Africano filosoficamente articolato preclude automaticamente la possibilità che la relazione tra Europa e Africa, europei e africani, colonizzatori e colonizzati, possa essere governata o regolata da qualunque sorta di legge o etica. Con le parole di Hegel:

Dalla medesima determinazione consegue che nazioni civilizzate [l'Europa – *aggiunta dell'autore*] considerino e trattino altre [gli africani, per esempio – *aggiunta dell'autore*] come barbari, con la coscienza di un diritto diseguale, e la loro autonomia come qualcosa di formale¹².

È chiaro, dunque, che in nessun luogo la diretta intersezione di interessi filosofici ed economico-politici nella denigrazione e nello sfruttamento degli africani da parte europea è così evidente e spudorata come in Hegel. Poiché l'Africa, per Hegel, «è la terra dell'oro, concentrata dentro di sé», il continente e i suoi popoli diventano, al contempo, un'isola del tesoro e una *terra nulla*, un territorio vergine traboccante di grezzo materiale naturale e umano

¹¹ Hegel 1999, 190. Corsivo dell'autore.

¹² Hegel 1999, 269.

che attende l'Europa per essere sfruttato e trasformato in piccole repliche di territori europei¹³.

È sulla base di buone ragioni, dunque, che la “critica all'Eurocentrismo” è diventata un momento significativo, sebbene “negativo”, della pratica della filosofia africana¹⁴. Perché è con l'autorità di Hume, Kant, Hegel e Marx alle loro spalle, e con la perdurante immagine dell'“Africano” come “nero”, “selvaggio”, “primitivo” e così via, unitamente a ben articolati interessi politici ed economici coloniali, che gli antropologi europei del diciannovesimo e ventesimo secolo sono piombati sull'Africa. E *quelle surprise!* I vari Lévy-Bruhl e Evans-Pritchard riportano che “la mente africana” è “prelogica”, “mistica” e “irrazionale”. Queste produzioni antropologiche, spesso commissionate dopo l'invasione militare di un territorio africano o dopo una ribellione contro i poteri europei occupanti¹⁵, erano pensate per fornire alle amministrazioni europee e ai lavoratori missionario-culturali informazioni sui “primitivi” che garantissero tanto un'efficiente amministrazione, quanto una conoscenza della “mentalità africana” tale per cui,

¹³ Come sappiamo, successivi grandi filosofi europei re-inscrissero queste intenzioni colonialiste hegeliane sull'Africa all'interno dei loro propri sistemi filosofici. Edward Said ha fatto notare in Said 1978 che, sebbene Marx possa aver “capovolto Hegel sulla propria testa”, le sue visioni sulla colonizzazione europea di India e Africa non erano affatto diverse.

¹⁴ Si tratta, tuttavia, di un momento “negativo” solo contingentemente. Positivamente, è un modo per sbloccare la coscienza filosofica africana oscurata da scritti eurocentrici e razzisti, un modo di criticare che rifiuta le parti nocive delle tradizioni filosofiche che ereditiamo ambigualmente dalla modernità europea, riconoscendo al contempo in esse elementi umani e umanizzanti che possono parlare anche attraverso (diverse) culture e con meno sfruttamento, meno razzismo e meno etnocentrismo.

¹⁵ Rimando all'eccellente Asad 1973 e ad alcuni saggi contenuti in Achebe 1988.

demonizzando e reprimendo nello stesso tempo le pratiche africane, i “superiori” valori e attitudini europei potessero venire efficacemente inculcati nella loro coscienza. Dalle trasformazioni delle economie e politiche africane alla religione e agli istituti educativi, il fine era massimizzare il profitto europeo, assicurare la dominazione e la soggezione totale del territorio coloniale alla metropoli e riprodurre l’Europa e i valori Europei non solo nelle vite materiali, ma anche nelle espressioni culturali e spirituali dell’Africano.

Filosofia africana come pratica anticoloniale

(a) È all’interno del contesto coloniale che dobbiamo sondare il significato di un libro il quale, più di ogni altro ha influenzato, a livello del continente, lo sviluppo e l’auto-comprensione della storia della filosofia africana del ventesimo secolo. Sto parlando di *Filosofia Bantu* (1945) di padre Placide Tempels. Come asserito dall’autore, scopo del libro è quello di servire da manuale sulla “filosofia” indigena africana per il colonialista europeo. Secondo la tesi del libro, gli europei dovevano comprendere le visioni del mondo e i sistemi di credenze africani affinché il messaggio missionario e i progetti “civilizzanti” potessero insediarsi nei nodi vitali delle strutture della fede e dell’interiorità esistenziale degli africani. Così la colonizzazione poteva avere successo, e avere successo in modo auto-rigenerantesi. Il lavoro di Tempels è dunque prevalentemente un’esposizione dei sistemi ontologici dei Baluba, un gruppo etnico nello Zaire presso cui Tempels, un missionario belga, lavorò molti anni. Tempels era convinto che l’ontologia Baluba fondasse e regolasse l’esistenza quotidiana etica, politica ed economica degli africani. Per elevare l’esistenza “pagana” dell’Africano

alla “civilizzazione”, si doveva lavorare su questo sistema ontologico che fonda la soggettività dei Bantu.

Ma l’esplosiva rilevanza storica del lavoro di Tempels non è necessariamente collocata nelle sue intenzioni. È collocata altrove: nel titolo del libro, e specificatamente nell’uso esplicito da parte dell’autore del termine “filosofia” per caratterizzare un prodotto intellettuale associato all’Africano. Laddove gli antropologi parlavano di “mentalità da selvaggi” o “pensiero primitivo”, Tempels parlava di *filosofia*, e poiché la filosofia, per una mente occidentale, è un termine onorifico che simbolizza il più alto esercizio della facoltà della ragione, il titolo del libro consisteva nell’ammissione dell’esistenza di una filosofia africana, di una ragione africana, e dunque – seguendo la logica logocentrica europea – di un’umanità africana. Questa nozione contrastava apertamente l’intero edificio intellettuale di schiavitù e colonialismo costruito precisamente sulla negazione di questa possibilità.

Il libro di Tempels, dunque, divenne involontariamente fruttuosamente ambiguo. L’autore lo intendeva come “manuale” per il lavoratore missionario-culturale: un appello all’amministratore colonialista europeo o al missionario a comprendere e rispettare la “filosofia” e la cultura africane affinché la missione “civilizzatrice” avesse successo. Ma l’ambigua combinazione di “filosofia” come implicito sistema ontologico che origina e sostiene una comune visione africana del mondo e l’onorifica nozione di “filosofia” in occidente come la più alta conquista (umana) razionale non erano indifferenti all’intelligenza africana occupata in progetti anticoloniali. Il libro di Tempels per loro faceva collassare l’impalcatura ideologica che supportava e sosteneva razzismo e colonialismo, e il

libro divenne per questi africani un manuale di rivolta culturale e politica¹⁶.

Con la “scoperta” della filosofia Bantu in Africa e l’emergere del rinascimento di Harlem negli Stati Uniti – con i suoi filosofi e intellettuali: Alain Locke, Claude McKay, W.E.B. DuBois e altri – dove gli africani della Diaspora erano già impegnati nella critica del colonialismo africano e del razzismo del Nuovo Mondo, nacque un terzo momento nella storia della filosofia africana: la *Négritude*¹⁷. In quanto movimento letterario, artistico

¹⁶ Non fu solo che molto più tardi che filosofi africani come Aimé Césaire (1972) e Frantz Fanon iniziarono a puntare esplicitamente e pubblicamente l’attenzione critico-negativa sulle intenzioni colonialiste e ideologiche della *Filosofia bantu* di Tempels. L’immediata e più comune risposta fu simile a quella di Alexis Kagame e alcune altre ora identificate nelle scuole “etno-filosofiche”: essi revisionarono ed espansero ma di fatto continuarono l’orientamento metodologico di Tempels, ovvero la documentazione e l’analisi dell’evidenza di pensiero filosofico nelle lingue africane e nelle tradizioni non scritte di vari popoli d’Africa.

¹⁷ Non intendo fare di Tempels o dei tre “momenti” qui discussi l’inizio assoluto della pratica filosofica africana. Oltre alle produzioni filosofiche nelle tradizioni “orali” (per esempio il Corpus “Ifa” [o “Afa”] tra gli Yoruba e gli Igbo dell’Africa occidentale), esistono raccolte di lavori filosofici antischiavistici e anticoloniali che risalgono al sedicesimo secolo. Nel continente, l’ermeneutica razionale dell’abissino Zera Yacob (1599-1692), per esempio, aveva a che fare con il problema della natura della ragione e della fede nel contesto dell’acuta crisi dell’integrità culturale e politica abissina “nel confronto con il lavoro sovversivo dei missionari gesuiti e del cattolicesimo aggressivo” (Serequeberhan 1994, 18). Nel contesto della diaspora, nel 1732, William Amo, nativo di una piccola cittadina dell’attuale Ghana, ricevette a 27 anni l’equivalente di ciò che è oggi il titolo di dottore in filosofia dall’università di Wittenberg. Egli insegnò nelle università di Halle e Jena e, oltre a lavori di epistemologia e psicologia filosofica tuttora esistenti, scrisse e forse pubblicò anche un trattato perduto intitolato *Sulla libertà degli africani in Europa*. Amo fece ritorno in Ghana nel 1747 e visse il resto della sua vita da eremita (la data della morte è sconosciuta). Similmente, l’autobiografia del gentiluomo Igbo Olaudah Equiano, sebbene scritta dal punto di vista del suo coinvolgimento nei movimenti abolizionisti inglesi del diciottesimo e diciannovesimo secolo,

e filosofico originatosi a Parigi da studenti africani e afrocaribici, la Négritude, attraverso Aimé Césaire e Leopold Sedar Senghor, trovava nella *Filosofia Bantu* e nelle antropologie pluraliste di Frobenius, Herskovits e Delafosse, così come nei movimenti culturali del rinascimento di Harlem, nuove energie e risorse per una lotta perdurante contro la denigrazione e la corruzione europea degli africani, in Africa ed Europa. L'idea di una "filosofia africana" come terreno d'indagine ha così le sue radici contemporanee nello sforzo dei pensatori africani di combattere lo sfruttamento politico ed economico e di esaminare, valutare e contestare le identità a loro imposte dagli europei. Le rivendicazioni e contro-rivendicazioni, giustificazioni e alienazioni che caratterizzano tali proteste e contestazioni storiche e concettuali segnano indelebilmente la disciplina della filosofia africana.

(b) Un importante e perdurante dilemma per la filosofia africana è, dunque, il suo tentativo di

è un'eccellente testimonianza del pensiero sociopolitico razzista e colonialista degli Europei sull'Africa nell'Europa moderna. Gli esempi di Amo ed Equiano sono solo una spia di quanto presente nell'imprescindibile Harris 1983, che narra l'enorme ampiezza della produttività filosofica tra gli afroamericani dagli inizi del nostro secolo. Oggi, come sappiamo, uomini e donne di cultura africani e soggetti della Diaspora africana come Chinua Achebe, Wole Soyinka, Toni Morrison, Cheick Amidou-Kane, ecc. – oltre agli sforzi di coloro la cui vocazione professionale è più strettamente "filosofia" – stanno producendo risorse letterarie di insuperabile profondità filosofica che articolano e narrano potentemente le nostre esperienze contemporanee. Infine, dovremmo menzionare specificatamente i numerosi tentativi di successo di Osabutey (1936), G. James (1954), Diop (1974), Henry Olela (1980), Onyenwuenyi (1994), Th. Obenga (1973; 1990) e Martin Bernal (1991) di (ri)scrivere le origini africane della filosofia greca ed europea. Al di là delle forti funzioni ideologiche di *alcuni* di questi lavori, altri sono antidoti fondamentali alle insensatezze razziste che troppo a lungo sono state declamate riguardo ad un supposto "miracolo greco" a-storico, come modo per marginalizzare o sopprimere i contributi africani e semitici alla filosofia antica.

comprendere e articolare l'esperienza africana della "età Europea". Come, viene chiesto, la stessa modernità e illuminismo europei che promuovevano "preziosi ideali come la dignità delle persone" e la "democrazia" poterono essere così intimamente ed inestricabilmente coinvolti nella schiavitù e nei progetti coloniali?

Confrontandosi con questa duplicità al cuore della modernità europea – la sottoscrizione a ideali di umanità e democrazia universali da una parte, e la soggiogazione imperiale e coloniale di popoli non europei e il razzismo dall'altra – alcuni critici sono soddisfatti ad attribuire le contraddizioni, come suggerisce Cornel West, ad un'inevitabile «discrepanza tra genuina retorica e realtà vissuta», tra «scintillanti principi e vere pratiche»¹⁸. Abiola Irele, per esempio, riconoscendo al contempo che «molti sono stati traditi [...] dagli ideali illuministi di ragione universale ed equità universale [...] dalla differenza tra la parola e i fatti», raccomanda di "separare" l'ideale dal reale, aggrappandosi ad uno e rigettando l'altro. Secondo Irele:

Gli africani hanno sofferto enormemente degli insulti spregiati dell'Illuminismo. Io credo che dobbiamo separare gli ideali di ragione universale e uguaglianza dalla loro realizzazione storica. Dobbiamo, in qualche modo, credere alla storia e non al narratore, perché per quanto il messaggero sia corrotto, il messaggio non deve esserlo¹⁹.

Ma come si possono, anche solo concettualmente, separare chiaramente gli "ideali" della modernità europea, l'Età Europea, dalla sua concretezza o "realizzazione storica"? Le idee dei filosofi europei su "umanità" e "libertà" erano pure e "genuine" e perfette

¹⁸ West 1993, 6.

¹⁹ Irele 1995, 296.

come questo argomento assume – nel qual caso le imperfezioni (razzismo, colonialismo ecc.) emersero solo nella “realizzazione”? Non è evidente che queste “imperfezioni” erano concettualizzate come integranti e costitutive della logica di una modernità capitalista, etnocentrica e razzista?

L’esortazione di Irele per la quale «dobbiamo separare gli ideali [europei] di ragione universale» da un’imperfetta «realizzazione storica» crea una falsa dicotomia che può portare a fraintendere che possiamo separare chiaramente lo “ideale” dal “reale” (la storia dal narratore, il messaggio dal messaggero ecc.). Come sappiamo che cosa costituisce l’“ideale” al di là del modo in cui e attraverso cui era ed è stato praticato? Inoltre, parlare di ideali o idee come di schemi o modelli universalmente neutrali che realizziamo storicamente in modo più o meno perfetto oscura il fatto che questi ideali e idee e modelli sono da sempre parte integrante di, ovvero da sempre fusi con, pratiche e intenzioni storiche delle quali gli ideali sono costituiti in primo luogo – e giudicati degni di venire perseguiti. Gli ideali non hanno significato in un vuoto storico.

È più appropriato, io credo, considerare l’esperienza africana della “Età Europea” come il *costo* della modernità occidentale. Questa idea di “costo”, introdotta ma non sviluppata dall’Occidente, è dunque da intendersi letteralmente come qualcosa che aveva da essere *sacrificato* per ottenere e perseguire i vari “ordine”, “progresso”, “cultura”, “civilizzazione”, ecc. della modernità europea. *Negando* l’Africa, l’Europa era in grado di porre e rappresentare se stessa e la sua storicità contingente come la cultura ideale, l’umanità ideale e la storia ideale. Mentre la “ragione”, l’“umanità” e la “luce” rimasero in Europa, la “irrazionalità”, la “selvatichezza” e la “oscurità”

venivano convenientemente – e forse inconsciamente – proiettate sull’Africa, il Grande, Cattivo e Primordiale Male, il “continente nero”. La stessa condizione di possibilità della modernità europea in quanto Idea fu l’esplicita negazione metafisica ed esclusione teoretica dell’Africa e dell’Africano, congelati archetipicamente come “selvaggi” e “primitivi”.

Per avere una comprensione generale della funzione storica di questa “Africa” nell’immaginario europeo, non si ha che da studiare approfonditamente i lavori più recenti di V.Y. Mudimbe: *L’invenzione dell’Africa* e il successivo *The Idea of Africa*²⁰. Ma per apprezzare la sua continua profondità e perduranza all’interno della filosofia europea professionale, si possono indicare semplicemente i lavori di coloro che declamano di essere i più radicali critici della modernità, per esempio Martin Heidegger o il filosofo critico-riformista della modernità europea Jürgen Habermas. A questo scopo, si considerino i recentissimi commenti di Heidegger: “Anche la natura, quella animata come quella inanimata, ha la sua storia. Come facciamo però a dire che i Bantu siano fuori dalla storia? [...] O forse terra, piante e animali non hanno affatto storia? Per quanto sia incontestabile che qualcosa che trascorre non appena è trascorso faccia parte del passato, tuttavia non tutto quel che trascorre e fa parte del passato deve entrare nella storia”²¹. Oppure le fantasiose tipologie di Africa e

²⁰ Mudimbe 2017 e Mudimbe 1994.

²¹ Heidegger prosegue illustrando la sua affermazione con il seguente esempio: “Che ne è delle rotazioni dell’elica? L’elica potrebbe ruotare per giorni interi, senza che con questo ruotare accada propriamente nulla. Se però l’aereo porta il *Führer* da Monaco a Venezia per incontrare Mussolini, allora accade storia” (Heidegger 1998, 119-20). Speriamo che questo aereo possa fare un viaggio di ritorno per Abacha, Mobutu, Idi Amin e l’imperatore Bokassa – così che la “storia” si “compia” finalmente! [NDT: l’A. non riporta l’origine della citazione. L’ho rintracciata in GA38, *Logik als Die Frage Nach dem Wesen der*

la visione del mondo africana di Habermas nel suo *Teoria dell'agire comunicativo*²² in due volumi. Gli scopi e le intenzioni, le questioni e i problemi che preoccupano la filosofia africana del ventesimo secolo sono perseguiti attraverso un singolare e incisivo modello occidentale di uomo.

Quando la filosofia occidentale parla di “ragione”, essa non parla semplicemente di “scienza” e “conoscenza” e “metodo” e “critica” o addirittura “pensiero”. In e attraverso questi codici è la stessa questione dello “anthropos”, dell’umano, ad essere fundamentalmente in gioco, in quanto questioni di conoscenza e identità, di logos e di anthropos stanno sempre insieme. È all’interno di questa cornice dell’*anthropos* come *logikos*, dell’intreccio di umana comprensione e comprensione dell’umano, che gli europei hanno introdotto originariamente la nozione di *differenza di specie* tra loro stessi e gli africani come modo per giustificare l’indicibile sfruttamento e denigrazione di questi ultimi.

La filosofia e il (post)coloniale

La filosofia africana opera all’ombra di questo sfruttamento e denigrazione dell’umanità africana che ancora devono finire. Essa sfida la lunga storia di esclusione dell’Africa o, per meglio dire, la sua inclusione come

Sprache, tradotta in italiano in Heidegger 1998, dalla quale ho tratto la traduzione. Il brano riportato dall’A. non corrisponde pienamente all’originale, segno che sta probabilmente citando a memoria. Lo riporto: “Nature has its history. But then *Negroes* would also have history. Or does Nature then have no history? It can enter into the past as something transitory, but not everything that fades away enters into history”].

²² Rimando specialmente ai primi capitoli del volume I, intitolati *Reason and the Rationalization of Society* (Habermas 1984).

“altro” negativo della ragione e del mondo occidentale nelle maggiori tradizioni filosofiche moderne occidentali. E poiché è questo un compito in corso, così come alla luce di molti altri fattori non estranei alla natura coloniale e neocoloniale della relazione dell’occidente all’Africa, il “post” della filosofia africana “postcoloniale” deve venire scritto barrato o, più convenientemente, tra parentesi. Scrivere il “post” del postcoloniale barrato o tra parentesi serve come segnale e indicatore dei sogni non realizzati delle conquiste di indipendenza degli anni ‘60.

Esso sottolinea anche la natura paradossale e produttivamente “decostruttiva” di un lavoro critico filosofico (post)coloniale consapevole di sé. Riportando un significativo passaggio da Gayatri Spivak:

Il postcolonialismo – l’eredità dell’imperialismo nel resto del globo – è una tesi decostruttiva. In questo senso: quelli di noi provenienti da paesi prima colonizzati sono in grado di comunicare l’un l’altro e con le metropoli per scambiare e costruire società e transnazionalità perché abbiamo avuto accesso alla cultura imperialista. Dovremmo dunque assegnare a quella cultura, per dirla con il filosofo etico Bernard Williams, una misura di “fortuna morale”? Credo non ci siano dubbi sul fatto che la risposta sia “no”. Questo “no” impossibile ad una struttura che si critica, ma dentro alla quale al contempo si inabita intimamente, è la posizione filosofica decostruttivista, e l’attuale qui e ora del “postcolonialismo” ne è un’istanziamento¹.

Il “no” impossibile” di Spivak conferma ciò che ho sempre saputo dalla sempreverde verità del proverbio Igbo: *Okuko bere na ngugu na-azo isi, na-azokwa odu*. Come la proverbiale gallina Igbo su una corda, che deve tenere in considerazione sia la testa che la coda, sfiduciosa di una visione unidimensionale, il “(post)coloniale” in

¹ Spivak 1993.

filosofia è anch'esso un luogo di pericolosa potenza, e, in quanto progetto critico, deve necessariamente restare un progetto a doppia indicazione².

Sappiamo che i primi africani in America ed Europa erano in gran parte deportati forzatamente attraverso la schiavitù, e che la generazione successiva, venuta dopo l'abolizione della tratta di schiavi, ha imparato abbondantemente le vie dell'occidente in preparazione alle rivoluzioni che si sarebbero cristallizzate nelle decolonizzazioni costituzionali (Kwame Nkrumah, Nnamdi Azikiwe, Senghor, ecc). Oggi, tuttavia, per la prima volta nella storia gli africani raggiungono l'Europa e l'America alla ricerca – ironicamente – di un posto dove trovare rifugio, un rifugio sempre precario a causa del razzismo e delle leggi d'immigrazione discriminatorie. Questo triste e ironico sviluppo recente risulta dal fatto che la transizione dell'Africa da colonia a moltitudine di stati nazionali non è riuscita a tradursi in libertà. Un commentatore ha asserito recentemente:

L'oppressiva configurazione di classe incarnata dal colonialismo, nell'essenza, rimane intatta, in quanto la presenza coloniale diretta è stata efficacemente rimpiazzata da cloni indigeni. Non solo il conflitto prosegue, in parte in virtù delle modalità presuntuose in cui è avvenuto il ritiro coloniale, ma la repressione ha fatto ritorno e l'opposizione politica è stata di nuovo condannata, spesso con una crudezza e brutalità pari alla barbarie del colonialismo.³

Con migrazioni e instabilità come elementi onnipresenti nella storia dell'Africa moderna, la filosofia

² Outlaw 1996 è una tesi elaborata sull'argomento; Serequeberhan 1994 e Cabral 1973 sono esemplari nel lavorare con "strumenti" coloniali per smantellare l'edificio costruito dal colonialismo, nella direzione di un rinnovato senso di umanità e valori nell'ordine sociale.

³ Oguiibe 1994, xiv-xv.

africana/Africana deve trovare modi per rendere sensate e per discutere le molteplicità e i pluralismi di queste esperienze storiche “africane”.

“L’esperienza africana”, tuttavia, non è mai stata davvero un monolite, né in Africa, né al di fuori. Da Amo a Nkrumah fino a Dubois, da Equiano a Locke fino a Senghor, gli africani moderni, sia nel continente che diasporizzati, trovarono un “linguaggio” – largamente basato sulla loro consapevolezza di una relazione intricata alla storia dell’occidente moderno e alla loro oggettificazione e reificazione da parte di questo stesso occidente, e così hanno da sempre combattuto individualmente e collettivamente contro le tendenze oppressive all’interno della cultura capitalistica europea, e contro le illegittime strutture coloniali che smantellano le iniziative africane sul continente.

Bibliografia

- Achebe, C. 1988. *Hopes and Impediments*. New York: Doubleday.
- Ahmad, A. 1995. ‘The Politics of Literary Postcoloniality’, *Race and Class*, vol. 36, 3.
- Asad, T. 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.
- Bernasconi, R. 1998. Hegel at the Court of the Ashanti. In Barnett, S. (ed.), *Hegel After Derrida*. Routledge, 41-63.
- Cabral, A. 1973, *Return to the Source: Selected Speeches of Amílcar Cabral*, edited by Africa Information Service, New York, Monthly Review Press.
- Césaire, A. 1972. *Discours on Colonialism*. New York: Monthly Review Press.
- Eze, E.C. 1993. “Rationality and the debates about African philosophy”. ETD Collection for Fordham University.

- (Ed.) (1997). *Race and the Enlightenment: A Reader*. Blackwell.
- 1994. “The Color of Reason: The Idea of ‘Race’ in Kant’s Anthropology” in Faull, K. ed., *Anthropology and the German Enlightenment*, London: Bucknell and Associated University Presses.
- Harris, L. 1983. *Philosophy Born of Struggle*. Dubuque, Iowa: Kendall/Hunt.
- Habermas, J. 1984. *Theory of Communicative Action*, tradotto da McCarthy, T. Boston: Beacon Press.
- Hegel, G.W.F. 1999, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari: Laterza.
- 2003, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Bari: Laterza.
- Heidegger, M. 1998. *Logica e Linguaggio*. Traduzione e curatela di Ugazio, U., Milano: Christian Marinotti Edizioni.
- Irele, A. 1995. “Contemporary Thought in French Speaking Africa” in Moseley, A. ed., *African Philosophy: Selected Readings*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Judy, R. 1991. “Kant and the Negro”. *Surfaces*, vol. 1. <https://www.erudit.org/en/journals/surfaces/1991-v1-surfaces04926/1065256ar/>
- Kant, I., 1989. *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, Milano: Bur, p. 134.
- Mazrui, A. 1986. *The African: A Triple Heritage*, Boston: Little, Brown and Company.
- Mudimbe, V.Y. 2017. *L’invenzione dell’Africa*, Milano: Meltemi.
- 1994, *The Idea of Africa*, Bloomington: Indiana University Press.
- Neugabauer, C., 1990. “The Racism of Kant and Hegel” in Oruka, O. ed., *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. New York: Brill, 259-72.
- Oguibe, O. 1994 ed., *Sojourners: New Writings by Africans*

- in Britain*. London: Africa Refugee Publishing Collective.
- Outlaw, L. 1996, "African "Philosophy"? Deconstructive and Reconstructive Challenges" in *On Race and Philosophy*, New York: Routledge.
- Serequeberhan, T. 1989. "The Idea of Colonialism in Hegel's Philosophy of Right" in *International Philosophical Quarterly*, vol. no. 3, Sept. 29.
- . 1994, *The Hermeneutics of African Philosophy*. New York: Routledge.
- Said, E. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Spivak, G. 1993. *Outside in the Teaching Machine*. London: Routledge.
- Tempels, P. (1945). *Bantu Philosophy*.
- West, C., 1993. *Keeping Faith: Philosophy and Race in America*. New York: Routledge.

L'idea di colonialismo nella *Filosofia del diritto* di Hegel*

Tsenay Serequeberhan

“[L’Africa] non è un continente storico, un continente che abbia da esibire un movimento e uno sviluppo; quanto vi è accaduto, vale a dire quanto è accaduto nella sua estremità settentrionale, appartiene al mondo asiatico ed europeo”¹.

Nella *Filosofia del diritto* gli sforzi di Hegel sono finalizzati a mostrare come lo stato moderno in quanto “universo etico” costituisce l’incarnazione della libertà concreta in cui gli interessi particolari egoistici della società civile sono riconciliati e superati². Nella lettura hegeliana, perciò, è di cruciale importanza la dinamica interna della società civile. Al fine di supportare la sua tesi, Hegel deve dimostrare dialetticamente che la dinamica interna della

* Tsenay Serequeberhan, ‘The Idea of Colonialism in Hegel’s Philosophy of Right’. *International Philosophical Quarterly* XXIX-3-115, 1989: 301-318. Traduzione italiana a cura di Giulia Bernard.

¹ Hegel 2003, 87.

² Per una discussione della comprensione contemporanea della prospettiva politico-filosofica di Hegel come teoria dello stato moderno si veda Ottman 1984. Si vedano inoltre: Waszek 1983, e Avineri 1972, x-xi e 154.

società civile si conclude ed è fondata nello stato. Lo stato vero e proprio è il regno in cui le contraddizioni della società civile sono superate, e di conseguenza lo stato in quanto “realtà della libertà concreta” emerge allo stesso tempo come la sostanza della società civile di modo che l’“individualità personale” persegue di sua propria iniziativa “l’universale” (PhR, §260, 201)³ e lo vuole.

Impegnandomi in una esegesi rigorosa e sistematica delle sezioni corrispondenti della *Filosofia del diritto*, sosterrò che Hegel non solo non raggiunge il suo obiettivo dichiarato, ma finisce per suggerire surrettiziamente il colonialismo come l’unica soluzione percorribile alle contraddizioni fondamentali che emergono dalla dialettica interna alla società civile e allo stato.

Come fa notare correttamente Seyla Benhabib, la sezione sulla società civile – nella quale è discussa l’espansione coloniale – è una delle sezioni più importanti e trascurate della *Filosofia del diritto*⁴. Questo testo trascurato rappresenta l’auto-comprensione della modernità europea in confronto agli altri popoli e culture. Ciò è dovuto al fatto che Hegel presenta nei termini di lavoro della ragione – il marchio di fabbrica dell’Europa – quello che altri esprimono come crudo etnocentrismo. Il merito e l’importanza della *Filosofia del diritto*, a questo riguardo, riposano sul fatto

³ Hegel 2004 [NdT: G.W.F. Hegel, *Hegel’s Philosophy of Right*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1973, trans. T.M. Knox (*Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio con le Aggiunte di Eduard Gans*, a cura di Giuliano Marini, Bari-Roma, Laterza, 2004). Di seguito indicato con PhR, numero del paragrafo, numero di pagina dell’edizione italiana]. In altri termini, la società civile presuppone ed è resa possibile dalla realtà dello stato come incarnazione dell’idea etica. La presentazione di Hegel procede per accumulazione ed è presupponente; al fine di concentrarci sulla sezione sulla società civile e sul colonialismo – che costituisce il nostro primo interesse – è necessario, di conseguenza, guardare alla struttura base del lavoro nel suo complesso e alle sezioni che precedono e seguono il segmento che ci interessa.

⁴ Benhabib 1981, 153-154.

che essa presenta una esposizione sistematica metafisico-etica e una giustificazione per il colonialismo europeo⁵.

Hans Georg Gadamer ha osservato che è “costitutivo della finitezza storica della nostra esistenza l'esser consapevoli che, dopo di noi, altri interpreteranno in modo sempre diverso”⁶. Infatti, prima di noi, “altri” hanno inteso il testo in modo diverso. Ciascuna interpretazione, comprensione, differente è, in certo senso, un'appropriazione del testo dall'interno di uno specifico orizzonte e di un contesto storico. Radicalizzando Gadamer su linee heideggeriane, John D. Caputo fa notare inoltre che

una ermeneutica concreta, funzionante [il genere di lavoro con cui siamo impegnati in questo studio] deve indirizzare le sue interpretazioni non allo

⁵ Per Hegel “ogni grado è propriamente l'idea, ma i precedenti gradi la contengono soltanto in forma più astratta” (PhR, §129 A., 321). Perciò l'espansione coloniale come grado interno dell'idea è una manifestazione della ragione. Come fa notare Herbert Marcuse, “la *Filosofia del Diritto* di Hegel deve in parte considerevole la sua importanza al fatto che i suoi concetti fondamentali assorbono e mantengono coscientemente tali le contraddizioni di questa società [europea] e le seguono sino alla loro amara conclusione” (Marcuse 1966, 203). Come osserva Dante Germino, Hegel è un pensatore proficuo “nonostante il suo etnocentrismo” e “la sua incapacità di vedere oltre un mondo organizzato di stati concorrenti” (Germino 1972, 343 – *trad. it. GB*). Il pensiero di Hegel è infatti circoscritto entro i limiti che Germino indica. Tuttavia, è così ciò che dovrebbe essere dal momento che Hegel concepì il suo lavoro come il correlato speculativo della verità e della realtà effettiva dalla quale sorgeva il suo pensiero. La ristrettezza di visione che Germino attribuisce a Hegel, di conseguenza, non è una deficienza, ma costituisce il merito della posizione di Hegel. Nel leggere Hegel, il nostro obiettivo sarà mostrare quanto bene Hegel riflette la prospettiva che spinse l'Europa a soggiogare l'Africa e il resto del mondo. Per discussioni critiche della cultura europea, complessivamente, consonanti a questa linea si vedano: Said 1979; West 1982; Dussel 1985; e il numero di *Critical Inquiry* apparso sotto il titolo “Race, Writing and Difference” 12 (Autumn 1985).

⁶ Gadamer 2000, 769. Per una discussione delle recenti interpretazioni della prospettiva politico-filosofica di Hegel si veda: Perry 1983. A questo riguardo si veda anche Kaufmann 1970.

scopo principale di restaurare monumenti perduti e documenti, ma a ciò che è possibile in un testo. Il suo obiettivo non può essere ricostruire una attualità passata, restaurarla al suo stato originario, ma, come sostiene Gadamer, rivelare il suo senso possibile per noi oggi, rivelare ciò che essa dice a noi, qui e ora⁷.

Nelle sezioni corrispondenti della *Filosofia del diritto*, il nostro intento sarà di esplorare il “senso possibile” del testo “per noi oggi” nei termini dell’idea di colonialismo che esso articola. Perciò, la questione fondamentale che orienterà e dirigerà l’interpretazione è la seguente: il testo hegeliano – un’opera classica e fondamentale del pensiero sociale e politico europeo – dà credito in qualche modo e sostanza l’espansionismo colonialista come intrinseco alla costituzione essenziale della modernità europea?⁸ Veniamo ora al testo.

Persona e proprietà

L’“*idea del diritto*” (PhR, §1, 19) è il tema della *Filosofia del diritto*⁹. Lo studio di questa “idea del diritto” è lo studio dello sviluppo essenziale del diritto più che

⁷ Caputo 1982, 360 – *trad. it. GB*. Caputo radicalizza Gadamer proprio perché Gadamer è molto più cauto di ciò che di lui fa Caputo. A questo proposito si veda il mio paper (Serequeberhan 1987).

⁸ Come fa notare Heidegger, leggere o interpretare un testo significa essere già coinvolti in esso. La cosa da fare quindi non è cercare di evitare questo inevitabile “circolo” di interpretazione, ma piuttosto portare a emersione – per quanto possibile – i pregiudizi operativi al lavoro nella lettura di un testo. Si veda la sezione 32 di *Essere e Tempo*. Si veda inoltre Gadamer 2000, parte seconda; e Bultmann 1958, capitolo IV.

⁹ Tutti i riferimenti ai paragrafi sono tratti dal testo appena menzionato nella traduzione di T.M. Knox [NdT: in italiano la traduzione è di Giuliano Marini]. Knox traduce il termine *Geist* con *Mind*; in continuità con la convenzione contemporanea ho sostituito il termine *spirito* per ogni occorrenza del termine *Mind*. Inoltre, tutti i corsivi nel corso del testo sono gli originali dove non altrimenti indicato.

della sua istanziazione storica accidentale e parzialmente deformata¹⁰. La *Filosofia del diritto* ci presenterà quindi lo sviluppo della realtà politica o lo stato in quanto tale.

Il terreno del diritto è in generale l'elemento *spirituale*, e suo più prossimo luogo e punto di partenza la *volontà*, la quale è *libera*, così che la libertà costituisce la sua sostanza e determinazione, e il sistema del diritto è il regno della libertà realizzata, il mondo dello spirito prodotto muovendo dallo spirito stesso, come una seconda natura (PhR, §4, 27).

Nell'Annotazione al §4, Hegel afferma che la volontà è la via attraversata dallo spirito nel suo avanzare dalla sua condizione data (naturale) come intelligenza al "pensiero vero e proprio". Di nuovo, nell'Annotazione allo stesso paragrafo, egli afferma inoltre che la volontà non è nient'altro che la *capacità* di ciascuna persona di "porre per mezzo di sé entro di sé ogni contenuto" (PhR, §4 A., 28). Lo sviluppo di questa libera volontà (la capacità di porre qualsiasi contenuto sulla base dei propri sforzi) verso la libertà o l'ordine etico come illustrato nei suoi vari livelli è perciò il contenuto e il "punto di origine" della *Filosofia del diritto*¹¹.

Inizialmente, la volontà è indeterminatezza assoluta. Essa si realizza risolvendosi in una singolarità particolare e così facendo si separa in contrapposizione rispetto ad altre singolarità e si concentra su specifiche tendenze a lei disponibili (PhR, § 12, § 13). In quanto singolarità particolare (ossia, come una pluralità di singolarità) e una specifica determinazione, la volontà emerge come personalità nella sfera del diritto astratto. Questa

¹⁰ Findlay 1976, 322. In altri termini Hegel ci presenterà lo sviluppo essenziale e lo svolgimento dell'idea del diritto o (per dirlo in modo più diretto) dell'esistenza sociale e politica europea in quanto tale.

¹¹ Benhabib 1981, 164. Si veda anche Kucheman 1983, 38.

condizione è “la sua propria realtà [...] di fronte alla realtà, [...] come *singularità esclusiva*” (PhR, § 34, 47).

La personalità è essenzialmente il livello in cui il diritto è soltanto formale e astratto, e il suo dictum è “*sii una persona e rispetta gli altri come persone*” (PhR, §36, 48). La personalità si concretizza alloggiando se stessa direttamente in se stessa (il suo corpo) e in cose esterne come possesso (PhR, §40). In quanto è una volontà libera, essa ha il diritto di prendere possesso di “ogni cosa” (PhR, §44, 53). In tal modo essa lascia la sua impronta nel mondo oggettivando se stessa in cose esterne a essa (PhR, §45). La proprietà, di conseguenza, è l'espressione immediata o esternalizzazione della personalità¹². Essa è interna alla costituzione propria della volontà, la quale si relaziona al mondo di oggetti come sovrintendente e dominatrice (PhR, §§44, 46, 47). La proprietà è “l'*esserci* della personalità” (PhR, §51, 57). D'altra parte, ciò deve essere inteso a significare che, secondo Hegel, senza la categoria della proprietà non si può pensare una volontà al livello del diritto astratto¹³. Perciò una volontà senza proprietà è una contraddizione, stanti i termini propri di Hegel, perché sarebbe una non-persona¹⁴.

¹² Questo è il momento nello sviluppo dei *Lineamenti* in cui la prospettiva contrattualistica della filosofia politica moderna è appropriata e superata, anche se, come vedremo, Hegel non viene mai a capo con la questione della proprietà, a differenza di Rousseau, il quale nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza* riconosce le conseguenze negative delle relazioni di proprietà nella vita sociale. A questo proposito si veda Colletti 1972, parte terza.

¹³ In altri termini, l'incarnazione della volontà nella proprietà è il modo in cui la personalità è costituita. A questo proposito si veda Avineri 1972, 135-36. A differenza di questo, nella *Fenomenologia dello spirito*, è l'attività formativa del lavoro e la paura della morte che conducono dalla coscienza all'autocoscienza e così alla comunità. A questo proposito si veda Bernstein, 1984.

¹⁴ Come avremo modo di vedere più oltre, è questo sviluppo paradossale che spinge l'Europa allo sviluppo coloniale. Rispetto alle certifi-

Lo sviluppo successivo della volontà avviene attraverso il contratto nel quale sorgono reciprocità e intersoggettività e le volontà contraenti “si riconoscono come persone” (PhR, §71 A., 72). Il contratto conduce anche al torto, dal momento che si dà la possibilità di violare il contratto (PhR, §81). In tali torti, come frode e crimine, una volontà particolare incarnata nella proprietà ha trasgredito i suoi propri fondamenti. È andata contro il principio “*sii una persona e rispetta gli altri come persone*”. Nel riconoscimento di questa trasgressione, è richiesta la punizione, non la vendetta, come rettifica della condizione vera e propria che permette la personalità in quanto tale. Il mantenimento della condizione stessa della personalità nel diritto astratto, quindi, conduce dalla particolarità relazionata a sé alla richiesta soggettiva di giustizia, che non è unilaterale (PhR, §103).

Questo è un esempio eccellente della dialettica di Hegel all'opera. Esso disvela come la dinamica interna del diritto astratto, o lo sviluppo del negativo dentro questa sfera, conduce a una trasformazione qualitativa o transizione (*Aufhebung*) a un livello più alto – il livello della coscienza morale (PhR, §104 A.). Pertanto, la volontà morale sorge negando simultaneamente l'aspetto unilaterale della particolarità e ristabilendo il particolare nell'atto stesso tramite cui esso “vuole l'universale”¹⁵.

Il punto di vista della moralità è perciò ancora un livello astratto unilaterale che necessita di una correlazione oggettiva e di una giustificazione. Per Hegel, a differenza di Kant, questo livello è niente più che un

cazioni di proprietà e diritti politici nella società moderna europea si veda Therborn 1977.

¹⁵ Questo è il livello nel quale Hegel si appropria e supera la concezione kantiana della moralità. A questo riguardo si vedano anche le annotazioni di T.M. Knox, *Philosophy of Right*, note del traduttore, p. 334, PhR §106.

momento necessario nello sviluppo della vita etica. La moralità è il livello del concetto del diritto determinato come “soggettività” (PhR, §106, 95), che ora deve essere superato e conservato (*aufgehoben*) al più altro livello della vita etica¹⁶. La transizione della volontà morale alla vita etica si verifica solo quando il bene astratto della volontà morale e il bene concreto della comunità si uniscono e si fondono assieme come un intero organico differenziato e articolato (PhR, §141).

Al livello della vita etica, quindi, la volontà soggettiva è conservata eppure ha superato la sua unilateralità. Come Hegel fa notare nell'Annotazione al §141, la vita etica “è disposizione d'animo soggettiva, ma del diritto essente in sé” (PhR, §141 A., 132). In ciò che segue intraprenderemo un'esposizione dettagliata della dinamica interna della vita etica – cioè di ciò che è “intrinsecamente diritto” – in cui ha luogo la discussione di Hegel del colonialismo.

Vita etica e colonialismo

La famiglia è il momento immediato della vita etica e si manifesta nell'amore. Il carattere essenziale della famiglia è il fondersi di due volontà a formare un intero organico. Anche se il matrimonio sorge dal contratto e dalla attrazione fisica, la sua sostanza essenziale è di “[*togliere*] il punto di vista del contratto” (PhR, §163 A., 142). La volontà a questo livello si è liberata dal capriccio e dalla arbitrarietà, il che vuol dire, essa regola coscienziosamente la sua vita. Nell'attenersi all'universale, la volontà etica realizza sé, quindi “l'individuo ha nel dovere piuttosto la sua *liberazione*” (PhR, §149, 135). Nella

¹⁶ A questo riguardo si veda Ritter 1982; inoltre, Lamb 1980, parte due, ‘The Foundations of Morality’.

vita etica “coincidono quindi *dovere e diritto*” (PhR, §155, 138).

La famiglia acquisisce la sua sostanza e realtà esterna nel capitale (PhR, §169) e nei figli (PhR, §173) che sono la sostanza vera e propria e il frutto dell'intero organico. Il capitale familiare è il patrimonio della famiglia come una *persona* nella società civile (PhR, §170). I figli, i frutti della famiglia e la sua incarnazione vivente, sono anche le vie tramite cui la famiglia viene dissolta. La loro educazione è diretta a “[suscitare] l'universale onde penetri la loro coscienza e la loro volontà” (PhR, §174, 148). L'obiettivo dell'educazione è

la destinazione *negativa*, rispetto al medesimo rapporto, di innalzare i figli dall'immediatezza naturale, nella quale essi originariamente si trovano, all'autonomia e alla libera personalità e con ciò alla capacità di uscire dall'unità naturale della famiglia (PhR, §175, 149).

In altre parole, la famiglia nel suo istituirsi e dissolversi ripete lo sviluppo della volontà.

La dissoluzione della famiglia, che avviene per via etica (PhR, §177) oppure naturale (PhR, §178), porta frutti nei figli, che sono stati educati e cresciuti “alla personalità libera” (PhR, §177, 150). La dissoluzione della famiglia dà origine, perciò, a una personalità che è stata educata su come va il mondo e la cui personalità è incarnata ed esternalizzata nella proprietà.

Il passaggio dalla famiglia alla società civile esibisce le connessioni dialettiche che sono caratteristiche degli stadi precedenti della *Filosofia del diritto*. In altri termini, è rigorosamente rispettato il movimento della volontà attraverso il negativo, e la presentazione di Hegel ha una struttura sequenziale necessaria¹⁷. Questa transizione è compiuta attraverso il superamento della famiglia e

¹⁷ Gadamer 1976, 83. Si veda inoltre Hyppolite 1969, 9.

attraverso la sua riemersione nella società civile come una “*pluralità di famiglie*” (PhR, §181, 154). Quindi la società civile è l’“*idea in questa sua scissione*” (PhR, §184, 155).

La società civile è caratterizzata come quel regno in cui l’interesse particolare o “*la persona concreta*” (PhR, §182, 155) è il principio primo, e l’universale il principio secondo o quello subordinato. Essa è il regno in cui le persone o le famiglie come unità singole si riuniscono per necessità e costituiscono un intreccio interconnesso di interdipendenza. L’universale è stabilito solo implicitamente come ciò che sta sotto e rende possibile la società civile¹⁸.

Dopo aver illustrato la struttura della vita sociale ed economica nella società moderna europea, Hegel procede a illustrare tre momenti della società civile: (A) sistema dei bisogni, (B) amministrazione della giustizia, e (C) polizia e corporazione (PhR, §188). L’intento di questa illustrazione è mostrare come il funzionamento della società civile necessita e conduce allo stato come incarnazione dell’“*idea etica*”. Come vedremo, è proprio a questo punto che la presentazione di Hegel diventa problematica. Da una parte, il movimento dialettico-negativo della volontà che era centrale nelle sezioni precedenti della *Filosofia del diritto* è accennato solo marginalmente. Dall’altra, Hegel riconosce esplicitamente che la dinamica della società civile crea la polarità tra povertà e benessere. Come sottolinea Thomas E. Wartenberg,

il framework teoretico di Hegel è quello che vede individui prendere parte alla società civile solo nella misura in cui essi possono impiegare la ricchezza sociale per realizzare la loro propria libertà... [di conseguenza] la povertà è un problema per la società civile perché è una conseguenza necessaria del funzionamento della

¹⁸ Avineri 1972, 146-47.

società civile il fatto che certi individui siano ridotti in povertà. Infatti, la società civile non solo crea povertà, ma rende anche impossibile per il povero avvalersi dei mezzi tradizionali per alleviarla¹⁹.

Come indica Wartenberg, la questione della povertà e della ricchezza è cruciale per la prospettiva di Hegel proprio perché il suo progetto è di mostrare come il particolare e l'universale, il cittadino e lo stato, si sostanziano l'un l'altro.

Lo stato, la comunità politica in senso proprio, è per Hegel non una imposizione esterna sui suoi cittadini. È piuttosto il regno della libertà, il respiro di vita che li costituisce come cittadini liberi. Va rilevato che lo scopo, o l'intento, di Hegel in filosofia politica era di mostrare come la concezione greca della vita politica fosse operativa dentro i confini delle condizioni moderne. Per i Greci – che vivevano in una società fondata sulla schiavitù – sussisteva una distinzione chiara tra il politico e l'economico. La vita politica, in cui era coinvolto solo il cittadino greco maschio, era il regno della libertà, posto e reso possibile dal lavoro degli schiavi e delle donne nella sfera economica. D'altra parte, il mondo moderno, in cui “cittadini possono essere lavoratori e i lavoratori possono essere cittadini”, e in cui l'uguaglianza formale e la libertà di tutti sono affermate, presentava alla filosofia politica moderna una situazione del tutto differente²⁰. La filosofia politica moderna – Hobbes, Locke, Rousseau – vedeva lo stato come fondamentalmente necessitato dal bisogno economico di preservare la vita e la proprietà. Hegel, invece, provava a stabilire dentro le condizioni moderne “l'antica distinzione tra vita etica e [...] società

¹⁹ Wartenberg 1981, 174-75 – trad. it. GB.

²⁰ Blanchette 1970, 257.

civile”, ossia la distinzione tra il regno della necessità e quello della libertà²¹.

Posto questo concetto di comunità politica come regno della libertà, la povertà diviene un problema pressante proprio perché rende del tutto impossibile la concezione summenzionata della vita politica nel mondo moderno. Il dilemma di Hegel, come sottolinea Wartenberg, è il fatto che la povertà è “una necessaria conseguenza” della società civile (il mondo moderno) che non trova una soluzione entro i confini posti dalle condizioni moderne. In altre parole, sia Hegel sia la filosofia politica moderna hanno riconosciuto la “necessità economica” che sta dietro “la formazione della società politica” nel mondo moderno²². Così facendo, la filosofia politica moderna ha ridotto il “politico all’economico”. Hegel, per contro, tenta senza successo di superare questa riduzione. In ciò che segue vedremo come la difficoltà summenzionata sorge dalla dialettica della società civile e dalla concezione generale di Hegel della società civile e dello stato. È il carattere insolubile di questa difficoltà che conduce Hegel ad appoggiare l’espansione colonialista europea.

A. Sistema dei bisogni

Ciò che caratterizza il particolare (la persona individuale) è il “bisogno soggettivo” e questo raggiunge la sua soddisfazione per il tramite “di cose esterne, le quali ora sono parimenti la *proprietà* e il prodotto di altri bisogni e *volontà*” (PhR, §189, 159). Il bisogno è soddisfatto da cose esterne a esso ed è mediato grazie “all’attività e al lavoro, come ciò che media i due lati” (*ibid.*). Lo scopo qui, come sottolinea Hegel, è l’“appagamento della *particolarità* soggettiva”, ma “nella relazione con i bisogni e il libero

²¹ Blanchette 1970, 264 – trad. it. GB.

²² Blanchette 1970, 264 – trad. it. GB.

arbitrio di altri si fa valere l'*universalità*" (*ibid.*). I bisogni tipici di una società civile sono bisogni che sono creati socialmente (PhR, §190). La costante moltiplicazione dei bisogni sociali per il tramite della specializzazione e del "*raffinamento*" (PhR, §191, 161) è un processo senza fine e senza limiti che è conseguito proprio nel processo di soddisfazione dei bisogni e nel trascendere i bisogni dati della natura, ed è dunque un movimento liberatorio (PhR, §194). Questo stesso processo, tuttavia, crea simultaneamente

un aumento parimenti infinito della dipendenza e necessità, la quale ha a che fare con una materia opponente resistenza infinita, cioè con mezzi esteriori aventi il carattere particolare di esser proprietà della volontà libera, quindi con ciò che è assolutamente duro e restio (PhR, §195, 162).

Per cominciare, la società civile è popolata da individui proprietari che, come abbiamo visto precedentemente, vengono fuori dalla famiglia come una "pluralità di famiglie" o singolarità. I bisogni della società civile sono, inoltre, bisogni sociali la cui costante moltiplicazione e il "*raffinamento*" hanno un carattere liberatorio. Tuttavia, questo stesso sviluppo nega il principio della personalità (PhR, §36). Esso crea "dipendenza e mancanza".

I bisogni sociali che sono generati incessantemente sono mediati o soddisfatti da "lavoro e fatica" che sono "il termine medio tra il soggettivo e l'oggettivo". La trasformazione del materiale dato della natura o l'attività del lavoro nel suo sviluppo e diversificazione è un processo che educa. Allo stesso tempo, però, il dominio dell'uomo sulla natura è cresciuto costantemente fino al punto in cui

il lavoro [diventa] sempre più *meccanico* e quindi alla fine idoneo a che l'uomo possa ritrarsene e far entrare al suo posto la *macchina* (PhR, §198, 308).

Hegel raffigura accuratamente, anche oltre il suo tempo, lo sviluppo della scienza e della tecnologia²³. Ciononostante, la sua descrizione non risolve il problema della povertà. Infatti, al pari del “raffinamento” dei bisogni sociali, lo sviluppo del lavoro e la sostituzione delle macchine al lavoro umano accentuano e aggravano il problema.

Precedentemente nell'esposizione abbiamo notato che la volontà, come personalità o come una persona singola nel diritto astratto e nella famiglia nel momento in cui questa si dissolve in una “pluralità di famiglie” nella società civile, si manifesta esternamente alloggiando sé nella proprietà. Hegel si occupa del possesso formale di cose, compreso quello del proprio corpo, e non si occupa dell'equità in ciò che è posseduto. Nella società civile, perciò, tutti sono formalmente o astrattamente uguali e liberi. In questa condizione, la sostituzione delle macchine agli uomini rompe questa uguaglianza formale e crea ineguaglianza concreta. A coloro che hanno diritto solo nella misura in cui hanno il loro corpo per lavorare non sarà lasciato nulla per mediare il loro bisogno soggettivo con una volta che le macchine avranno rimpiazzato il lavoro umano²⁴. L'abilità di una persona di partecipare al benessere generale della società civile è condizionata da competenza e capitale (PhR, §200), eppure lo sviluppo stesso dei bisogni sociali e del lavoro la priva di entrambi.

Conformemente alla maniera specifica in cui sono soddisfatti i bisogni particolari della società civile, Hegel, seguendo Platone nella *Repubblica*, divide gli abitanti

²³ Sembra che lo sviluppo e l'utilizzo parziale dei robot nell'ultimo quarto del 20esimo secolo abbiano confermato le osservazioni profetiche di Hegel. A questo riguardo si veda Bylinsky 1979.

²⁴ Bylinsky 1979, p. 96.

della società civile in tre classi: a) la classe di agricoltori, b) la classe dell'industria, e c) la classe universale (PhR, §§201, 202). L'interdipendenza di queste classi è l'intreccio della società civile attraverso cui "l'*egoismo soggettivo* si rovescia nel *contributo all'appagamento dei bisogni di tutti gli altri*" (PhR, §199, 163).

Nell'elencare le tre classi che compongono la società civile, Hegel ci dà semplicemente un rendiconto descrittivo che non mostra l'interdipendenza organica che costituisce questa sfera. Secondo Hegel, la classe di agricoltori è dipendente da ed è legata alla terra, mentre la classe dell'industria è riflessiva, intelligente, e ha solo sé da ringraziare per ciò che ha (PhR, §§203-204). Tuttavia, come sorge questo stato di cose e come si perpetua, sono questioni non trattate adeguatamente da Hegel. La terza classe è la classe universale dei funzionari civili, la cui unica preoccupazione sono "*gli interessi universali* della situazione sociale", e quindi le sue occupazioni sono sovvenzionate dallo stato (PhR, §205, 167).

La classe universale si suppone sia analoga alla volontà morale nella società civile. Ma occorre notare che Hegel si limita a innestare nella classe universale l'occupazione con l'universale. Non ci mostra dialetticamente, come fa con la volontà morale, come l'occupazione con l'universale è sorta nel corso del movimento stesso. Inoltre, nella misura in cui la classe universale è reclutata dalla classe dell'industria, essa è partigiana e perde quindi la sua pretesa di universalità.

B. L'amministrazione della giustizia

Dato quanto esposto finora, per Hegel "[il] *diritto* [...] qui non è più soltanto *in sé*, bensì [è] nella sua realtà vigente, come *protezione della proprietà* ad opera

dell'*amministrazione della giustizia*" (PhR, §208, 169). Eppure, proprio a causa del problema della povertà, la giustizia come "protezione della proprietà" non ha un carattere universale, dal momento che il funzionamento stesso di questa sfera ha prodotto la situazione negativa in cui la proprietà non può essere assunta come il denominatore comune della "particolarità soggettiva". A dire il vero, a questo livello Hegel afferma che

il *relativo* del rapporto reciproco dei bisogni e del lavoro per essi ha in primo luogo la sua *riflessione entro di sé*, in genere nella personalità infinita, *nel diritto* (astratto). Ma è questa sfera del relativo, come *cultura*, essa stessa, che dà diritto l'*esserci*, di esser come cosa *universalmente riconosciuta, saputa e voluta*, e, mediato da questo esser saputo e voluto, di avere validità e oggettiva realtà (PhR, §209, 169).

A dispetto di ciò che Hegel sostiene, tuttavia, lo sviluppo della società civile produce anche povertà. Per questo, la giustizia diventa la protezione della proprietà dal momento in cui la volontà impoverita è *de facto* esclusa, come nota Rousseau nel *Discorso sull'Origine della Disuguaglianza*. La "protezione della proprietà" nell'*amministrazione della giustizia*, dunque, non può acquisire "l'esistenza determinata di essere [...] *universalmente riconosciuta*" (*ibid.*)²⁵.

Nella maggior parte delle porzioni restanti della sezione B., Hegel discute i vari aspetti della giustizia, del diritto come legge, della legge esistente in maniera determinata, e della Corte di giustizia. Va notato che la sua discussione non tocca il problema delle volontà private dei diritti; piuttosto, il suo intento primario ed esclusivo è spiegare come opera la legge a vari livelli per i portatori di diritti. Dunque, quando Hegel scrive che

²⁵ A questo riguardo si veda Waszek 1983, 69.

nell'amministrazione della giustizia la società civile, nella quale l'idea entro la particolarità s'è perduta e s'è disgregata nella separazione dell'interno e dell'esterno, si riporta al *concetto* di essa, all'unità dell'universale essente in sé con la particolarità soggettiva (PhR, §229, 182),

egli non ci mostra come è raggiunta questa "unità"; si limita a presupporla. Lo fa, appunto, con assoluta noncuranza per la "particolarità soggettiva" dei settori impoveriti della società civile.

C. L'autorità pubblica e le corporazioni

L'ultima sezione della società civile è la più interessante e la più importante nella presentazione di Hegel. In essa egli afferma che la polizia o la pubblica autorità sono i garanti della "rassicurante autorità universale" (PhR, §231, 183). Egli riconosce esplicitamente, tuttavia, che il funzionamento della società civile crea un segmento sempre crescente della società civile che non ha una sicurezza da "garantire"; esso è caduto al di fuori della sfera dell'autorità pubblica. A partire dal §240 fino ad arrivare al §249, Hegel spiega in dettaglio come un intero segmento della società sia ridotto al pauperismo e abbia bisogno di emigrare (ossia, di colonizzare territori esteri) al fine di assicurarsi "i necessari mezzi di sussistenza" (PhR, §246, 189). A dire il vero, nel §236, Hegel afferma che i differenti interessi dei produttori e dei consumatori devono essere regolati da "un controllo che sta sopra entrambi". Questa salvaguardia, tuttavia, si occupa dello scambio equo all'interno di una stabilita "società civile" e quindi presuppone i beni e le competenze da scambiare. Essa non si indirizza al segmento della società civile che è caduto sotto il livello generale della società.

La società civile crea un *segmento di se stessa* che è incapace di mantenere al livello della società civile (PhR,

§ 241). Nel §242, Hegel rileva che associazioni di soccorso private e pubbliche possono alleviare in parte la situazione di indigenza di quanti si sono impoveriti come conseguenza delle condizioni avverse dilaganti nella società civile. Ciò, tuttavia, non è la croce del problema. Come Hegel fa notare esplicitamente, quando “la società civile si trova in un’attività non impedita, essa è impegnata all’interno di se stessa in *progrediente popolazione e industria*. [...] si accresce dall’un lato l’*accumulazione delle ricchezze*” (PhR, §243, 187). Ciò è un lato della questione, che è correlato alla “*singolarizzazione e limitatezza* del lavoro particolare e con esso [alla] *dipendenza e ristrettezza* della classe legata a questo lavoro” (*ibid.*), la quale è quindi privata delle “ulteriori libertà e particolarmente [de]i vantaggi spirituali della società civile” (*ibid.*). Ricchezza e miseria vengono quindi prodotte, l’una essendo la condizione per l’altra e “una grande massa [decade] al di sotto della misura d’un certo modo di sussistenza” (PhR, §244, 188). Accanto, e a motivo di queste analisi spietate, “d’altro lato” sono create le condizioni che “[consentono] una maggiore facilità di concentrare in poche mani ricchezze sproporzionate” (*ibid.*).

Il problema del segmento della società che è caduto sotto il livello generale della società non può dunque essere risolto con i principi della società civile stessa, perché, da una parte, sovvenzionare la sua esistenza “sarebbe contro il principio della società civile” (*ibid.*), e, d’altra parte, fornire a esso un lavoro perpetuerebbe la sovrapproduzione, dal momento che “nella sovrabbondanza [del volume delle produzioni] [...] consiste precisamente il male” (PhR, §245, 188).

Come osserva Shlomo Avineri, il problema della società civile è un problema che si origina dal fatto che Hegel “basa la sua definizione di personalità sulla

proprietà”²⁶. Sia Wartenberg che Avineri suggeriscono che la fonte di questa difficoltà nella posizione di Hegel è l'idea feticizzata della proprietà e la sua relazione alla volontà. Come osserva Benhabib, questa è infatti un'idea specificamente europea e Hegel ne è gravato proprio perché la sua prospettiva, in maniera adeguata e a suo merito, rappresenta la realtà dell'era moderna²⁷.

Come ha mostrato Norbert Waszek, le idee di Hegel sulla società civile erano pesantemente plasmate e influenzate dall'economia politica dell'Illuminismo scozzese²⁸. La prospettiva hegeliana era stata articolata in vista degli sviluppi economici moderni; quindi, la sua posizione tanto riflette quanto soffre delle contraddizioni insolubili di questa “età moderna”. A dire il vero, Hegel riconosce il carattere insolubile di questa contraddizione entro i limiti della società civile. Egli riconosce inoltre la serietà di questo problema e il bisogno di risolverlo. Come osserva nell'Aggiunta al §244:

La povertà in sé non rende plebe: questa viene determinata soltanto dalla disposizione d'animo che alla povertà si congiunge, dall'indignazione interiore contro i ricchi, contro la società, il governo e così via. [...] Nella plebe sorge quindi il male, per cui essa non ha l'onore di trovare la sua sussistenza mercé il suo lavoro, e tuttavia rivendica come suo diritto di poter trovare la sua sussistenza (PhR, §244 Aggiunta redatta da Eduard Gans, 355-356).

²⁶ Avineri 1972, 137 – trad. it. GB.

²⁷ Benhabib 1981, 155. In ultima analisi, Hegel come Hobbes e Rousseau è coinvolto nel tentativo di rendere conto dei diritti proprietari in un contesto sociale in cui le vecchie idee di status e privilegio sono collassate. Hobbes ha fatto questo stabilendo il sovrano come la fonte ultima del diritto basato sul potere. Hegel, d'altra parte, vuole affermare che le relazioni di potere, che in apparenza sembrano governare la società civile, sono stabilmente fondate nel carattere razionale dello stato moderno. A questo riguardo si veda il §260 dei *Lineamenti*.

²⁸ Waszek 1983.

Ciò che rimane problematico in tutto questo è che la “plebe” è giustificata a rivendicare sussistenza come proprio diritto, perché è la dinamica interna alla società civile ad averla ridotta a quello che è. Hegel è consapevole del fatto che

se all'uomo in pericolo di vita non dovesse essere concesso di fare quel che occorre per conservarsi, egli verrebbe qualificato come privo di diritto e, giacché in quel caso gli verrebbe disconosciuta la vita, sarebbe negata l'intera sua libertà (PhR, §127 A., 320).

Ciò che occorre notare in ciò che è stato detto finora è che Hegel è posto di fronte a una contraddizione che non può essere superata senza riconcettualizzare la relazione della volontà (la persona singola) alla proprietà. Ma fare questo vorrebbe dire violare o andare oltre la realtà della società civile.

Come fa notare Avineri, la “questione fondamentale di come deve essere abolita la povertà è uno dei problemi più disturbanti che agitano la società moderna. Eppure, nessuna soluzione è offerta dallo stesso Hegel”²⁹. A dire il vero, Hegel offre l'unica soluzione che è compatibile con i termini fondamentali della sua prospettiva e con la realtà europea sulla quale e a partire dalla quale egli rifletteva. Hegel riconosceva e supportava integralmente il fatto che

da questa sua dialettica la società civile viene spinta *oltre sé*, anzitutto questa determinata società, per cercare consumatori e con ciò *i necessari mezzi di sussistenza* fuori di essa in altri popoli, *che le stanno addietro nei mezzi dei quali essa ha eccedenza, o in genere nell'industria* ecc (PhR, §246, 189, corsivo mio).

Il colonialismo e l'espansione coloniale sono visti quindi da Hegel come la soluzione alle contraddizioni della società civile. Essi costituiscono una soluzione, poi,

²⁹ Avineri 1972, 153 – trad. it. GB.

che non viola i principi interni di questa sfera. Stanti le contraddizioni strutturali inerenti alla società civile, il colonialismo diventa una opzione molto allettante, di fatto necessaria. Dunque, i territori non-europei che non condividono la specifica idea europea di povertà e di società e quindi non hanno lo strano problema di “sovrapproduzione” sono bollati come “generalmente indietro nell’industria” e quindi diventano la preda legittima della espansione coloniale.

La migrazione e la “colonizzazione sistematica” dirette dallo stato (PhR, §§246-249), tuttavia, non realizzano lo “scopo primario” dell’autorità pubblica che è di “realizza[re] e manten[ere] anzitutto l’universale che è contenuto nella particolarità della società civile” (PhR, §249, 190). Piuttosto, esse semplicemente spostano e duplicano su un nuovo terreno le contraddizioni della società civile. Le colonie sono nient’altro che il riflesso speculare di una Europa distorta.

Paradossalmente, comunque, Hegel considera questo intero sviluppo come la diffusione di cultura e di civilizzazione (PhR, §247). Egli afferma che comunicazione e commercio motivati dal guadagno e la “colonizzazione, alla quale – sporadica o sistematica – viene spinta la società civile matura” (*ibid.*) servono come strumenti importanti di cultura (PhR, §248). È chiaro quindi che il colonialismo sorge dalle dinamiche interne della modernità europea. Ciò che è lasciato fuori tacitamente dalla valutazione di Hegel, tuttavia, è il fatto che il colonialismo è fondato anche sulla distruzione delle civiltà non-europee. C’è anche un problema correlato. Hegel usa l’aggettivo “maturo” nel descrivere la società civile che è spinta al colonialismo. Ma come si deve intendere questo termine? Una “società civile matura” è una società che ha raggiunto il suo culmine, qualsiasi

cosa questo significhi, oppure essa è un frutto troppo maturo che sta andando in pezzi e si sta disintegrando? Da ciò che è stato detto finora, sembra che si tratti della seconda opzione.

Infatti, come osserva Avineri, i “membri superflui della società [europea]” trovano nelle colonie “non solo la sicurezza economica ma anche l'integrazione sociale che le condizioni brutali della loro vita nelle metropoli negavano loro”³⁰. Indirettamente, quindi, le colonie sono un indicatore del fatto che l'intreccio o la fibra della società civile si è disintegrata e che una sezione della società civile non è riuscita a raggiungere “la sostanza etica e l'integrazione sociale” promesse dalla società moderna europea. In altre parole, al fine di evitare le “condizioni brutalizzanti” della sua esistenza in Europa, un segmento della società civile migra, e nel fare questo smorza le contraddizioni interne nella metropoli e contestualmente le ricrea in una maniera più cruda e brutale nelle colonie imponendosi su popoli indigeni non-europei. Nell'economia del discorso di Hegel, il mondo non-europeo è una preda legittima dell'espansione europea.

Finora abbiamo spiegato criticamente la considerazione hegeliana del funzionamento della società civile che si risolve nella sua difesa dell'espansione coloniale europea. Egli conclude la sua discussione della società civile affermando che l'unità della corporazione (che incorpora i membri della società civile sulla base del genere di attività/lavoro o affare a cui si dedicano e che garantisce la loro sopravvivenza, ossia il capitale [PhR, §§252-255]) con l'autorità pubblica (la polizia) conduce al passaggio della società civile allo stato (PhR, §256). È evidente, almeno da ciò che è stato detto finora, che questo passaggio o transizione della “società civile [...]

³⁰ Avineri 1972, 154 – trad. it. GB.

nello stato” è piuttosto problematico (*ibid*). Esso procede senza un ampio segmento della società civile che è stato pauperizzato e che emigra al fine di assicurare i suoi “necessari mezzi di sussistenza” (PhR, §246). A questo punto, tuttavia, con l’unione tra la corporazione e l’autorità pubblica siamo entrati nella sfera propria dello stato, ossia, dell’incarnazione dell’idea etica³¹.

Lo stato, relazioni internazionali e storia mondiale

Nella terza sezione, conclusiva, della vita etica, Hegel guarda allo stato vero e proprio che è il fondamento dell’intero sviluppo presentato finora, cioè “la realtà dell’idea etica” (PhR, §257, 195). La famiglia e la società civile sono momenti superati e lo stato in senso proprio come loro sostanza è ciò a partire da cui essi emergono e si sviluppano. È l’“idea dello stato stesso, la quale si dirime in questi due momenti” (PhR, §257, 194) al fine di ricostituirsi a un livello più alto (PhR, §256 A.). Hegel fa valere le capacità riconciliatrici dello stato vero e proprio e afferma che è il regno in cui il particolare è riunito armoniosamente con l’universale e trova in questa unità

³¹ A questo punto va notato che tralascio la sezione dei *Lineamenti* che compare sotto il titolo “Il diritto statutale interno”. Faccio così perché la discussione di Hegel del potere del principe, del potere governativo e del potere legislativo sono questioni che non appartengono direttamente alla nostra area di interesse. L’unica cosa che ci riguarderebbe in quella sezione è l’idea della rappresentazione corporativa, gli stati [*Stände*] e la situazione della “plebe” a questo riguardo. Come fa notare Anselm Min, “senza il vantaggio della rappresentanza effettiva negli stati, privata dei mezzi legali e ordinati per provvedere al proprio interesse, la plebe si ribella contro l’ordine sociale esistente in nome della giustizia sociale”; si veda Min 1986, 48 – *trad. it. GB*. Come abbiamo visto nella nostra presentazione fino a questo punto, infatti, è proprio per scongiurare questa possibilità che Hegel chiama in causa il colonialismo.

la sua vera attualizzazione e libertà (PhR, §§258-259). Non giustifica, tuttavia, dialetticamente questa asserzione, né la dimostra. In verità, questa asserzione che lo stato è l'“idea etica” è valida ma solo per un segmento della società. Con le parole di Hegel, la forza della società moderna è basata sul fatto che essa

è la realtà della libertà concreta; ma la *libertà concreta* consiste nel fatto che l'individualità personale e i di lei particolari interessi [...] hanno il loro completo *sviluppo* [...]. Il principio degli stati moderni ha questa enorme forza e profondità, di lasciare il principio della soggettività compiersi fino all'*estremo autonomo* della particolarità personale, e in pari tempo di *ricondere* esso nell'*unità sostanziale* e così di mantenere questa in esso medesimo (PhR, §260, 201).

Ciò è vero solo nella misura in cui la “particolarità soggettiva” di certi segmenti della società civile è riconosciuta e lo stato è davvero il regno in cui i membri di queste classi esistono concretamente come liberi cittadini. Quelli immersi nella povertà, tuttavia, non sono inclusi o considerati dalla società moderna.

Nel riferirci alla società civile stiamo tornando a uno stadio precedente nello sviluppo dialettico dell'idea. Così è come dovrebbero andare le cose, dal momento che l'impresa dialettica di Hegel è fondamentalmente presupponente, e quindi la validità di considerazioni avanzate a livello dello stato si incardina sulla dinamica interna degli sviluppi precedenti – proprio come la famiglia e la società civile trovano la loro verità e sostanza nello stato³². Al fine di cogliere concretamente come

³² Come Hegel afferma nella nota al §256: “Questo sviluppo dell'eticità immediata attraverso la scissione della società civile, a stato, il quale si mostra come il loro verace fondamento, e soltanto un tale sviluppo è la *dimostrazione scientifica* del concetto dello stato” (PhR, 194). In altri termini, lo stato non è tanto la conclusione di una sequenza lineare, ma è piuttosto la sostanza propria che costituisce l'intero processo.

funziona questa dialettica di mutua implicazione interna, occorre guardare a come Hegel inquadra la questione dello stato come un intero.

Nel §259 Hegel ci dice che lo stato, o più precisamente l'“idea dello stato”, si manifesta e si realizza in tre momenti. a) Nella sua “realtà immediata” essa è una realtà individuale “dipendente da sé”, un “organismo” indipendente incarnato nella sua costituzione e nelle sue leggi. b) Nella sua relazione agli altri stati nel diritto internazionale, l'idea dello stato è una entità sovrana, la legge a sé stante. c) Nell'“idea universale” essa è una potenza assoluta sussistente da sé che rivela la sua realtà nel “processo della storia mondiale”. Spacchettiamo ora criticamente questi tre momenti dell'“idea dello stato”.

(a) Nella sua “realtà immediata” o nella sua immediatezza, lo stato, in quanto incarnazione dell'idea etica, è una costituzione particolare e le sue leggi. Come indicato nel §260, nella misura in cui la “libertà concreta” è il dispiegamento della “particolarità soggettiva” entro il regno della “realtà sostanziale”, lo stato è la confluenza dell'oggettivo e del soggettivo. In quanto è concretizzato nella legge costituzionale, lo stato ha la sua forza nell'“unità del suo universale scopo finale e del particolare interesse degli individui, nel fatto ch'essi in tanto hanno *doveri* di fronte ad esso, in quanto hanno in pari tempo *diritti*” (PhR, §261, 201). Ciò che occorre notare è che i diritti e i doveri sono per Hegel aspetti complementari del medesimo intero.

Lo stato, come entità etica, come compenetrazione del sostanziale e del particolare, contiene che la mia obbligazione di fronte al sostanziale è in parti tempo l'esserci della mia particolare libertà, cioè in esso dovere e diritto sono *uniti* in *una e medesima relazione* (PhR, §261 A., 202).

I doveri non sono imposizioni esterne e i diritti non sono rivendicazioni ostili – piuttosto, nei propri diritti la persona particolare realizza i suoi doveri, proprio come nel richiedere la realizzazione dei doveri lo stato rende possibili i diritti della persona particolare. La libertà concreta è quindi questa confluenza armoniosa.

L'individuo, suddito secondo i suoi doveri, trova come cittadino nel loro adempimento la protezione della sua persona e proprietà, la presa in considerazione del suo benessere particolare, e l'appagamento della sua essenza sostanziale, la coscienza e il sentimento di sé, d'esser membro di questo intero; e in questo compimento dei doveri come prestazioni e compiti per lo stato questi ha la sua conservazione e il suo sussistere. Secondo il lato astratto l'interesse dell'universale sarebbe soltanto che i suoi compiti, le prestazioni, che esso esige, vengano compiuti come doveri (PhR, §261 A., 203).

È in questo confluire del particolare e dell'universale che l'individuo trova la sua libertà. Come ormai sarà chiaro, se l'individuo come “membro della società civile” non trova la protezione della sua “persona e proprietà” “nella realizzazione dei suoi doveri nei suoi confronti”, allora la concezione di Hegel della libertà concreta è compromessa e l'intero edificio dello stato come idea etica diventa insostenibile. Hegel lo ammette di fatto nell'ultima frase dell'annotazione citata sopra.

Per Hegel l'individualità ha due aspetti nel suo essere: da una parte il singolo è un individuo particolare, e dall'altra egli è un essere universale. Come dice Hegel, “gli individui della moltitudine [...] sono nature spirituali e quindi contengono entro di sé il duplice momento” (PhR, §264, 203). La particolarità dell'individuo è realizzata nella famiglia e nelle istituzioni socio-economiche della società civile, le corporazioni, le quali

incorporano l'individuale e rendono possibili i mezzi della sua sussistenza. Le istituzioni della società civile sono "l'*universale* essente in sé dei [suoi] interessi particolari" (PhR, §264, 204). Perciò la libertà concreta e lo stato come la realtà dell'idea etica sono realizzati se e solo se gli individui "giungono al diritto di questi due lati soltanto in quanto essi sono reali tanto come persone private quanto come persone sostanziali" (PhR, §264, 203).

Fino a questo momento abbiamo guardato allo stato nella sua "realtà immediata" nei termini di doveri e diritti, la relazione interna che costituisce l'intero. Come risultato della discussione sopra riportata, Hegel fa notare che, nella sua consapevolezza esplicita di sé come una realtà auto-riferita, il sentimento civile o politico che mantiene il particolare nell'universale si manifesta nella "sostanzialità *soggettiva*" come la disposizione d'animo patriottica o come patriottismo (PhR, §267, 204). Il patriottismo non è un affare unilaterale, non è la sottomissione del particolare all'universale. È la manifestazione della confluenza consapevole e voluta del particolare in ciò che è sostanziale e universale (PhR, §268).

La disposizione d'animo patriottica presuppone che lo stato di fatto giustifichi e realizzi gli interessi privati e particolari e i bisogni dell'individuo. Questi bisogni e interessi si riferiscono al presupposto per cui "in quanto membro della società civile" l'individuo sociale nel "realizzare i suoi doveri" trova protezione della sua "persona e proprietà" e trova la presa in considerazione del suo "benessere privato" (PhR, §261 A., 203). La società civile, tuttavia, non soddisfa questa rivendicazione per tutti gli individui e i segmenti della società, proprio perché nel corso normale degli eventi essa produce povertà.

Come abbiamo visto nella nostra valutazione critica della società civile, le contraddizioni insolubili di questa sfera spingono Hegel ad appoggiare le tendenze coloniali nella cultura europea come un principio cardine della sua prospettiva politico-filosofica. Nella sua discussione delle relazioni internazionali e della storia mondiale, Hegel ci offre infatti una replica della discussione precedente su una scala storico-mondiale. In altri termini, le considerazioni hegeliane sul colonialismo anticipano e giustificano surrettiziamente la sua filosofia della storia.

(b) Nel guardare alle relazioni tra stati sovrani Hegel comincia notando che lo stato è una “*individualità*” sussistente da sé e dipendente da sé (PhR, §321, 255). Allo stesso tempo, però, uno stato non è mai del tutto tagliato fuori dalle relazioni reciproche con altri stati, esso esiste in un sistema di stati che riconosce ciascun altro in quanto tale (PhR, §322). Questa è dunque l’individualità dello stato come si manifesta nella comunità di stati, ossia nelle relazioni internazionali.

L’individualità è una “relazione *negativa* dello stato a sé”, e nella relazione di uno stato a un altro. In riferimento a sé (ai suoi cittadini), è la totale inessenzialità di qualsiasi cosa particolare, “la vita, proprietà e i suoi diritti, come [...] le ulteriori cerchie” (PhR, §323, 256). I “diritti e interessi” delle persone particolari non hanno alcuna rilevanza proprio perché lo stato nella sua individualità è “il positivo della loro individualità non accidentale e mutevole, bensì *essente in sé e per sé*” (PhR, §324, 256). È il presupposto assoluto per l’esistenza e la libertà dei cittadini.

La relazione della persona particolare allo stato è quindi non un affare contrattuale, lo stato non è “soltanto [...] società civile” (PhR, §324 A., 257). A

questo proposito, Hegel fa eco a Platone nel *Critone*, dal momento che, come sottolinea Socrate, “la patria è più pregevole, venerabile e sacra della madre, del padre, e di tutti gli altri”, e se “ci conduce in guerra per essere feriti o morire, lo si deve fare, perché questo è giusto”³³. In modo analogo, Hegel afferma che “il sacrificio per l’individualità dello stato è il rapporto sostanziale di tutti e quindi *dovere universale*” (PhR, §325, 258). Lo stato è la sostanza etica che rende possibile la particolarità del particolare (PhR, §326).

Gli stati sono entità individuali auto-riferite e dipendenti da sé. Perciò, il carattere delle relazioni internazionali ha la forma di un dovere astratto (PhR, §330). Molto acutamente Hegel, a differenza di Kant, riconosce che la legge inter-nazionale riposa sulla volontà contingente degli stati individuali³⁴. Per Hegel, una specie di “stato di natura” hobbesiano è vero per le relazioni inter-statali. Questo dipende dal fatto che tutto ciò che può essere detto è che “i *trattati*, come tali che su di essi si basano le obbligazioni degli stati l’uno verso l’altro, devono *venir rispettati*” (PhR, §333, 262). Ma dietro a questo “dovere” non c’è potere, autorità o forza per controllare e giudicare controversie tra stati che minacciano guerra.

Tensione, guerra e conflitto sono riconosciuti da Hegel come inerenti alle relazioni internazionali (PhR, §334). La guerra è vista come un’attività benefica, di depurazione. Essa preserva la “salute etica dei popoli” e li salva dagli effetti ammortizzanti di una pace e di una tranquillità prolungate (PhR, §324 A.). Tuttavia, Hegel

³³ Platone 1970, 97, #51b.

³⁴ A differenza di Kant con la sua idea di “pace perpetua”, Hegel riconobbe pienamente la realtà pratica della tensione e del conflitto tra stati, e come avremo modo di vedere egli rende il conflitto un attributo positivo dell’“individualità” degli stati.

ammette francamente che “guerre fortunate hanno impedito inquietudini interne e consolidato la forza interna dello stato” (PhR, §324 A., 258). Una guerra di difesa può, se la cittadinanza è mobilitata per un periodo prolungato, diventare “una guerra di conquista” (PhR, §326, 258). Inoltre, “per quanto piccola” possa essere l’offesa proveniente da un altro luogo, essa può portare alla guerra dal momento che “una forte individualità viene spinta da lunga quiete interna a cercarsi e a crearsi una materia dell’attività verso l’esterno” (PhR, §334, 262). Da una parte, la tensione tra stati è attribuita alla loro individualità, e dall’altra, i conflitti interni sono dissipati dalla tensione inerente alle relazioni inter-statali. In aggiunta a quanto detto sopra, una “forte individualità”, che è uno stato forte e stabile, proprio perché è forte e stabile, è spinta a ritagliarsi una “sfera di attività verso l’esterno” (*ibid.*).

Con questa idea dell’individualità dello stato, Hegel ammette surrettiziamente in un colpo solo che le contraddizioni della società civile affiorano e causano scompiglio nello stato, mentre sostiene simultaneamente che la tensione tra stati è un attributo di questa individualità³⁵. Le stesse contraddizioni, che ha ammesso nel §246 che portano all’espansione coloniale, le utilizza ora – sotto la forma dell’individualità degli stati – come quella forza nascosta al lavoro nelle relazioni internazionali.

(c) La totalità delle relazioni inter-statali vista nel processo del suo sviluppo costituisce la storia mondiale. La storia mondiale è l’arena aperta in cui è giocata la

³⁵ In altri termini, a dispetto di ciò che Hegel afferma, è chiaro sin d’ora che il conflitto e la tensione che egli attribuisce all’individualità degli stati hanno la loro genesi nelle contraddizioni interne e insolubili della società civile.

“dialettica della finitudine” degli stati particolari. È il “*tribunale*” in cui è giudicata la particolarità individuale degli stati (PhR, §340, 265), il regno in cui gli stati nella loro particolarità diventano “gli strumenti e membri” dello spirito del mondo [*Weltgeist*] (PhR, §344, 266). Le relazioni e la dinamica degli stati particolari sono la via attraverso cui lo “spirito del mondo” si sviluppa (PhR, §§345, 346, 352). Esse sono il processo tramite cui l’idea differenzia sé come altro da sé, come il “grado superiore di fronte a sé, di fronte a sé com’esso stava in quel precedente apprendere” (PhR, §343, 266). La storia mondiale è l’idea “nella forma dell’accadere” (PhR, §346, 267).

La storia mondiale si riferisce agli stati particolari solo incidentalmente – come la via della sua rivelazione: essenzialmente, essa è la storia dell’idea nel processo della sua auto-costituzione. Proprio per questo la storia mondiale è il “venir fuori in determinazioni legali e in istituzioni oggettive”, sia che ciò sia raggiunto nella forma di “divina legislazione” oppure “come violenza e ingiustizia” (PhR, §350, 269). Di conseguenza, popoli “inferiori” o “barbari” possono legittimamente essere conquistati e soggiogati dalla nazione civilizzata a cui per il momento è stato conferito il manto dell’idea (PhR, §347). In altre parole, i “barbari” sono l’equivalente straniero dei poveri nella società civile.

Dalla medesima determinazione consegue che *nazioni civilizzate considerino e trattino altre, che stanno loro indietro nei momenti sostanziali dello stato* (popoli pastori i popoli cacciatori, i popoli agricoltori entrambi ecc.), *come barbari, con la coscienza di un diritto diseguale, e la loro autonomia come qualcosa di formale* (PhR, §351, 269, corsivi miei).

All'alba della storia occidentale, i greci hanno diviso l'umanità in Elleni e Barbari¹. Sulla base di questa distinzione, Platone nella *Repubblica* ha sostenuto che la controversia presso i Greci è conflitto civile e deve essere basata sul dominio di sè e la civiltà, mentre il conflitto con i barbari è guerra in senso proprio e il barbaro è oggetto legittimo di schiavizzazione e razzia². In maniera simile, per Hegel, le relazioni internazionali costituiscono il regno in cui gli stati *europei* si relazionano l'uno all'altro come stati. Nonostante il fatto che questo è un regno irto di contingenza, esso è ciononostante basato sulle "obbligazioni tra stati" che "devono essere rispettate". Ma a "quelli che stanno loro indietro", ai "barbari", non deve essere concesso il riconoscimento (sia esso in guerra o in pace) dovuto a uno stato da un altro. Proprio perché essi sono carenti nei "momenti essenziali dello stato", ossia nelle istituzioni europee e nella cultura, essi sono un'offesa all'idea. Quindi essi sono preda legittima per conquista e soggiogamento, e le "nazioni civilizzate [proprio perché sono civilizzate!] [...] [hanno] la coscienza di un diritto diseguale [dei barbari]" (*ibid.*).

La *Filosofia del diritto* si conclude con l'elenco dei quattro "regni storico-mondiali" (PhR, §352, 269). I primi tre, l'orientale, il greco e il romano, sono manifestazioni deficitarie e incomplete dello spirito del mondo che trova la sua realizzazione nel regno germanico del nord (PhR, §354, 270). Proprio perché "nella sua interiorità accoglie[] la sua verità e concreta essenza e nell'oggettività [è] a casa sua e riconciliato" ed è "ritornato alla prima sostanzialità", il regno germanico è "lo spirito *voltosi indietro* dall'*opposizione infinita*, produrre e sapere questa sua verità come pensiero e

¹ Kitto 1979, 7-11.

² Platone 1970, #469b-471c.

come mondo di realtà espressa in leggi” (PhR, §353, 270). In altri termini, il regno germanico, o il mondo europeo moderno, è l’incarnazione della libertà concreta. Nel dichiarare questo, Hegel sta semplicemente ripetendo l’affermazione che ha fatto nel §260 e la sta utilizzando come il criterio a partire da cui viene stabilita la superiorità del regno europeo germanico/moderno.

Come abbiamo visto nella nostra spiegazione del testo, la dialettica di mutua implicazione interna dello stato e della società civile non giustifica l’affermazione hegeliana. Semmai, la nostra spiegazione testuale dimostra che Hegel, nella forma dell’idea, comprende le contraddizioni della società civile solo per utilizzarle subdolamente come manifestazione dell’“individualità” statale che trova il suo culmine nella storia mondiale.

Lo sviluppo della storia mondiale come manifestazione dell’idea richiede fundamentalmente il dominio del mondo da parte dell’Europa. In modo magistrale, Hegel presenta l’esperienza storica mondiale europea come storia mondiale, e l’espansione coloniale come manifestazione dell’idea. È in questa maniera che Hegel articola metafisicamente e giustifica eticamente gli accadimenti coloniali della storia europea.

Bibliografia

- Avineri, S. 1972. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benhabib, S. 1981. ‘The ‘logic’ of Civil Society: A Reconstruction of Hegel and Marx’. *Philosophy and Social Criticism* 8: 153-154.
- Bernstein, J.M. 1984. ‘From Self-consciousness to Community: Act and Recognition in the Master Slave Relationship’. In *The State and Civil Society*.

- A cura di Z.A. Pelczynski. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blanchette, O. 1970. 'Praxis and Labor in Hegel'. *Studies in Soviet Thought* 20/3: 257-269.
- Bultmann, R. 1958. *Jesus Christ and Mythology*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Bylinsky, G. 1979. 'Those Smart Young Robots on the Production Line'. *Fortune Magazine* 00/12: 90-96.
- Caputo, J.D. 1982. 'Hermeneutics as the Recovery of Man'. *Man and World* 15: 343-367.
- Colletti, L. 1972. *From Rousseau to Lenin*. New York: Monthly Review Press.
- Dussel, E. 1985. *Philosophy of Liberation*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Findlay, J.N. 1976. *Hegel: A Re-Examination*. Oxford: Oxford University Press.
- Gadamer, H.-G. 2000. *Verità e metodo*. Milano: Bompiani [1982. *Truth and Method*. New York: Crossroads Pub. Co.].
- . 1976. *Hegel's Dialectic*. New Haven: Yale University Press.
- Germino, D. 1972. *Machiavelli to Marx*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Hegel, G.W.F. 2003. *Lezioni sulla filosofia della storia*. A cura di Giovanni Bonacina e Livio Sichirollo, Roma-Bari: Laterza.
- . 2004. *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio con le Aggiunte di Eduard Gans*, a cura di Giuliano Marini. Bari-Roma: Laterza [1973. *Hegel's Philosophy of Right*. trans. T.M. Knox. Oxford: Oxford University Press.]
- Hyppolite, J. 1969. *Studies on Marx and Hegel*. New York: Harper & Row Publishing.

- Kaufmann, W. 1970. *Hegel's Political Philosophy*. New York: Atherton Press.
- Kitto, H.D.F. 1979. *The Greeks*. Harmondsworth, England: Penguin Books.
- Kucheman, C. A. 1983. 'Abstract and Concrete Freedom: Hegelian Perspectives on Economic Justice'. *The Owl of Minerva* 15/1: 23-44.
- Lamb, D. 1980. *Hegel – From Foundation to System*. The Hague: Martinus Nijhoff
- Marcuse, H. 1966. *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della "teoria sociale"*. Bologna: Il Mulino [1970. *Reason and Revolution*. Boston: Beacon Press].
- Min, A. 1986. 'Hegel on Capitalism and the Common Good'. *Philosophy and Social Criticism* 11/2: 39-61.
- Ottman, H. 1984. 'Hegel's Philosophy of Right: Changing Paradigms for Its Interpretation'. *Clio* 13: 315-50.
- Perry, R. 1983. 'The Early Interpreters of Hegel's Philosophy of Right'. *Graduate Faculty of Philosophy Journal* 9: 151-160.
- Platone, 1970. *Dialoghi filosofici*, vol. primo. A cura di Giuseppe Cambiano. Torino: UTET [1980. *The Collected Dialogues*. Eds. E. Hamilton and H. Cairns. Princeton Univ].
- Ritter, J. 1982. 'Morality and Ethical Life: Hegel's Controversy with Kantian Ethics'. In *Hegel and the French Revolution*. Cambridge: M.I.T. Press.
- Said, E. W. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Serequeberhan, T. 1987. 'Heidegger and Gadamer: Thinking as 'Meditative' and as 'Effective-Historical Consciousness''. *Man and World* 20/1: 41-64.
- Therborn, G. 1977. 'The Rule of Capital and the Rise of Democracy'. *New Left Review* (May-June): 3-41.

- Wartenberg, T. E. 1981. 'Poverty and Class Structure in Hegel's Theory of Civil Society'. *Philosophy and Social Criticism* 18/2: 169-82.
- Waszek, N. 1983. 'The Division of Labor: From the Scottish Enlightenment to Hegel'. *The Owl of Minerva* 15/1: 51-75.
- West, C. 1982. *Prophecy Deliverance*. Philadelphia: The Westminster Press.

**SEZIONE 3: Storia e filosofia della storia: il
ruolo dell'Africa**

Hegel and the Third World: Introduzione*

Teshale Tibebe

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* (Tibebe 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 Tibebe, '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 egualitario policentrico: "*policentrico*" in contrasto con l'universalismo *eurocentrico*; "*egualitario*" 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 egualitario policentrico fornisce un'alternativa all'universalismo spurio hegeliano.

L'umanesimo egualitario 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 coloniale. 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.

Esorcizzare il fantasma di Hegel: La sfida dell’Africa alla filosofia^{* **}

Olufemi Taiwo

Chiunque abbia vissuto, lavorato e in generale frequentato la filosofia da tanto tempo quanto me e che – e questo è un elemento molto importante – abita il mondo epidermico in cui il destino si è compiaciuto di mettermi, ed è impegnato sia nella storia di quel mondo epidermico che in quella della filosofia, deve a un certo punto incontrare la presenza di un’assenza particolare: l’assenza dell’Africa¹ dal discorso della filosofia. Nelle aree basilari della filosofia (per esempio, epistemologia, metafisica, assiologia e logica) e nelle molte divisioni derivate della materia (come la filosofia di ...), una volta che si comincia a guardare, una volta che si allenano gli occhi a coglierla, si rimane colpiti dall’assenza dell’Africa dalle disquisizioni dei suoi praticanti. Ora, non voglio che mi fraintendiate, perché è molto facile far notare che l’Africa non è né l’unica regione né l’unica il cui

^{*} Olufemi Taiwo, *Exorcising Hegel’s Ghost: Africa’s Challenge to Philosophy*. *African Studies Quarterly* 1-4, 1998: 7-20. Traduzione italiana a cura di Saša Hrnjez.

^{**} Questa è la versione rivista della lezione tenuta presso Association of Students of African Descent alla Simon Fraser University, Burnaby, B.C., Canada, venerdì, il 21 febbraio, 1997.

¹ In questo articolo per “Africa” intendo il continente e la sua diaspora.

discorso non compare mai sui radar della filosofia. Si potrebbe dire che anche le filosofie indiane, cinesi, maya, inuit o indonesiane non appaiono mai. Questo è vero, ma vorrei sostenere in ciò che segue che, sebbene anche queste altre possano costituire un'assenza nel modo che ho descritto, esse fanno la loro presenza in altri modi. È sempre stato il caso di trovare riferimenti alla filosofia asiatica, alla filosofia cinese, alla filosofia indiana, alla filosofia buddista e simili nella tassonomia filosofica. Questo non è mai stato il caso della filosofia africana fino a poco tempo fa e i pochi riferimenti che esistono sono il prodotto degli ultimi venti, o al massimo venticinque anni. Anche in questo caso una buona parte dello stato dell'arte attuale si occupa troppo di questioni di pedigree. La filosofia africana è filosofia? O è la filosofia delle condizioni della sua possibilità, o qualsiasi cosa sia stata, o è una cosa del futuro? Forse altri che conoscono meglio la letteratura comparata possono dirci se domande come quelle appena identificate hanno mai fatto parte del discorso della filosofia indiana o della filosofia cinese. Peggio ancora, anche tra coloro che sono più generosi nell'uso del termine "filosofia africana", la loro visione non si estende oltre il corpus di lavori prodotti dai filosofi professionisti contemporanei. Stiamo quindi parlando di un'assenza peculiare piuttosto significativa.

Per noi lavoratori della vigna intellettuale, questa peculiare assenza è molto eloquente e stridente. Per esempio, una volta ho detto qualcosa sulla filosofia africana in una classe di filosofia del diritto del terzo anno, che insegnavo qualche anno fa, e ricordo che uno degli studenti assunse uno sguardo perplesso e disse in effetti: "Spero che non si offenda per quello che sto per dire, ma quando ha fatto riferimento poco fa alla 'filosofia

africana' è stata la prima volta che ho sentito qualcuno mettere insieme quelle due parole in una frase".

Questo incontro ebbe luogo a Chicago e fu ricco di ironie. In primo luogo, la popolazione di Chicago è distribuita in modo quasi uguale tra bianchi e neri. Pensate quindi alla presunta opinione del mio studente sulle capacità intellettuali dei suoi concittadini afroamericani. In secondo luogo, insegnavo in un'università gesuita, un ordine importante nella Chiesa cattolica. Nel frattempo, l'Africa è una delle poche aree del mondo in cui la Chiesa cattolica sta godendo della sua crescita più spettacolare, soprattutto in termini di reclutamento al ministero. Ed eccoci qua. Lo studente, che probabilmente è cattolico, non aveva assolutamente un'idea dei contributi africani alla cultura globale, compreso il fatto che il futuro della sua Chiesa può dipendere dai preti africani.

In *tutti* i settori della filosofia, sia quelli di base che quelli derivati, l'Africa è un'assenza peculiare, quasi totale. Questa assenza può essere spiegata in diversi modi. Una spiegazione potrebbe essere che gli africani non hanno filosofia o che nulla di ciò che fanno o dicono o scrivono ha qualche risonanza nella filosofia. Una tale spiegazione sarebbe controintuitiva. Se dovessimo concedere, a scopo di argomentazione, che gli africani non hanno filosofia, è assurdo suggerire che nulla nel mondo africano risuoni per o nella filosofia. È una comprensione abietta della filosofia che ricorrerebbe a una mossa così disperata per salvarsi. Eppure non si può fare a meno di pensare che le negazioni di entrambi i tipi – gli africani non hanno filosofia, o niente di ciò che gli africani fanno ha un qualche interesse per la filosofia – abbiano giocato un ruolo molto importante nell'assenza che identifichiamo.

Un'altra spiegazione potrebbe essere che la filosofia semplicemente non è interessata a ciò che quei poveri

africani pensano, dicono o fanno. Come dice un proverbio Yoruba, la bocca del povero non è meglio di un machete; l'unica cosa per cui è buona è tagliare un sentiero nella boscaglia. Qui arriviamo alla grande domanda: *Perché c'è così poco, se non addirittura nessun rispetto e, di conseguenza, interesse per i fenomeni africani e le loro risonanze filosofiche?*² Diverse risposte sono possibili. Vorrei sostenere che le radici di questa peculiare assenza possono essere fatte risalire a un evento significativo nella storia della filosofia, e che questo evento possa effettivamente essere l'ispirazione dell'assenza. Ma prima di introdurre questo singolo evento, una parola di cautela è d'obbligo.

Non suggerisco che ci sia una mega o mini cospirazione per escludere l'Africa dai discorsi della filosofia. Né sto dicendo che se chiedessimo a qualcuno che partecipa a questi discorsi, egli/ella farebbe risalire l'origine delle sue opinioni alla fonte che sto per identificare. In effetti, sostengo che l'apparenza casuale delle esclusioni che costituiscono la peculiare assenza, e il fatto che non si possa indicare alcuno studio che ne rintracci specificamente la genealogia nel modo che propongo, può ingannevolmente suggerire che si tratti di un semplice caso. Ma i casi hanno cause e l'identificazione di una di queste cause qui di seguito ha lo scopo di indurci a guardare più da vicino altri elementi della tradizione qui sotto esame.

Finora ho parlato di filosofia come termine generico. Non è stata identificata con nessuna area o tradizione particolare. È giunto il momento di identificarla. Stiamo

² Certamente, c'è un interesse per la flora e la fauna dell'Africa. Le vacanze safari sono sempre di altissimo livello. Questo interesse per la natura in Africa nell'immaginazione popolare ha la sua espressione intellettuale. Questo sarà esaminato subito.

parlando della filosofia occidentale. Questo non dovrebbe essere una sorpresa. È solo nella misura in cui la filosofia occidentale si è spacciata per filosofia universale che possiamo parlare di un'assenza peculiare. È solo nella misura in cui ci confrontiamo, o abbiamo a che fare, o abitiamo un mondo costruito dalla filosofia occidentale che siamo costretti a pensare a un'assenza e a come darle un senso. E dobbiamo affrontare la nostra assenza dalla storia di questa tradizione perché, malgrado il colonialismo e la cristianizzazione, siamo eredi e perpetratori di questa eredità. Inoltre, dato che l'“Occidente” si presenta come l'incarnazione e l'inventore dell' “universale”, dobbiamo protestare ancora più forte perché il suo universale è così particolare e il suo globale è così locale. Cioè, l'Occidente, costruendo l'universale, invece di abbracciare veramente tutto ciò che c'è, o almeno ciò che di esso può essere abbracciato, si è semplicemente espanso e ha invitato il resto dell'umanità, o il suo segmento istruito, ad essere complice di questa truffa storica.

Sostengo che una fonte per il certificato di nascita di questo falso universale si trovi nella *Filosofia della storia* di Georg Wilhelm Friedrich Hegel³. L'architettura dell'esclusione che la storia della filosofia occidentale manifesta, specialmente nella forma dell'assenza peculiare, è contenuta nell'Introduzione a quel libro che un commentatore ha descritto così: la *Filosofia della Storia* rimane il cuore e il centro della filosofia di Hegel⁴. Vorrei suggerire che questo testo è una possibile fonte per una spiegazione dell'assenza peculiare. È come se i successori

³ G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirolo, Laterza, Bari 2003. (L'edizione inglese usata dall'autore è la seguente: G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree, introduction C.J. Friedrich, Dover Publications, New York 1956).

⁴ C. J. Friedrich, “Introduction” in Hegel (1956).

di Hegel avessero in qualche modo interiorizzato le sue ingiunzioni e da allora si fossero attenuti strettamente ad esse.

Hegel è morto! Lunga vita a Hegel! Il fantasma di Hegel domina i corridoi, le istituzioni, i programmi, le pratiche didattiche e le riviste della filosofia euro-americana. L'agghiacciante presenza di questo fantasma può essere osservata nelle eloquenti assenze così come nelle sottili, e non così sottili, esclusioni nelle attività filosofiche dei discendenti di Hegel. Le assenze e le esclusioni sono da vedere nella ripetuta associazione dell'Africa con la pervasività dell'immediatezza, un'idea molto hegeliana se ce n'è una⁵. Data questa associazione, possiamo vedere perché l'Africa è dove la Natura, un'altra categoria molto hegeliana, governa nella sua furia più cieca sotto forma di carestia, o di continua recrudescenza o persistenza di malattie e pestilenze di origine sconosciuta e con gravi ripercussioni, o sotto forma di guerre "inter-tribali" che a volte lasciano dietro di sé il genocidio, o di "riproduzione" senza restrizioni, o di _____, potete riempire il vuoto⁶.

L'Africa è la terra che il Tempo ha dimenticato, un vero e proprio museo dove si trovano le reliquie della razza, cioè la razza umana: da qui interesse antropologico di andare a caccia (locuzione molto azzeccata) di pratiche esotiche, riti primitivi, costumi superati.

Secondo la leggenda, il continente africano è pieno di divinità, il solo pantheon Yoruba si dice ne abbia quattrocento più una! Eppure, curiosamente, all'Africa manca Dio. È la terra dove, alla luce della prevalenza di malattie, pestilenze e guerre, la morte è un'esperienza vissuta ma non una sfida filosofica. In definitiva, è la terra

⁵ Avrò più da dire su questo fra poco.

⁶ La stessa natura nel suo aspetto benigno, selvaggio, bello è ciò che attrae i turisti safari e anche gli studiosi safari altrettanto.

dove c'è una sovrabbondanza di Pensiero Tradizionale ma, sorprendentemente, nessuna filosofia. Ho scelto solo alcuni dei temi che sono considerati perenni nella filosofia ovunque (Natura, Tempo, Evoluzione, Rituale, Dio, Morte) per mostrare che si possono trovare alcune possibili fonti in Hegel per il modo in cui il successivo non riferimento all'Africa è arrivato ad essere inquadrato. Andiamo al testo.

Secondo il piano della *Filosofia della storia* non esiste un "mondo africano". Ma c'è l'Africa nel libro e ci arriveremo adesso. In uno stile che ormai conosciamo fin troppo bene, l'autore annuncia nell'*Introduzione*: "Oggetto di questo corso di lezioni è la storia mondiale come storia filosofica, vale a dire non riflessioni generali sulla storia, ricavate di qui e da illustrare muovendo dal contenuto storico preso solo come esempio, bensì la storia mondiale stessa"⁷.

Notate come Hegel proclama di darci il Mondo senza il minimo accenno al fatto che il suo potrebbe rappresentare solo un modo di raccontare la storia del mondo, che questo raccontare può essere vittima del *parti pris* del suo narratore che non può escludere possibili *parti pris* di altri narratori. Invece no: una tale modestia sarebbe stata sconveniente per uno scrittore che ha avuto la temerarietà di dire più avanti nello stesso testo: "La storia mondiale procede da oriente a occidente, poiché l'Europa è senz'altro la fine della storia, l'Asia è il suo inizio"⁸. L'Europa è la fine (*end*) della Storia in almeno due sensi: 1) è la fine, come il terminus, il punto oltre il quale non ce n'è un altro, il culmine di tutto ciò che l'ha preceduto; e 2) è il fine, come lo scopo, la finalità, il prodotto finale al cui raggiungimento tendevano tutti gli

⁷ Hegel (2003, 3).

⁸ Hegel (2003, 90).

sforzi precedenti. In entrambe le interpretazioni, la portata trionfalistica delle affermazioni di Hegel è innegabile. E l'oggetto della Filosofia della Storia è quello di portare al "completamento della Storia" ... il semplice pensiero della *ragione*, secondo il quale la ragione governa il mondo, e così anche nella storia mondiale le cose sarebbero andate razionalmente"⁹. Ma cos'è la Storia stessa?

Ci è stato detto che la Storia è un processo razionale, che tende verso un fine, e che l'oggetto della filosofia è comprendere questo movimento nelle sue varie tappe. Il soggetto ultimo della Storia è lo Spirito e l'essenza a cui tende, verso la cui realizzazione è diretto il suo movimento, è la Libertà. Ma per compiere questo cammino, lo Spirito si incarna nei Popoli, nelle Nazioni, nel Volk, e i popoli sono da giudicare per quanto e in che modo hanno colto in loro questa essenza dello Spirito. Questo è il modo in cui lo dice Hegel:

"In base a queste determinazioni astratte possiamo dire che la storia mondiale è il teatro della rappresentazione dello spirito, la raffigurazione del modo nel quale lo spirito elabora il sapere del suo essere in sé. Proprio come il seme reca dentro di sé l'intera natura della pianta, il gusto, la forma dei frutti, così anche le prime tracce dello spirito contengono già *virtualiter* l'intera storia. Gli Orientali non sanno ancora che lo spirito, o l'uomo

⁹ *Nota del traduttore.* Qui c'è un errore da parte dell'autore che invece di "contemplation of History" (il traduttore inglese Sibree aggiunge questa espressione, inesistente tra l'altro nel testo di Hegel) scrive "completion of History". Abbiamo tradotto questo errore per rimanere fedeli al testo di Taiwo - errore che può essere una svista, un refuso oppure il sintomo di una lettura frettolosa. Il testo di Hegel nella traduzione italiana in effetti dice questo: "L'unico pensiero [*der einzige Gedanke*] che la filosofia porta con sé è però il semplice pensiero della *ragione*, secondo il quale la ragione governa il mondo [...]" (Hegel (2003, 10).

¹⁰ Hegel (2003, 10).

in quanto tale, è libero in sé; poiché non lo sanno, essi non sono liberi. Gli Orientali sanno soltanto che uno solo è libero, ma proprio per questo una libertà siffatta è solamente arbitrio ... Perciò questo individuo unico nel suo genere è soltanto un despota, non un uomo libero. Solo fra i Greci è sorta per la prima volta la coscienza della libertà e per questo essi sono stati liberi: ma i Greci, come anche i Romani, sapevano soltanto che alcuni sono liberi, non l'uomo in quanto tale. Non lo sapevano nemmeno Platone e Aristotele. Di conseguenza, non solo i Greci hanno posseduto schiavi, così che la loro vita e l'esistenza della loro bella libertà furono vincolate alla schiavitù, ma anche la loro libertà in parte fu solo un fiore spuntato per caso, effimero e stentato, in parte fu insieme dura servitù dell'uomo, della natura umana. Solo le nazioni germaniche sono giunte alla coscienza, nel cristianesimo, che l'uomo è libero in quanto è uomo, che la libertà dello spirito costituisce la natura più propria dell'umanità"¹¹.

Da qui la conclusione: "La storia mondiale è il progresso nella coscienza della libertà – un progresso che dobbiamo conoscere nella sua necessità"¹².

A questo punto dobbiamo andare avanti velocemente. Anche se i passi che ho citato promettono delle analisi feconde, non è questa l'occasione per farle. Tuttavia, si possono trarre alcune conclusioni. Per esempio, per Hegel, solo alcuni popoli sono quelli che egli chiama popoli "storici del mondo". Si tratta di popoli che possono essere giustamente considerati come appartenenti alla Storia e che partecipano alla sua marcia verso il raggiungimento del suo fine ultimo. Gli "orientali" hanno intravisto lo Spirito e quindi hanno fatto la storia solo attraverso il despota. I greci e i romani lo videro un po' di

¹¹ Hegel (2003, 17-18).

¹² Hegel (2003, 18).

più ma hanno fallito nelle opere. A quanto pare, grazie al cristianesimo, solo i tedeschi o gli europei del nord hanno visto lo Spirito nella sua piena gloria e come risultato si sono assicurati un brevetto sulla libertà.

Il quadro non è ancora completo. Lo Spirito di un popolo è il soggetto della Storia. Ma lo Spirito ha anche bisogno di uno spazio in cui dispiegarsi e mettere in scena il suo dramma. In questo senso, nell'ambito della Filosofia della Storia, dobbiamo interessarci alla sua "Base geografica". "Di conseguenza, non ci interessa conoscere il terreno come località esteriore, bensì il tipo naturale della località, che coincide giustappunto con il tipo e il carattere del popolo che è figlio di quel terreno. Tale carattere dei popoli altro non è che il loro modo d'intervenire nella storia mondiale, di prendervi posizione"¹³. Anche se Hegel continua ad avvertire che non dobbiamo dar troppo peso alla Natura, egli insiste sul fatto che "il tipo della località" rimane intimamente connesso con quanto e in che modo gli uomini percepiscono la libertà:

Nelle zone estreme l'uomo non può arrivare a muoversi in maniera libera; freddo e arsura sono qui forze troppo potenti per permettere allo spirito di edificare un mondo per sé. Già Aristotele afferma: "Una volta appagata l'indigenza del bisogno, l'uomo si rivolge a qualcosa di universale e superiore" (Metafisica, I, 2). Ma in quelle zone estreme l'indigenza non può mai cessare, né può mai esser prevenuta; l'uomo non può far altro che dedicare di continuo la sua attenzione alla natura, ai raggi incandescenti del sole e al gelo dei ghiacci. Il vero teatro della storia mondiale è perciò la zona temperata, invero la sua metà settentrionale, poiché la terra è come un continente e ha un ampio seno, come dicono i Greci.¹⁴

¹³ Hegel (2003, 70).

¹⁴ Hegel (2003, 71).

Questo completa l'esposizione della natura della Storia, il suo studio filosofico e le sue condizioni di realizzazione. Avendo mostrato perché il Nuovo Mondo non poteva essere considerato parte della Storia – a quel tempo – Hegel procedette ad esaminare “i tre continenti ... tre momenti si evidenziano in maniera più o meno significativa: l'Africa ha come principio fondamentale l'altopiano, l'Asia il contrasto fra le regioni fluviali e l'altopiano, l'Europa e la mescolanza fra queste differenze¹⁵. Da questo punto in poi, e per le nove pagine successive, siamo messi di fronte a un'arringa, un libello collettivo contro l'Africa che, insisto, ha anticipato anche se non ha inaugurato le diverse esclusioni e mostrato i possibili antecedenti nell'*Introduzione* di Hegel.

Molti di coloro che leggono hanno familiarità con le frasi: “Africa a sud del Sahara”, “Africa subsahariana”, “Africa nera”. Probabilmente sanno anche che l'Egitto non è in Africa; è nel “Vicino Oriente” o nel “Medio Oriente”. Il “Nord Africa” non è proprio l'Africa. E in quello che va mantenuto come un incredibile gioco di prestigio geografico, il Sudafrica è diventato improvvisamente un paese “africano” nell'aprile 1994 con l'elezione di Nelson Mandela e il rovesciamento del regime bastardo dell'apartheid. Alcune conseguenze comportamentali derivano da queste identificazioni. Dirò di più su di esse tra un momento. Per ora torniamo a Hegel.

Secondo Hegel, “L'*Africa* è da dividere in tre parti: l'una è la parte posta a sud del deserto del Sahara, l'Africa vera e propria, l'altopiano quasi del tutto ignoto con esili ratti di costa sul mare; l'altra è quella posta a nord del deserto, per così dire l'Africa europea, un territorio

¹⁵ Hegel (2003, 80).

costiero; la terza è la ragione fluviale del Nilo, l’unica pianura fluviale dell’Africa, che si congiunge con l’Asia”¹⁶.

Il lettore può cominciare a vedere quale piano Herr Hegel avesse in mente nel ricorrere alla tassonomia contenuta nel passo appena citato. Ricordiamo che prima aveva detto che nelle “zone estreme l’uomo non può arrivare a muoversi in maniera libera” e che “il vero teatro della storia mondiale è perciò la zona temperata”¹⁷. Se il Nord Africa fosse stato incluso nell’Africa, Hegel avrebbe dovuto negare che la Storia vi avesse trovato una fermata. Ma una tale negazione si sarebbe dissolta in presenza di prove incontrovertibili delle numerose civiltà che vi avevano avuto sede per millenni. Avrebbe significato negare la gloria che fu dell’Egitto, di Cartagine, della Cirenaica, e così via. Non era disposto ad arrivare a tanto. Allora perché non riconfigurare la geografia in modo che l’Egitto sia intellettualmente escluso dall’Africa e renderlo sicuro per la Storia? E ci sono indicazioni nel testo che questa fu la strada che Hegel fu costretto a prendere: “La seconda parte dell’Africa è ... l’Egitto: destinato a divenire un grande centro di cultura indipendente, se ne sta, perciò, così isolato e separato in Africa come appare l’Africa stessa a confronto degli altri continenti. La parte settentrionale dell’Africa, che possiamo chiamare la regione costiera per antonomasia – poiché l’Egitto è stato spesso respinto dal Mediterraneo verso l’interno –, si affaccia sul mar Mediterraneo e sull’oceano Atlantico, una splendida striscia di terra, dove sorgeva un tempo Cartagine e dove ora si trovano il Marocco, Algeri, Tunisi e Tripoli. Questa parte meriterebbe di essere attirata verso l’Europa”¹⁸.

¹⁶ Hegel (2003, 80)

¹⁷ Hegel (2003, 71).

¹⁸ Hegel (2003, 81).

Non ci viene detto cosa intendesse Hegel con la sua affermazione che la parte settentrionale dell'Africa doveva "essere attirata verso l'Europa". Hegel non aveva dubbi che questo lavoro meritasse di essere completato e che quella parte dell'Africa dovesse essere attirata verso l'Europa. E da allora è rimasta attaccata all'Europa. Le frasi che ho delineato prima fanno vedere questa separazione dell'Egitto dall'Africa e il suo attaccamento forzato all'Europa nell'immaginazione sia di Hegel che dei suoi discendenti. Ci sono altre manifestazioni di questo attaccamento. Per esempio, il Royal Ontario Museum di Toronto, Canada, per molto tempo non ha avuto un padiglione africano. Eppure questo non gli ha impedito di avere un'esposizione assai impressionante di manufatti dell'antico Egitto come parte del padiglione "Vicino Oriente"!

Avendo separato l'Egitto dall'Africa e rendendolo sicuro per la Storia, Hegel era libero di concentrarsi su ciò che chiamava "l'Africa vera e propria" e di sottoporla a una diffamazione estremamente maligna, i cui contorni, se non l'esatto contenuto, hanno continuato a strutturare la comprensione dell'Africa nella coscienza e nelle istituzioni dei discendenti di Hegel. Secondo Hegel,

l'Africa vera e propria, è rimasta chiusa al contatto con il resto del mondo, almeno fin dove risale la storia; è il paese dell'oro, concentrato dentro di sé, è il paese dell'infanzia, avvolto nel colore nero della notte al di qua del giorno, al di qua della storia cosciente di sé. La sua chiusura non dipende soltanto dalla sua natura tropicale, ma in maniera essenziale dalla sua costituzione geografica.¹⁹

Possiamo ora vedere perché era così importante per Hegel escludere l'Egitto dall'Africa. Sarebbe stato

¹⁹ Hegel (2003, 80).

non solo inadeguato ma anche falso dire di un’area che racchiude nei suoi confini l’Egitto, Cartagine e così via che essa “è il paese dell’oro, concentrato dentro di sé” o che essa è “al di qua della storia cosciente di sé”²⁰. L’Egitto deve essere separato in modo che l’attacco razzista che segue abbia una patina di rispettabilità. Quanto sia forte questa patina può essere visto nella persistenza di questa visione dell’Africa nell’immaginazione e nei discorsi dei discendenti di Hegel.

Va notato che Hegel aveva già scritto che “l’Africa vera e propria, [è] l’altopiano quasi del tutto ignoto”. Eppure questo non gli ha impedito di proclamare che l’Africa vera e propria “è avvolta nel colore nero della notte”²¹. A Hegel non sarebbe venuto in mente, e ancora non viene in mente ai suoi discendenti, che non c’è nulla di africano nel “colore nero della notte” che essi osservano, ma che è il nero della loro stessa ignoranza. E mentre questa ignoranza poteva essere scusabile ai tempi di Hegel, ora è odiosa. Ma scrivendo sotto questa oscurità, Hegel continua a informarci su questi africani veri e propri: “E’ difficile, dunque, afferrare il carattere africano vero e proprio, poiché, per farlo, siamo costretti a rinunciare del tutto alla categoria sottostante a ogni nostra rappresentazione, all’universalità”²².

Dato il piano che Hegel aveva, non c’era modo che egli potesse giungere a una conclusione diversa sul carattere africano. Se si fosse avvalso del materiale disponibile in Europa all’epoca in cui stava scrivendo riguardo alle conquiste africane, sarebbe stato costretto a una conclusione radicalmente diversa. Ancora più

²⁰ Hegel (2003, 80).

²¹ *Nota del traduttore.* Nella traduzione inglese troviamo l’espressione “dark mantle of the Night”, in italiano invece è “il colore nero della notte”. Cfr. Hegel (2003, 80).

²² Hegel (2003, 81).

significativo è il fatto che, coerentemente con la pratica che ancora domina il discorso sull'Africa in Euro-America, a Hegel sfuggì completamente il paradosso di aver espanso la sua particolarità in un'universalità e che può essere davvero necessario rinunciare al principio, all'universalità, che naturalmente accompagna tutte le loro idee, cioè quelle europee, se il mondo africano deve essere trattato con il necessario rispetto per la sua integrità ed eteronomia. Trattare l'Africa con rispetto per la sua integrità ed eteronomia non si traduce nel tipo di ragionamenti che Hegel ha fatto sulla situazione africana. Esaminiamone alcune.

Secondo Hegel, agli africani manca la categoria di Universalità. Ciò emerge dal fatto che sono un tutt'uno con la loro esistenza; sono fermi nell'immediatezza. Ciò significa che non si sono separati dalla natura. "Il ne*ro", scrive Hegel, "incarna l'uomo allo stato di natura in tutta la sua selvatichezza e sfrenatezza"²³. Come tale, l'africano è scevro dell'idea di un sé separato dai suoi bisogni e, contemporaneamente, non ha conoscenza di "un'essenza assoluta, diversa e superiore rispetto all'esistenza individuale"²⁴. Secondo questa concezione, centrale per la religione è l'idea di trascendenza²⁵, l'idea che ci sia una qualche realtà che è al di là di noi, al di là della nostra comprensione, davanti alla quale ci sottomettiamo in supplica; in breve un *Mysterium*. Questo *mysterium*, comunque sia concepito, è un compito della teologia e della filosofia della religione rivelarlo, dargli un senso, come condizione per dischiudere il posto dell'uomo all'interno dello schema delle cose. In altre parole, si suppone che agli africani manchi un *Theos* alla cui

²³ Hegel (2003, 82).

²⁴ Hegel (2003, 82).

²⁵ Per le vedute contrarie, si veda Wiredu (1997).

rivelazione è dedicata la filosofia. Per Hegel, i *ne*ri* sono impantanati nella stregoneria, nel culto delle immagini scolpite che sono facilmente deperibili e nel culto dei morti²⁶. Non possiedono un *mysterium*, manca loro la trascendenza e sono senza un *Theos*, il cui Logos avrebbe potuto costituire una filosofia da rivelare.

Questo era Hegel. Come stanno le cose con i suoi discendenti?

Sarebbe difficile trovare un testo di Filosofia della Religione standard²⁷ in cui siano rappresentate le religioni africane. Né si troverebbero troppe antologie e manuali sulle religioni del mondo in cui le pratiche religiose africane abbiano una menzione significativa, se non alcuna. L'assenza è una manifestazione di quel tipo di assenza inaugurata da Hegel. La ragione principale è che per la maggior parte degli scrittori in questione, anche quando non si può dire che siano stati direttamente influenzati da Hegel, la sua razionalizzazione per negare lo status religioso alle pratiche religiose africane è conforme²⁸. Per la maggior parte il ragionamento è che ci sono quelle cose di cui Hegel ha già parlato e alcune altre che rappresentano, nel migliore dei casi, ulteriori spiegazioni delle sue affermazioni. La religione africana è liquidata come *culto degli antenati* o *culto degli spiriti*.

Questo non dovrebbe sorprenderci. Nella tradizione che ha inquadrato le postulazioni teoriche di Hegel, l'astrazione è privilegiata e altamente rispettata; i fenomeni storici attraggono poca importanza spirituale. Ma nella religione Yoruba, gli antenati, che si suppone siano i destinatari della preghiera, vanno dagli antenati nella

²⁶ Hegel (2003, 83).

²⁷ Mi dovrò limitare alla situazione in filosofia.

²⁸ Per quelli che sono interessati, si veda la discussione in E. Bolaji Idowu (1962, 1973), Mbiti (1969), Olupona, J.K, e Ray, Parrinder (1954).

remota antichità al genitore recentemente scomparso. Una tale tradizione, in cui coloro che sono vissuti di recente sono considerati meritevoli di venerazione, non può aspettarsi che la sua pretesa di status religioso sia presa sul serio da un'altra che considera questa pratica come priva di trascendenza o mysterium.

Correlata a questo è l'idea che gli dei africani siano infinitamente sacrificabili e vulnerabili al baratto. Infine, si sostiene che la proliferazione di divinità, il politeismo, nelle culture africane sia un segno di arretratezza dell'Unico Mysterium, l'Essere di cui nulla di più grande può essere concepito! Grazie a questa mentalità, ogni volta che un/a intellettuale africano/a scrive sulla "religione africana" egli/ella è chiamato/a a giustificare la congiunzione dell'epiteto "africano" col sostantivo "religione". Siamo invischiati nelle discussioni sul pedigree che, dovrebbe essere ovvio, non possiamo vincere.

La ragione è semplice: le argomentazioni sul pedigree hanno sempre uno scopo imperialista. La persona che esige di essere convinta che ciò che il suo interlocutore sta esaminando meriti di essere ammesso negli spazi consacrati che portano il nome di "religione", o qualche altro equivalente, presuppone già che la sua caratterizzazione non sia problematica, non sia particolare, bensì universale, e quindi, fornisca la misura con cui tutti gli altri devono essere misurati. Anche quando non è intenzionale, soprattutto quando non è intenzionale, questo tipo di richiesta sa del tipo di Universalità bastarda che abbiamo già incontrato in Hegel all'inizio della sua impresa. Inoltre, né Hegel né molti dei suoi successori che si affrettano a liquidare la religione africana possono dire di conoscere dall'interno i fenomeni che liquidano con tanta foga. In assenza di un'indagine approfondita sui significati delle pratiche in

questione, sulla logica che le anima e sulle analisi teoriche offerte dagli intellettuali della cultura in questione, non si potrebbe dire se la distruzione delle icone delle singole divinità sia interpretata o meno come la distruzione delle divinità stesse. È come se si accusassero, come hanno fatto molti africani quando hanno incontrato per la prima volta il cristianesimo, i cristiani di cannibalismo ogni volta che partecipano all’eucaristia.

Nella sezione finale di questo articolo, fornirò alcune analisi che dimostrano che gli intellettuali Yoruba non pensavano che i loro dei e le icone in cui sono rappresentati fossero una cosa sola. Purtroppo, lo stesso atteggiamento di Hegel continua a dominare la mentalità dei suoi successori: pronunciare un giudizio sulla base di prove inadeguate o inesistenti o prima di indagare le prove. Che negli ultimi anni del ventesimo secolo noi discendenti di coloro che sono stati diffamati da Hegel siamo ancora sfidati dai discendenti di Hegel a dimostrare *solo in termini accettabili per loro* che siamo parte della cerchia dell’umanità è un indicatore di quanto forti rimangano le mani fredde di Hegel più di un secolo dopo la sua morte.

Un’idea con ciò strettamente connessa che è rimasta saldamente radicata nella coscienza e nelle pratiche dei discendenti di Hegel è che l’africano non possiede una conoscenza dell’immortalità dell’anima. Né mostra alcuna consapevolezza o rispetto per la giustizia e la moralità. Hegel ha di nuovo impostato il tono per i suoi discendenti. Secondo lui, poiché l’africano è privo della coscienza o del riconoscimento di un “essere superiore” che gli avrebbe ispirato un autentico rispetto²⁹, egli pone se stesso come entità suprema, in possesso del potere di “giudicare i vivi e i morti”. “I ne*ri possiedono quel completo *disprezzo* per

²⁹ Cfr. Hegel (2003, 83).

gli uomini che forma propriamente la loro determinazione fondamentale dal lato del diritto e della morale. Non c'è nemmeno un sapere dell'immortalità dell'anima, sebbene i morti appaiano come fantasmi"³⁰. Da questa mancanza derivano le molte manifestazioni di questo disprezzo per l'umanità, il cannibalismo è la più offensiva.

Ci sono molte risposte possibili a queste accuse. Una è quella di cercare di avanzare prove che confutano le affermazioni di Hegel e minano i suoi argomenti. Ma farlo significherebbe piegarsi a un'arroganza intellettuale e a un imperialismo insopportabile che si sono già impadroniti di una superiorità che determina i contorni dell'essere umano e si limitano a sfidare il pensatore africano a dimostrare che lei e il suo popolo meritano di essere ammessi nella cerchia dell'umanità. Questo avrebbe potuto essere un modo proficuo di rispondere alla sfida se questa fosse venuta dalla prospettiva privilegiata della conoscenza e dell'approfondimento dei fondamenti e delle complessità delle culture che venivano denigrate, in modo che si potesse dire che la sfida nasceva da uno studio approfondito e si basava su una genuina delusione per il fatto che, dopo una seria ricerca, non si era trovato nulla di valido. Sfortunatamente, questo non fu il modo in cui Hegel arrivò alla sua sfida. Il massimo che possiamo dire per lui è che dove sembrava aver citato qualche prova, abbiamo motivo di considerarla di dubbio valore. Le lezioni su cui si basava il libro furono scritte in un'epoca in cui il continente africano rimaneva in gran parte sconosciuto agli europei e l'oscurità che li avvolgeva nella loro ignoranza sull'Africa era proiettata sul continente nel suo soprannome prediletto: "Il continente oscuro". Quindi molto di ciò che scrisse era fantasia.

³⁰ Hegel (2003, 83-84).

Ma supponiamo, ai fini della discussione, che Hegel avesse accesso a informazioni archeologiche, storiche e altre informazioni rilevanti sull'Africa. Alla luce dello stato della conoscenza europea dell'Africa a quel tempo, una tale supposizione è plausibile. In effetti, a questo proposito, egli rappresentava un serio progresso rispetto ai suoi successori. Si potrebbero almeno trovare nella sua opera riferimenti al "Dahomey" (anche se la pratica che egli attribuiva al regno era in realtà quella di Oyo), e "Ashantee" (Asante), un'occorrenza rara negli scritti dei suoi discendenti.

Il possesso di informazioni rilevanti sarebbe insufficiente; bisogna offrire delle interpretazioni. Per quanto riguarda le interpretazioni, le glosse dilettaistiche di Hegel sulle informazioni a sua disposizione sono imbarazzanti. Le intricate giustificazioni delle pratiche contro le quali egli inveiva, le sfumature delle lingue in cui si esprimevano le idee di trascendenza, o di immortalità dell'anima, o di giustizia e moralità, e la complessità della vita e del pensiero dei popoli africani, alcuni dei quali avevano creato degli imperi, non erano certo a sua disposizione. Cercare quindi di rispondere alle farneticazioni dei disinformati significa inavvertitamente conferire un'ingiustificata rispettabilità a ciò che in discussioni più rispettabili sarebbe considerato spazzatura.

Una risposta diversa alla sfida di Hegel è condizionata dal bisogno di coloro che vogliono seriamente conoscere l'Africa e che, pur non conoscendo le tradizioni intellettuali del continente, non presuppongono *a priori* la loro assenza. E per queste persone l'aiuto è facilmente disponibile. La presenza di tali cercatori di conoscenza dentro e fuori l'accademia in Nord America è una buona ragione per guardare seriamente a quali danni vengono fatti dalle pratiche contemporanee dei discendenti di

Hegel. Come attualmente stanno le cose rispetto alle riflessioni sull'immortalità dell'anima, il rispetto per l'umanità e il suo rapporto con la giustizia e la moralità? In che misura i discendenti di Hegel prendono sul serio le riflessioni degli africani sulle questioni appena menzionate?

Come in altri ambiti, l'assenza peculiare si afferma. È difficile anche ora, nonostante i recenti progressi, trovare antologie in cui si faccia qualche sforzo per includere materiali di africani o sulle risposte africane alle questioni sollevate dall'immortalità dell'anima, dalla giustizia e dalla moralità. Quando tali sforzi sono fatti, sono timidi, simbolici, o così sommari che a volte ci si chiede perché il materiale sia incluso. In altri casi, sono convenientemente raggruppati insieme ad altri in una sorta di raccolta degli indesiderati o dei marginali. Mentre non è più di moda affermare che gli africani sono privi della conoscenza dell'immortalità dell'anima, e così via, rimane poco da offrire agli avidi cercatori di questa conoscenza nelle accademie euro-americane, specialmente in filosofia.

La nuova forma in cui la peculiare assenza si manifesta è nel consegnare a settori come l'antropologia, le scienze politiche o il folklore ciò che è disponibile in materiale africano. Quando questo non è il caso, i prodotti del sapere africano sono consegnati alla dubbia disciplina degli "Studi Africani". Negli *African Studies* la metafisica della differenza è suprema e regnante, con sforzi a volte grotteschi per scollegare la realtà africana dal resto dell'umanità – un modo *back hand* per affermare la non appartenenza dell'africano alla cerchia dell'umanità senza dover affrontare le accuse di razzismo. Così l'africano rimane ai margini della città dell'umanità. Di conseguenza, è improbabile che i manuali di etica, diritto e metafisica contengano capitoli sull'Africa o

riferimenti a risposte africane alle domande perenni che essi sollevano.

Quel che è peggio, anche la limitata presenza sotto forma di diffamazione che i membri della generazione di Hegel rappresentavano nei loro scritti è stata espunta dai loro contemporanei: da qui la peculiare assenza. L'Africa non è condannata apertamente come ai tempi di Hegel; è semplicemente ignorata o fatta soffrire dell'insulto finale di non essere riconosciuta. È giusto chiedersi se non sia peggio essere diffamati che essere passati sotto silenzio. Troppo spesso, quando gli studiosi africani rispondono alle domande della filosofia, sono chiamati a giustificare la loro pretesa di status filosofico. E quando questo status viene conferito a malincuore, le loro teorie sono consegnate a servire da appendici alle discussioni principali dominate dalle perorazioni della "tradizione occidentale".

Dopo aver esposto i molti modi in cui si suppone che l'africano sia al di sotto della gloria dell'uomo, Hegel conclude: "Da tutti questi tratti addotti in vario modo risulta che è la sfrenatezza a contrassegnare il carattere dei ne*ri. Questa condizione è incapace di sviluppo e di cultura; i ne*ri sono sempre stati così come li vediamo oggi. L'unico legame essenziale che hanno avuto, e ancora hanno, con gli Europei è quello della schiavitù"¹.

Da quanto ho argomentato finora dovrebbe essere ovvio che, sebbene i discendenti di Hegel non affermino più sfacciatamente la varietà di razzismo che Hegel abbracciava nel loro atteggiamento verso la produzione intellettuale africana, una varietà di razzismo più benigna ma non meno perniciosa continua a permeare il rapporto tra Euro-America e Africa. Di maggiore rilevanza per la nostra affermazione che Hegel ha creato la cornice in cui

¹ Hegel (2003, 86).

l'Africa è percepita e relazionata dai suoi discendenti è la sua dichiarazione riguardante il posto dell'Africa nel discorso della storia mondiale. La mia argomentazione è che la continua incapacità di accogliere l'Africa, senza qualificazione, nella cerchia dell'umanità nei modi in cui questo è stato fatto per l'Asia, per esempio, illustra il continuo impatto della portata del fantasma di Hegel. Ecco il finale di Hegel:

Con ciò abbandoniamo l'Africa, per non farvi più cenno in seguito. Non è un continente storico, un continente che abbia da esibire un movimento e uno sviluppo; quanto vi è accaduto, vale a dire quanto è accaduto nella sua estremità settentrionale, appartiene al mondo asiatico ed europeo. Colà Cartagine fu un momento importante, seppure transitorio; tuttavia, come colonia fenicia, spetta all'Asia. L'Egitto sarà esaminato in occasione del passaggio dello spirito umano da oriente a occidente, ma non appartiene allo spirito africano. Per Africa in senso vero e proprio intendiamo quel mondo privo di storia, chiuso, che è ancora del tutto prigioniero nello spirito naturale, e qui dovevamo solo presentarlo sulla soglia della storia mondiale².

Ammettiamo che l'ignoranza e la crudezza di Hegel riflettano in parte lo stato della conoscenza europea dell'Africa di allora. Come si spiega ora il comportamento dei suoi discendenti? Solo recentemente i discendenti di Hegel hanno cominciato a tornare in Africa. Finora, infatti, è come se la filosofia euroamericana fosse rimasta nella fredda morsa del fantasma di Hegel. Ci sono molti modi in cui la peculiare assenza riflette la dichiarazione hegeliana di lasciare l'Africa, per non parlarne di nuovo. Per esempio, tutte le locuzioni riguardanti "l'Africa a sud del Sahara", "l'Africa subsahariana", "l'Africa nera" riflettono, in modi diversi, l'insistenza hegeliana che le

² Hegel (2003, 87).

aree così designate sono “l’Africa vera e propria” che deve essere considerata di nessun interesse per la storia mondiale. A questo proposito, si può citare l’acrimonioso dibattito in corso sul carattere epidermico dell’antica civiltà egizia.

Io sostengo che *tutti* gli sforzi per dimostrare che l’Egitto non era una civiltà africana sono orientati ad affermare una o tutte le seguenti tesi: (a) l’Egitto non era in Africa e quindi, *prima facie*, non poteva essere una civiltà africana; (b) anche se l’Egitto fosse stato un paese africano, geograficamente parlando, i principali costruttori della sua civiltà erano popoli amitici che non erano originari dell’Africa. Se questo è vero, allora Hegel aveva ragione che “l’Egitto non appartiene allo spirito africano”; (c) una combinazione di (a) e (b). Ma il dibattito illustra un altro aspetto della peculiare assenza. L’occasione immediata per le attuali scoperte folgoranti sulla paternità della civiltà egizia è stata la pubblicazione di *The Afro-Asiatic Roots of Greek Civilization*³ di Martin Bernal. Un precursore simile e più originale, basato su un’indagine di prima mano delle prove condotta da un egittologo africano preparato, Cheikh Anta Diop, era stato pubblicato in precedenza⁴. Diop è stato respinto e in questo paese si è prestata poca attenzione alle sue proposte. Cioè, Diop non è stato nemmeno considerato degno di essere confutato – ha subito l’insulto di essere passato sotto silenzio. C’è voluto Bernal, che sembra il tipo giusto, per generare una tempesta di proteste sulla paternità della civiltà egiziana. Poco importa che Bernal abbia costruito il suo lavoro da fonti secondarie – non è un egittologo. Ma non ha solo attirato l’attenzione, è riuscito a generare un’intera nuova industria dedicata a

³ Bernal (1987).

⁴ Cheikh Anta Diop.

confutare la sua tesi che la civiltà occidentale ha radici afroasiatiche.

La dichiarazione che la condizione dell'Africa "è incapace di sviluppo e di cultura e sono sempre stati così come li vediamo oggi" inquadra tutti i discorsi in cui l'Africa è presentata come non storica, come se la sua storia fosse una rete senza interruzioni senza periodizzazione o nessuno dei normali alti e bassi del tempo storico che sono caratteristici di altre aree del mondo. Da qui la prevalenza, nei discorsi sull'Africa, di shibboleth teorici come "Africa tradizionale", "Africa precoloniale" e così via, dove ciò di cui si parla si estende, in un caso, dall'inizio dei tempi a quando il primo uomo bianco ha messo piede in Africa o quando il colonialismo è stato imposto.

Fino a poco tempo fa i discendenti di Hegel hanno fatto meglio del loro antenato. Poiché il Sudafrica è stato per tanto tempo sotto l'apartheid, hanno mantenuto la pretesa che il Sudafrica non fosse parte dell'Africa o non fosse considerato un paese "africano"! Troviamo la peculiare assenza nelle ripetute disgiunzioni che si trovano tra: "culto degli antenati" (africano) e "religione" (il resto del mondo); "tribalismo" (africano) e "nazionalismo" (il resto del mondo); "pensiero tradizionale" o "modi di pensiero" (africano) e "filosofia" (il resto del mondo); "società semplici" (africane) e "società complesse" (il resto del mondo); "divisione in lignaggi" (africane) e "divisione in classi" (il resto del mondo); "ordine dei costumi" (africane) e "stato di diritto" (il resto del mondo); ecc.⁵

⁵ Ho indagato le conseguenze di questo modo differenziale-dominante di inquadrare i discorsi sull'Africa per le possibilità di un apprendimento genuino attraverso le divisioni culturali in *African and Africanist Scholars, and Knowledge Production in African Studies* (in preparazione).

Abbiamo detto che i discendenti di Hegel cominciano a tornare in Africa. Per la maggior parte stanno tornando, non perché sono arrivati a riconoscere la piena appartenenza dell'Africa alla cerchia dell'umanità, come testimoniano le precedenti divisioni appena abbozzate, ma perché molti all'interno della tradizione euro-americana hanno iniziato a fare pressione sulle forze dominanti della società, specialmente quelle dell'accademia, per iniziare a dare un po' di sostanza al loro tanto decantato impegno per l'educazione liberale. Tuttavia, non dovremmo fare l'errore di pensare che l'Africa dovrebbe essere nel curriculum perché gli studenti di origine africana chiedono che anche le loro storie siano riconosciute o perché alcuni elementi fuorvianti nella cultura dominante insistono sull'apprendimento di altre culture. Anche altri nell'accademia al di fuori di queste categorie dovrebbero essere grati che gli studenti di origine africana abbiano scelto di favorire la realizzazione della promessa dell'educazione liberale. Se rimane vero, e penso che lo sia, che l'obiettivo di un'educazione liberale è quello di mettere davanti ai suoi destinatari lo studio dell'umanità e delle sue conquiste ovunque l'umanità risieda, e di creare laureati a cui è richiesto di imparare il più possibile di tutto ciò che c'è da sapere di tutti i temi disponibili per l'indagine, allora la situazione attuale in cui permettiamo al fantasma di Hegel di infestare le sale dell'accademia contemporanea deve essere considerata inaccettabile.

Concludo offrendo alcuni suggerimenti su come il fantasma può essere esorcizzato⁶. Devo avvertire che questo è un fantasma cattivo che sarà difficile da esorcizzare. In passato, quando era di moda essere razzisti, c'erano molti che celebravano apertamente gli

⁶ Questo ho fatto in dettaglio in Taiwo (1993).

avvistamenti del fantasma come un promemoria molto gradito che gli africani dovevano conoscere il loro posto e rimanerci. Come sono cambiati i tempi! Il fantasma si è ormai insinuato nei recessi più reconditi dell'accademia ed è più probabile che ora i discendenti di Hegel invocino considerazioni pragmatiche sul perché la peculiare assenza persista. Una tale spiegazione probabilmente smusserebbe il bordo delle nostre critiche perché, come tutti sappiamo, questi sono tempi di magra e dobbiamo impiegare risorse limitate in vista della massima utilità. Si può vedere come il fantasma continua a perseguire il presente: il presupposto tacito è che l'Africa non offre un ritorno abbastanza buono da giustificare l'impiego di risorse nel suo studio. È una strategia diversa ma il risultato è lo stesso.

Un altro modo in cui il fantasma influenza il presente è il suggerimento ripetuto che non ci sono testi appropriati o che nessuno è abbastanza buono per occupare le nostre energie filosofiche. Ricordiamo che anche Hegel sapeva che l'Africa non si era mai sviluppata anche se riconosceva che l'area era "quasi interamente sconosciuta [a lui]". Come si fa a sapere, senza leggere o trovare i testi, se sono buoni o cattivi? Questo sovverte un principio cardine della razionalità scientifica: non si esprime un giudizio prima di aver pesato le prove.

Mi sono astenuto in questo articolo dalla solita risposta di sventolare davanti a voi ciò che gli africani hanno fatto. Finché non si darà per scontato che l'Africa fa parte della Storia, che lo studio di qualsiasi cosa non può essere completo se non comprende questa parte significativa del mondo, nessuna quantità di ripetizioni su ciò che gli africani hanno fatto smuoverà le vittime del fantasma di Hegel. Finché non si libereranno della voce del fantasma hegeliano che sussurra nel loro orecchio

interno che l'Africa non vale e non ha nulla di valido da offrire, continueranno a rovinare la sfida che l'Africa pone alla filosofia.

Bibliografia

- Bernal, M. 1987. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. Vol. I, *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*. London: Free Association Books; New Brunswick: Rutgers University Press.
- Bolaji Idowu, E. 1962. *Olodumare, God in Yoruba Belief*. London: Longmans.
- . 1973. *African Traditional Religion: A Definition*. SCM Press.
- Hegel, G.W.F. 1956. *The Philosophy of History*. Trad. ing. J. Sibree, introduzione di C.J. Friedrich. New York: Dover Publications.
- . 2003. *Lezioni sulla filosofia della storia*. A cura di G. Bonacina e L. Sichirollo. Bari: Laterza.
- Mbiti, J. S. 1969. *African Religions and Philosophy*. London: Heinemann.
- Olupona, J.K., Ray, B. *Concepts of God in Africa*.
- Parrinder, P. 1954. *African Traditional Religion*. London: Hutchinson.
- Taiwo, O. 1993. 'On Diversifying the Philosophy Curriculum'. *Teaching Philosophy* 16(4) 287-299.
- . In preparazione. *African and Africanist Scholars, and Knowledge Production in African Studies*.
- Wiredu, K. 1997. *Cultural Universals and Particulars*, Indiana University Press, Bloomington.

Hegel e l'universalismo: una prospettiva africana*

Mogobo B. More Ramose

Introduzione

In questo saggio considereremo l'universalismo di Hegel dal punto di vista della sua filosofia della storia. La filosofia di Hegel su quest'ultimo argomento è esposta specificamente sia nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia* sia nella *Filosofia della storia*¹. Di conseguenza, la nostra esposizione si concentrerà principalmente su questi testi. Si suggerisce che l'idea di "storia mondiale" richiama l'universalismo di Hegel nella misura in cui ambisce a comprendere la storia dell'intero globo. Tuttavia, a causa del fatto che il pianeta terra è solo una parte dell'universo in senso cosmico, questa interpretazione dell'universalità può essere letta come limitata e inadeguata. Pur concedendo questa

* Mogobe B. Ramose, 'Hegel and Universalism: An African Perspective'. *Dialogue and Humanism* 1-1, 1991: 75-87. Traduzione italiana a cura di Mattia Megli.

¹ Nota bibliografica. Per quanto riguarda le due opere citate, il testo originale prende in esame due riferimenti principali: Hegel 1956 e Hegel 1975. Nella versione italiana, il corrispettivo della prima coincide con Hegel 2003. Per quanto riguarda la seconda opera, ho preso in considerazione Hegel 1994 (trad. ita. mia).

costruzione dell'universalità, proponiamo di concentrarci sull'interpretazione ristretta dell'universalismo, ma con la comprensione che i fondamenti religiosi cristiani della concezione dell'idea o spirito di Hegel caratterizzano il suo universalismo come cosmico non solo dal punto di vista della fede.

La nostra considerazione dell'universalismo di Hegel si concentrerà sulla sua *tesi* secondo la quale «A questo punto, perciò, dobbiamo lasciare l'Africa, per non menzionarla più in seguito: essa non è un continente storico; non ha alcun movimento e sviluppo da esibire»². Le ragioni del “perciò” di Hegel verranno esaminate quando tratteremo l'intero contesto della sua tesi. Il nostro argomento principale sarà che la tesi di Hegel sull'Africa non è, in senso stretto, filosofica e che, nel suo contesto, è auto-contraddittoria. Come argomenteremo, il tentativo di Hegel di costruire una filosofia della storia mondiale sulla base della geo-psicologia è metodologicamente improprio, nel senso che è una estrapolazione malsana e invalida dalla geo-psicologia alla filosofia della storia. Il suo tentativo di fondare la filosofia della storia mondiale sulla geo-psicologia non è altro che un'esaltazione dei pregiudizi di Hegel stesso e del mondo germanico del suo tempo nei confronti dell'Africa. Prendendo parte a questo festival dei pregiudizi germanici sull'Africa, Hegel ha dato un contributo significativo alla cristallizzazione, giustificazione e fissazione dei pregiudizi europei su tale continente. In questo modo, Hegel *ha negato il suo stesso universalismo* nella misura in cui i pregiudizi europei sugli africani si riducono in definitiva all'affermazione che, dal momento che l'umanità del popolo africano è ontologicamente difettosa, è appropriato escluderlo dalla categoria di *homo sapiens*. Inoltre, si argomenterà

² Hegel 1994, 234.

che la feticizzazione del mondo germanico da parte di Hegel attraverso l'appello alla religione cristiana è ugualmente una negazione del suo universalismo poiché il cristianesimo non è, per definizione, la base assolutamente necessaria dell'universalismo. A tal proposito, si sosterrà specificamente che dal punto di vista della filosofia della religione, e non della fede, *il messaggio di Gesù Cristo* (gesuologia e cristologia) come amore per il prossimo è un'eccedenza qualitativa nella condotta degli affari umani. Di conseguenza, il ricorso di Hegel alla cristianità come base del suo universalismo è fondamentalmente difettoso perché filosoficamente (razionalmente) il cristianesimo non è né l'unica né la migliore religione al mondo. Prima di procedere a motivare la nostra argomentazione, consideriamo ora la nostra comprensione del concetto di "africano".

Il concetto di africano

Con "africano" intendiamo un essere umano la cui origine esistenziale (ontologica) e storica è il continente africano. In base a questa definizione, qualsiasi essere umano che possa essere nato in Africa può essere considerato un africano indigeno. Tuttavia, un africano indigeno non è africano nella nostra definizione se: (i) l'origine storica *originaria* dell'essere umano in questione appartiene a un continente diverso dall'Africa; (ii) l'essere umano in questione dichiara fedeltà ed è concretamente partecipe a una cultura che è stata imposta in qualsiasi momento dell'evoluzione della storia umana su un popolo che vive nel continente africano da tempo immemore.

Gli afro-americani, afro-europei e gli afro-asiatici potrebbero essere considerati africani in termini storici ma non per quanto riguarda la loro origine. È quindi opportuno

osservare che quest'ultimo aspetto implica che gli afro-americani, gli afro-europei, così come gli afro-asiatici possano essere estranei alla loro stessa cultura africana. Per questo motivo è essenziale che i membri di questa categoria siano impegnati ed effettivamente coinvolti in una cultura africana. Allo stesso modo, la loro fedeltà all'Africa dovrebbe essere imprescindibile. Se e quando questi requisiti sono soddisfatti contemporaneamente in una sola e unica persona, allora tale persona, essendo un membro di questa categoria, è un africano secondo la nostra definizione.

La filosofia della storia di Hegel

Il testo principale sul quale ci stiamo concentrando, ossia le *Lezioni sulla filosofia della storia universale* di Hegel, è costituito da due parti più ampie che insieme formano il nucleo della filosofia della storia mondiale di Hegel. La seconda di esse è costituita da tre suddivisioni che, a loro volta, hanno al proprio interno suddivisioni ulteriori. La filosofia della storia di Hegel viene enunciata propriamente in questa parte. Questa suddivisione è seguita da un'"appendice", cioè un allegato piuttosto superfluo la cui eliminazione comporterebbe una differenza insignificante alla filosofia della storia universale (di Hegel) propriamente detta. Pertanto, l'appendice sembra presentarsi come un una sorta di pensiero successivo rispetto alla filosofia della storia universale già ben ideata.

Nella prima parte Hegel identifica e discute tre specifiche metodologie della storiografia in generale. Egli le identifica come «storia originaria», «storia riflessiva»

e «storia filosofica»³. Un esame ravvicinato della discussione di Hegel circa la “storia originaria” rivela che questa è molto simile alla storia basata sulla tradizione orale. Sebbene lo statuto scientifico di quest’ultima sia stato oggetto di discussione anche prima di Hegel, è curioso che Hegel non menzioni la tradizione orale in termini espliciti nella sua discussione delle metodologie della storiografia. Tuttavia, questa curiosa omissione è già una prefigurazione della tesi di Hegel sull’Africa. Ciò avviene in quanto la concezione convenzionale che il popolo africano sia un popolo di oralità significherebbe che esso non sarebbe in grado di produrre fonti scritte come materiale per la propria storiografia. In assenza di tali fonti, per un pensatore come Hegel, sarebbe logico e corretto affermare che l’“oscurità” dell’Africa non possa avere né una storia né essere, sé stessa, oggetto di storia. Non è necessario discutere nel dettaglio i pro e i contro relativi alle fonti scritte come unico materiale autentico per la storiografia. Per i nostri propositi, è sufficiente notare che la tesi secondo la quale le fonti scritte siano l’unico autentico materiale per la storiografia è stata confutata con successo da Vansina⁴. Tuttavia, il nostro punto rimane: Hegel condivideva senz’altro la suddetta tesi e tale tesi strutturava il suo orientamento nei confronti dell’Africa.

La definizione di Hegel di filosofia della storia propriamente detta è cumulativa nel senso che è graduale. Egli comincia così:

Tuttavia la filosofia della storia non è altro che l’applicazione del pensiero alla storia; e pensare è qualcosa che non possiamo smettere di fare. L’essere umano, infatti, è un essere *pensante* e ciò lo distingue

³ Hegel 1994, 4.

⁴ Vansina 1961, 1973.

dagli animali. Tutto ciò che è veramente *umano* come distinto dall'animale – sentimento, conoscenza e cognizione – contiene un elemento del pensiero, e questo vale per tutti gli studi storici⁵.

Con riferimento a questa definizione, Hegel osserva che essa fa del pensiero il centro, il punto attorno al quale ruota la storia umana. Perciò, in virtù della loro facoltà del pensiero, gli esseri umani partecipano alla storia. Tuttavia, dal momento che questa concezione potrebbe dare l'impressione erronea che la storia sia soggetta a manipolazione da parte del pensiero umano, Hegel suggerisce che essa non è necessariamente adeguata. Contrariamente a ciò, si potrebbe argomentare che il pensiero non è solo subordinato ai dati concreti della realtà, ma è anche determinato da essi. Inoltre, la storia ha che fare con il passato. Di conseguenza, è filosoficamente impossibile conformare il passato con le nostre idee precostituite, poiché il passato è irripetibile e quindi non può essere recuperato come quel particolare e specifico momento. L'unico modo in cui il pensiero o la filosofia possono manipolare metaforicamente la storia è fornire una vivida descrizione del passato e, in questo modo, farlo sembrare presente. Pertanto, Hegel conclude che i metodi della storia sembrerebbero «completamente in disaccordo con l'attività essenzialmente auto-determinante del pensiero concettuale»⁶. Questa conclusione apre la questione: è possibile per questa "attività autodeterminante del pensiero concettuale" realizzare sé stessa e, se sì, qual è la sua modalità di realizzazione?

Vorremmo sottolineare il fatto che, nella sua definizione di filosofia della storia, Hegel si riferisce all'"uomo" come

⁵ Hegel 1994, 25.

⁶ Hegel 1994, 26.

umanità. Questo riferimento non è né specifico per l'europeo o per il tedesco, né esclusivo per altri esseri umani. Infatti, Hegel rafforza questa interpretazione particolare utilizzando il "tutto" onnicomprensivo nel momento in cui dichiara che tutto ciò che è veramente umano contiene un elemento del pensiero. Applicato alla storia, ciò significa che un elemento del pensiero deve manifestarsi nello studio storico di ciascun segmento di umanità. Ciò è necessario se il "tutto" globale di Hegel deve conservare il suo carattere onnicomprensivo. Sugeriamo anticipatamente che l'esclusione sopracitata dell'Africa dalla storia mondiale è logicamente insostenibile.

Avendo così *respinto* l'argomento secondo cui il pensiero non può determinare la storia in modo aprioristico, Hegel definisce poi il concetto di pensiero nel contesto della filosofia della storia. Secondo questa definizione,

[...] l'unico pensiero che la filosofia porta con sé è però la semplice idea della *ragione* – l'idea che la ragione governa il mondo e che la storia mondiale sia quindi un processo razionale. Dal punto di vista della storia in quanto tale, questa convinzione e visione è un *presupposto*. Nella filosofia, tuttavia, questo non è un presupposto; poiché in filosofia viene dimostrato dalla conoscenza speculativa che la ragione – [...] – è *sostanza* e potenza infinita; essa stessa è il *materiale infinito* di tutta la vita naturale e spirituale, e la forma infinita che attiva questo contenuto materiale⁷.

Con questa definizione, il "pensiero" di cui parla Hegel è la "ragione". Quest'ultima è sempre presente nel dispiegamento della storia mondiale ed è questa presenza costante che la rende un processo razionale. La storia mondiale è un processo razionale nel senso che poggia sulla ragione ed è governata da essa. Richiamando

⁷ Hegel 1994, 28.

chiaramente le celebri quattro cause di Aristotele, Hegel procede nel fornire un significato più profondo del concetto di ragione. Poiché la metodologia della storia non può dimostrare la presenza o l'immanenza della ragione nella storia mondiale, l'idea che la storia mondiale sia un processo razionale è niente di più che un presupposto. Secondo Hegel, questo presupposto storiografico non è un presupposto in filosofia perché in questa dimensione esso è già "dimostrato". In questo contesto, la dimostrazione deve essere intesa come verità dimostrabile o conoscenza dal punto di vista del ragionamento deduttivo. In questo senso, la dimostrazione filosofica ha mostrato che, secondo Hegel, la ragione è sostanza nel senso aristotelico del termine. Questa sussiste e persiste da sola senza bisogno di una fonte esterna da cui dipendere. Al contrario, essa è condizione di possibilità per tutte le altre forme materiali, poiché queste traggono la loro origine dalla ragione come sostanza. In questo senso, la ragione è contemporaneamente l'infinita potenza e l'infinita materia di tutta la vita naturale e spirituale. Per Hegel, questa distinzione tra il "naturale" e lo "spirituale" è fondamentale perché la "ragione" ha un rapporto speciale con "Dio". Qui scorgiamo la dimensione religiosa della filosofia della storia di Hegel. Sebbene questo aspetto venga trattato in modo approfondito *in molti commentari noti*, è opportuno osservare la sua conferma nella considerazione di Hegel:

Si deve portare nella storia la convinzione e il pensiero che il mondo del volere non è in balia del caso. Che la storia mondiale sia governata da uno scopo ultimo, che sia un processo razionale – la cui razionalità non è quella di un soggetto particolare, ma di una ragione divina assoluta – è una proposizione di cui dobbiamo presupporre la verità; la sua prova è la trattazione

stessa della storia mondiale; essa è l'immagine e l'opera della ragione⁸.

La stessa concezione viene espressa diversamente come segue:

Passiamo ora all'altra osservazione. La comparsa del pensiero che la ragione governi il mondo si collega a un'ulteriore applicazione, che ci è ben nota, quella nella forma della *verità religiosa*: anziché abbandonato al caso e a fattori estrinseci, accidentali, il mondo sarebbe sottoposto al governo di una *provvidenza*. In precedenza ho dichiarato di non voler fare appello alla Loro fede in cotesto principio. Tuttavia, potrei appellarmi alla fede che tale principio riscuote in *questa forma religiosa*, se in generale la natura specifica della filosofia, intesa come scienza, ammettesse la validità del ricorso a presupposti [...]. La verità secondo la quale una provvidenza, anzi la divina provvidenza, presiede agli avvenimenti del mondo, corrisponde al principio indicato; infatti, la *divina* provvidenza è la saggezza commisurata a una potenza infinita, la quale realizza i suoi fini, o per meglio dire il fine assoluto, razionale, il fine ultimo del mondo⁹.

Pertanto, l'aspetto religioso nella filosofia della storia di Hegel è evidente. Torneremo su questo tema quando considereremo le implicazioni dell'apoteosi hegeliana della religione cristiana.

La nostra breve esposizione della filosofia della storia di Hegel mostra che: (i) il pensiero è l'attributo unico di ogni essere umano; (ii) la filosofia della storia è l'applicazione del pensiero allo studio della storia; (iii) il pensiero nella storia si riferisce alla concezione, sia sulla base della fede che della filosofia speculativa, che la storia umana sia un processo razionale governato da Dio e si svolge in accordo con un disegno provvidenziale finale; (iv) il Dio

⁸ Hegel 1994, 29.

⁹ Hegel 2003, 13.

di Hegel, essendo il Dio del cristianesimo, è come il “tutto” onnicomprensivo hegeliano, la condizione di possibilità di tutto ciò che c'è (ontologia) ed è contemporaneamente il fine verso il quale tutto ciò che c'è è orientato. Questa è la quintessenza dell'universalismo di Hegel.

Sulla base di quanto detto in precedenza, possiamo adesso volgerci a considerare se la tesi di Hegel sull'Africa sia coerente con la sua filosofia universalistica della storia mondiale o meno. A tal proposito, procederemo secondo due livelli, cioè attraverso un'analisi filosofica della tesi di Hegel e, in seguito, mediante un esame *filosofico-teologico* della feticizzazione hegeliana della religione cristiana.

Hegel sull'Africa

L'atteggiamento di Hegel nei confronti dell'Africa si trova nella terza parte della sua filosofia della storia, cioè la “Base geografica della storia mondiale”. Nonostante l'ovvia, ma non meno importante, differenza di traduzione e di stile tra le edizioni di Sibree e Nisbet, queste trasmettono la sostanza dell'atteggiamento di Hegel nei confronti dell'Africa¹⁰. Tuttavia, il passo spesso citato che esprime l'atteggiamento di Hegel nei confronti dell'Africa rivela tensioni tra le due edizioni. La base di questa tensione, piuttosto che una semplice questione di differenza nello stile, è principalmente l'interpretazione delle fonti da parte di ciascun editore. Anche se questa linea di indagine è importante di per sé, così come da un punto di vista formativo (*paedeutically*), non la seguiremo in questa sede. Al contrario, ci concentreremo sul passaggio dal testo di Nisbet poiché riteniamo che la sua traduzione sia preferibile rispetto a quelle di Sibree.

¹⁰ Hegel 1994, 234; Hegel 2003, 70.

Come notato nella nostra introduzione al seguente passaggio, la conclusione di Hegel riguardo all'Africa è preceduta e basata su un'interpretazione geo-psicologica degli africani. La conclusione appare in un contesto in cui la concezione hegeliana degli africani, al contrario della geografia dell'Africa, non cade, in senso stretto, in nessuna delle tre categorie della storiografia menzionate e definite da Hegel, vale a dire «storia originaria», «storia riflessiva» e «storia filosofica»¹¹. Hegel esclude esplicitamente l'Africa subsahariana dalla «storia mondiale»¹². Tuttavia, non è certo se questa esclusione sia definitiva o meno. Questo problema sorge non solo a causa della differenza di traduzione tra i testi di Sibree e di Nisbet, ma anche nel pensiero stesso di Hegel. Riguardo alla prima, ci riferiamo in particolare a quanto segue: «Ciò che intendiamo propriamente per Africa è lo Spirito non storico, non sviluppato, ancora immerso nelle condizioni della mera natura e che doveva essere presentato qui solo come sulla soglia della storia mondiale»¹³.

L'ultima frase, «sulla soglia della storia mondiale» trasmette l'impressione che l'"Africa in senso vero e proprio" o l'Africa subsahariana potrebbe entrare e diventare parte della "storia mondiale" in un momento futuro più tardo. Apparentemente, questa eventualità dipende dal fatto che l'"Africa in senso vero e proprio" soddisfi determinate condizioni che identificheremo e discuteremo presto. Sulla base di questa interpretazione,

¹¹ Hegel 1994, 4.

¹² Hegel 1994, 234.

¹³ Hegel 2003, 87. Al fine di mettere in luce la tensione tra le due traduzioni a cui fa riferimento Ramose, riporto le due citazioni tradotte direttamente dall'inglese. Il testo originale tedesco comune a entrambe le traduzioni è il seguente: «Was wir eigentlich unter Afrika verstehen, das ist das Geschichtslose und Unaufgeschlossene, das noch ganz im natürlichen Geiste befangen ist, und das hier bloß an der Schwelle der Weltgeschichte vorgeführt werden mußte».

l'«Africa in senso vero e proprio» rimarrebbe veramente «priva di storia» solo prima del compimento di determinate condizioni. Questo *status* non renderebbe l'Africa subsahariana una parte priva di storia della «storia mondiale». D'altra parte, leggiamo che: «Ciò che intendiamo come Africa in senso vero e proprio è quella terra non storica e non sviluppata che è ancora invischiata nello spirito naturale e che doveva essere menzionata qui prima di varcare la soglia della storia mondiale stessa»¹⁴.

L'affermazione che l'«Africa in senso vero e proprio» è «ancora invischiata nello spirito naturale» suggerisce che questa condizione non debba essere considerata permanente e immutabile. L'impressione qui trasmessa è che l'«Africa in senso vero e proprio» non sia temporaneamente parte della «storia mondiale». Tuttavia, ciò è viziato dall'uso della parola «prima», poiché nel contesto, l'implicazione sembra essere che non possiamo fare ingresso nella «storia mondiale stessa» con l'«Africa in senso vero e proprio». Quindi, il primo punto è che l'«Africa in senso vero e proprio» dovrebbe essere esclusa dalla «storia mondiale stessa». Se tale esclusione deve essere temporanea, il motivo sembra essere che l'Africa subsahariana sia «ancora invischiata nello spirito naturale». Secondo questa interpretazione, l'Africa subsahariana non poteva essere considerata all'epoca come alla «soglia della storia mondiale»¹⁵. Secondo quest'*ultima* interpretazione, quindi, l'Africa subsahariana sembra essere sulla soglia d'ingresso della «storia mondiale», mentre il fatto che sia avvolta nello «spirito naturale» la colloca a una distanza remota dalla soglia della «storia mondiale»¹⁶. Se è alle soglie

¹⁴ Hegel 1994, 234.

¹⁵ Hegel 2003, 87.

¹⁶ Hegel 2003, 87.

della “storia mondiale”, allora il suggerimento sembra essere che l’Africa subsahariana potrebbe eventualmente diventare parte della “storia mondiale”, nonostante non vi sia ancora inclusa. Questo coglie l’essenza della differenza nell’interpretazione tra Sibree e Nisbet, in quanto il primo suggerisce che l’Africa subsahariana sia alle porte della “storia mondiale”, mentre il secondo implica che essa se ne trovi molto lontana. La domanda è: secondo la filosofia della storia di Hegel, il popolo africano è quindi irreversibilmente escluso dalla storia mondiale, oppure l’esclusione del popolo africano dalla storia mondiale è solo un frutto della sua geo-psicologia applicata su scala mondiale?

Proponiamo di rispondere a questa domanda facendo riferimento a passaggi specifici della geo-psicologia di Hegel. In quanto entità fisica, il continente africano è nel complesso un’unità compatta. Tuttavia, la geografia politica dell’Africa indica che anche certe masse di terra distaccate dalla terraferma, per esempio Zanzibar, sono parte di ciò che intendiamo per Africa. Quest’ultimo punto sembra essere insignificante per Hegel. Per lui l’Africa «si compone di tre parti, che dobbiamo essenzialmente distinguere»¹⁷. Egli identifica le tre parti dell’Africa come «Africa in senso vero e proprio», cioè l’Africa subsahariana, seguita dall’Africa araba «che potrebbe essere descritta come l’Africa europea», e, in terzo luogo, la regione del Nilo «che è strettamente connessa con l’Asia»¹⁸. In questo modo, la divisione dell’Africa di Hegel sembra essere basata sulla sua comprensione della psicologia degli abitanti di ciascuna parte, così come su ciò egli considera essere la storia delle stesse. Riguardo a quest’ultima, notiamo che lo stesso

¹⁷ Hegel 1994, 212.

¹⁸ Hegel 1994, 212.

Hegel non stava scrivendo quella che chiamava “storia originaria” con riferimento all’Africa. Al contrario, le sue riflessioni sulla storia dell’Africa sono basate piuttosto su poche fonti europee, per esempio Bruce, Hutchinson, Ritter e Cavazzi. È dubbio – e resta così ancora oggi – che la comprensione e la presentazione europea della storia dell’Africa fosse basata su una storiografia disinteressata. La base ampiamente riconosciuta di questo dubbio è che la storiografia europea sull’Africa continua tutt’oggi ad essere interessata; si tratta di una storiografia che volutamente persegue altri interessi oltre a quelli strettamente scientifici. Esamineremo l’affermazione di Hegel sull’“Africa in senso proprio” in particolare alla luce del suo contesto. La nostra attenzione sull’“Africa in senso vero e proprio” non è affatto arbitraria dal momento che quest’ultima è, secondo Hegel, solo l’Africa subsahariana, che o è esclusa in modo irreversibile dalla storia mondiale o può eventualmente diventarne parte.

L’affermazione di Hegel secondo cui non esiste un contatto “di qualche sorta” tra le “tre” parti dell’Africa è inaccettabilmente generica: è indimostrata e quindi vacua. Infatti, anche se in un contesto diverso, questo è stato successivamente confutato, tra gli altri, da Cheikh Anta Diop¹⁹.

Secondo Hegel, l’«Africa in senso vero e proprio» non ha «interesse storico proprio, ma [piuttosto] questo, che lì vediamo gli uomini nella barbarie, nella ferocia, dove non vi è ancora alcun ingrediente essenziale per l’educazione». Dai primi periodi storici, l’Africa è rimasta tagliata fuori da qualsiasi contatto con il «resto del mondo; è il paese dell’oro che rimane chiuso in sé stesso, il paese dell’infanzia che, al di là del giorno della storia autocosciente, è avvolto dall’oscurità della notte. Il suo carattere chiuso non risiede solo nella

¹⁹ Diop 1974.

sua natura tropicale, ma essenzialmente nella sua costituzione geografica. Essa è ancora fino ad oggi sconosciuta e completamente estranea all'Europa. L'occupazione delle coste non ha condotto gli europei al suo interno»²⁰.

Che l'"Africa in senso vero e proprio" non abbia alcun interesse storico per sé stessa è evidentemente una tesi implicita nel punto di vista hegeliano. Nel contesto della storiografia prevalente in Africa al tempo di Hegel sembrerebbe opportuno osservare che il punto di vista di Hegel era allo stesso tempo un'espressione del punto di vista europeo della sua epoca. Come prospettiva interessata, il punto di vista europeo ha generato e promosso stereotipi sugli africani dell'"Africa in senso vero e proprio". Hegel sembra averli assimilati con entusiastica ingenuità. Di conseguenza, egli afferma che la ragione per cui "l'Africa in senso vero e proprio" non ha di per sé interesse storico è la barbarie e la brutalità dei suoi abitanti. Questo particolare stereotipo europeo rimane uno dei presunti criteri che determinano la linea di demarcazione tra "europei civilizzati" e africani "non civilizzati". Questa interpretazione è rafforzata dal fatto che la vacua divisione dell'Africa in tre parti da parte di Hegel è chiaramente progettata per concedere la "civiltà" sia all'Africa "europea" che a quella "asiatica". In effetti, la concessione nega la "civilizzazione" all'Africa subsahariana e, in tal modo, sorregge uno dei più amati stereotipi europei sull'"Africa in senso vero e proprio".

Per Hegel l'Africa subsahariana è un continente oscuro nel senso che è immaturo: è «la terra dell'infanzia»²¹. È oscuro anche nella misura in cui è privo di coscienza storica di sé: esso è rimosso dal «giorno della storia

²⁰ Hegel 1994, 214.

²¹ Hegel 1994, 214.

autocosciente»²². Ancora, “l’Africa in senso vero e proprio” è un continente oscuro perché l’Europa la conosce molto poco: «essa non ha alcun legame con l’Europa»²³. Al di là dell’ambiguità di quest’ultima affermazione, così come della sua ingiustificata genericità, è chiaro che, specialmente da un esame delle riflessioni di Hegel sul “mondo germanico” o sull’Europa, che l’Europa è, per Hegel, il gioiello e l’epitome della storia mondiale. Pertanto, l’Europa diventa la quintessenza della “civiltà”, del progresso così come il carattere proprio della storia mondiale. In questo modo, Hegel ha contribuito a stabilire l’eurocentrismo come criterio, anzi, come criterio indispensabile, per determinare e misurare la storia e la “civiltà” del mondo. Egli afferma che: «La storia mondiale va da Est verso Ovest; dunque, l’Europa è per eccellenza la fine della storia mondiale. [...] La storia mondiale è la disciplina dell’indomabilità della volontà naturale all’universale e alla libertà soggettiva»²⁴.

La glorificazione e l’assoluzione di ciò che è europeo da parte di Hegel non sono filosoficamente giustificate. Per esempio, non c’è nessuna ragione *a priori* per cui la storia dovrebbe svolgersi in una direzione unica e lineare. Questa visione unilineare dell’evoluzione storica è supportata dalla supposizione ingiustificata di Hegel che l’Europa sia al vertice della scala della “civiltà”. In questo modo, Hegel ha contribuito alla concezione unilineare del mondo e alla corrispondente idea che il progresso mondiale significhi semplicemente imitazione e, inoltre, emulazione di coloro che sono già saliti sulle vette più alte della scala della storia mondiale. Questa concezione stabilisce chiaramente una ierocrazia *storica*

²² Hegel 1994, 214.

²³ Hegel 1994, 214.

²⁴ Hegel 1994, 243.

in cui l'Europa è il signore e il padrone di tutto. Va da sé che il punto di vista europeo non è né l'unico né necessariamente il migliore. L'appello di Hegel alla necessità storica in questo contesto, anche attraverso il ricorso al *disegno del mondo o alla teleologia fabbricati* dal Dio cristiano, rimane filosoficamente ingiustificato.

Secondo Hegel, la "civiltà" non è l'unica caratteristica distintiva dell'Europa. Un'altra caratteristica speciale della sua Europa è la razionalità. Senza una ulteriore e più approfondita analisi di questo concetto, Hegel implicitamente assume che la razionalità sia caratteristica dell'Europa, mentre l'intuizione o la meditazione siano la caratteristica distintiva dell'Asia. Perciò, abbiamo il pensiero come la specificità dell'Europa e la saggezza come il carattere speciale dell'Asia. Ancora una volta, la frammentazione di Hegel della capacità umana di pensare (il pensiero) e la tassonomia corrispondente è filosoficamente malsana. Non c'è una ragione *a priori* per cui il pensiero umano (razionalità) dovrebbe essere frammentato e caratterizzato nel modo in cui ha fatto Hegel. La sua prospettiva a questo proposito non è altro che un tentativo di sostenere l'ideologia ierocratica della superiorità europea. D'altra parte, il suo tentativo di escludere altri segmenti di umanità dalla sfera della razionalità in senso proprio – essendo l'Europa *il «fine» assoluto «della storia»*²⁵ – non è altro che la celebrazione dei prefissati pregiudizi europei piuttosto che l'affermazione della sua filosofia della storia mondiale in senso proprio.

L'esclusione dell'"Africa in senso vero e proprio" dalla razionalità e, quindi, dalla storia mondiale sembra una misura provvisoria *dal punto di vista della filosofia della storia di Hegel*. Tuttavia, la propensione di Hegel a utilizzare gli assoluti con riferimento all'Africa

²⁵ Hegel 2003, 90.

sub Sahariana pare contraddire questa visione. Ciò viene esemplificato dall'affermazione che: «Nell'Africa in senso vero e proprio è la sensibilità, presso la quale l'essere umano si arresta, l'impossibilità assoluta di svilupparsi»¹.

Alcune delle conseguenze che derivano dalla dichiarazione di Hegel sono state identificate da lui stesso. Ad esempio, la presunta assoluta impossibilità per l'africano di «progredire ulteriormente» lo rende un candidato ancora più idoneo alla schiavitù perché le sue caratteristiche «fisiche» indicano la sua capacità di «svolgere lavori ardui»². L'approvazione da parte di Hegel della schiavitù basata sulla razza deve essere vista come uno dei suoi maggiori contributi al fallito, e tuttavia non meno duraturo, razzismo scientifico. Evidentemente, questo sminuisce la sua prospettiva universalistica sulla storia. Tuttavia, questo e simili pregiudizi sono più di una volta contraddetti dallo stesso Hegel. Ad esempio, con riferimento ai diversi gradi di conoscenza della libertà, Hegel osserva che: «gli orientali sapevano solo che *uno* era libero, ma il modo greco e romano che *alcuni* erano liberi, ma *noi* sappiamo che *tutti* gli uomini sono liberi in sé stessi, che l'uomo *in quanto uomo* è libero»³.

Questa auto-contraddizione è indice del fatto che qui in questione vi sia più la psicologia di Hegel che la sua filosofia. Lungo il cammino della geo-psicologia Hegel si è concesso al festival dei consolidati pregiudizi europei sull'Africa. In questa celebrazione, Hegel sembra essersi sentito libero di fare a meno della consistenza e della coerenza del suo pensiero. La sua apoteosi dell'Europa gli ha permesso nuovamente di sacrificare il suo universalismo sull'altare del razzismo, perché sostiene che:

¹ Hegel 1994, 212, 265-266.

² Hegel 1994, 212.

³ Hegel 1994, 63.

La seconda figura di questo mondo spirituale è presente nel fatto che il principio dello spirito si è formato concretamente in un mondo. È la coscienza, il volere della soggettività come personalità divina, che appare per la prima volta nel mondo in un unico soggetto. Ma questo è stato formato in un regno dello spirito realmente effettivo. Questa figura può essere definita come il *mondo germanico*, e le nazioni alle quali lo spirito del mondo ha conferito il suo vero principio possono essere chiamate germaniche⁴.

Alla luce di quanto esposto, concludiamo che l'esclusione di Hegel dell'"Africa in senso vero e proprio" dal mondo rivela la sua ignoranza e quella delle sue fonti sull'Africa. Inoltre, tale esclusione è filosoficamente ingiustificata anche con riferimento alla filosofia della storia mondiale di Hegel stesso. Di conseguenza, la sua geopolitica non può essere equiparata alla sua filosofia della storia mondiale in senso proprio. La prima, invece, è un'autentica eccessiva indulgenza, una sfrenata celebrazione di consolidati pregiudizi europei sull'Africa. Questo non solo presenta l'altro lato di Hegel, ma costituisce una breccia fondamentale del suo universalismo.

Cristianesimo e filosofia della storia di Hegel

Abbiamo già suggerito che la religione cristiana è il fondamento sul quale si erge la filosofia della storia di Hegel. Respingiamo l'intenzione di fornire una trattazione dettagliata ed estesa di questo aspetto. Al contrario, ci accontenteremo di una discussione basata principalmente sull'analisi critica di un passaggio specifico. La nostra analisi procederà dal punto di vista della filosofia della religione. Secondo Hegel,

⁴ Hegel 1994, 254, 265-266.

Che, in mezzo ai mutevoli spettacoli delle sue storie, la storia mondiale sia proprio codesta evoluzione e il divenire reale dello spirito, ebbene questa è la vera *teodicea*, la giustificazione di Dio nella storia. Soltanto *questa* cognizione può conciliare lo spirito con la storia mondiale e con la realtà, il vedere che quanto è accaduto e accade tutti i giorni non è senza Dio, ma è in essenza l'opera di Dio stesso⁵.

La nostra analisi filosofica di questo passaggio procederà dall'assunto per cui il Dio cristiano ha attributi umani positivi in infinita abbondanza. Secondo Hegel, Dio è presente ma in modo assente nel dispiegamento della storia umana. Le sue opere nella storia umana rivelano la sua presenza in essa. Se Dio è giustificato *tramite la sua presenza* nella storia umana, allora sembra che ogni teodicea debba tenere conto delle seguenti osservazioni.

In primo luogo, notiamo che, a parte l'espressione astrusa "tempi preistorici", la storiografia periodizza la storia in termini di a.C. e d.C.. Il motivo è che Gesù non era fisicamente presente sul pianeta Terra nel periodo a.C.. Eppure, c'erano esseri umani che sembrano non essere stati diversi da quelli che appartengono al periodo d.C.. Il significato di Gesù nel periodo a.C. sta nel fatto che alle persone del tempo era rimesso di trovare Dio a modo loro. Questo Dio non poteva essere concepibile come il signore Dio di Gesù. Se lo fosse stato, tuttavia, allora l'incarnazione probabilmente non sarebbe stata necessaria. Nonostante la sua presunta necessità, l'incarnazione è avvenuta in un momento della storia umana in cui altri esseri umani vivevano e morivano senza il messaggio di Cristo. Questi ultimi, di conseguenza, non furono salvati nel senso che ormai non si erano ancora riconciliati con Dio. Si potrebbe concludere da ciò che, alla luce dell'escatologia cristiana, il segmento di umanità a.C. è già nella dannazione eterna

⁵ Hegel 2003, 370.

o si aggira nel firmamento come essere invisibile? Coloro che hanno deliberatamente rifiutato la religione cristiana o che non l'hanno ancora ricevuta perché era inaccessibile, sarebbero anch'essi nella dannazione eterna o sarebbero eterni vagabondi invisibili? Qualunque risposta si possa dare a queste domande, il punto è che un Dio infinitamente onnisciente e giusto dovrebbe prevedere che la sua conoscenza e giustizia siano messe in dubbio da esseri razionali. Senza il sostegno della fede, rinforzato dalla teologia, la conclusione logica di tale questione deve essere che il Dio cristiano è deficitario non solo per quanto riguarda gli attributi di onniscienza e giustizia, ma rispetto a tutti gli attributi che si dice abbia in abbondanza infinita.

Non può nemmeno essere sostenuto logicamente l'argomento che l'amore kenotico di Dio e il messaggio centrale del cristianesimo verso l'umanità, vale a dire l'amore per l'altro come amore per noi stessi, abbiano giustificato l'incarnazione. Se l'incarnazione fosse davvero giustificata, sarebbe difficile capire perché il messaggio di Gesù fosse, date le circostanze, necessario solo per una parte dell'umanità, vale a dire il segmento d.C.. Considerazioni simili possono essere fatte valere per il problema del male. Se il male è il risultato della libertà umana, sembra che questo risultato si sarebbe potuto evitare se il Dio cristiano non avesse concesso la libertà agli esseri umani. La credenza che gli esseri umani siano liberi è legata al problema del male in quanto si dice che siamo liberi di scegliere Dio, la felicità eterna o la dannazione eterna. Ma in qualunque dei due modi si scelga il male è la condizione necessaria. Quindi il punto non è tanto vincere il male, ma semplicemente usarlo come mezzo per andare in paradiso o all'inferno. Visto da questa prospettiva, il male è una necessità ineliminabile per determinare il destino di ogni singolo essere umano. Secondo questo ragionamento il perdono

del male può portare all'insensibilità e all'indifferenza per la sofferenza degli altri, perché saremmo consapevoli in anticipo che il male è una necessità ineliminabile. Questo potrebbe facilmente portare al fatalismo. Ad ogni modo, la causa alla radice di questo male è riconducibile alla libertà umana che l'onnipotente e onnisciente Dio cristiano avrebbe potuto nascondere e non concedere agli esseri umani. Dato il breve tempo che abbiamo sulla terra in confronto all'eternità, è difficile comprendere perché la punizione o la ricompensa *eterna* dovrebbero essere così completamente sproporzionate rispetto al poco tempo in cui ci è concesso metterci alla prova. Così il Dio cristiano appare come un sadico che si meraviglia della caduta e del conseguente dolore delle sue creature infinitamente fragili. Un tale Dio è piuttosto rimosso dal cuore umano con nutrita compassione e attende con impazienza la riconciliazione nel corso del tempo.

Il fatto che la maggior parte delle società tradizionali in Africa sia stata organizzata per secoli attorno al principio della condivisione è un argomento che non ha bisogno di una difesa speciale. È proprio questo principio il cui spirito e la cui applicazione sono simili al messaggio di Cristo. Di conseguenza, mentre Gesù Cristo potrebbe essere stato necessario per quelle porzioni di umanità che hanno prontamente accettato il cristianesimo, non si può dedurre che fosse quindi necessario per la maggior parte delle società tradizionali in Africa. Se la giustificazione dell'incarnazione fosse stata unicamente perché Gesù potesse importare il messaggio di amore reciproco, allora tale messaggio sarebbe stato ridondante e superfluo nella prassi della vita quotidiana nella maggior parte delle società africane tradizionali. Su questa base, l'imposizione a volte forzata della religione cristiana sul popolo africano non era altro che un'estensione dell'"impero spirituale"

europeo accanto all'espansione politica dell'imperialismo europeo. È così che la concezione unilineare della storia di Hegel, insieme alla ierocrazia razziale derivante dalla sua geo-psicologia, hanno contribuito, forse inavvertitamente, all'avanzamento dell'imperialismo europeo, sia politico che spirituale. Salvo che per motivi di fede, non c'è bisogno che il Dio del cristianesimo sia aprioristicamente l'unico Dio dell'umanità. Di conseguenza, la feticizzazione del mondo occidentale – il mondo germanico – da parte di Hegel, mediante l'appello al cristianesimo, è filosoficamente ingiustificata. Poiché è legittimo considerare Cristo come una superfluità qualitativa – nei termini del suo messaggio e della sua presunta natura divina – nelle vite di altre parti dell'umanità, non c'è giustificazione filosofica per fondare l'universalismo storico sulla presunta universalità di Cristo. In conclusione, il cristianesimo non è né l'unica religione né necessariamente la forma di religione migliore e più elevata al mondo. Pertanto, l'universalismo filosofico di Hegel è stato inficiato sia dal suo festival geo-psicologico, che celebra i prefissati pregiudizi europei sull'"Africa in senso vero e proprio", sia dal suo appello alla religione cristiana.

Bibliografia

- Hegel, G.W.F. 1956. *The Philosophy of History*. Traduzione di J. Sibree. New York: Dover Publications Inc.
- . 1975. *Lectures on the Philosophy of World History*. Traduzione di H.B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1994. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- . 2003. *Lezioni sulla filosofia della storia*. A cura di G. Bonacina e L. Sichirullo. Roma-Bari: Laterza.

Vansina, J. 1961, 1973. *Oral Tradition*. Traduzione di H.M. Wright. Harmondsworth: Penguin Books Ltd.

Diop C.A. 1974. *The African Origin of Civilization*. Traduzione di M. Cook. Westport: Lawrence Hill & Company.

Du Bois e l'idealismo hegeliano*

Kimberly Ann Harris

Abstract: In una sezione depennata del suo discorso inaugurale alla Fisk University su Otto von Bismarck, W. E. B. Du Bois menziona che Hegel fu una delle figure che lo influenzarono presto nel suo sviluppo intellettuale. Io sostengo che, sebbene Du Bois usi un linguaggio hegeliano e ricorra a una concezione hegeliana della storia nel suo discorso *La conservazione delle razze*, egli abbandona entrambi nel suo saggio *La sociologia esitante*. Divenne critico nei confronti della concezione teleologica della storia perché essa si basa sul determinismo, che, a suo parere, nega la possibilità del cambiamento sociale. Sulla base di quello che chiamo il suo “olismo mistico”, Du Bois è in contrasto con l'olismo metodologico di Hegel, una caratteristica distintiva dell'idealismo assoluto. L'idealismo dinamico di Du Bois, che nasce dall'opposizione all'idealismo hegeliano, ci lascia la speranza di un mondo senza razzismo o almeno ci lascia in una posizione migliore per sviluppare l'idealismo come sistema di pensiero filosofico antirazzista.

* Kimberly Ann Harris, 'Du Bois and Hegelian Idealism'. *Idealistic Studies* 51-2, 2021: 149-167. Traduzione italiana a cura di Federico Sanguinetti.

– 1 –

In una sezione depennata del suo discorso inaugurale alla Fisk University del 1888, su Otto von Bismarck, W. E. B. Du Bois menziona che Hegel fu una delle figure che lo influenzarono presto nel suo sviluppo intellettuale.¹

Coloro che seguono la linea interpretativa hegeliana osservano l'impronta che Hegel ha lasciato su di lui. Anch'io seguo questo orientamento. Coloro che rifiutano questa linea di interpretazione, tuttavia, trovano una maggiore affinità tra Du Bois e i suoi contemporanei europei come Max Weber, David Émile Durkheim e Franz Boas (Chandler 2014, 41). Altri trovano diverse tradizioni di pensiero filosofico - come il pragmatismo - più convincenti per descrivere le idee di Du Bois (Taylor 2004, 99). Altri ancora rifiutano la linea interpretativa hegeliana sulla base del fatto che la connessione, data la complessità dell'idealismo hegeliano e l'incertezza su ciò che una tale indagine produrrebbe in termini di comprensione di Du Bois, è ingombrante (Reed 1997, 126). Se non altro, chiarendo il rapporto di Du Bois con l'idealismo hegeliano, metteremo in luce le sue opinioni filosofiche distintive.

Questo non significa dire semplicemente che Du Bois era o non era un hegeliano, ma, piuttosto, significa muoversi verso una comprensione più profonda del suo lignaggio intellettuale. Kwame Anthony Appiah, in *Lines of Descent*, apre ulteriori domande sulla genealogia intellettuale di Du Bois quando mette in evidenza l'ambiente intellettuale tedesco che ne ha formato il

¹ Francis L. Broderick fornisce una breve genealogia intellettuale che si concentra sull'influenza tedesca sull'opera di Du Bois, ma non menziona Hegel. Secondo Broderick (1958, 367), Gustav von Schmoller, il leader della scuola storica tedesca di economia, ebbe la maggiore influenza.

pensiero. Appiah sostiene che “l'uso frequente della parola ‘anima’” (Appiah 2013, 56-57 – *trad. it. FS*) in *Le anime del popolo nero* equivale alla nozione di spirito di Hegel. C'è ancora molto da chiarire circa come Hegel abbia o non abbia influenzato il pensiero di Du Bois negli anni successivi al suo ritorno da Berlino. Tale chiarimento fornisce una comprensione migliore delle origini e della traiettoria delle sue tesi filosofiche, un'altra dimensione dell'eredità hegeliana nella filosofia americana in senso lato e un'altra prospettiva per considerare il destino dell'idealismo per affrontare il razzismo.

Legittimare Du Bois come filosofo ha comportato un maggiore interesse nel collocarlo all'interno della tradizione filosofica occidentale. Se non è problematico considerare la sua relazione con Hegel, il problema si manifesta nel momento in cui le sue relazioni con figure anglo-europee sono le uniche considerazioni per ritenerlo un filosofo. Dobbiamo essere critici nei confronti della tendenza dei filosofi a pensare a Du Bois solo nella misura in cui egli sembra adottare quadri filosofici, principi e idee occidentali. Egli appartiene a molti discorsi intellettuali, ma soprattutto alla tradizione intellettuale nera. Robert Gooding-Williams esplora il progetto di Du Bois di sviluppare una politica nera e le basi concettuali che lo spinsero a farlo. Gooding-Williams sostiene che “l'espressivismo politico” (Gooding-Williams 2011, 13 – *trad. it. FS*) è un'affinità chiave tra Du Bois e Hegel. Questo argomento mantiene intatto il fatto che Du Bois è incorporato nella cultura intellettuale nera. Non dovremmo mirare a separare il suo pensiero dalle figure e tradizioni a cui si è dedicato. Infatti, l'idea stessa di collocare Du Bois in così tanti discorsi e tra così tante figure testimonia solo la ricchezza del suo pensiero.

Sostengo che, sebbene Du Bois usi un linguaggio hegeliano e impieghi una concezione hegeliana della storia nel suo discorso del 1897 *La conservazione delle razze*, egli abbandona entrambi nel suo saggio del 1905 *La sociologia esitante*. Pertanto, *La conservazione delle razze* è forse il suo testo più hegeliano.² È importante rendersi conto che il suo rapporto con Hegel cambia e, di conseguenza, Du Bois sviluppa una critica implicita dell'hegelismo. Egli diventa critico nei confronti della concezione teleologica della storia perché essa si basa sul determinismo, che secondo lui nega la possibilità del cambiamento sociale. Sulla base di quello che io chiamo il suo “olismo mistico”, Du Bois è in contrasto con l'olismo metodologico di Hegel, una caratteristica distintiva dell'idealismo assoluto. L'olismo mistico cerca di bilanciare i poteri causali della società e dell'individuo, mentre l'olismo metodologico attribuisce alle società poteri causali che annullano quelli degli individui.

In questo articolo discuto la linea di interpretazione hegeliana, delinea tre modi di concepire chi può essere definito hegeliano e colloco Du Bois fra questi. In *W.E.B. Du Bois as a Hegelian*, sembra che Joel Williamson sia stato il primo a portare decisamente avanti la linea di interpretazione hegeliana suggerendo che Du Bois non era un hegeliano puro. Spiego il potenziale significato di questa tesi. Du Bois non aderì all'idealismo assoluto, ma fu un seguace indiretto di Hegel e un dialettico convinto. Poi mostro i luoghi in cui Du Bois usa il linguaggio hegeliano e il modo in cui si affida a una concezione teleologica

² È un luogo comune per coloro che considerano la linea interpretativa hegeliana rivolgersi a *Le anime* per far valere le proprie ragioni (cfr. Gooding-Williams 1987, Zamir 1993, Shaw 2013). Ci sono alcuni studiosi che hanno colto gli elementi hegeliani di *La conservazione* (cfr. Miles 2003). Più recentemente, elementi hegeliani sono stati portati alla luce in *Black Reconstruction in America* (cfr. Basevich 2019).

della storia ne *La conservazione*. Una concezione, quella teleologica, che come minimo è associata a Hegel.³ Alla luce di questa presunta applicazione, confronto Du Bois e Hegel sul razzialismo⁴, sulla concezione della razza e sulla visione circa lo scopo della storia. È soprattutto l'appello di Du Bois allo spirito della razza che ha dato agli studiosi la propensione a pensarlo come un hegeliano. Infine, dimostro come egli passi a una concezione revisionista della storia e adotti una dottrina olistica mistica in *La sociologia esitante*, indicando la necessità di un idealismo dinamico in funzione dell'antirazzismo.⁵

– 2 –

Williamson sostiene che *Of our Spiritual Strivings* sia la soluzione hegeliana di Du Bois al problema della razza. Du Bois usa il motivo del velo per esprimere il problema della linea del colore.⁶ È una barriera che rappresenta una molteplicità di problemi sociali. A volte si manifesta come un velo di ignoranza, rendendo il problema un problema di educazione. Altre volte simboleggia il pregiudizio razziale tra i bianchi che non sono semplicemente disposti ad andare oltre, rendendolo un problema di atteggiamento.

³ Non è solo associato a Hegel. È anche associato a Herder. Le ragioni per concentrarsi su Hegel e non su Herder è che la concezione della razza di Du Bois condivide caratteristiche chiave con quella di Hegel. Come sottolinea Robert Bernasconi, Hegel e Herder hanno visioni diverse della razza e della cultura (Bernasconi 2009, 524-25).

⁴ [N.d.T.] “Razzialismo” traduce l'inglese *racialism*, termine che mi sembra essere usato dall'autrice per indicare una tesi che sottoscrive divisioni razziali ma che è neutra rispetto a una loro gerarchizzazione.

⁵ Mi baso sul mio lavoro precedente in cui sostengo che Du Bois dimostra la centralità della storia per la comprensione della razza (cfr. Harris 2019).

⁶ Du Bois ha profeticamente affermato che: “Il problema del ventesimo secolo è il problema della linea del colore” (Du Bois 2007, 5).

Tuttavia, nella sua lettura, Williamson identifica il problema come la mancanza di opportunità per i neri di esprimere la loro identità culturale. La soluzione che Du Bois adotta, secondo Williamson, è che i neri perseguano l'identità culturale nera piuttosto che quella bianca. Le due ragioni per questo argomento sono che i neri non potrebbero mai raggiungere la bianchezza e, inoltre, essi hanno una prospettiva unica da offrire in virtù della loro esperienza di doppia coscienza. Questa soluzione è hegeliana perché adotta uno schema dialettico: tesi, antitesi e sintesi. Sebbene utilizzi la concezione hegeliana della storia, la soluzione di Du Bois non è puramente hegeliana perché non adotta la conclusione razzista di Hegel che gli africani non sono un popolo cosmico-storico (Williamson 1978, 33-34).

Non è chiaro cosa precisamente avrebbe reso Du Bois un hegeliano puro, sebbene Williamson ipotizzi che adottare la conclusione razzista di Hegel sarebbe stato sufficiente. È improbabile che ci sia una risposta diretta alla domanda circa cosa renda un hegeliano puro. Come minimo, un hegeliano puro è un idealista assoluto perché il principale risultato teorico di Hegel è una specifica articolazione dell'idealismo assoluto.⁷ La dottrina dell'idealismo assoluto, che è innegabilmente il nucleo del suo sistema filosofico, può essere riassunta nella massima contenuta negli *Elementi di filosofia del diritto*: “Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale” (Hegel 1999, 14).⁸ Quando la realtà può essere espressa

⁷ Schelling ha anche fornito un'articolazione dell'idealismo assoluto che era un adattamento dell'idealismo dinamico di Fichte. La loro comprensione divergente dell'Assoluto sarebbe stata la fonte di contesa tra Schelling e Hegel.

⁸ Béatrice Longuenesse sostiene che questa massima informa la nozione di effettività di Hegel, che è esposta nella sua dottrina dell'essenza. L'effettività “apre la strada” alle filosofie della natura e dello spirito

in categorie razionali, essa diventa un'unità sintetica. L'idealismo assoluto supera l'unilateralità dell'idealismo tradizionale eliminando la nozione che la realtà e gli ideali sono distinti. Esso supera tutti i dualismi, in particolare quello tra la natura e lo spirito. Tre principi caratterizzano la dottrina dell'idealismo assoluto: il mondo appare in categorie che non sono soggette a critica, il mondo si riflette nella mente autocosciente, e la relazione di ogni esperienza al tutto infinito è solo un'espressione di esso.

Ci sono tre modi per pensare chi sono gli hegeliani (modi che, ovviamente, non si escludono a vicenda): quelli che seguono direttamente Hegel, quelli che aderiscono alla filosofia e quelli che pensano dialetticamente. In primo luogo, un hegeliano è uno che segue Hegel. I seguaci di Hegel sono i diretti difensori della sua filosofia nel decennio precedente la sua morte. Sono gli hegeliani di destra e i giovani hegeliani. Entrambi aderiscono all'hegelismo per come lo intendono, ma si muovono in direzioni divergenti. La destra hegeliana si concentra sulla logica di Hegel, trattandola come sistema di metafisica e ignorando il carattere storico della sua filosofia. Gli esponenti della destra conducono l'hegelismo in una direzione politicamente e religiosamente conservatrice, espandendo la concezione dello statalismo ed enfatizzando la teologia cristiana. Hanno in gran parte preso la sua filosofia come un'affermazione del cristianesimo. Al contrario, la sinistra hegeliana si concentra sul carattere storico della filosofia di Hegel, in particolare per come appare nella *Fenomenologia dello Spirito*. Gli esponenti della sinistra hanno portato l'hegelismo in una direzione politicamente progressista, mantenendo l'utilità del metodo dialettico, minimizzando le sue dimensioni teologiche e criticando il suo statalismo. Essi contestano

la sua teologia cristiana. Karl Marx è il più famoso dei giovani hegeliani, anche se alla fine si staccherà da loro per sviluppare il materialismo dialettico.

Du Bois non fu un immediato seguace di Hegel. Tuttavia, divenne in qualche modo un seguace di Marx. La sua relazione con la teoria marxista è complicata (Robinson 1983, 207). Non si potrebbe descriverlo come una sorta di marxista fino a un periodo molto più tardo nella sua vita (Saman 2020, 2). Negli anni '30, stava rispondendo direttamente a Marx. In *Karl Marx and the Negro*, sostiene che Marx era una figura importante per analizzare la condizione degli afroamericani perché “si schierò a favore della democrazia abolizionista” (Du Bois 1933, 4 – *trad. it. FS*). Tuttavia, Du Bois sostiene che la teoria di Marx sullo sfruttamento, per come essa appartiene alla struttura di classe, deve essere modificata per gli afroamericani considerando la loro precedente condizione di schiavitù. In *Marxism and the Negro Problem*, Du Bois continua sostenendo che il razzismo dei lavoratori bianchi verso i lavoratori neri impedisce la solidarietà necessaria per sfidare il capitalismo (Du Bois 1933, 104). Egli usa il concetto di proletariato per comprendere la situazione afroamericana dopo l'emancipazione nel decimo capitolo di *Black Reconstruction in America*, intitolato *The Black Proletariat in South Carolina* (Du Bois 2014, 381-430).

In secondo luogo, un hegeliano è anche uno che aderisce all'hegelismo. L'hegelismo è un'ampia collezione di movimenti filosofici, diversi fra loro. Per complicare ulteriormente le cose, esso si è sviluppato nel tempo. I suoi immediati seguaci segnano solo la prima fase storica. Nella fase successiva, l'hegelismo si estese a discussioni intellettuali in paesi al di fuori della Germania. Gli hegeliani americani, come gli hegeliani di St. Louis, applicarono l'etica hegeliana dell'auto-realizzazione al

contesto americano (Good 2000, 447). Dopo tutto, Hegel si era riferito al Nord America come indeterminato nello sviluppo della storia mondiale. Hegel ha influenzato i primi pragmatisti americani ad articolare una filosofia pratica che si focalizzava sull'esperienza.

Se, da un lato, l'importanza di Hegel non dovrebbe essere sopravvalutata, la sua influenza su di loro è innegabile. William James sviluppò il pragmatismo come alternativa a ciò che riteneva essere la filosofia impraticabile di Hegel, che mancava di vera pluralità con il suo assoluto, con il suo empirismo non pragmatico e la sua generale indifferenza verso i fatti. La visione di George Santayana, secondo cui la ragione si manifesta attraverso l'impulso e l'ideazione, è un'estensione della filosofia hegeliana. Josiah Royce era un fautore dell'idealismo assoluto ma lo avrebbe modificato con il pragmatismo assoluto perché resisteva all'assorbimento dell'individuo nell'Assoluto.

Du Bois ricevette gran parte della sua educazione filosofica dai pragmatisti americani e, di conseguenza, la sua iniziazione alla filosofia hegeliana fu mediata attraverso la loro comprensione e critica della stessa. Aveva un rapporto complicato con il pragmatismo, proprio come complicato era il suo rapporto con il marxismo (Taylor 2004, 100). In una lettera del 1956 a Herbert Aptheker, spiega i suoi studi con i pragmatisti di Harvard:

Per due anni ho studiato con William James mentre stava sviluppando il Pragmatismo; con Santayana e il suo attraente misticismo e con Royce e il suo *idealismo hegeliano*. Poi ho trovato e adottato una filosofia che mi è servita da allora; in seguito mi sono rivolto allo studio della Storia e a quella che è diventata la Sociologia. (Du Bois 1973, 394 – trad. it. FS, corsivo dell'autrice)

Da questa ammissione risulta chiaro che l'idealismo hegeliano è stato un fattore nella filosofia che Du Bois scelse (Harris 2019, 672). Egli preserva “un tenue idealismo” alla base della sua assunzione (*commitment*) della centralità dell'esperienza (Horne 1986, 456 nota 24 – *trad. it. FS*). Egli ha ricevuto la comprensione di Royce dell'idealismo hegeliano, ma non è chiaro cosa esattamente abbia preso dai suoi studi con Royce.⁹

Royce si occupa direttamente di Hegel in *Lo spirito della filosofia moderna*. Queste lezioni sostengono che “le menti individuali esistono all'interno di un unico sé inclusivo, che sottende tutta la realtà, l'umanità e la storia” (Harrelson 2013, 135 – *trad. it. FS*). Era d'accordo con la visione metafisica di base dell'idealismo assoluto secondo cui la realtà, specialmente l'esperienza, è unificata nella mente di una singola coscienza comprensiva. Tuttavia, non adottò semplicemente la filosofia di Hegel; la modificò con la semiotica. Si potrebbe dire che cercò di rafforzare le ragioni dell'idealismo, ma chiamò la sua visione metafisica “pragmatismo assoluto”.¹⁰ Fece a meno della nozione di Spirito Assoluto, optando per una comunità di spiriti. Il carattere storico della *Fenomenologia* di Hegel fornì il fondamento per la sua visione della storia. Articolare

⁹ Robert Gooding-Williams sostiene che è la filosofia della storia di Royce, che si basa sulla sua lettura della *Fenomenologia*, che Du Bois prende da lui (1987, 104). Gooding-Williams è uno dei pochi che nota la critica implicita di Du Bois all'hegelismo.

¹⁰ L'appello di Royce al lato esperienziale di Hegel era, almeno in parte, un tentativo di difendere Hegel dalla critica pragmatica di James. Per questo motivo, cercò di allineare la dialettica hegeliana con il metodo pragmatico. Nelle sue lezioni, evita consapevolmente il linguaggio del misticismo e presta molta attenzione alle forme transizionali della coscienza. Sembra prendere spunto dagli hegeliani di St. Louis, che impiegarono ripetutamente le opere di Hegel come strumenti nella filosofia dell'educazione. Concepisce la *Fenomenologia* principalmente come una descrizione dello svolgimento e dello sviluppo del sé, non come l'arrivo definitivo alla coscienza dello Spirito.

l'individuo non come una mera espressione dell'Assoluto è molto importante per Royce e, come vedremo presto, anche per Du Bois.

In terzo luogo, si dice hegeliano chi ha idee caratteristiche di Hegel. C'è la tendenza a riferirsi a uno che pensa dialetticamente – un dialettico – come a un hegeliano. Poiché la dialettica è oggi attribuita esclusivamente a Hegel, nonostante sia precedente al suo pensiero, la designazione non è completamente sbagliata.

La dialettica è un metodo di argomentazione che risale a Platone. Hegel fornisce il resoconto più dettagliato del suo metodo dialettico nell'*Enciclopedia delle Scienze Filosofiche*:

L'elemento logico quanto alla forma ha tre lati: α) il lato astratto o intellettivo; β) il lato dialettico o negativamente razionale; γ) il lato speculativo o positivamente razionale. Questi tre lati non costituiscono tre parti della logica, ma sono momenti di ogni elemento logico-reale [Momente jedes Logisch-Reellen], cioè di ogni concetto e di ogni vero in generale. (Hegel 2004a, 246 – corsivi dell'autrice)

Il primo momento è quello della fissità, dove i concetti hanno una determinazione stabile. Il secondo è il momento dialettico, dove hanno una determinazione instabile. Il terzo è il momento speculativo, dove c'è un'unità dell'opposizione tra i primi due momenti e il risultato positivo del superamento di quelle determinazioni (Hegel 2010, 125-34). Il suo metodo dialettico mirava a diventare una vera e propria scienza. Il termine dialettica è una descrizione sintetica del movimento di transizione attraverso questi stadi del pensiero verso il momento speculativo. Pertanto, descrivere la sua dialettica come una struttura triadica è incompleto. La dialettica è sia unità che movimento. I dialettici usano questo movimento transitorio.

Du Bois pensava dialetticamente. Williamson pensa a Du Bois come un hegeliano sulla base di questa logica. Egli sostiene che per Du Bois il problema della razza è il momento della fissità. Il tentativo di raggiungere la piena cittadinanza americana, quello che ho chiamato bianchezza, è il momento instabile o il lato negativamente razionale della dialettica. Williamson considera questo momento un fallimento dovuto alla mancanza di opportunità per le persone nere di esprimere la loro cultura. La cittadinanza americana o la bianchezza non viene raggiunta. Infine, il momento speculativo o il lato positivamente razionale è un'unità del problema della razza e il fallimento di raggiungere la bianchezza, e il risultato positivo del superamento di queste determinazioni, che lui sostiene essere che le persone nere perseguano la loro identità culturale. Inoltre, Du Bois pensa dialetticamente per dar supporto alla sua teoria sociale.¹¹ Il suo lavoro è stato un mezzo per comprendere la decolonizzazione e la rivoluzione mondiale come processi dialettici. Du Bois non era un hegeliano puro non perché non adottasse la conclusione razzista di Hegel, ma piuttosto non era un aderente all'idealismo assoluto, in parte a causa di molte delle critiche mosse ad esso dai pragmatisti di Harvard. Egli si oppone al terzo principio della dottrina dell'idealismo assoluto circa l'olismo (la relazione di ogni

¹¹ Appiah sostiene che Du Bois lega la sua argomentazione alla forma della dialettica "classica" (Appiah 1985, 25). Questo resoconto segue la struttura triadica tesi-antitesi-sintesi, ma l'introduzione di Appiah di questa idea suona come se la dialettica fosse una forma vuota di argomentazione piuttosto che un mezzo per misurare il progresso storico, il movimento e la transizione. L'inadeguatezza di questa descrizione è che non tiene conto dell'unità e del movimento di transizione. Anche se è corretto che la concezione della razza di Du Bois si basa sulla dialettica, Appiah non spiega sufficientemente cosa ci sia di dialettico in essa.

esperienza al tutto infinito non è che un'espressione di esso).

L'articolazione dell'idealismo assoluto di Hegel aveva molte insidie che riguardavano tutti i suoi risultati. Primo tra questi era l'eurocentrismo, la glorificazione del cristianesimo, e il sospetto che la dialettica gettava sulla politica democratica. Hegel pensava che le idee più avanzate fossero europee e che l'Europa si stesse sviluppando internamente verso una comprensione più completa della libertà. Inoltre, pensava che i non europei non riconoscessero la libertà e che di conseguenza non fossero riusciti a svilupparsi (Bernasconi 2000, 171).

Secondo Hegel, l'Europa era la civiltà che, attraverso il cristianesimo, aveva fatto progredire lo Spirito della libertà che aveva avuto origine nell'antica Grecia (Stone 2017, 83). La sua identificazione di libertà e ragione con lo Spirito conferisce priorità al cristianesimo. Egli apparentemente confonde l'uomo e Dio, glorificando il cristianesimo tra le religioni del mondo per la sua razionalità: il cristianesimo è la ragione nel mondo. Lo Stato è l'espressione politica della libertà e riflette la sovranità del popolo. Il pensiero dialettico potrebbe, quindi, porre le basi per il totalitarismo. È proprio questo tipo di insidie che ha portato Du Bois lontano dalla concezione teleologica della storia, dalla religione e da una cieca fiducia nello Stato verso una concezione revisionista della storia, della volontà del popolo e della vera democrazia.¹²

¹² Andreja Novakovic ha dimostrato che le abitudini reali di Hegel, il contributo meccanico allo sviluppo spirituale, mostrano in realtà che il mondo è strutturato in modo tale da "ostacolare lo sviluppo di abitudini genuinamente liberatorie" per le persone nere (Novakovic 2019, 882 – *trad. it. FS*).

– 3 –

Ne *La conservazione*, Du Bois propose di risolvere il dilemma della doppia coscienza per gli afroamericani facendo appello ad un concetto di razza che evita l'essenzialismo biologico. Il testo ha una struttura in sei parti: un'introduzione, una sezione che discute la concezione fenotipica della razza, una sezione che stabilisce la concezione socio-storica della razza, una sezione che riflette sulla particolare situazione degli afroamericani, una sezione che difende la necessità di conservare la razza e un credo per l'American Negro Academy. Egli critica le concezioni scientifiche della razza, dimostra l'essenzialità della storia e fornisce una serie di linee guida volte a migliorare la vita degli afroamericani. Tenta di ricostruire un'identità nera in termini di cultura, piuttosto che in termini di biologia o di caratteristiche fisiche. In definitiva, fornisce un argomento per il dovere, da parte degli afroamericani, di conservare un'identità di razza distinta come mezzo di progresso del gruppo. Il progresso sociale degli afroamericani richiede la conservazione per favorire il loro sviluppo culturale. Per dimostrare come egli utilizzi il linguaggio hegeliano e si basi su una concezione teleologica della storia, passo ora a confrontare Du Bois e Hegel sul razzismo, sulla teoria della razza e sulla visione dello scopo della storia.

Nell'*Enciclopedia*, in particolare nelle aggiunte del §393, Hegel fornisce la sua visione della razza. Nonostante i tentativi di sminuirne l'importanza, il suo resoconto della razza ha avuto molto impatto. Egli è un razzialista, nel senso che pensa che gli esseri umani possano essere classificati in razze:

Riguardo alla diversità razziale degli uomini, bisogna anzitutto notare che la questione puramente storica,

se tutte le razze umane siano state originate da *una* o da più coppie, in filosofia non ci concerne per nulla. Si è data importanza a questa questione perché ammettendo un'origine da più coppie si pensava di poter spiegare la superiorità di una stirpe umana sulle altre, anzi si sperava di dimostrare che gli uomini sono naturalmente tanto diversi per capacità spirituali, che alcuni potevano essere assoggettati come animali. (Hegel 2000, 123-124).

La questione puramente storica di cui parla qui Hegel si riferisce al dibattito tra monogenetismo e poligenetismo. Questo dibattito non viene preso in considerazione nella sua teoria. Questa questione non è filosofica. Tuttavia, questo non significa che la razza non sia una questione filosofica. Egli sottolinea che questa questione puramente storica era significativa perché mirava a stabilire l'inferiorità e la superiorità razziale come un fatto naturale. In particolare, la concezione scientifica della razza mirava a stabilire che le persone nere erano naturalmente inferiori allo scopo di giustificare la loro schiavitù (Stone 2020, 247). Egli offre un resoconto alternativo della razza rivolgendosi alla geografia.

Anche Du Bois è un razzialista. Egli nega che la concezione scientifica della razza possa spiegare il significato della razza. Solo una concezione socio-storica della razza può cogliere il suo significato. Egli definisce la razza in questo modo:

Se quanto detto è vero, allora la storia dell'umanità non è la storia di una somma di individui, ma di un insieme di gruppi, non è la storia delle nazioni, ma delle razze. Chi ignora o tenta di evitare il concetto di "razza", ignora ed evita l'idea centrale attorno a cui ruota tutta la storia. Che cos'è dunque la razza? Possiamo definirla come una vasta famiglia di esseri umani, generalmente con lo stesso sangue e lo stesso ceppo linguistico, che ha in comune una storia, tradizioni e istinti, e che

tanto volontariamente quanto involontariamente lotta insieme per tradurre in realtà una serie di ideali di vita più o meno definiti.” (Du Bois 2010, 117)

Du Bois presenta una filosofia della storia con questa definizione di razza che fa della razza il significato e la direzione della storia. La storia è un processo intelligibile. Parlare di razza significa raccontare una storia progressiva dell'umanità. Fa riferimento al dibattito su monogenetismo e poligenetismo. Tuttavia, quando Du Bois pronuncia questo discorso, Charles Darwin aveva già messo a tacere questo dibattito dichiarando vincitore il monogenetismo. La concezione scientifica della razza era sopravvissuta con l'idea che le caratteristiche fisiche distinguessero gli esseri umani in gruppi. Du Bois nega espressamente questa visione. La motivazione per discutere la questione della razza è l'assunzione circa le capacità naturali delle persone di colore. L'assunzione che le persone nere siano naturalmente inferiori e quindi adatte alla schiavitù è la preoccupazione di primo piano nel discorso.

Nelle *Lezioni di filosofia della storia*, Hegel espone in dettaglio la sua visione sulla razza. Queste lezioni dovrebbero essere lette con cautela perché sono state compilate da una varietà di fonti come gli appunti degli studenti. Qui appare la ridicola distorsione dell'Africa. I passaggi in cui Hegel descrive l'Africa acquistano importanza storica (e sono collegati ad aggiunte nell'*Enciclopedia*) e dissipano ogni dubbio che siano idee sue (Zambrana 2017, 252). L'Africa rimane in uno stato di infanzia perché gli africani non sono coscienti della libertà. Per quanto riguarda gli africani, Hegel li descrive come indomiti, selvaggi e incivili. Conclude che l'Africa e gli africani sono completamente al di fuori della storia del mondo. L'Africa è astorica, il che significa che l'africano

è incapace di sviluppo e quindi di cultura. La storia è la progressione dello Spirito che si manifesta e viene ad esistere nel mondo.

Lo spirito si attualizza in ciò che esso può diventare e questa è la libertà universale, che si incarna nello Stato. Hegel è in grado di decifrare diverse tappe nello sviluppo dello Spirito. Divide la storia del mondo in tre epoche e distingue questo sviluppo in quattro fasi particolari. La storia mondiale inizia in Persia e finisce in Europa.

Du Bois inquadra la sua definizione di razza sostenendo che la storia del mondo è la storia delle razze. A prima vista, questo linguaggio appare hegeliano, dato ciò che ho appena detto. Ma è antihegeliano non solo perché rende l'Africa e i neri storicamente significativi, ma in particolare perché rende l'elevazione degli afroamericani essenziale per il progresso umano. In altre parole, ricolloca l'Africa e gli africani nella storia del mondo. Egli elenca una lista di otto razze mondiali principali e tre minori. I "Neri africani e americani" costituiscono una delle razze maggiori (Du Bois 2010, 118 – *trad. mod. FS*). Ogni razza ha un contributo specifico da dare al progresso umano. Le persone nere non hanno avuto l'opportunità di fornire il loro messaggio completo. In particolare, gli afroamericani sono stati frenati dalla loro storia di schiavitù e migrazione forzata. La sua strategia cerca di correggere questo dato e di mettere gli afroamericani sulla strada di coloro che forniscono un contributo piuttosto che sulla strada dell'obliterazione. Tuttavia, la tassonomia di Du Bois conserva un tratto importante di quella di Hegel: il trattamento indipendente dell'Egitto.

Il trattamento dell'Egitto è importante per distinguere le filosofie della storia mondiale e le concezioni della razza di Du Bois e Hegel. Per Hegel, l'Egitto manca di una personalità definitiva (Bernasconi 1998, 41). Egli

afferma che “lo spirito della nazione egiziana è, di fatto, un enigma” (Hegel 2004b, 204 – *trad. it. FS*). Hegel elimina l'Egitto dall'Africa mentre, allo stesso tempo, proclama l'Africa astorica. Essa è un tema di geografia e antropologia ma non di storia e certamente non di storia filosofica. Hegel presenta una visione diversa dell'Egitto con una diversa concezione della storia mondiale. Du Bois afferma: “Non voglio dire che la razza Nera non abbia finora consegnato alcun messaggio al mondo, perché è ancora aperta e controversa la discussione fra gli scienziati sulle origini Nere della civiltà egizia e, in ogni caso, anche se quest'ultima non fosse stata interamente Nera, certo i suoi legami con elementi Neri erano molto stretti.” (Du Bois 2010, 120 – *trad. mod. FS*) Pertanto, la sua visione dell'Egitto sfida la visione hegeliana perché considera l'Egitto parte dell'Africa e gli egiziani neri (Pope 2006, 153).

Per Hegel, lo scopo della storia è il progresso della coscienza della libertà. Il progresso è razionale nella misura in cui corrisponde a questo sviluppo. Lo sviluppo razionale è l'evoluzione dello Spirito che raggiunge la coscienza di se stesso. La natura stessa dello Spirito è la libertà. Hegel si riferisce allo Spirito come Spirito del Mondo, che è lo Spirito del mondo per come si svela attraverso la coscienza umana. Lo Spirito del Mondo si manifesta attraverso la cultura in termini di arte, religione e filosofia, che è lo Spirito Assoluto. Nella *Fenomenologia*, Hegel chiama Spirito Assoluto la vita etica di una nazione. C'è un progresso razionale nella storia solo nella misura in cui c'è un progresso dell'autocoscienza dello Spirito del mondo attraverso la cultura in termini di coscienza della libertà.

Un individuo libero fa scelte in accordo con i principi morali, non con il desiderio individuale. Se i soggetti

di una nazione agiscono solo in base ai loro desideri, allora la nazione crollerà. Lo scopo della storia mondiale è lo sviluppo dell'autocoscienza dello Spirito, che è l'autocoscienza della libertà.

Per Du Bois, lo scopo della storia è il progresso umano. Il progresso è razionale nella misura in cui corrisponde allo sviluppo dell'umanità e dell'uguaglianza razziale. Lo sviluppo razionale è l'evoluzione dello "spirito della razza" che raggiunge la coscienza di sé. La natura stessa dello Spirito della razza è il progresso. È lo Spirito della razza che si svela attraverso la coscienza. Le differenze spirituali e mentali distinguono le razze. Egli spiega:

Il processo che ha condotto a questa differenziazione delle razze ha significato uno sviluppo, e la caratteristica principale di tale sviluppo è stata la differenziazione dei tratti spirituali e mentali e l'integrazione delle differenze fisiche. (Du Bois 2010, 119).

Lo Spirito della razza si manifesta nella cultura. Non c'è una menzione diretta dello Spirito Assoluto, ma egli spiega: "Passando alla realtà della storia, non esiste alcun dubbio né sull'ampia, anzi universale, prevalenza del concetto di 'razza', dello 'spirito di razza' e dell' 'ideale razziale', né sulla sua efficacia come la più importante e ingegnosa invenzione dell'evoluzione umana." (Du Bois 2010, 117-118) Non è quindi sorprendente che parte della sua strategia sia delineare i principi morali che gli afroamericani devono seguire per la loro elevazione. I neri devono fare scelte in accordo con i principi morali, non con il desiderio individuale. Se i soggetti neri agiscono solo sulla base dei loro desideri e non su questi principi morali, allora "per coltivare l'ideale della razza in America e in Africa, per la gloria di Dio e per il progresso del popolo nero" non sarà attuato (Du Bois 2010, 127). L'impedimento che gli afroamericani affrontano per

realizzare il loro ideale di razza è il loro dilemma della doppia coscienza.

Du Bois introduce infatti la sua idea di doppia coscienza ne *La conservazione*, non nel passaggio comunemente citato in *Of our Spiritual Strivings*. Inizialmente, la pone come una serie di domande:

Che cosa sono in fondo? Un americano o un Nero? Posso essere entrambi? O devo smettere al più presto di essere Nero per poter essere esclusivamente un americano? Quando mi batto come Nero, non riproduco forse le divisioni che minacciano e separano l'America nera e l'America bianca? Ho altre concrete alternative che non siano rinunciare a tutto ciò che in me rappresenta il Nero per diventare un americano? Il mio sangue nero mi impone forse doveri diversi nell'affermare la mia nazionalità rispetto a quanto accade a individui di sangue italiano, tedesco o irlandese? (Du Bois 2010, 122– trad. mod. FS)

Qui non nomina esplicitamente la doppia coscienza. È una questione di identità. Più specificamente, è un dilemma tra identità nazionale e identità di razza. È un problema, come sostiene Williamson, che deve essere superato. Per superarlo, gli afroamericani devono perseguire l'identità culturale nera. Un problema di identità culturale per cui si deve scegliere tra due culture distinte: o la cultura americana o la cultura nera.

Si pensa che la doppia coscienza sia una variazione sul tema della nozione di autocoscienza di Hegel (Adell 1994, 8). Questo misconoscimento deriva dalla presunta inferiorità politica, intellettuale e morale dei neri e l'incapacità di vedere il loro potenziale contributo allo scambio culturale globale. In *Of our Spiritual Strivings*, egli fornisce una descrizione più complessa dell'idea definendola un "dono" e una "seconda vista" (Du Bois 2007, 5). Passo ora ad esaminare la concezione della

storia a cui Du Bois si ispira e il suo olismo mistico in *La sociologia esitante*.

– 4 –

La sociologia esitante è stato catalogato nei Du Bois Papers nella University of Massachusetts Amherst Libraries come manoscritto inedito fino al 2000.¹³ Du Bois lo compose nel 1905, riflettendo su una conferenza a cui aveva partecipato un anno prima. Il Congresso delle Arti e delle Scienze a cui fa riferimento nelle righe iniziali fu organizzato in concomitanza con l'Esposizione di Saint Louis del 1904. Questo ritardo nella pubblicazione ha probabilmente contribuito non solo alla sua sottovalutazione, ma anche alla mancanza di attenzione data a quella che è una critica dell'hegelismo. La sua osservazione secondo cui la sociologia non era ancora diventata una scienza genuina tra le divisioni delle scienze è rivolta direttamente al programma della conferenza del 1904. Du Bois rimprovera i sociologi del suo tempo perché pensa che siano troppo metafisici, teorici e non abbastanza empirici. Come risultato, essi finiscono per offrire vaghe opinioni che non migliorano la comprensione delle realtà quotidiane della vita sociale. La sociologia, secondo lui, dovrebbe essere informativa circa queste realtà. Il suo interesse concerne la questione circa come la sociologia possa diventare una scienza genuina, suggerendo che, affinché essa possa essere considerata una scienza, i sociologi devono chiarire la relazione tra il libero arbitrio umano e la legge scientifica. Tuttavia, basandosi sul modello secondo cui venivano intese allora

¹³ Broderick cita *La sociologia esitante* come uno dei testi chiave che dimostra l'influenza che la scuola tedesca di economia storica - in particolare Schmoller - ebbe sulla teoria della sociologia di Du Bois.

le leggi fisiche, i sociologi concepiscono le leggi come universali senza eccezioni – in sostanza, adottando il positivismo.

Le conclusioni che Du Bois trae su come approcciare la sociologia indicano un allontanamento dalla concezione teleologica della storia e una negazione dell'olismo metodologico che definisce l'idealismo assoluto. In primo luogo, diventa insoddisfatto delle concezioni teleologiche della storia perché pensa che producano necessariamente un rigido determinismo:

È una descrizione di quei Pensieri, e dei Pensieri delle Cose, e delle Cose che tendono a rendere la vita umana uno sforzo di iscrivere nelle gesta e nelle azioni degli uomini grandi principi di fondo di armonia e sviluppo – una filosofia della storia con fini modesti e mondani, piuttosto che uno scopo eterno, teleologico. (Du Bois 2000, 40 – *trad. it. FS*)

La visione del determinista rigido sul libero arbitrio è che il determinismo è vero e incompatibile con il libero arbitrio. Il libero arbitrio non esiste. Nel considerare l'oggetto della sociologia, Du Bois critica la concezione secondo cui la società nel suo complesso è l'unità di studio. Invece, gli oggetti propri della sociologia sono gli esseri umani, che hanno libero arbitrio. L'idea che la società si muova verso un fine ultimo diventa per lui un punto di discussione, perché è decisamente interessato alla riforma sociale. Ne *La conservazione*, il fine teleologico della storia è il momento in cui tutte le razze avranno contribuito con i loro messaggi allo scambio culturale globale. Tuttavia, nel momento in cui compone *La sociologia esitante*, Du Bois è stato testimone senza tregua del continuo pregiudizio razziale verso gli afroamericani. Questo potrebbe averlo spinto a passare a una concezione

della storia che potesse dire qualcosa circa come stanno le cose.

La concezione teleologica della storia di Hegel ha una struttura e un fine. Egli sostiene che c'è ragione nella storia e che la storia mondiale è il progresso della ragione. La presenza della ragione nella storia indica che egli aveva in mente un resoconto teleologico della storia, cioè la teoria secondo cui la storia è conforme a qualche scopo o disegno specifico. C'è un progresso razionale nella storia solo nella misura in cui c'è un progresso dell'autocoscienza dello spirito del mondo in termini di coscienza della libertà attraverso la cultura umana. La storia del mondo è lo sviluppo dell'autocoscienza dello Spirito, che è l'autocoscienza della libertà. Lo scopo della storia può essere compreso solo retrospettivamente. Il risultato deve essere conosciuto per comprendere lo sviluppo storico. La storia mondiale si è sviluppata secondo un processo dialettico. Essa è guidata da individui cosmico-storici. Questi individui influenzano il movimento della storia. Sono un'espressione dello Spirito e si muovono verso la realizzazione dell'autocoscienza.

In secondo luogo, Du Bois propone una negazione dell'olismo dell'idealismo assoluto. L'olismo metodologico è la dottrina di Hegel che sostiene che ogni società è un tutto unico nel senso che tutte le sue parti sono inseparabili le une dalle altre. L'arte, la religione, le tradizioni, le norme culturali e il linguaggio formano un tutto o un'unità sistematica. La dottrina sostiene che queste parti non possono essere separate dal tutto senza mutare la propria natura e quella del tutto. Hegel chiama questo tutto organico lo spirito di una nazione. La filosofia è parte del tutto sociale. La natura organica del tutto sociale, e il ruolo della filosofia al suo interno, significano quindi che la filosofia non può essere separata dal suo

contesto sociale. Se le parti che compongono l'insieme sociale cambiassero, anche la filosofia cambierebbe con esse. Pertanto, il filosofo avrebbe semplicemente una nuova unità, un nuovo tutto o Spirito da esprimere. L'individuo cosmico-storico è un'espressione dell'insieme sociale. Il mondo sociale è soggetto all'interpretazione. Ogni esperienza non è solo un'espressione del tutto, poiché alcune esperienze non lo rappresentano ed esso fluttua.

Du Bois si riferisce ad Auguste Comte, al quale si attribuisce il merito di aver dato il nome alla sociologia e di aver fondato il positivismo. In generale, la sociologia si occupa dello sviluppo, della struttura e del funzionamento della società umana. L'idea che i sociologi studino la società nel suo insieme viene da Comte. Il positivismo è la visione secondo cui la conoscenza deriva esclusivamente dall'esperienza. Nel senso moderno, Comte è il primo filosofo della scienza. Comte ha stabilito il metodo sistematico della sociologia, che è criticato per la sua astrazione. Il titolo del saggio di Du Bois è rivolto a Comte, anche se non completamente; esso serve anche come una sorta di avvertimento a tutti i sociologi dell'epoca. Comte ignora il libero arbitrio umano, che Du Bois descrive come le "Gesta degli Uomini" (Du Bois 2000, 38). Du Bois non è d'accordo sul fatto che il libero arbitrio umano non dovrebbe essere l'oggetto della scienza e che la sociologia è solo uno studio della società. Come Hegel, Comte adotta il principio dell'olismo preferendo il tutto alle sue parti, che sono gli uomini, invertendo il metodo usato nelle scienze fisiche, dove si conoscono prima le parti rispetto al tutto. Du Bois definisce tale metodo una massima, insinuando che l'intero metodo della sociologia è solo un'opinione (Du Bois 2000, 38).

Du Bois sostiene che la società è un “complesso mistico”, nega che la società sia immutabile *tout-court*, ma che le sue parti non sono sempre inseparabili (Du Bois 2000, 39). Come dice lui stesso, i sociologi dovrebbero adottare “l’Ipotesi della Legge e l’Assunzione del Caso, e cercare di determinare attraverso lo studio e la misurazione i limiti di ciascuna.” (Du Bois 2000, 38 – *trad. it. FS*). In altre parole, i sociologi dovrebbero accettare che le leggi che producono sono probabilistiche piuttosto che determinate; dovrebbero affermare non generalizzazioni senza eccezioni ma piuttosto generalizzazioni prevedibili nel senso di probabili (*somewhat predictable ones*). Questo, secondo lui, permetterà loro di navigare con successo su un terreno difficile. Finché le persone tendono a comportarsi in certi modi prevedibili – anche se per un meccanismo qualsiasi il libero arbitrio è mantenuto, a volte agiscono in barba alle leggi stabilite – tali leggi colgono ancora i fenomeni con sufficiente affidabilità e precisione da essere utili. Così, dotati di un’adeguata concezione della spiegazione scientifica, i sociologi possono rivolgersi allo studio empirico del comportamento umano reale, fiduciosi che anche se il libero arbitrio umano rende le persone in qualche misura impossibili da prevedere, questo non distruggerà le possibilità dei sociologi di offrire spiegazioni scientifiche genuine. Gli storici sono essenziali per questa forma di spiegazione scientifica.

Inoltre, un tale corso di studi permetterà ai sociologi di mettere alla prova le loro convinzioni metafisiche e teoriche. Le leggi sociologiche, probabilistiche in sé, pensa Du Bois, dovrebbero essere accettabili sia per il determinista duro sia per chi crede nel libero arbitrio umano. Questo perché queste leggi non ci dicono perché sono probabilistiche – forse perché il libero arbitrio umano rende il comportamento umano fondamentale

inesplicabile e irriducibile alla legge in qualche modo profondo, o forse semplicemente perché siamo ignoranti delle vere cause che, se conosciute, potrebbero permetterci di formulare una legge propriamente deterministica. Una tale situazione di neutralità metafisica è analoga alla neutralità metafisica delle leggi fisiche.

Come dice lui stesso,

In ultima analisi, il Caso è altrettanto esplicabile quanto la Legge: così come la Voce di Dio può risuonare oltre le leggi della fisica, così collochiamo dietro al Caso volontà umane libere capaci di scelte indeterminate, ammettendo francamente che in entrambi i casi ci troviamo di fronte a ciò che è umanamente inesplabile. (Du Bois 2000, 43 – *trad. it. FS*)

L'elemento probabilistico delle leggi sociologiche rappresenta il grado in cui ci riteniamo incapaci di spiegare il comportamento umano.

– 5 –

Mentre l'importanza di Hegel per Du Bois è innegabile, l'influenza sul suo sviluppo intellettuale non è così diretta come siamo stati portati a pensare. L'impronta che Hegel ha lasciato su di lui non può essere descritta in termini di appropriazione o districazione. Ho sostenuto che la concezione teleologica della storia lo ha attratto per un certo periodo, ma alla fine lo ha anche fatto allontanare. Per essere chiari, ci sono pochissime menzioni di Hegel o dell'idealismo hegeliano nel suo corpus, ma, come ho mostrato, ci sono diversi modi di pensare la connessione. È possibile che Du Bois abbia affinità con altri pensatori e ciò non contraddice la sua affinità con Hegel. Allo stesso modo, alcune delle sue idee potrebbero essere descritte da tradizioni filosofiche diverse dall'idealismo. Il merito di

considerare l'idealismo hegeliano nello specifico è la sua capacità di mettere alla prova la dottrina che individua nella libertà il suo fine e nell'armonia sociale. Il destino dell'idealismo assoluto per affrontare il razzismo è piuttosto cupo dato che l'eurocentrismo e il razzismo di Hegel sono legati a idee chiave della sua filosofia come la storia, lo Spirito e la libertà.

L'idealismo assoluto implica necessariamente il razzismo. Questo non significa che dobbiamo abbandonare del tutto l'idealismo. Il suggerimento di Du Bois di un idealismo che tenta di comprendere meglio la società non come giustificazione per lo status quo o come scusa per le attuali condizioni sociali è un suggerimento di cui abbiamo disperatamente bisogno per il nostro momento attuale. Come quadro filosofico, l'idealismo conserva la nostra capacità di immaginare un mondo migliore. Se ha un senso continuare a studiare l'idealismo hegeliano, allora dovremmo rivolgerci a quei dialettici che lo hanno criticato. Dopo tutto, non dobbiamo mai dimenticare che è stato Marx a far rivivere le idee di Hegel. L'idealismo dinamico di Du Bois, che nasce dall'opposizione all'idealismo hegeliano, ci lascia la speranza di un mondo senza razzismo o almeno in una posizione migliore per sviluppare l'idealismo come sistema di pensiero filosofico antirazzista.

Bibliografia

- Adell, S. 1994. *Double-Consciousness/Double Bind: Theoretical Issues in Twentieth-Century Black Literature*. Urbana: Illinois University Press.
- Appiah, K.A. 1985. 'The Uncompleted Argument: W. E. B. Du Bois and the Illusion of Race'. *Critical Inquiry* 12-1: 21-37.

- . 2013. *Lines of Descent: W. E. B. Du Bois and the Emergence of Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Basevich, E. 2019. 'W.E.B. Du Bois's critique of Radical Reconstruction (1865–77): A Hegelian Approach to American Modernity.' *Philosophy & Social Criticism* 45-2: 168–185.
- Bernasconi, R. 1998. 'Hegel at the Court of the Ashanti.' In *Hegel after Derrida*, a cura di S. Barnett, 41–63. New York: Routledge.
- . 2000. 'With What Must the Philosophy of World History Begin? On the Racial Basis of Hegel's Eurocentrism.' *Nineteenth-Century Contexts* 22-2: 171–201.
- . 2009. "'Our Duty to Conserve": W. E. B. Du Bois's Philosophy of History in Context.' *South Atlantic Quarterly* 108-3: 519–540.
- Broderick, F.L. 1958. 'German Influence on the Scholarship of W. E. B. DuBois.' *The Phylon Quarterly* 19-4: 367–371.
- Chandler, Nahum Dimitri. 2014. *X—The Problem of the Negro as a Problem of Thought*. New York: Fordham University Press.
- Du Bois, W.E.B. Bismarck, June 1888. W. E. B. Du Bois Papers (MS 312). Special Collections and University Archives, University of Massachusetts Amherst Libraries.
- . Karl Marx and the Negro, ca. March 1933. W. E. B. Du Bois Papers (MS 312). Special Collections and University Archives, University of Massachusetts Amherst Libraries.
- . 1933. 'Marxism and the Negro Problem.' *The Crisis* 40-5: 103–104, 118.
- . 1973. *The Correspondence of W.E.B. Du Bois, Vol. 3:*

- Selections, 1944–1963*. A cura di H. Aptheker. Amherst: University of Massachusetts Press.
- 2000. 'Sociology Hesitant.' *boundary 2* 27-3: 37–44.
- 2007. *Le anime del popolo nero*. A cura di P. Boi, trad. it. R. Russo. Firenze: Le Lettere.
- 2010. *Sulla linea del colore: razza e democrazia negli Stati Uniti e nel mondo*. A cura di S. Mezzadra. Bologna: Il Mulino.
- 2014. *Black Reconstruction in America*. New York: Oxford University Press.
- Good, J.A. 2000. 'A "World-Historical Idea": The St. Louis Hegelians and the Civil War.' *Journal of American Studies* 34-3: 447–464.
- Gooding-Williams, R. 1987. 'Philosophy of history and social critique in *The Souls of Black Folk*.' *Social Science Information* 26-1: 99–114.
- 2011. *In the Shadow of Du Bois: Afro-Modern Political Thought in America*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Harrelson, K. 2013. 'The Ethics of History in Royce's *The Spirit of Modern Philosophy*.' *The Journal of Speculative Philosophy* 27-2: 134–152.
- Harris, K.A. 2019. 'W. E. B. Du Bois's "Conservation of Races:" A Metaphilosophical Text.' *Metaphilosophy* 50-5: 670–687.
- Hegel, G.W.F. 1980. *Lectures on the Philosophy of World History*. Trad. ing. H.B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1999. *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, a cura di G. Marini. Bari: Laterza, 1999.
- 2000. *Filosofia dello spirito*. A cura di V. Verra. Torino: UTET.
- 2004a. *La scienza della logica*. A cura di V. Verra. Torino: UTET.
- 2004b. *The Philosophy of History*. Trad. ing. J. Sibree.

- Mineola, NY: Dover.
- . 2015. *Science of Logic*. Trad. ing. G. Di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2019. *The Phenomenology of Spirit*. Trad. ing. T. Pinkard. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horne, G. 1986. *Black and Red: W. E. B. Du Bois and the Afro-American Response to the Cold War, 1944–1963*. Albany: State University of New York Press.
- Longuenesse, B. 2007. *Hegel's Critique of Metaphysics*. Trad. ing. N.J. Simek. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miles, K.T. 2003. "“One Far Off Divine Event”: “Race” and a Future History in Du Bois'. In *Race & Racism in Continental Philosophy*. A cura di Robert Bernasconi e Sybol Cook, 19–31. Bloomington: Indiana University Press.
- Novakovic, A. 2019. 'Hegel's Real Habits.' *European Journal of Philosophy* 27-4: 882–897.
- Pope, J. 2006. 'Ägypten und Aufhebung: G. W. F. Hegel, W. E. B. Du Bois, and the African Orient.' *CR: The New Centennial Review* 6-3: 149–192.
- Reed, A. Jr. 1997. *W.E.B. Du Bois and American Political Thought: Fabianism and the Color Line*. New York: Oxford University Press.
- Robinson, C.J. 1983. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Royce, J. 1955. *The Spirit of Modern Philosophy*. New York: George Braziller.
- Saman, M.J. 2020. 'Du Bois and Marx, Du Bois and Marxism.' *Du Bois Review: Social Science Research on Race*. First View: 1–22.
- Shaw, S.J. 2015. *W. E. B. Du Bois and The Souls of Black Folk*. Chapel Hill: University North Carolina Press.
- Stone, A. 2017. 'Europe and Eurocentrism.' *Aristotelian*

Society Supplementary Volume 91-1: 83–104.

- . 2020. 'Hegel and Colonialism'. *Hegel Bulletin* 41-2: 247–270.
- Taylor, P. 2004. 'What's the use of calling Du Bois a Pragmatist?' *Metaphilosophy* 35-1/2: 99–114.
- Williamson, J. 1978. 'Du Bois as a Hegelian.' In *What was Freedom's Price?*. A cura di D.G. Sansing, 21–49. Jackson: University of Mississippi Press.
- Zambrana, R. 2017. 'Hegel, History, and Race.' In *The Oxford Handbook of Philosophy and Race*. A cura di Naomi Zack, 251–260. New York: Oxford University Press.
- Zamir, S. 1995. *Dark Voices: W. E. B. Du Bois and American Thought, 1888–1903*. Chicago: University of Chicago Press.

Due filosofie della storia africana: Hegel e Diop*

Lansana Keita

Fino a tempi relativamente recenti era un'opinione piuttosto diffusa che il concetto di storia fosse estraneo alle società africane. Mettendo da parte prospettive stereotipate e non comprovate riguardo alla società africana in generale, la prova per sostenere che i popoli africani fossero astorici era addotta mettendo in risalto il fatto che in Africa non esisteva una tradizione di storia scritta.

Se si sta ai fatti, è chiaro che questo argomento è del tutto illogico: anche se non ci fosse alcuna tradizione di storia scritta in Africa, questo non escluderebbe la possibilità che in Africa venisse 'fatta la storia'. Per esempio, le tribù Inglesi e Galliche che abitavano l'Inghilterra e la Francia al tempo delle campagne romane, soltanto 1900 anni fa, non trascrissero le loro battaglie contro gli invasori Romani, eppure nessuno negherebbe che quelle popolazioni fossero, al tempo, immerse nella storia. Inoltre, a prescindere dal fatto che la conoscenza della colonizzazione dell'Europa da parte dei Romani fosse preservata in forma scritta da storici e

* Lansana Keita, 'Two Philosophies of African History: Hegel and Diop'. *Présence Africaine* 91, 1974: 41-49. Traduzione italiana a cura di Filippo Sanguettoli.

generali romani, non è possibile ritenere seriamente che ciò che essi scrissero fosse 'storia'. Gli scritti di Cesare, Livio e di altri erano semplici resoconti di rivalità locali tra fazioni: non c'era nessun tentativo di analisi seria degli eventi oltre a una mera attribuzione semplicistica ai principali protagonisti di moventi, come la vendetta, la vittoria, e altri simili. La *Storia di Roma* di Livio può catturare l'attenzione di qualche scolareto, ma non può essere seriamente interessante per un intelletto maturo. Dunque, si può affermare con certezza che trascrizioni più serie della storia non iniziarono in Europa se non alla fine del cosiddetto 'Rinascimento', quando gli stati europei stavano iniziando a formarsi dall'unione dei gruppi locali esistenti. Tale evento storico cominciò soltanto 400 anni fa e il processo fu molto lento. Si dovrebbe anche tenere presente che l'unificazione della Germania e l'unificazione dell'Italia sono fenomeni relativamente recenti (fenomeni del diciannovesimo secolo).

D'altra parte, in Africa era presente una tradizione molto antica di scrittura storiografica: le popolazioni africane dell'antico Egitto e della Nubia hanno lasciato descrizioni coerenti di eventi a loro contemporanei che gli storici moderni possono analizzare. E l'Africa, al tempo di Ghana, Mali e Songhai era immersa in una storia di natura significativa: malgrado tale documentazione sia stata probabilmente distrutta¹, vi sono resoconti autentici di cronisti arabi relativi a questo periodo medioevale della storia africana, dei quali i meglio conosciuti sono Ibn Hawqal, al-Bakri, Ibn Battuta e Ibn Khaldoun: tutti costoro percepivano la logica del movimento storico negli antichi stati africani del Sudan. Da queste variegata

¹ La moderna storiografia africana rigorosa è ancora relativamente giovane e vi sono grandi quantità di fonti intatte scritte in lingue africane locali, come l'Hausa, lo Swahili, etc.

testimonianze è possibile cogliere il movimento di crescita e la transizione verso entità statali sovranazionali che caratterizzò i regni africani. Le forze economiche che perlopiù accompagnarono tale crescita e le rivalità che generarono furono anch'esse registrate dai pensatori sopramenzionati. Per esempio, l'attacco a Songhai da parte dell'esercito marocchino nel 1591 era motivato principalmente da considerazioni di tipo economico.

Si potrebbe sostenere che una nozione di storia africana non possa essere sviluppata sulla base di una selezione di eventi verificatisi in parti isolate del continente africano. Anche se si stava 'facendo la storia' negli antichi Egitto, Nubia, Ghana, Mali e Songhai, il resto del continente africano restava fuori dai confini della storia. Tuttavia, un tale argomento, qualora fosse accettabile, sarebbe applicabile anche alla storia 'fatta' in Europa e Asia. Per esempio, la maggior parte dell'Europa non era compromessa sul piano storico nel momento in cui si verificavano eventi significativi in Grecia e a Roma; eppure le storie della Grecia e di Roma sono percepite come i punti di partenza logici della storia europea. La storia non ha bisogno di coinvolgere un'intera popolazione o continente, è sufficiente che piccoli gruppi di individui compiano azioni che hanno un significato storico affinché quelle azioni siano di rilevanza prossima o futura per gruppi più grandi di individui. L'approdo di Colombo nel nuovo mondo avvenne alla presenza di un piccolo gruppo di marinai analfabeti, ma è improbabile che un qualsiasi evento successivo abbia avuto maggiore importanza tanto per l'Africa quanto per l'Europa.

È in questo contesto che è intellettualmente interessante mettere a confronto due filosofie della storia africana: quella esposta dal filosofo europeo – G.W.F. Hegel – e quella esposta dal pensatore africano C.A Diop.

Malgrado la filosofia hegeliana della storia sia generalmente soggetta a critiche da quei filosofi contemporanei di mentalità più scientifica per il fatto che la sua teoria del movimento storico è altamente speculativa, è curioso che il suo punto di vista sulla storia africana sia ancora oggi fortemente preso in considerazione. Si consideri la seguente esposizione sommaria della storia africana proposta da E.A Ruch:

Le principali caratteristiche della storia africana che emergono da questa analisi del concetto africano di tempo sono, a nostro avviso, le seguenti:

- a) La storia africana non ha come obiettivo una distaccata, razionale oggettività, ma vuole deliberatamente essere implicata emotivamente negli eventi che narra;
- b) la sua pertinenza è limitata a una storia tribale relativamente ristretta;
- c) è raccontata in uno stile (un simbolismo) poetico-religioso, piuttosto che in uno stile scientifico;
- d) nonostante ciò, è concreta e fattuale.

Nella storia africana non è presente alcuna deliberata considerazione teoretica².

Le tesi qui espresse ricordano piuttosto da vicino la filosofia della storia africana di Hegel; cioè, mentre i filosofi contemporanei tentano di scoprire il contesto scientifico del comportamento storico tramite una ricerca di regolarità simili a leggi, di una causalità e di motivi razionali, questo approccio non si applicherebbe alla storia africana. Come ha affermato Ruch stesso:

² Ruch 1973, 120.

come abbiamo già detto, la coscienza storica si manifesta in modo diverso nella Storia africana e in quella occidentale. Senza dubbio, queste due forme di narrazione storica sono indicative di due visioni, o filosofie, della vita fondamentalmente diverse. La storiografia occidentale è emersa contemporaneamente alla scienza e alla filosofia occidentali, vale a dire, al tempo degli antichi greci. È pertanto naturale che essa acquisisca la stessa forma base e manifesti lo stesso intento scientifico e universalistico tipico della scienza e della filosofia greca. Ma, a causa della particolare natura del suo oggetto, la storiografia occidentale è sempre divisa tra la tentazione di trovare leggi universali e di creare un metodo intellettualmente soddisfacente per una storiografia scientifica, da un lato, e il bisogno di essere fedele al suo oggetto specifico, cioè agli eventi essenzialmente singolari, e all'impatto emotivo di una storia rilevante dal punto di vista umanistico, dall'altro³.

Si vede, perciò, come la teoria in base alla quale la storia africana è essenzialmente differente dalla storia europea persista all'interno del pensiero contemporaneo. Il punto principale di differenza risiede nel fatto che l'ordine e il contenuto scientifico della storiografia europea sono assenti da quella africana. Ruch, ovviamente, si sta qui seriamente sbagliando. In questo caso, Ruch sta compiendo un grave errore: la storia greca è stata essenzialmente separata da quella europea per la maggior parte della sua durata (di fatto, la storia greca era più legata alla storia africana e asiatica che a quella europea). Il motivo per il quale la scienza e la filosofia greca giocano un ruolo così importante nella cultura europea è semplicemente che non vi è nessun'altra fonte che la cultura europea possa rivendicare come originaria mantenendo allo

³ Ruch 1973, 114-115.

stesso tempo l'apparenza di una omogeneità razziale (la cultura europea è ispirata in maniera profonda da imperativi razziali). La cultura europea avrebbe potuto con altrettanta facilità cercare i propri fondamenti nella civiltà egiziana o in quella mesopotamica, ma farlo sarebbe stato razzialmente ed etnicamente imbarazzante. Ruch sostiene anche che la storia africana non fu mai assorbita nell'alveo del pensiero greco. Anche questo argomento è discutibile. In realtà, fu il pensiero africano a influenzare profondamente quello greco. Erodoto è una ovvia fonte di prova; Diodoro Siculo e altri sottolineano espressamente, nei loro scritti, l'enorme debito che i greci devono ai sistemi di pensiero africani dell'Egitto e della Nubia⁴.

La posizione di Ruch, tuttavia, non è sostanzialmente diversa da quella di Hegel, che può essere ritenuta la visione europea 'classica' della storia africana. La teoria hegeliana dello sviluppo storico può essere schematizzata come una teoria nella quale il *Geist* procede in un viaggio temporale attraverso il mondo, toccando e ispirando in maniera sempre più elevata forme di civiltà e vari popoli, nessuno dei quali è africano. Hegel scrive

La storia mondiale procede da oriente a occidente, poiché l'Europa è senz'altro la fine della storia, l'Asia è il suo inizio. [...] infatti, sebbene la terra formi una sfera, la storia non compie un giro intorno a essa, bensì possiede un oriente ben preciso e questo è l'Asia. In oriente sorge il sole fisico, esteriore, che tramonta in occidente; ma qui sorge il sole interiore della coscienza di sé, che diffonde uno splendore superiore. La storia mondiale è la disciplina imposta alla sfrenatezza della volontà naturale, affinché divenga volontà universale e libertà soggettiva. L'Oriente sapeva e sa soltanto che uno solo è libero, il mondo greco e romano sapeva che

⁴ Cfr. Diop 1974, *passim*.

alcuni sono liberi, il mondo germanico sa che tutti sono liberi. Perciò la prima forma che vediamo nella storia è il dispotismo, la seconda sono la democrazia e l'aristocrazia, la terza è la monarchia⁵.

L'avanzare della storia per Hegel è, quindi, il palcoscenico dell'esperienza morale dell'uomo mentre progredisce dalla servitù e dalla barbarie verso la civilizzazione e la libertà. Con tipico sciovinismo, Hegel, pur ammettendo che la storia non iniziò in Europa, la fa terminare in Europa. Mentre l'Asia è caratterizzata come il luogo di nascita della storia, Hegel ha riservato all'Africa una sequela di critiche incontrollate:

L'Africa vera e propria è rimasta chiusa al contatto con il resto del mondo, almeno fin dove risale la storia; è il paese dell'oro, concentrato dentro di sé, è il paese dell'infanzia, avvolto nel colore nero della notte al di qua del giorno, al di qua della storia cosciente di sé⁶.

La descrizione hegeliana dei popoli etnici che abitavano la costa occidentale dell'Africa è altrettanto priva di rigore:

Nel secolo XVI si sono verificate in numerosi punti, anche molto lontani, invasioni di orde spaventose provenienti dall'interno, che si sono abbattute sui pacifici abitatori delle pendici. S'ignora se questo assalto sia stato causato da uno spostamento all'interno, e da quale. Quel che ci è noto di queste orde è il loro comportamento contrastante: dar prova, con guerre e spedizioni, della disumanità più ottusa e della brutalità più rivoltante, poi, una volta esaurita la furia, nella tranquillità della pace, far mostra di mitezza, di bonarietà verso gli Europei, dopo averli conosciuti. Questo vale dei Fullah, dei Mandingo, che abitano nelle terrazze montuose del Senegal e del Gambia⁷.

⁵ Hegel 2003, 90-91.

⁶ Hegel 2003, 80.

⁷ Hegel 2003, 81.

Infine, al termine di un lungo e incontrollato discorso sull'Africa, Hegel scrive:

Con ciò abbandoniamo l'Africa, per non farvi più cenno in seguito. Non è un continente storico, un continente che abbia da esibire un movimento e uno sviluppo; quanto vi è accaduto, vale a dire quanto è accaduto nella sua estremità settentrionale, appartiene al mondo asiatico ed europeo. Colà Cartagine fu un momento importante, seppure transitorio; tuttavia, come colonia fenicia, spetta all'Asia. L'Egitto sarà esaminato in occasione del passaggio dello spirito umano da oriente a occidente, ma non appartiene allo spirito africano. Per Africa in senso vero e proprio intendiamo quel mondo privo di storia, chiuso, che è ancora del tutto prigioniero nello spirito naturale, e qui dovevamo solo presentarlo sulla soglia della storia mondiale¹.

Così, ignorata dal *Geist*, la storia africana, secondo Hegel, non è nulla più che un insieme scoordinato e irrazionale di atti barbarici. Nonostante ciò, una tale immagine della storia africana è veicolata con forza ancora oggi in alcuni circoli. Quest'ultima affermazione è provata dal fatto che la posizione di C.A Diop sulla storia africana è stata o evitata o criticata dalla storiografia africanistica ortodossa della storia africana.

La filosofia della storia africana di Diop si oppone al classico modello hegeliano, nella misura in cui egli afferma che il movimento storico in Africa raggiunse il suo zenith con la civiltà egizia e poi progredì, attraverso la Nubia, verso il Ghana, il Mali e Songhai, che poi a loro volta diedero origine a varie ed elevate culture dell'Africa occidentale (Hausa, Bornu, Yoruba, etc.). Il periodo

¹ Hegel 2003, 87.

successivo ha visto il declino della civiltà africana, la schiavitù nelle Americhe e, infine, il colonialismo sul continente stesso.

In *The African Origin of Civilization*, Diop scrive:

Conseguentemente, la Nubia pare avere una stretta parentela con l'Egitto e il resto dell'Africa Nera. Sembra essere il punto di partenza di entrambe le civiltà. Così, al giorno d'oggi, non ci stupiamo di trovare molte caratteristiche culturali comuni alla Nubia, il cui regno è durato fino all'occupazione inglese, e al resto dell'Africa Nera: proprio dopo la fine dell'Antichità egizio-nubiana, l'Impero del Ghana si sollevò come una meteora dalla bocca del Niger fino al Fiume Senegal, intorno al terzo secolo dopo Cristo. Vista in questa prospettiva, la storia africana andò avanti senza interruzioni².

Continuando, argomenta che fino all'occupazione dell'Egitto da parte degli Indo-Europei, la civiltà della Nubia era cresciuta in seno alle dinastie egiziane. Dopo che la Nubia ebbe fatto il suo tempo, il centro della storia africana passò al Ghana, dal sesto fino al tredicesimo secolo, quando il Mali, sotto Sundjata, assunse una posizione di primo piano. Poi, secondo Diop,

vennero l'Impero di Gao, l'Impero di Yatenga (o Mossi, ancora esistente), i regni di Wolof e Cay (in Senegal), distrutti da Faidherbe sotto Napoleone III. Nell'elencare questa cronologia, abbiamo semplicemente voluto mostrare che non vi fu alcuna interruzione nella storia africana. È evidente che se, partendo dalla Nubia e dall'Egitto, avessimo seguito una direzione geografica continentale, per esempio Nubia - Goldo del Benin, Nubia - Congo, Nubia - Mozambico, il corso della storia africana sarebbe comunque apparso ininterrotto³.

² Diop 1974, 147.

³ Diop 1974, 147-148.

Diop dà forza alla propria tesi richiamandosi a evidenze linguistiche, culturali e archeologiche, per mostrare come le connessioni temporali fra le differenti ere della storia africana non siano basate su mera speculazione. Per esempio, egli si richiama alla sorprendente somiglianza tra il Wolof, una lingua parlata nel Senegal contemporaneo, e l'antico egizio. In altre parole, la teoria lineare della storia africana di Diop si basa sulla nozione di diffusione culturale: il *Geist* africano partì dall'antico Egitto e poi progredì verso occidente, toccando uno dopo l'altro le popolazioni della Nubia, del Ghana, del Mali e di Songhai.

La discussione precedente si è focalizzata su due concezioni della storia africana che sono in totale opposizione fra loro. La visione hegeliana della storia africana, sebbene formulata nel diciannovesimo secolo, è ancora molto presente, come ha dimostrato l'esame della *Philosophy of African History* di E.A. Ruch. Di fatto, il fondamento più comune per l'argomentazione in base alla quale si assume che l'ontologia della storia africana sia essenzialmente diversa da quella dell'Europa è che la narrazione storica africana è, fundamentalmente, storia 'orale' mentre quella europea è scritta e codificata. Un tale argomento difficilmente passerebbe il vaglio di un esame più accorto. È senza dubbio vero che certe popolazioni africane non possiedono una storia scritta e che la loro storia sta venendo scritta attivamente ora, ma lo stesso si può dire per svariati gruppi europei che vissero lontano dal centro del corso della storia fino ad anni relativamente più recenti: per esempio, gli svedesi, gli scozzesi, ecc.

La domanda principale è se lo storico contemporaneo possa individuare tracce di un movimento storico nella storia africana. È ovvio che un evento è storico se è in grado di avere effetti diretti o indiretti sulla società nel suo complesso. Lo scontro che portò alla caduta del Ghana e all'ascesa del Mali è un esempio classico di evento storico.

E i moventi psicologici che spinsero i protagonisti di quell'evento storico sono i moventi 'ortodossi' dei 'piani per appropriarsi di più territorio', 'desiderio di maggiore ricchezza' (in questo caso, oro), 'fiducia nella propria superiorità militare'. Così le principali correnti della storia africana sono spiegabili facendo ricorso a concetti esplicativi ortodossi. Leggi psicologiche generali sulle quali lo storico deve basarsi per spiegare i fenomeni storici sono facilmente applicabili alla storia africana. Pertanto, ritornando alla concezione neo-hegeliana di Ruch in base alla quale essa è ontologicamente differente dalla storia europea, nel senso che la storia europea adotta 'lo stesso intento scientifico e universalistico della scienza e della filosofia greca', un progetto che è essenzialmente estraneo alla storia africana, è chiaro che una tale posizione è del tutto inaccettabile. Si è mostrato che gli andamenti della storia africana manifestano a tutti gli effetti delle specifiche regolarità. Il modello di spiegazione storica che ricorre a leggi di copertura è facilmente applicabile a essa⁴.

⁴ Nel menzionare il modello di spiegazione storica ricorrente a 'leggi di copertura' (*covering law model of historical explanation*) Keita si riferisce alla teoria della spiegazione scientifica proposta da vari filosofi vicini alla corrente del positivismo logico, e in particolare a quella avanzata da Carl Gustav Hempel. Secondo questa teoria, spiegare l'accadere di un evento collegandolo ad un altro presuppone necessariamente un richiamo a leggi o proposizioni più generali che correlano gli eventi del tipo in esame (gli *explananda*) con altri eventi identificati come loro cause o condizioni materiali (gli *explanantia*). Una teoria

La filosofia della storia di Hegel può essere considerata un modello del movimento storico essenzialmente eurocentrico. I dati sui quali quel modello si basava rappresentano fatti storici genuini: Grecia e Roma, che ricevettero i loro stimoli culturali fondativi dall'Africa (Egitto e Nubia) e dall'Asia, erano civilizzate prima della Germania, ma il concetto esplicativo del *Geist* come motore primo del mondo storico utilizzato da Hegel è senza fondamento. Il suo fondamento eurocentrico, alimentato dal clima politico del tempo, lo ha spinto necessariamente a raccontare favole stravaganti sulla storia africana. La sua rimozione della storia egiziana dal corso più generale della storia africana è spiegabile solo nei termini di un cieco sciovinismo. Tuttavia, malgrado la filosofia della storia contemporanea abbia messo in discussione la teoria di Hegel, quest'ultima è ritenuta comunque valida per il mondo africano. La posizione ortodossa è che la storia africana costituisca uno scenario scoordinato di tribalismo e oralità. Opporre la filosofia di Diop a quella di Hegel dovrebbe preparare il terreno per nuove discussioni.

Bibliografia

Diop, C. A. 1974. *The African Origin of Civilization*. New York: Lawrence Hill and Co.

scientifica (o, in questo caso, storica) che sia in grado di identificare queste leggi era ritenuta da Hempel più 'forte' delle sue rivali, in quanto dotata di un potere esplicativo maggiore, tale da permettere l'utilizzo di inferenze deduttive. Nel richiamarsi a questo dibattito (che ha coinvolto anche filosofi come Karl Popper e Paul Oppenheim), Keita intende mostrare come la storia africana possa essere trattata con le stesse modalità esplicative 'rigorose' comunemente utilizzate per la storia occidentale [N.d.T.].

- Hegel, G.W.F. 2003. *Lezioni sulla filosofia della storia*. Traduzione e cura di G. Bonaccina e L. Schirollo. Roma-Bari: Laterza.
- Ruch, E.A. 1973. 'Philosophy of African History', *African Studies* 32 (2): 113-126.

Lo sviluppo africano e il primato della decolonizzazione mentale*

Messay Kebede

Introduzione

Secondo la convinzione di fondo della scuola della modernizzazione, la modernizzazione si verifica quando i valori, le credenze e i modi di fare tradizionali lasciano il posto a punti di vista e metodi innovativi. «Una società è tradizionale», scrive Everett E. Hagen, «se le modalità di comportamento in essa permangono con piccoli cambiamenti da una generazione all'altra», se essa «tende a essere legata alle consuetudini, gerarchica, ascrittiva e improduttiva» (Hagen 1962, 56). Definire la modernizzazione attraverso l'aumento della capacità innovativa ha l'interessante effetto di attribuire la colpa della mancata modernizzazione dell'Africa non tanto alla persistenza della tradizione, quanto all'interiorizzazione del discorso colonialista, che di per sé è diventato una

* Messay Kebede, 'African Development and the Primacy of Mental Decolonisation'. In *Philosophy and African Development: Theory and Practice*. A cura di L. Keita, 97-114. Dakar: CODESRIA, 2011. Traduzione italiana a cura di Mattia Megli e Luca Corti. Le traduzioni delle citazioni, ad eccezione di quelle di Hegel, sono di Mattia Megli.

nuova tradizione imposta sulle tradizioni più antiche. Infatti, la rinascita della capacità innovativa non potrà avvenire finché l'interiorizzazione del discorso colonialista continuerà a paralizzare la mente africana. La decolonizzazione mentale emerge quindi come priorità assoluta nell'agenda di sviluppo dell'Africa. Ammettere la priorità della decolonizzazione mentale significa riconoscere la precedenza del fattore soggettivo sulle condizioni oggettive, e quindi riconoscere l'importanza dei dibattiti filosofici generati dai tentativi degli studiosi africani di contrastare il discorso coloniale dell'Europa sull'Africa. Questo capitolo passa in rassegna alcuni momenti chiave di questi dibattiti per mostrare come le posizioni filosofiche africane costituiscano vari tentativi di svincolare il sé africano dalle costruzioni colonialiste, percepite come il principale ostacolo alla modernizzazione dell'Africa, e come specifiche limitazioni ostacolino questi tentativi.

Dalla tradizione alla decolonizzazione

Prima di passare in rassegna la posizione delle diverse scuole, definiamo con chiarezza i termini del problema. Anche se la decolonizzazione politica dell'Africa è avvenuta circa quarant'anni fa, molti studiosi africani riconducono le estreme difficoltà del continente ad avviare un deciso processo di modernizzazione ai danni dell'eredità coloniale. Ciò che è meno frequente, invece, è vedere l'equiparazione delle società africane con le culture arretrate come principale infermità del continente africano. Per quanto ovvio, l'analisi degli ostacoli politici ed economici ha la precedenza rispetto all'ostacolo provocato dal discorso coloniale.

L'eminente antropologo francese Lucien Lévy-Bruhl ha normalizzato il discorso coloniale quando ha battezzato la razionalità come peculiarità dell'Occidente, attribuendo così ai popoli non occidentali quello che lui definiva pensiero «mistico» o «prelogico» (Lévy-Bruhl 1985, 63). La sottovalutazione delle ripercussioni del discorso coloniale da parte degli studiosi africani è ancora più sorprendente poiché l'accusa di non aver contribuito in alcun modo alla civilizzazione esclude i popoli neri (*blackness*). Chi potrebbe oggi sostenere che l'affermazione di G.W.F. Hegel, secondo cui tra tutte le culture l'Africa «non è un continente storico, un continente che abbia da esibire un movimento e uno sviluppo» (Hegel 2003, 87), non conservi più il suo impatto sconvolgente?

Senza dubbio, gli africani rifiutano con forza la caratterizzazione della loro eredità come primitiva. Tuttavia, sia il processo di educazione occidentale sia l'equazione normativa tra modernizzazione e occidentalizzazione li spingono ad accettare l'accusa di arretratezza. Ancora peggio, il loro rifiuto riesce solo a relegare l'accusa negli angoli bui dell'inconscio. Prendiamo l'insegnamento della storia del mondo. Non solo tutte le grandi scoperte e conquiste della storia moderna sono per lo più attribuite agli attori europei, ma l'intero schema storico è costruito in modo tale da escludere l'Africa, presentando l'Occidente come il centro e la forza motrice della storia. L'esempio mostra che per gli africani l'istruzione moderna non è altro che l'apprendimento del proprio auto-disprezzo attraverso la sistematica presentazione dell'assoluta insignificanza dell'Africa. Gli africani non possono che interiorizzare questa concezione, dato che la loro capacità di fare eco all'idea occidentale dell'Africa è il modo in cui acquisiscono l'educazione moderna.

Gli africani sono tanto più costretti ad accettare il discorso coloniale dal momento che il loro modo di difendersi difficilmente evita di appellarsi ai concetti occidentali. Questo avviene in particolare ogni volta che gli africani usano la nozione di razza per articolare la loro solidarietà e i loro interessi comuni in opposizione all'Occidente. L'Occidente ha utilizzato gli attributi della razza per stabilire differenze attraverso la selezione di criteri che favoriscono la sua normatività, il più evidente dei quali è la pretesa esclusiva di razionalità. Di conseguenza, tutto ciò che differisce dall'Occidente diventa irrazionale e primitivo. Quando gli africani si definiscono in base agli attributi razziali, confermano questa classificazione occidentale e quindi la loro esclusione dalla razionalità. L'autoaffermazione, ottenuta attraverso la negazione delle capacità umane, mette gli africani in conflitto con il requisito fondamentale della modernità, ovvero la capacità di sviluppare scienza e tecnologia.

Non è necessario un intuito eccezionale per capire che gli africani non possono modernizzarsi se accettano al loro interno l'accusa di arretratezza. L'idea di Amartya Sen secondo cui lo sviluppo economico dovrebbe essere posto in termini di «*agentività umana*» piuttosto che di semplici indicatori economici conduce all'interessante approccio che descrive lo «sviluppo come libertà» (Sen 1999, 188). Quando le agentività umane sono coinvolte e prioritarie, lo sviluppo diventa una questione di capacità umane nei termini di libertà e opportunità. L'attenzione sposta la questione dello sviluppo dalla pura economia dello sviluppo a questioni di diritti e di emancipazione. Questa centralità della libertà nelle questioni dello sviluppo non fa altro che favorire la proposta che ciò che le persone possono fare ed essere dipende in larga

misura dalle rappresentazioni che hanno di sé stesse. Se si definiscono in termini di miglioramento, è probabile che si pongano grandi obiettivi e credano di avere ciò che serve per realizzarli. Al contrario, se hanno una bassa opinione di sé, saranno meno ambiziosi e meno inclini a pensare di avere le capacità per raggiungere grandi obiettivi. Ma ancora di più, le rappresentazioni autodistruttive possono portare a comportamenti che contrastano l'idea di agentività (*agencies*) e la creazione di opportunità.

Le posizioni filosofiche africane sono emerse a partire dalla chiara percezione dei profondi danni causati dall'interiorizzazione del discorso coloniale. Convinti che nessuna politica di sviluppo potrà dare frutti finché il sé africano sarà gravato dallo spettro dell'arretratezza, i filosofi africani hanno elaborato teorie per contrastare il discorso colonialista al fine di realizzare la decolonizzazione della mente africana. Si consideri la domanda di fondo che alimenta i dibattiti, spesso accesi, tra le varie scuole filosofiche africane: la questione dell'esistenza di una filosofia africana precoloniale. L'importanza della questione è direttamente collegata al discorso colonialista, poiché la negazione della filosofia, cioè del pensiero razionale, è il modo in cui il colonialismo ha confermato la natura non sviluppata delle forme di pensiero africane. Ogni scuola cerca di affrontare la questione integrando la confutazione dell'accusa di colonialismo con una visione capace di riconciliare gli africani con la loro eredità, dal momento che la riconciliazione deve essere tale da tenere conto delle realtà africane, in particolare dell'innegabile arretratezza tecnologica dell'Africa. Questo riconoscimento di una grande arretratezza complica il compito della riabilitazione: esiste un modo per trovare una definizione di africano che elimini l'accusa di arretratezza pur

riconoscendo il ritardo africano nel controllo della natura?

La definizione della filosofia africana secondo la necessità di superare le conseguenze della colonizzazione consente di valutare i vari paradigmi intellettuali dal punto di vista della modernizzazione. Il modo in cui viene risolta la questione dell'esistenza e della natura di una filosofia africana precoloniale fornisce anche una risposta alla domanda sul potenziale sviluppo africano. Nella misura in cui lo sviluppo implica attitudini scientifiche e tecnologiche, esso è destinato a essere irraggiungibile senza l'inclinazione a pensare razionalmente. Allo stesso modo, il dibattito sullo statuto filosofico del passato precoloniale contesta la consueta definizione di modernizzazione come processo di dissoluzione della tradizione. Ammesso che la modernizzazione implichi una crescente razionalizzazione della vita, resta il fatto che il diritto del passato africano a uno statuto filosofico solleva la questione di comprendere se lo sviluppo non debba essere definito in termini di continuità piuttosto che di discontinuità. Se il passato è valido, si pone la questione della sua conservazione, senza contare che gli africani non possono desiderare il rifiuto del passato senza accettare il discorso coloniale. La decolonizzazione, di conseguenza, è irraggiungibile se la discontinuità imposta dalla conquista coloniale e il suo discorso dispregiativo sull'eredità storica dell'Africa non vengono messi radicalmente in discussione.

Il modo migliore per rendere conto delle complessità legate alla riabilitazione dell'Africa come preludio allo sviluppo è quello di passare in rassegna le principali scuole di pensiero sul tema della filosofia africana. Si possono individuare tre scuole principali: (1) gli etnofilosofi, che considerano la difesa dell'alterità africana

come l'unico modo non dispregiativo per giustificare il ritardo tecnologico dell'Africa. L'alterità contesta sia la normatività dell'Occidente sia la definizione occidentale di pensiero filosofico. I pensatori della negritudine (*negritude*) rappresentano al meglio questa tendenza attraverso la razzializzazione delle identità; (2) gli universalisti o "filosofi di professione", che rifiutano la difesa dell'alterità come adesione alla negazione coloniale della razionalità e percepiscono il ritardo africano come nient'altro che un ritardo evolutivo; (3) i particolaristi, che cercano di trovare un equilibrio tra le due posizioni, presentando nozioni più accettabili di filosofia e differenza africana. Dall'orientamento ermeneutico alla scuola decostruzionista, questi tentativi presentano la caratteristica comune di rifiutare il concetto di negritudine della nerezza, senza tuttavia cedere alla posizione universalistica dei filosofi di professione. Per cogliere pienamente la complessità dello sforzo di riabilitazione, cominciamo con la più estrema e controversa delle scuole filosofiche africane: la negritudine.

L'alterità come via per la modernità

Senza dubbio, l'obiettivo principale della negritudine è quello di spiegare il ritardo tecnologico dell'"Africa nera" in termini che non influiscano negativamente sul senso storico dell'Africa e sulla fiducia nelle sue culture indigene. Sebbene i pensatori della negritudine considerino il ritardo come un fatto innegabile, essi respingono con forza ogni spiegazione evolutiva. Poiché l'evoluzione sociale è stata definita in base a criteri che sanciscono la normatività dell'Occidente, come la scienza e i progressi tecnologici, essa non può evitare di presentare gli africani come popoli culturalmente e tecnologicamente

sottosviluppati. È dunque necessario evitare i concetti evolutivi se si vuole realizzare la decolonizzazione. Da qui la convinzione che la difesa dell'alterità sia l'unico strumento per la confutazione del discorso coloniale e la riabilitazione dell'Africa. L'universalismo stabilisce il quadro teorico per interpretare le differenze come progresso o regresso, assegnando obiettivi simili a tutte le culture. L'alterità smantella questa costruzione unilineare della storia sfidando l'idea di collocare tutti i popoli e le culture del mondo all'interno dello stesso percorso universale e progressivo.

Consideriamo la nozione di storia universale di Hegel. Dopo aver collocato tutte le culture del mondo in un unico tempo unilineare, egli elabora l'idea di una progressione graduale attraverso la selezione di caratteristiche peculiari della storia e della cultura europea. Egli giunge poi facilmente alla convinzione che gli elementi selezionati, soprattutto la libertà individuale e la conoscenza razionale, esistono in forme molto meno sviluppate nelle culture extraeuropee. Questo confronto selettivo gli consente di interpretare le differenze come stadi precedenti e di definire l'evoluzione della storia universale come un processo che pone «determinazioni in sé per poi di nuovo sopprimerle e per guadagnare così, proprio per il fatto di averle cancellate, una determinazione più ricca, più concreta» (Hegel 2003, 57). La successione eleva l'Europa al rango di forza più avanzata e trainante della storia universale, classificando così le culture che presentano una maggiore distanza dall'Europa come più arretrate o primitive. Sulla base di questo ruolo normativo dell'Europa, Hegel definisce l'Africa (ad eccezione dell'Egitto faraonico) come «il paese dell'infanzia, avvolto nel colore nero della notte al

di qua del giorno, al di qua della storia cosciente di sé» (Hegel 2003, 80).

Di fronte a questa formidabile costruzione, Léopold Sédar Senghor, uno dei fondatori della Negritudine, non trovò altra soluzione che appellarsi all'alterità, che egli definisce provocatoriamente con il prevalere dell'emozione sulla razionalità. A differenza dell'europeo che utilizza l'intelligenza oggettiva per fissare e analizzare l'oggetto, l'africano «non tiene l'oggetto a distanza, non lo analizza», piuttosto – scrive – «lo tocca, lo sente» (Senghor 1995, 118). Il suo presupposto è abbastanza chiaro: l'attribuzione di un diverso orientamento mentale all'essenza nera è la sola condizione per fornire una spiegazione non discriminatoria dell'arretratezza tecnologica africana. Gli africani non sono progrediti tecnologicamente non perché fossero primitivi, non sviluppati, ma perché il loro diverso orientamento mentale li ha portati a perseguire e a utilizzare metodi diversi. D'altra parte, la predilezione europea per la tecnologia non denota una qualità normativa, ma uno specifico orientamento mentale con esiti positivi e negativi. Come l'orientamento mentale africano non favorisce la tecnologia, così l'orientamento mentale europeo non è adatto a cogliere l'essenza della realtà, tanto meno a fornirne una visione integrata.

Per Senghor, i progressi tecnologici dell'Europa derivano da un orientamento mentale dominato da un impulso di conquista. Per l'europeo, conoscere significa demolire, scomporre l'oggetto in parti costitutive a scopo di manipolazione. Un approccio guidato in questo modo dal bisogno di sottomissione è inevitabilmente poco in contatto con la realtà più profonda delle cose. L'aspetto negativo della conquista è la superficialità metafisica. Al contrario, il dono africano dell'emotività vuole percepire le cose, comunicare con la loro essenza interiore. La

condizione fondamentale per percepire le cose è rinunciare a sottometterle: solo un'intenzione comprensiva può avere accesso alla loro intimità. Rispetto al modo europeo di conoscere le cose, Senghor trova che «ciò che emoziona un africano non è tanto l'aspetto esterno di un oggetto, quanto la sua realtà profonda» (Senghor 1995, 127).

Lungi dall'essere un risultato di arretratezza, la non-tecnicità è quindi l'espressione di un modo diverso di stare al mondo e di trattare i fenomeni. Come commenta Jean-Paul Sartre, «la rivendicazione orgogliosa della non-tecnicità rovescia la situazione; ciò che potrebbe sembrare una carenza diventa una fonte positiva di ricchezza. Un rapporto tecnico con la Natura la rivela come una quantità pura, inerte, estranea; essa muore» (Sartre 1963, 43). L'approccio graduale in base al quale i popoli vengono definiti come avanzati o arretrati si scontra con civiltà percepite come diverse, nel senso radicale di avere mezzi e obiettivi diversi. Non c'è niente di più arbitrario che ignorare questa differenza collocando civiltà divergenti nel medesimo tempo progressivo e universale.

Alla domanda se esista una filosofia africana, la risposta è dunque un deciso "sì". Ciò che rende sicura la risposta è che essa indica una filosofia la cui originalità è data da un dono razziale unico. Al posto della tecnica di smantellamento dell'episteme occidentale, l'intuizione più profonda e penetrante della negritudine promette una visione del mondo che enfatizza la coesione e l'integrazione. Mentre l'Occidente percepisce il mondo come un insieme di oggetti fissi e giustapposti, l'emotività africana vede il mondo come una realtà viva. Pensa all'essere come forza vitale e agli individui come esseri comunitari. Non essendo né premoderna né antirazionale, la negritudine presenta lo spunto per un'epistemologia diversa, come una concezione alternativa delle cose e dell'essere nel mondo che persegue

l'integrazione e l'armonia al posto della conquista e del dominio.

Come previsto, una strategia di decolonizzazione basata sull'affermazione di un diverso orientamento epistemologico era destinata a suscitare una serie di reazioni contrarie. In particolare, essendo la razionalità il principale criterio utilizzato dall'Europa per classificare i popoli come avanzati o arretrati, la rinuncia alla ragione a favore dell'emozione non poteva che convincere i critici della «corrispondenza di alcuni aspetti delle idee di Senghor sulla personalità africana di base con le teorie razziste occidentali e con la "mentalità primitiva" di Lévy-Bruhl» (Irele 1990, 83).

Inoltre, la pretesa di non razionalità pone gli africani in contrasto con il pensiero scientifico, privandoli così dei mezzi per recuperare l'arretratezza rispetto all'Occidente. Dal momento che senza la padronanza della scienza e della tecnologia gli africani non possono uscire dalla loro esistenza emarginata, la rinuncia alla facoltà razionale non può che perpetuare la loro marginalità. Dato questo ruolo cruciale della ragione, la definizione di Senghor della particolarità dei popoli neri in base a stili cognitivi fondati sull'emotività equivale ad accettare la realtà di attitudini diverse e diseguali. Il risultato inevitabile di questa disuguaglianza è «lasciare intatta... la gerarchia razziale stabilita dall'ideologia coloniale» (Irele 1990, 83). La nozione di alterità non garantisce l'emancipazione e l'autonomia. Essa semplicemente condivide l'idea che gli africani giochino un ruolo minore in un mondo plasmato e dominato dalla razionalità occidentale.

Secondo i critici, la difesa di un particolarismo tratto dal passato conferma l'identificazione del movimento della negritudine con una posizione subordinata. Il ritorno e l'apologia del passato non possono che comportare un

rinvio indefinito della modernizzazione dell'Africa. Per citare Abiola Irele, «non possiamo affrontare le sfide della civiltà scientifica e industriale di oggi avvolgendoci con i nostri particolarismi» (Irele 1992, 213). La filosofia della negritudine è problematica perché il culto delle peculiarità non riabilita gli africani. Al contrario, li allontana dall'esigenza e dai mezzi per costruire quelle macchine che l'Occidente ha usato per emarginare l'Africa. Non potendo salvare l'Africa, l'appello all'essenza nera del filosofo della negritudine non porta ad altro che all'accettazione della marginalità.

Per quanto forti e pertinenti appaiano queste obiezioni, resta l'impressione che esse sottovalutino il messaggio decostruttivo della negritudine. Il pregio della spiegazione attraverso l'alterità del pensatore della negritudine è quello di promuovere l'accettazione di sé relativizzando l'Occidente. Quando l'Occidente viene spodestato dalla posizione di archetipo, l'africano cessa di essere un fallimento. La relativizzazione elimina le concezioni gerarchiche: essendo diversa, particolare, ogni civiltà è buona per alcune attività, meno per altre. Non esiste altro modo per decolonizzare la mente africana che la relativizzazione dell'Occidente. Il grande obiettivo della modernizzazione non potrà mai realizzarsi se gli africani sono inclini all'auto-svilimento, che cessa solo quando si riconciliano con la loro eredità.

La modernizzazione non può derivare dalla totale assimilazione degli africani, la cui condizione è la completa cancellazione dell'oropassato storico. L'esigenza di cancellare il passato è contraddittoria: pur dichiarando di rifiutare il discorso coloniale, essa definisce la modernizzazione come esportazione di istituzioni e idee occidentali. Importare tutto dall'Occidente significa ovviamente sostenere la nozione di arretratezza tecnologica e culturale africana.

Gli studiosi africani non possono definire il colonialismo ingiusto e il discorso coloniale falso e avvilito se allo stesso tempo definiscono la modernità come una vera e propria occidentalizzazione. Inoltre, ciò che l'occidentalizzazione sostiene attivamente è l'imitazione servile dell'Occidente. Importando passivamente idee e istituzioni occidentali, «tutto ciò che può accadere è che noi [africani] diventiamo pallide copie dei francesi, consumatori e non produttori di cultura» (Senghor 1976, 490). È evidente: se la modernità è definita dal sorgere di uno spirito innovativo, l'imitazione passiva dell'Occidente non promuove la modernizzazione, ma la posticipa semplicemente.

Per Senghor, quindi, la ragione per cui gli africani devono conservare la loro tradizione è che la sua ripresa e il suo adattamento li rende creativi e originali. Così intesa, la modernizzazione diventa l'adattamento di una cultura esistente alla nuova condizione causata dall'espansione e dai progressi tecnologici dell'Occidente. «Quando abbiamo fatto questa analisi», scrive Senghor, «il problema è determinare il valore attuale delle istituzioni e dello stile di vita nati da queste realtà [africane] e come adattarli alle esigenze del mondo contemporaneo» (Senghor 1959, 292). Invece dell'occidentalizzazione o dell'assimilazione, la modernizzazione diventa un processo di sintesi in cui l'eredità peculiare dell'Africa si fonde con gli elementi presi in prestito dall'Occidente. La necessità di adattare una cultura tradizionale alle condizioni moderne subordina la modernizzazione alla liberazione della creatività africana, in linea con lo spirito della modernità. Radicarsi nell'eredità africana rivolgendosi al contempo all'Occidente rimane l'unica strada promettente per la modernizzazione.

Un motivo in più per porre la modernizzazione in termini sintetici è che i valori importanti del passato concordano con la vita moderna. Contrariamente alla

stigmatizzazione coloniale, la tradizione africana presenta caratteristiche congruenti con la vita moderna. Nelle parole di Senghor, «la negritudine, con la sua ontologia (cioè la sua filosofia dell'essere), la sua legge morale e la sua estetica, è una risposta all'umanesimo moderno che i filosofi e gli scienziati europei hanno preparato dalla fine del XIX secolo» (Senghor 1970, 184). L'ontologia africana della forza vitale enfatizza la forza e l'energia, ed è quindi più in sintonia con i presupposti della scienza moderna rispetto alla concezione statica dell'essere di Aristotele o alla visione meccanica della materia di Cartesio. Come suggerito dalla negritudine, nozioni come la relatività, la meccanica ondulatoria, l'elettrone e il neutrone confermano l'esistenza di un mondo microscopico dinamico dietro l'apparenza statica delle cose.

Altrettanto notevole è il fatto che lo stile astratto delle scuole d'avanguardia dell'arte occidentale contemporanea attesti la neo-modernità dell'arte africana precoloniale. È sotto l'influenza diretta dell'arte africana che gli artisti occidentali contemporanei, rinunciando alla concezione dell'arte come imitazione dell'oggetto dato, hanno cercato di cogliere, dietro la realtà materiale data, la forma e la struttura intrinseca delle cose. L'influenza africana è stata rivoluzionaria, poiché «un mondo di forze vitali che devono essere domate è sostituito da un mondo chiuso di sostanze permanenti e continue che devono essere riprodotte» (Senghor 1970, 188). La sostituzione apre la strada a una concezione che lega la vita a realtà più profonde, al di là del visibile e del tangibile.

Un'altra prova non meno importante della modernità del passato africano è fornita dalla persistente aspirazione agli ideali socialisti che proviene dal grembo delle società capitaliste. Le contraddizioni del capitalismo, l'ascesa di potenti movimenti socialisti in Occidente e l'impatto della

dottrina del marxismo sono in linea con la vita comunitaria tradizionale dell'Africa che riflette un mondo migliore, nonostante l'attuale popolarità del capitalismo neoliberale. Oltre a condannare la società individualista e divisa in classi dell'Occidente, l'aspirazione socialista propone i valori comunitari della tradizione africana come rimedio ai mali del capitalismo.

Questa posizione antesignana trasforma il ritorno all'eredità africana da un'operazione di recupero di valori obsoleti e inutili a un'impresa di modernizzazione. In particolare, si oppone alla rappresentazione della modernizzazione come modernità contro tradizione. La rivelazione della modernità delle concezioni africane e l'appello occidentale ai valori africani per uscire dalle crisi del capitalismo confutano il discorso coloniale. Il rifiuto dei valori, anche se si dimostrano così favorevoli alla modernità, sarebbe inconsistente e dannoso per gli africani. Una simile inversione di tendenza crede che la negritudine sia una teoria originale della modernizzazione africana. La dicotomia tra tradizione e modernità è sostituita dalla convinzione che l'ostacolo principale sia la colonizzazione della mente, come dimostra la propensione delle élite dirigenti africane a «importare le istituzioni politiche e sociali dell'Europa, e persino le loro istituzioni culturali» (Senghor 1959, 290).

Nessuna modernità senza universalismo

Per gli avversari della negritudine, per quanto il passato africano venga accuratamente abbellito, resta il fatto che la teoria, lungi dal decolonizzare l'Africa, si arrende al discorso coloniale. Sebbene l'alterità sia invocata per difendere l'esistenza di una filosofia africana tradizionale, il prezzo per il riconoscimento

di tale filosofia è un'identità che allontana gli africani dalla razionalità e dalla scienza, imponendo la difesa di un insieme collettivo e acritico di credenze. Presentare la negritudine come la filosofia degli africani significa suggerire che tutti gli africani, in virtù della loro identità collettiva, sono talmente inclini a pensare allo stesso modo da essere incapaci di un pensiero individuale e critico. Il modo migliore per evitare questi esiti deleteri è rifiutare la nozione stessa di filosofia africana precoloniale.

In qualsiasi modo venga concepita, una filosofia collettiva e inconsapevole è una contraddizione in termini. La filosofia è una riflessione individuale e sistematicamente critica; come tale, è contraria all'idea di pensiero collettivo. Al contrario, le religioni, le mitologie e le visioni del mondo non fanno appello allo sforzo critico dell'individuo. Al contrario, richiedono l'adesione spontanea e acritica degli individui a un insieme di credenze comuni e trasmesse. Così, non avendo nessuno degli attributi con cui si definisce solitamente un discorso filosofico, quella che viene identificata come filosofia tradizionale africana presenta tutti i caratteri di un sistema religioso o di una visione del mondo, non della filosofia. Marcien Towa denuncia la nozione di «filosofia tradizionale africana» come una «dilatazione del concetto di filosofia a tal punto che questo concetto diventa coestensivo al concetto di cultura» (Towa 1991, 189). Oltre a basarsi sull'illecita identificazione della filosofia con la cultura, un sistema filosofico particolare per l'Africa è una conferma diretta del discorso coloniale. Coloro che hanno una natura diversa non possono filosofare come gli occidentali. Essi hanno bisogno di una filosofia commisurata alla loro alterità, cioè di una filosofia collettiva e acritica. Paulin Hountondji definisce l'accettazione dell'alterità «folklorismo», una sorta di

esibizione collettiva che costringe l'intellettuale del «Terzo Mondo» a «difendere e illustrare le peculiarità della sua tradizione a beneficio di un pubblico occidentale» (Hountondji 1983, 67).

Per Hountondji, oltre a confermare il discorso coloniale, il tentativo di far rivivere il passato, anzi di battezzarlo come filosofia, tradisce la posizione reazionaria della negritudine. Sebbene i pensatori della negritudine parlino di riprodurre una filosofia del passato, in realtà mascherano le proprie filosofie individuali come africane. Il contenuto conservatore di questa identificazione ingannevole diventa evidente non appena si comprende che:

Dietro questo uso [implicito e collettivo della visione del mondo] [...] c'è un mito in atto, il mito dell'unanimità primitiva, con il suo suggerimento che nelle società "primitive" – cioè quelle non occidentali – tutti sono sempre d'accordo con tutti gli altri. Ne consegue che in tali società non possono esistere credenze o filosofie individuali, ma solo sistemi collettivi di credenze. (Hountondji 1983, 60)

Quando un pensiero individuale è trasformato in un tratto africano, lo scopo è quello di ottenere un consenso collettivo senza fornire argomentazioni razionali. Si tratta di chiedere un'approvazione unanime in nome dell'autenticità africana e dell'autorità della tradizione. Inoltre, l'attribuzione della filosofia conferisce a un insieme di credenze acritiche il valore di indispensabilità e permanenza. In quanto presunti prodotti della razionalità, tali credenze cessano di essere legate a contesti ed epoche particolari e superate. Non è difficile stabilire il legame tra la lettura unanimista della tradizione africana e le varie ideologie totalitarie dell'Africa, come il socialismo africano, il sistema a partito unico, l'autenticità, il presidente a vita, ecc.

Questo significa che Hountondji propone il totale rifiuto del passato? No, la sua posizione è piuttosto quella di sottoporre i pensieri tradizionali e collettivi degli africani a una valutazione critica prima di rivendicarli come rilevanti. È quella di studiarli come un filosofo, cioè «al di fuori di ogni prospettiva apologetica» (Hountondji 1995, 191). In altre parole, Hountondji è contrario all'etnofilosofia perché essa sostiene la consacrazione indiscussa del sapere tradizionale, non perché intende recuperarlo. Gli aspetti della cultura tradizionale che resistono alla prova dell'esame critico saranno conservati in quanto utili per la modernizzazione. La valutazione critica del passato, si noti, porterà necessariamente, a differenza della lettura unanimista della negritudine, a un'interpretazione pluralista del pensiero tradizionale.

Per Hountondji, quindi, la riappropriazione delle conoscenze del passato non è la rinascita di una filosofia tradizionale, perché la filosofia africana deve ancora venire: «è davanti a noi, non dietro di noi, e deve essere creata oggi con un'azione decisiva» (Hountondji 1983, 53). La creazione implica l'incorporazione degli aspetti utili del passato, che è resa possibile dalla revisione critica del passato stesso. Per sottolineare la sua divergenza dal modo in cui la negritudine resuscita il passato, Hountondji chiama la riflessione critica e la ricostruzione dell'eredità africana «etnofilosofia dotta» (Hountondji 1995, 173). L'etnofilosofia critica e illuminata di Hountondji segue il metodo marxista di derivazione del processo di pensiero dalle condizioni della vita materiale. Essa cerca di chiarire la genesi delle concezioni tradizionali collegando le credenze e le pratiche tradizionali africane con le condizioni di vita allora prevalenti. L'esposizione della corrispondenza della forma e dei contenuti del pensiero con le condizioni di vita conferma la limitazione delle

concezioni a tempi e luoghi specifici. A differenza della determinazione razziale della negritudine, il metodo rivela la natura storica e transitoria di questi pensieri, evitando così di trasformarli in categorie africane eterne.

Rimane il problema di sapere se il rifiuto dell'alterità di Hountondji realizzi la decolonizzazione della mente africana. Ai suoi occhi, l'unica sfida pertinente al discorso coloniale è la confutazione dell'assunto che gli africani abbiano per natura modi di pensare intrinsecamente diversi o addirittura un diverso tipo di mente. Da un lato, la genesi storica delle credenze tradizionali sottolinea la razionalità del processo di pensiero, mostrando la rilevanza del pensiero rispetto al modo di vivere. I pensieri e le credenze africane non sono più il mero prodotto della magia, ma sono il riflesso, seppur idealizzato, delle reali condizioni di vita. Inoltre, il metodo non immobilizza il ritardo africano alla maniera della negritudine. Stabilendo una corrispondenza tra il modo di vivere e il modo di pensare, esso propone la nozione di ritardo nello sviluppo.

Ritardo significa che la disparità tra l'Occidente e l'Africa è «solo nello stadio evolutivo raggiunto, per quanto riguarda particolari tipi di conquiste [...] solo nella quantità o in scala» (Hountondji 1983, 61). Secondo Hountondji, ciò che è più dannoso non è l'ammissione del ritardo tecnologico dell'Africa, ma l'attribuzione di tale ritardo a una differenza epistemologica. A differenza dell'alterità, la disparità di stadio pone l'Africa nello stesso processo unilineare dell'Occidente, e quindi attribuisce il ritardo alle condizioni di vita piuttosto che all'inadeguatezza mentale degli africani. La differenza quantitativa promette una rapida riduzione del divario, poiché considera i risultati occidentali come espressione di qualità universali condivise anche dagli africani.

Per i critici, ciò che Hountondji aggiunge per qualificare la sua rigida valutazione della tradizione africana non riesce a rimuovere il suo atteggiamento acritico nei confronti della filosofia occidentale. Poiché agli africani viene negata la filosofia in nome delle norme occidentali, il risultato netto della negazione è la consacrazione della normatività dell'Occidente. La fedeltà alla filosofia occidentale è tale che la caratterizzazione antropologica del pensiero africano come collettivo, spontaneo e irrazionale viene letteralmente riprodotta. Questa fedeltà impedisce a Hountondji e Towa di sviluppare il minimo dubbio sull'accuratezza dei termini usati per descrivere il pensiero tradizionale africano. Parlando di Hountondji, un critico scrive che Hountondji «non riesce a fare quel lavoro preliminare di messa in discussione delle strutture eurocentriche poiché si appropria delle nozioni europee di filosofia» (Imbo 1998, 87). A causa di questa mancata sfida alla filosofia occidentale, l'Africa appare a Hountondji come la terra dei miti e delle credenze irrazionali.

A meno che l'Occidente non venga relativizzato, nessuna visione critica proveniente dalla normatività accettata dell'Occidente sarà mai giusta nei confronti degli africani. Quando si istituisce una norma, il risultato è la denigrazione di tutte le differenze. Questo spiega il paradosso di Hountondji. Pur muovendo critiche pertinenti all'antropologia, che considera una «pseudo scienza» (Hountondji 1983, 61), egli non accusa i concetti occidentali di travisare le tradizioni africane. Quello in cui ha fallito è l'uso della filosofia e dei concetti marxisti per criticare sia l'Occidente che il passato africano. Una critica marxista dell'Occidente non mette realmente in discussione l'egemonia occidentale, ma si limita a sostenere l'assimilazione alla cultura europea, definita come la cultura universale e più evoluta. Poiché questa

definizione ripristina l'arretratezza delle culture africane, una critica reale e radicale non può iniziare se non si mette in discussione l'eurocentrismo e il suo modello di filosofia. Solo quando la normatività dell'Occidente viene rifiutata, l'affermazione della differenza diventa legittima.

Ciò significa che il problema non è tanto la realtà della differenza, quanto l'elaborazione della differenza africana in termini liberi da stereotipi eurocentrici. La necessità di emancipare le rappresentazioni che gli africani hanno di sé dai pregiudizi eurocentrici presuppone la decolonizzazione mentale come prerequisito per lo sviluppo. Una seria e decisa volontà di sviluppo non può nascere finché gli stereotipi eurocentrici interni continuano a dire agli africani che non sono attrezzati per il progresso umano. L'unico modo per eliminare questi stereotipi è la relativizzazione dell'Occidente, che crea e afferma l'idea di differenza. È vero, definire la differenza in termini opposti alla razionalità occidentale, alla maniera della negritudine, è poco adatto a ravvivare la volontà di modernizzarsi. Esiste un modo per relativizzare l'Occidente senza collocare gli africani nella casella riservata all'"Altro"?

La decostruzione come prerequisito dello sviluppo

L'esigenza di liberare le auto-rappresentazioni africane dall'eurocentrismo evidenzia la necessità di decostruire i concetti e i metodi occidentali. Nessuna visione della differenza e della filosofia africana può essere autentica e liberatoria se rimane impigliata in deformazioni eurocentriche. Il punto di vista decostruttivo relativizza l'Occidente, così come svela i motivi e i meccanismi nascosti del suo pensiero. Esso offre i migliori strumenti possibili sia per analizzare criticamente il discorso

coloniale sull'Africa sia per avvicinarsi all'Africa da una nuova prospettiva.

Secondo V.Y. Mudimbe, il principale pensatore della scuola decostruzionista africana, ciò che si presenta come filosofia e conoscenza dell'Africa è essenzialmente un prodotto dell'episteme occidentale. Scrive:

Il pensiero africano moderno sembra in qualche modo essere fondamentalmente un prodotto dell'Occidente. Inoltre, poiché la maggior parte dei leader e dei pensatori africani ha ricevuto un'educazione occidentale, il loro pensiero si trova all'incrocio tra la filiazione epistemologica occidentale e l'etnocentrismo africano. Inoltre, molti concetti e categorie alla base del loro etnocentrismo sono invenzioni dell'Occidente. (Mudimbe 1988, 185)

La dipendenza dei punti di vista africani dai concetti occidentali è così pervasiva che condiziona anche i tentativi di argomentare a sostegno della differenza africana, come dimostra il movimento della negritudine, che mantiene totalmente «l'opposizione binaria tra europei e africani, civilizzati e primitivi, razionali ed emotivi, religiosi e idolatri» (Diawara 1990, 82). Tale opposizione riflette in parte il punto di vista normativo occidentale e riafferma la superiorità dell'Occidente sull'Africa. Quella che dovrebbe essere una protesta si trasforma in un'accettazione della gerarchia. Non meno fedeli ai pregiudizi occidentali sono gli oppositori della negritudine. Per Hountondji la negritudine è inaccettabile perché il primato della razionalità stabilito dall'Occidente non è compatibile con i prodotti del pensiero africano. Allo stesso modo, l'idea di una filosofia africana tradizionale è messa in discussione perché il pensiero occidentale rifiuta di confondere la cultura con la filosofia.

Tuttavia, vedendo i grossolani errori dell'antropologia, si sarebbe dovuto sospettare che il discorso antropologico

non è casuale. Né le descrizioni degradanti degli africani sono semplici errori. Prodotto della specificità epistemologica dell'Occidente, l'antropologia è stata inizialmente concepita come un approccio riduzionista in contrasto con un'idea positiva della diversità umana. Il suo riduzionismo è inscritto nell'idea stessa di porre l'europeo come archetipo, il cui esito è che i popoli non occidentali sono definiti come variazioni carenti. Dire che l'antropologia è un prodotto della razionalità occidentale significa sottolineare l'obiettivo del dominio come progetto iniziale dell'antropologia. Secondo Mudimbe, gli antropologi «non parlano né dell'Africa né degli africani, ma giustificano piuttosto il processo di scoperta e di conquista di un continente e di denominazione della sua "primitività" o del suo "disordine", nonché dei conseguenti mezzi di sfruttamento e dei metodi per la sua "rigenerazione"» (Mudimbe 1988, 20).

Lo scopo dell'antropologia non è tanto quello di studiare gli altri popoli, quanto quello di strutturare la loro particolarità in modo da contrapporli all'Occidente. L'opposizione emargina questi popoli e li isola per dominarli. La fonte epistemologica di questa opposizione si trova nella filosofia occidentale, la cui essenza consiste nel produrre rappresentazioni e spiegazioni della storia basate su valori epistemologici incentrati sull'Occidente. In quanto mezzo per costruire e strutturare il mondo attorno alla centralità dell'Occidente, il paradigma filosofico occidentale è inadatto a fornire uno studio oggettivo delle altre culture. Tale oggettività è illusoria se non tiene conto del principio fondamentale secondo cui «nessuno gode del privilegio di essere al centro mentre gli altri rimangono periferici» (Masolo 1994, 179). Questa forte denuncia dell'eurocentrismo suggerisce che Mudimbe accoglie l'idea della differenza africana,

a condizione che questa non rifletta l'opposizione antropologica tra razionale e primitivo. Scrive:

Ci sono caratteristiche naturali, caratteristiche culturali e, probabilmente, valori che contribuiscono alla realtà dell'Africa come continente e delle sue civiltà come una totalità diversa da quelle, ad esempio, dell'Asia e dell'Europa. D'altra parte, qualsiasi analisi dovrebbe mettere in luce il fatto che l'Africa (così come l'Asia e l'Europa) è rappresentata nella letteratura occidentale da "fantasie" e "costruzioni" create da studiosi e scrittori fin dai tempi della Grecia. (Mudimbe 1994, xv)

Per quanto riguarda la questione dell'esistenza di una filosofia africana tradizionale, la risposta migliore è dire, parafrasando uno studioso, «No! Non ancora!» (Maurier 1984, 25). Il problema principale è trovare un approccio libero da presupposti e stereotipi occidentali prima che si cerchi di ricollegarsi al passato. Il problema non è tanto la particolarità degli africani quanto l'errata costruzione della percezione della particolarità da parte dell'insidiosa influenza dei concetti eurocentrici. Sottovalutare l'impatto di questi concetti occidentali è un grave errore. Tali concetti non sono più ciò che gli occidentali dicono degli africani, ma sono stati interiorizzati al punto da diventare i riferimenti inconsci degli africani.

Molto interessante è la correlazione che Mudimbe stabilisce tra la realtà socio-economica dell'Africa e il suo assetto mentale. Il sistema coloniale di sfruttamento economico richiede che venga inculcata una mentalità servile nei popoli colonizzati, soprattutto nell'élite istruita. Presuppone una politica di addomesticamento basata sulla produzione di rappresentazioni e credenze intellettuali che inducono alla dipendenza mentale. Il progetto missionario di diffondere il cristianesimo e la civiltà è stato uno strumento importante per impiantare la dipendenza. «Il risultato di queste politiche è stato

il processo di sottosviluppo» (Mudimbe 1988, 3), che non è né povertà né arretratezza, ma il prodotto dell'addomesticamento. La produzione di un modo di pensare e produrre basato sulla dipendenza nelle colonie dimostra che ciò che esiste in Africa non è più la società tradizionale, ma una società periferica ed emarginata.

Mostrando che la dipendenza economica è una conseguenza della dipendenza mentale, la teoria del sottosviluppo di Mudimbe migliora la posizione della scuola neomarxista della dipendenza. Nel suo periodo di massimo splendore, la scuola della dipendenza, articolata ad esempio da André Gunder Frank, associava la dipendenza economica alla tendenza a ribellarsi piuttosto che a sottomettersi, infondendo così nel terzo mondo una forte tendenza a confrontarsi con l'imperialismo. Questa tendenza era ritenuta così forte che il mondo sottosviluppato veniva spesso descritto come il nuovo luogo di nascita del socialismo, in contrasto con l'indebolimento dello spirito rivoluzionario tra la classe operaia dell'Occidente, come risultato dell'effetto corruttore delle espansioni imperialiste. Per citare Frank:

Come le soluzioni ai problemi del sottosviluppo diventano sempre più impossibili all'interno del sistema capitalistico che li crea [...] gli stessi popoli a lungo sfruttati vengono istruiti e preparati a guidare la via d'uscita dal capitalismo e dal sottosviluppo. (Frank 1976, 217-218)

Errata fu anche l'attribuzione di Frantz Fanon di un potenziale rivoluzionario alla parola dipendente. La tendenza ad adattarsi a un mondo dominato dall'Occidente ha superato di gran lunga la visione di Fanon di un «Terzo Mondo [...] che sale come la marea per inghiottire tutta l'Europa» (Fanon 1968, 106). Rivelando la presenza della dipendenza nell'auto-rappresentazione

del Terzo Mondo, Mudimbe ritrae una situazione in cui la presunta posizione ribelle dei popoli sottosviluppati viene eliminata dall'accettazione della marginalità.

Chiaramente, l'approccio di Mudimbe pone la colonizzazione della mente africana al centro dei problemi di modernizzazione dell'Africa. Se la mente è così condizionata da promuovere il dominio occidentale, anche se gli africani sembrano contestare tale dominio, la liberazione è impensabile senza la completa emancipazione dalle categorie occidentali il cui scopo è emarginare gli altri popoli attraverso l'universalizzazione dell'Occidente. La liberazione soggettiva, cioè la decolonizzazione della mente, è quindi il presupposto obbligato per la modernizzazione dell'Africa. La priorità della liberazione mentale sancisce il primato della decostruzione: quando i concetti occidentali vengono decostruiti, diventa possibile l'affermazione della differenza senza gerarchie o opposizioni. La decostruzione scardina l'eurocentrismo e inaugura così l'autentica fase del pluralismo, liquidando l'antagonismo tra Europa e Africa.

Una delle principali implicazioni della decostruzione dell'eurocentrismo è il rifiuto dell'antitesi, tanto cara alla scuola della modernizzazione, tra modernità e tradizione. Alla luce della sistematica deformazione del passato africano da parte dei concetti occidentali, nulla giustifica «l'opposizione binaria statica tra tradizione e modernità, poiché la tradizione (*traditio*) significa discontinuità attraverso la continuazione dinamica e la possibile conversione delle *tradita* (eredità)» (Mudimbe 1988, 189). Lo stesso processo di modernizzazione in Europa e altrove conferma la capacità della tradizione di integrare le discontinuità attraverso una continuità dinamica. Quando gli europei si riferiscono alle radici greche, romane e cristiane della moderna civiltà occidentale,

cos'altro sottolineano se non la continuità della storia europea attraverso l'integrazione delle discontinuità? Se l'integrazione è un bene per gli europei, perché dovrebbe essere un ritardo quando gli africani vogliono raggiungere una continuità simile integrando i loro incontri con l'Occidente nella propria eredità? Quando gli africani concepiscono la modernizzazione come una sintesi dell'eredità africana – comunitarismo, concezione dinamica dell'essere, ecc. – e le idee occidentali di scienza e tecnologia, tentano di costruire una continuità dinamica che li metta al centro e li protegga dall'alienazione e dalla dipendenza, aprendoli al contempo a nuovi incontri ed eventi.

Premesso che il grande merito della scuola decostruzionista è quello di aver capito fino a che punto l'interiorizzazione delle rappresentazioni occidentali blocca l'iniziativa africana, i critici sottolineano comunque che il distacco e la libertà promossi dalla decostruzione sono fortemente limitati dalla filosofia relativista che ne è alla base. Sebbene Mudimbe stabilisca una netta distinzione tra i fatti dell'Africa e le rappresentazioni occidentali di questi fatti, i critici si chiedono se l'equazione decostruttiva della conoscenza con la costruzione permetta la distinzione tra fatti e rappresentazioni. Mudimbe non ha alcuna ragione valida per credere che le sue descrizioni dell'Africa non siano anch'esse invenzioni. Detto altrimenti, non è riconoscibile la possibilità di una via alternativa alla razionalità occidentale, in base alla quale solo le percezioni dell'Africa di Mudimbe possano pretendere di essere reali e autentiche. Come dice Masolo, «egli non riesce, in *L'invenzione dell'Africa* e altrove, a mostrare chiaramente come il “passato utilizzabile” debba essere

usato dagli “esperti” per costruire un’episteme africana “autentica”» (Masolo 1994, 179).

Dal punto di vista della necessità di decolonizzare la mente, l'accettazione del relativismo indebolisce l'autenticità dell'identificazione, che risulta così priva di convinzione e forza. Senza una decisa fiducia nell'oggettività delle identità, non si può ottenere una decolonizzazione efficace. Il sospetto è che questa apertura alle premesse filosofiche relativiste possa essere frutto della colonizzazione mentale. È indubbio che la relativizzazione dell'Occidente – per togliersi di dosso l'eurocentrismo – porti all'incredulità, per non dire al cinismo. Inoltre, la decostruzione non è in grado di fare un discorso sull'Africa che assicuri una visione superiore o migliore di quella suggerita dalla negritudine. Relativizzando l'Occidente, essa assegna le qualità migliori (razionalità, scienza) alla particolarità dell'Occidente, in modo tale che alla particolarità africana rimangano solo gli attributi inferiori della non razionalità. Si aggiunga che la ricerca di un particolarismo autentico tende a sminuire quelle caratteristiche dell'Occidente che hanno prodotto il mondo moderno. Poiché l'autenticità africana passa attraverso la denuncia di queste caratteristiche come occidentali, la necessità di essere diversi attenua la volontà di imparare dall'Occidente, di comprendere il segreto del suo potere. Il relativismo paralizza la determinazione africana a intraprendere un percorso competitivo con l'Occidente.

Lo sviluppo come libertà

Gli evidenti difetti delle risposte filosofiche africane al discorso coloniale richiamano l'attenzione su quello che può essere definito il dilemma africano. Il tentativo

di confutare la caratterizzazione degli africani come sottosviluppati attraverso l'affermazione della differenza attribuisce un modo di pensare non razionale al sé africano e quindi contribuisce a perpetuare la sua marginalità. Le iniziative di modernizzazione, comprese le realizzazioni scientifiche e tecnologiche, sono incompatibili con un modo di pensare estraneo alla razionalità. I filosofi africani che rifiutano l'alterità non sfuggono all'accusa di avvalorare l'idea coloniale dell'Africa. Il loro impegno per l'universalità della mente umana non può che spiegare la disparità tra l'Africa e le conquiste dell'Occidente con una differenza nel raggiungimento del progresso. La spiegazione fa riemergere i termini evolutivi dell'arretratezza. Anche se promettono che l'Africa raggiungerà l'Occidente, il riconoscimento dell'idea di arretratezza paralizza la marcia verso il progresso.

Il merito della scuola decostruzionista è quello di capire fino a che punto l'interiorizzazione delle rappresentazioni occidentali blocchi l'iniziativa africana. Purtroppo, le sue premesse filosofiche fanno dipendere il distacco dell'Africa dall'accettazione del relativismo. Di conseguenza, al sé africano liberato manca il senso della propria oggettività, e quindi la forza di convinzione, senza la quale non si può ottenere una decolonizzazione efficace. Tuttavia, il punto di vista decostruttivo dà correttamente la priorità alla questione della modernizzazione africana. Finché la mente africana sarà immersa nelle rappresentazioni occidentali, nessuna politica di sviluppo, per quanto accuratamente elaborata e abilmente pianificata, potrà avviare un processo di sviluppo sostenuto.

Se la debolezza della strategia relativista, sia essa quella dell'alterità o del particolarismo, è quella di togliere razionalità oltre a razzializzare o relativizzare il suo impegno, tali inconvenienti non sono senza rimedio.

Prendiamo il caso della negritudine. Ciò che non convince della negritudine non è tanto la rivendicazione della differenza, quanto la concezione della differenza come alterità attraverso l'appello agli attributi razziali. Invece di dare origine alla differenza da caratteristiche razziali e naturali, la negritudine avrebbe dovuto ricorrere a un atto di scelta, quello stesso che ha portato Sartre a sostenere che, nel caso degli esseri umani, «l'esistenza precede l'essenza» (Sartre 1957, 13). La precedenza della libertà rispetto alle determinazioni fisiche o culturali assegna le differenze alla storicità, interpretando così la diversità umana come un prodotto della contingenza soggettiva.

L'approccio storico diversifica senza razzializzare. Esso si riferisce a un'opzione iniziale e *sui generis* che svela potenzialità che, pur essendo intrinsecamente universali e umane, vengono utilizzate in modo diverso come risultato di scelte divergenti. Il coinvolgimento della scelta supera il dibattito sulla realtà o meno dell'essenza africana come entità razziale. La scelta si riferisce alla libertà e quindi, anche se ripristina l'universalità delle potenzialità umane, esclude le determinazioni oggettive. Il recupero dell'universalità evita il relativismo limitativo della decostruzione, così come il ruolo fondante della libertà fornisce la forza di convinzione che la decostruzione non è in grado di offrire. L'iniziativa della libertà, essendo il momento fondante dell'autodeterminazione, inserisce l'assoluto nel relativo.

Questa facoltà di scelta sottolinea il ruolo cruciale della libertà nella generazione delle civiltà, riconducendo la particolarità di ciascuna civiltà alla continuità delle scelte umane. Poiché l'orientamento valoriale iniziale di una data cultura determina l'uso della razionalità, a condizione che la non tecnicità sia attribuita a un atto di scelta, l'opposizione tra l'Africa e l'*ethos* conquistatore

dell'Europa è, quindi, perfettamente accettabile. Non solo una disparità derivante da scelte diverse non esclude la razionalità degli africani, ma, eliminando la barriera razziale, garantisce anche la possibilità di cambiare direzione, di passare da una concezione all'altra con un atto di scelta. Soprattutto, ciò smentisce ogni approccio evolucionistico. Se, invece dell'arretratezza, è la scelta a spiegare le differenze, l'Occidente viene relativizzato tanto quanto l'Africa. Poiché la selezione di alcuni obiettivi richiede sempre la soppressione o la rinuncia di altri obiettivi altrettanto validi, non c'è spazio per l'entusiasmo classificatorio dell'evoluzionismo. Questa selettività di scelta mostra che il prezzo per l'opzione di rendere gli occidentali «padroni e proprietari della natura» (Descartes 1978, 46) è l'inibizione o la perdita di altri modi di relazionarsi con la natura. Allo stesso tempo, essa salva l'Africa attribuendo la sua non tecnicità più al perseguimento di uno scopo diverso, con i suoi lati positivi e negativi, che a un ritardo evolutivo.

Un approccio di questo tipo indica quello che deve essere il primo compito di un serio tentativo di decolonizzazione della mente africana, ossia la trasformazione radicale di ciò che gli studenti africani imparano nelle scuole e nelle università. L'eliminazione dei concetti eurocentrici dai programmi di studio e la loro sostituzione con concezioni il cui scopo fondamentale è quello di mettere al centro l'Africa ha la priorità su tutte le altre misure di de-colonizzazione. In particolare, lo schema hegeliano della storia mondiale per stadi che mostra la progressione dal più arretrato al più avanzato – una nozione che porta con sé i principi fondamentali della maggior parte delle filosofie occidentali della storia, compreso l'approccio marxista – deve essere messo da parte. Questo schema permette a Hegel di scrivere: «la

storia mondiale procede da oriente a occidente, poiché l'Europa è senz'altro la fine della storia» (Hegel 2003, 90). Avendo arbitrariamente universalizzato le caratteristiche europee, Hegel, come abbiamo visto, non ha difficoltà a dipingere le caratteristiche delle altre culture come manifestazioni arretrate e in ritardo rispetto all'Europa. Questo costrutto teorico deve essere smantellato a favore di una visione pluralistica della storia che vede ogni cultura evolversi in modo autonomo per perseguire obiettivi particolari derivanti da una scelta iniziale e fondante. Solo così gli africani possono eliminare lo stigma dell'arretratezza e riacquistare la libertà di definirsi in termini adeguati alle proprie iniziative storiche.

Coinvolgere la scelta significa sostituire lo schema unilineare dell'evoluzionismo con il concetto di divergenza. La divergenza si riferisce a scissioni all'interno della stessa unità che si sviluppano in direzioni diverse. A differenza della concezione cumulativa e unilineare dell'evoluzione, essa mostra, nelle parole di Henri Bergson, il processo di evoluzione che «si stende come un fascio di covoni, separa, in proporzione alla loro crescita simultanea, termini che all'inizio si completavano così bene da unirsi» (Bergson 1944, 130). Sebbene le direzioni siano particolari per il loro sviluppo, sono anche complementari per la loro unità originaria. Sia la particolarità che la complementarità delle direzioni escludono la concezione gerarchica del processo. Lo sforzo umano non dovrebbe cercare il dominio di una direzione – che è l'obiettivo dell'occidentalizzazione – ma lo sviluppo armonioso delle potenzialità umane. L'unilateralità del percorso occidentale non dà agli africani altra scelta che sforzarsi di ridurre il divario tecnologico.

In sintesi, la concezione divergente dell'evoluzione sociale è la soluzione al dilemma africano. Nella misura in

cui implica una scelta, essa respinge il discorso coloniale considerandolo in termini tali da incoraggiare la risolutezza africana a cercare la parità con l'Occidente. La relativizzazione dell'Occidente attraverso la rivelazione della sua scelta iniziale mette in discussione la sua normatività e favorisce lo sviluppo dell'Africa come un atto di scelta alternativo. Quando l'Occidente viene elevato al livello di norma, gli africani sono ridotti allo stato di imitatori o, per parlare un linguaggio più familiare, alla dipendenza. Quando l'Occidente viene relativizzato attraverso una concezione divergente, diventa un oggetto di indagine funzionale e pragmatica. Contrariamente alla semplice resa derivante dall'approccio normativo, l'impatto relativizzante della scelta pone gli africani nella situazione di affermare sé stessi ponendo domande quali: cosa possiamo adottare e adattare dall'Occidente? Cosa ha adottato l'Occidente dall'Africa? Che cosa dobbiamo respingere come dannoso? Come possiamo integrare ciò che prendiamo in prestito nella nostra continuità? Queste domande sono proprio quelle che gli africani si sarebbero posti se non fossero stati colonizzati. Lo sviluppo di questo tipo di relazione proficua con l'Occidente dipende infatti dalla precedente decolonizzazione della mente africana, la quale non è né più né meno che il recupero della libertà.

Bibliografia

- Bergson, H. 1944. *Creative Evolution*, New York: Modern Library.
- Descartes, R. 1978. *Discourse on the Method*. In *Philosophical Writings*. Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational Publishing.
- Diawara, M. 1990. 'Reading Africa Through Foucault: V.Y.

- Mudimbe's Re-Affirmation of the Subject', *Quest* 4-1: 76-88.
- Fanon, F. 1968. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Frank, A.G. 1976. *On Capitalist Underdevelopment*. Oxford: Oxford University Press.
- Hagen, E.E. 1962. *On the Theory of Social Change*. Homewood, Illinois: The Dorsey Press.
- Hegel, G.W.F. 2003. *Lezioni sulla filosofia della storia*. Trad. it. G. Bonacina e L. Sichirolo. Roma-Bari: Laterza.
- Hountondji, P. 1983. *African Philosophy: Myth and Reality*. Bloomington: Indiana University Press.
- . 1995. *The Particular and the Universal*. In *African Philosophy: Selected Readings*. A cura di A.G. Mosley. New Jersey: Prentice-Hall.
- Imbo, S.O. 1998. *An Introduction to African Philosophy*. New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Irele, A. 1990. *The African Experience in Literature and Ideology*. Bloomington: Indiana University Press.
- . 1992. 'In Praise of Alienation'. In *The Surreptitious Speech: Présence Africaine and the Politics of Otherness*. A cura di Y. Mudimbe, 201-224. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Lévy-Bruhl, L. 1985. *How Natives Think*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Masolo, D.A. 1994. *African Philosophy in Search of Identity*. Bloomington: Indiana University Press.
- Maurier, H. 1984. 'Do We Have an African Philosophy?'. In *African Philosophy*. A cura di R.A. Wright, 25-40. Lanham: University Press of America.
- Mudimbe, V.Y. 1988. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- . 1994. *The Idea of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.

- Sartre, J.-P. 1957. *Existentialism and Human Emotions*. New York: Philosophical Library.
- . 1963. *Black Orpheus*. Paris: Présence Africaine.
- Sen, A. e Williams, B. 1999. *Development as Freedom*. New York: Knopf.
- Senghor, L.S. 1959. *Constructive Elements of a Civilization of African Negro Inspiration*. Paris: Présence Africaine.
- . 1970. *Negritude: A Humanism of the Twentieth Century*. In *The Africa Reader*. A cura di W. Cartey e M. Kilson. New York: Vintage Books.
- . 1976. *Prose and Poetry*. A cura di J. Reed e C. Wake. London: Heinemann.
- . 1995. 'On Negrohood: Psychology of the African Negro'. In *African Philosophy: Selected Readings*. A cura di A. Mosley, 116-127. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Towa, M. 1991. 'Conditions for the Affirmation of a Modern African Philosophical Thought'. In *African Philosophy: The Essential Readings*. A cura di T. Serequeberhan, 187-200. New York: Paragon House.

African Pyramids of Knowledge. Kemet, Afrocentricity and Africology. Capitolo 1*

Molefi K. Asante

Il panorama intellettuale

La rinascita africana non avrà mai luogo finché gli africani non si faranno paladini di un rinascimento fondato su un nuovo paradigma di narrazioni drammatiche della vittoria (Mazama 2003). Non critico il panorama intellettuale contemporaneo perché non si può sfuggire al fatto che esistono poche proposte di drammi illuminanti al di fuori della scuola di pensiero afrocentrica. Tuttavia, le circostanze di nichilismo, decadenza e paura sono radicate nell'incapacità dei nostri intellettuali di identificare il nostro successo in nuovi metodi di analisi.

L'antico popolo di Kemet (antico Egitto) che visse lungo le rive del Nilo approfittò di qualsiasi situazione gli si presentasse con il corso del fiume. Nel nostro tempo dobbiamo sfruttare al meglio le coordinate fondamentali definitorie (*definitional*), le condizioni critiche, storiche

* Molefi K. Asante, *African Pyramids of Knowledge. Kemet, Afrocentricity and Africology*. Cap. 1, pp. 1-51. Brooklyn, NY: Universal Write Publications, 2015. Traduzione italiana a cura di Mattia Megli e Luca Corti.

e culturali presenti nelle nostre società. Lo studioso africano deve immergere la testa nell'eterno flusso della storia africana e analizzare ogni attività immaginabile per trovarne l'utilità e l'applicazione per le generazioni presenti e future. Devi distaccarti dall'Europa per vedere cosa hanno fatto i tuoi antenati, come ha detto Kofi Asare Opoku. Quando il fiume era pieno d'acqua, i Kemeti usavano delle grandi chiatte per far arrivare le pietre nei vari luoghi. Quando il fiume aveva poca acqua, usavano pesanti slitte trainate da centinaia di persone su rulli di legno costantemente riposizionati. Ogni giorno si prendevano decisioni nell'interesse della società. Non possiamo fare altro che recuperare la nostra posizione storica nei confronti del futuro.

Ho sostenuto che l'Occidente eurocentrico è intrappolato, anche nelle sue migliori intenzioni, dalla sua concentrazione su sé stesso, dal suo egoismo, dalla sua incapacità di tracciare un quadro più ampio e dalla sua sfrenata spinta all'avidità e al materialismo. Così è possibile che Trent Schroyer, scrivendo in *The Critique of Domination*, inizi il suo attacco alla civiltà occidentale scientificizzata con un passaggio come il seguente:

La critica della dominazione, o la critica riflessiva delle costrizioni socialmente inutili della libertà umana, è antica quanto il concetto occidentale di ragione. Nella filosofia greca classica la nozione di ragione (*nous*) è stata sviluppata in relazione alla visione dell'invisibile nel visibile, o dell'essenziale nell'apparente. (Schroyer 1973, 15)

L'enfasi di Schroyer sui Greci, che erano intellettuali figli degli africani, spiega perché il metodo afrocentrico ha un altro vantaggio rispetto ai teorici critici. Wilden, Habermas, Sartre, Marcuse e altre importanti menti dell'Occidente, alcune nemmeno europee, hanno cercato

di definire una teoria critica che fosse legata ai Greci, ma, ahimè, ci siamo distaccati da quella tradizione. Ho studiato gli autori eurocentrici come parte della mia storia intellettuale, ma da quando al contempo condivido altre tradizioni non ho motivi per restare intrappolato nel passato europeo. In sostanza, Sartre e Marcuse hanno rilevato che i fondamenti di una teoria critica associata al concetto di ragione negativa, cioè la conoscenza di qualcosa perché si conosce ciò che non è, era vaga. Boaventura de Sousa Santos intende indirizzare l'Europa verso un apprezzamento di quelle che egli chiama le "epistemologie del Sud" come modo per riaffermare l'Europa. La mia è una rivendicazione di libertà dai vincoli dell'Eurocentrismo in relazione alla teoria critica; tuttavia, non sostengo che il momento emancipatorio finale arriverà quando gli africani scriveranno un discorso completamente nuovo. Uscire dal momento storico potrebbe favorire nuove interpretazioni, nuove critiche, in definitiva l'acquisizione di nuove conoscenze. Ecco perché i recenti lavori di Kimani Nehusi, Ana Monteiro Ferreira, Reiland Rabaka, Christel Temple, Michael Tillotson, Nilgun Anadolu-Okur e Lusaka Nkala devono essere esaminati per le loro implicazioni teoriche da coloro che cercano un'altra strada (Monteiro Ferreira 2014; Rabaka 2010; Temple 2004; Tillotson 2011). Sono stato anche colpito, anche se con qualche critica, dal crescente *corpus* di Lewis Gordon intorno all'Esistenzialismo, in cui sostiene come l'esistenza e il senso siano importanti nel contesto della liberazione nera. Non c'è niente di sbagliato in questa formulazione perché gli Afrocentrici sostengono che la liberazione nera deve provenire dall'agentività (*agency*) nera; questo è l'intervento afrocentrico nella questione dell'esistenza e della liberazione.

Nehusi esplora le origini e le connessioni della lingua e della cultura nel mondo africano come un nuovo modo di affermare la nostra relazione con l'altro. Si tratta di una preziosa e utile documentazione circa il valore delle antiche lingue classiche dell'Africa. In questo lavoro, egli è affiancato dalla scrittrice congolese Lusaka Nkala. Ferreira, dall'altro lato, ha contribuito con un lavoro eccezionale sugli approcci teoretici circa la questione della conoscenza del mondo e ha avanzato l'idea che la ricerca di un'etica afrocentrica potrebbe essere la via più appropriata per la trasformazione. Christel Temple e Anadolu-Okur esplorano le dimensioni della letteratura e del teatro in relazione allo sviluppo di una risposta pratica alla cultura.

Assumendo la posizione che la riduzione dell'*agency* è il risultato pratico di coloro che cercano di impedire agli africani di esercitare i loro obiettivi legittimi, Tillotson ha scritto un trattato provocatorio sulla natura essenziale del processo. Forse nessun altro scrittore ha fatto tanto quanto lui per mettere in luce il meccanismo di prevenzione del successo dei neri. Come abbiamo parlato di privilegio bianco in termini di bianchi americani, ora possiamo parlare dell'impatto del privilegio bianco sulla *Agency Reduction Formation* per come si applica agli africani. In quasi tutte le dimensioni storiche, sociali o economiche, si vede all'opera questa situazione.

Dentro la storia

Nonostante ciò, una persona esce dalla propria storia con grande difficoltà. Infatti, l'atto stesso è altamente improbabile dal punto di vista della vera coscienza storica. Non esiste un anti-luogo, poiché siamo tutti consumatori

di spazio e tempo. C'è, naturalmente, l'ignoto che presumiamo sia "là fuori" finché non lo conosciamo come "esserci" (*being-there*). Il nostro luogo è il contesto che si presenta e si ripresenta costantemente, il contesto che si presenta in evoluzione, la prospettiva, cioè, che per noi è la storia.

L'Afrocentricità è una consapevole eliminazione della dicotomia soggetto/oggetto e la consacrazione di una visione africana. Essa è necessaria per far avanzare il movimento intellettuale verso un concetto significativo di luogo. Dicendo questo, sfido l'Afrocentrico a conservare un'indagine radicata in una rigorosa interpretazione del luogo, al fine di rinnegare tutte le ingenuità teoriche razziali e mostrare l'Afrocentricità come risposta legittima alle condizioni umane. Tutta la conoscenza deriva da un'occasione di incontro nel luogo. Ma il luogo rimane una prospettiva legittimamente modellata che permette all'Afrocentrico di mettere gli ideali e i valori africani al centro dell'indagine. Se questo non avviene, allora l'Afrocentricità non esiste. Quali sono gli ideali e i valori africani? Le risposte a questa domanda offrono lo spazio per il dibattito, la discussione e lo scurimento (*endarkening*) afrocentrico. L'Afrocentrico non metterà in questione l'idea della centralità degli ideali e dei valori africani, ma discuterà su ciò che costituisce tali ideali e valori. L'Afrocentrico cerca di scoprire e utilizzare codici, simboli, motivi, miti e circoli di discussione che rafforzano la centralità del paradigma come valido quadro di riferimento per acquisire ed esaminare i dati. Tale metodo sembra andare oltre la storia occidentale per rivalorizzare il paradigma africano nell'interpretazione degli africani, continentali e diasporici. Non è un segreto che molto di ciò che si presenta come africano sia stato

interpretato solo alla luce dell'Europa, deformando così la nostra comprensione della teoria e del metodo.

Una raccolta di dati, ad esempio, per un progetto afrocentrico prenderà in considerazione sistemi cognitivi e materiali, misure di raccolta dati dirette e indirette, miti, conversazioni videoregistrate e processi di acquisizione non invasivi basati sulla cultura africana, ad esempio lo stile maschile di rivolgersi usato nei saluti calorosi, le comprensioni culturali implicite nel rapporto con gli anziani e così via. La conoscenza si riferisce in ultima analisi a qualche interesse umano, anche se si tratta solo di "vedere" la persona che concepisce un problema.

Impostare la questione africanista fondamentale

Le piramidi dell'Africa, non l'*Odissea* o l'*Iliade* di Omero, sono i segni iniziali dell'indagine intellettuale umana sulla natura dell'essere. Niente cattura il momento dell'energia creativa umana con tanta intelligenza complessiva quanto la costruzione delle piramidi. Di conseguenza, nessuna figura umana del mondo antico riveste un ruolo così grande o così importante per l'inizio della nostra conoscenza come Imhotep, l'architetto e filosofo della Piramide di Sakkara. Ogni piramide era un testo imponente e una testimonianza della genialità degli africani che le costruirono lungo il Nilo. Marcus Garvey una volta disse, "Non dobbiamo mai smettere di imparare" (Garvey 1990, 1).

Di conseguenza, le piramidi, in tutte le loro sfumature e adombramenti, devono diventare la fonte centrale per le scienze e le attività sociali dell'antico mondo africano. Che si tratti di geometria o di medicina, di organizzazione o di tecniche di costruzione, di

architettura o di astronomia, nella costruzione delle piramidi si possono intravedere i racconti principali della civiltà africana e, quindi, l'inizio delle società costruite del mondo. Ecco le caratteristiche essenziali dei mattoni della conoscenza moderna.

Purtroppo gli africanisti, proprio come gli egittologi, i loro equivalenti che si occupano dell'antico Egitto, tendono a essere europei il cui interesse per l'Africa serve più agli studi europei che a quelli africani. Non sono stati in grado di vedere oltre la Grecia e i loro studi sull'Africa sono quindi tristemente inadeguati e spesso poco interessanti. Quando gli africani partecipano a queste iniziative, ad esempio sotto l'egida dell'*African Studies Association*, sono vincolati dagli stessi protocolli degli studiosi europei. Dal 1990 le conferenze annuali dell'*African Studies Association* hanno avuto meno di dieci comitati che si sono occupati di tradizioni kemetiche (egizie) o del rapporto della cultura kemetica con il resto dell'Africa. Ci si chiede: "Come possono centinaia di studiosi che partecipano a conferenze intellettuali sull'Africa non discutere dell'antico Egitto, della Nubia classica, di Beja, di Meroe o dell'impatto degli studi sulla Valle del Nilo sulla nostra comprensione contemporanea?". In effetti, la reazione dell'*African Studies Association* all'Africa antica è in linea con l'enfasi che conferenze scientifiche come l'*American Studies Association* prendono in esame i Greci e i Romani. Tuttavia, si è propensi a suggerire che gli americanisti probabilmente pongano più enfasi su queste culture classiche di quanta ne pongano gli africanisti su Kemet e Nubia. Molti studiosi che partecipano agli African Studies non si occupano *propriamente* di *African Studies*, ma di studi europei sull'Africa. Ciò ha poco a che fare

con il retroterra razziale dello studioso, ma piuttosto con la prospettiva da cui la persona esamina i dati.

Osservare la realtà da un luogo diverso

Su alcuni treni pendolari metà dei sedili è rivolta avanti e metà nella direzione opposta. Sebbene ci si muova in un'unica direzione, a seconda del lato in cui ci si trova si ha una visione diversa della realtà. Nella posizione rivolta in avanti si vedono le cose che vanno. Su alcuni treni i sedili sono appoggiati ai lati della parete: in questi casi si vedono le cose che vanno e vengono. Ebbene, noi siamo così, in questo momento storico vediamo le cose da entrambi i punti di vista – in arrivo e in partenza – e ciò che vediamo in partenza sono le tracce di un sistema di dominio razziale – un sistema sbagliato in partenza – mentre ciò che vediamo in arrivo è una società postmoderna che è solidale con la diversità e si impegna per una visione plurale. Pertanto, gli studi europei sull'Africa non possono più essere considerati studi africani; il rovesciamento del canone dominante è già iniziato.

Una persona che studia l'economia della Tanzania in un dipartimento di economia e poi completa una tesi su qualche aspetto dell'economia tanzaniana non può essere considerata automaticamente un africanista. In realtà, una persona del genere è essenzialmente un economista, anche se un economista che impiega i presupposti, le predisposizioni e i metodi dell'economia al settore economico tanzaniano. L'applicazione dei protocolli della disciplina economica a una nazione africana è una questione di selezione e non di prospettiva filosofica, di temperamento e non di disciplina metodologica, di fantasia e non di prospettiva.

Ciò che è difficile da capire per alcuni esperti del settore è che gli studi afroamericani non sono semplicemente un insieme di corsi su una particolare materia che si differenzia da altri corsi per la concentrazione sui fenomeni africani. Tuttavia, in virtù del lavoro svolto sul campo, sono diventati una serie di studi umani nella continuazione del loro lavoro. L'Africologia è una scienza umana, impegnata a scoprire tutti i modi in cui gli africani cercano l'armonia nella società. A differenza della maggior parte delle scienze sociali occidentali, non esamina i dati a distanza per prevedere il comportamento. A differenza di altre discipline, non si tratta né di scienze sociali né di scienze umane, ma di una fusione dei due campi così come dell'uso di diversi approcci ai fenomeni derivanti dal paradigma afrocentrico. Mentre il sociologo e l'antropologo possono affermare che i loro campi non contengono nulla di nuovo, cioè nulla che non sia trattato in altre scienze esistenti, l'Africologo sa che i risultati della prospettiva afrocentrica sono così profondamente rivoluzionari nel campo della conoscenza da costituire praticamente una novità.

Tratti dell'indagine afrocentrica

Nel libro *Kemet, Afrocentricity and Knowledge*, ho discusso gli aspetti cosmologici, epistemologici, assiologici ed estetici fanno da cornice all'impresa afrocentrica. Accetto ancora questa tesi e la ritengo valida. A questo proposito, il metodo afrocentrico persegue una voce del mondo distintamente afro-centrata in relazione ai fenomeni esterni. Non siamo in grado di raccogliere il significato del nostro *background* culturale e storico se non esploriamo tutte le dimensioni necessarie alla conoscenza.

Pur riconoscendo la natura transitoria di tutte le manifestazioni culturali di dimensione sociale, economica o politica, so anche che negli Stati Uniti e in altre parti del mondo africano, dal punto di vista culturale, c'è un movimento verso nuove forme di comprensione più cosmo-culturali. La leggendaria educatrice Susan Goodwin ha insistito sul fatto che dobbiamo esplorare dimensioni della conoscenza non necessariamente discusse in uno o due livelli di pensiero presenti nel mondo occidentale. In effetti, i nordeuropei potrebbero aver abbandonato le lezioni di Kvasir a loro discapito. In realtà il dio norreno della conoscenza era anche associato alla saggezza. Questo, ovviamente, molto tempo dopo la comparsa di Djehuty, chiamato anche Thoth. Tuttavia, il significato per l'afrocentrico nel contesto contemporaneo deve essere derivato dagli aspetti più centrati dell'essere africano. Quando ciò non avviene, la dislocazione psicologica crea degli automi, cioè dei robot, che non sono in grado di cogliere appieno il momento storico perché vivono alle condizioni di qualcun altro. Dove troverà soddisfazione emotiva e culturale la persona africana, se non nelle sue condizioni? Per "condizioni" intendo la posizione, il luogo o lo spazio. In senso kemetico, o in senso *ciKam* o *mdwKam*, intendo *djed*.

Questione cosmologica

Il posto della cultura africana nei miti, nelle leggende, nelle letterature e nelle orazioni dei popoli africani costituisce, a livello mitologico, la questione cosmologica all'interno dell'impresa afrocentrica. Che ruolo ha la cultura africana nell'interfacciarsi dell'africano con il cosmo? I drammi della vita e della morte in questa tradizione si riflettono nell'analisi? Nella Diaspora l'ubiquità della danza

trova la sua espressione nella vita stessa come riflessione sui periodi della storia umana che hanno dato a un popolo i suoi miti e le sue narrazioni ancestrali. L'esplorazione della civiltà, ad esempio, è centrale per qualsiasi interpretazione afrocentrica della realtà culturale o sociale. In effetti, il fatto che la danza sia un modo di vivere nella società tradizionale è pervasivo perché ogni cosa è parte di ogni altra. L'agricoltura non è separata dalla medicina e la medicina è parte integrante di ogni altro settore della società. Non si può separare l'agricoltura dalla metallurgia o dal rituale; tutto è integrato e collegato come l'interrelazione di ogni aspetto della costruzione delle piramidi.

Questione epistemologica

Il nucleo della questione epistemologica è come accertare ciò che è importante nella nostra ricerca della verità e di una versione praticabile della realtà umana e come valutare tale conoscenza dal punto di vista dell'acquisizione del valore intellettuale e della virtù. Siamo consapevoli che i popoli africani hanno affrontato ogni questione fondamentale che ci troviamo ad affrontare in epoca contemporanea nella storia dell'Africa. L'autorità politica e il rispetto morale si basano su aspetti delle relazioni umane: (1) coloro che dimostrano nella loro vita un impegno verso i valori africani e (2) coloro che possiedono un valore di scambio della personalità, come il buon carattere, l'educazione e la resistenza. Inoltre, cerchiamo di resistere all'oppressione, alla repressione sessista e all'asservimento economico, promuovendo al contempo l'esercizio dell'attività economica da parte degli africani e delle donne. La liberazione non viene mai data, ma deve essere ottenuta, presa.

Questione assiologica

Nel regno dei valori africani cerchiamo di scoprire, come meglio possiamo, da libri, articoli, documenti e rituali il significato del valore. Qui l'Afrocentrico deve esaminare i giudizi logici dei saggi, registrare la sapienza dei saggi, offrire diversi approcci alla questione di ciò che ha valore e accertare le dimensioni della personalità nell'ambito degli scambi umani. Poiché non è una cosa o un oggetto ad avere valore, ma le persone, vorremmo scoprire quali aspetti di una persona sono apprezzati. La questione del valore è al centro della ricerca afrocentrica della verità perché le questioni etiche sono sempre state collegate all'avanzamento della conoscenza africana che è essenzialmente funzionale.

Il *bene*. Ciò che costituisce il bene è una questione di condizioni storiche e sviluppi culturali di una particolare società. Un'espressione comune tra gli afroamericani mette in relazione il bene con il bello, "la bellezza è come la bellezza fa" o "è bella perché è buona". La prima affermazione pone l'accento su ciò che una persona fa, cioè su come "cammina" tra gli altri nella società. La seconda affermazione identifica il bello in base all'azione. Se le azioni di una persona non sono buone, non ha importanza il suo aspetto fisico. Fare del *bene* equivale a essere belli. La lingua Twi usa *oni onipa paa* per indicare l'idea di bontà e umanità. La *Right Conduct*, quindi, rappresenta una categoria della questione assiologica nell'analisi afrocentrica. Nell'analisi letteraria o sociale, il metodo afrocentrico isola la condotta piuttosto che gli attributi fisici di una persona.

Questione estetica

L'arte è una forma rappresentativa del comportamento umano. Secondo Kariam Welsh (1985), l'estetica africana

è composta da sette aspetti che lei chiama “sensi”. Questi sensi sono: (1) poliritmo, (2) policentrismo, (3) dimensionalità, (4) ripetizione, (5) carattere curvilineo, (6) memoria epica e (7) totalità (*wholism*) (Welsh 1985). Si dice che questi “sensi” estetici esistano come elementi principali della risposta dell’africano all’arte, plastica o performativa. Il poliritmo si riferisce alla presenza simultanea di diversi ritmi principali: il policentrismo suggerisce la presenza di più colori in un dipinto o di più movimenti sul corpo di un danzatore che si verificano nel contesto di una presentazione d’arte. La dimensione è una relazione spaziale e mostra la profondità e l’energia, la consapevolezza della forza vitale. La ripetizione è il tema ricorrente in una presentazione d’arte. La ricorrenza non è necessariamente esatta, ma il tema o il concetto è presentato come centrale nell’opera d’arte. Curvilineo significa che le linee sono curve nell’arte, nella danza, nella musica o nella poesia – questo è normalmente chiamato obliquità (*indirection*) nelle forme d’arte parlate o scritte. La memoria epica porta con sé l’idea che l’arte contenga la memoria storica che permette all’artista e al pubblico di partecipare alla stessa celebrazione o allo stesso *pathos*. La totalità è l’unità delle parti collettive dell’opera d’arte, nonostante gli aspetti unici dell’arte.

L’Africologia e il fondamento della disciplina

Il centrismo, il radicamento dell’osservazione e del comportamento nelle proprie esperienze storiche, dà forma alle teorie. Senza questa fenomenologia non possono esistere teorie afrocentriche efficaci. In questo modo l’Africologia si assicura il suo posto accanto ad altri pluralismi centrici senza gerarchie e senza cercare l’egemonia. Come disciplina accademica, l’Africologia è

sostenuta dall'impegno a studiare le narrazioni di vita, le culture, i valori e le possibilità del popolo africano a livello trans-nazionale e trans-continentale. Inoltre, apre le porte a interpretazioni di una realtà basata su prove e dati garantiti dal riferimento alla voce del mondo africano.

L'antiorità delle civiltà classiche africane deve essere presa in considerazione in qualsiasi indagine africologica. I riferimenti classici sono necessari come base di partenza per discutere lo sviluppo dei fenomeni culturali africani. Senza tali punti di riferimento, la maggior parte delle ricerche apparirebbe scollegata, senza continuità storica, discreta e isolata, accidentale e non organica. In effetti, non si può avere una comprensione adeguata del mondo africano senza fare riferimento, anche solo per ipotesi, alla storia classica dell'Africa. In Occidente non si penserebbe mai di studiare la letteratura senza fare riferimento ai greci, che si tratti di spagnoli, tedeschi o inglesi. Perché mai una persona dovrebbe pensare di studiare le forme letterarie o oratorie africane senza fare riferimento alle civiltà classiche?

Gli ambiti generali dell'Africologia

L'Africologia comprende sette campi tematici generali: *sociale, comunitario, storico, culturale, politico, economico e psicologico*. Uno studente di Africologia sceglie un tema di ricerca che rientra in uno o più di questi campi tematici. In ogni tentativo di scoprire, analizzare, criticare o anticipare un problema, l'Africologo lavora per utilizzare metodi appropriati per l'argomento. Lo stesso vale per un esame dell'applicabilità del Pan Africanismo in una regione dell'Africa.

Esistono tre approcci paradigmatici alla ricerca in Africologia: *funzionale, categoriale ed etimologico*. Il

paradigma funzionale rappresenta i bisogni, la politica e l'azione. Nel paradigma categorico sono gli schemi, il genere, la classe, i temi e i *files*. Il paradigma etimologico si occupa del linguaggio, dei termini e dell'origine dei concetti. Studi di entrambi i tipi possono essere condotti nel contesto sociale della popolazione africana, in biblioteche e archivi o in laboratori. L'obiettivo è quello di fornire una ricerca che sia in ultima analisi verificabile nell'esperienza umana, l'autorità empirica finale.

Uno studente di Africologia potrebbe scegliere di svolgere uno studio nel campo generale della storia utilizzando il paradigma funzionale. Oppure potrebbe scegliere il campo generale della psicologia e il paradigma etimologico. Oppure si potrebbe studiare un argomento nel campo generale della cultura e utilizzare il paradigma categoriale. Naturalmente, sono possibili altre combinazioni e lo studente è limitato solo dalla sua capacità di concettualizzare correttamente l'argomento.

Gli studiosi del nostro campo sono stati spesso ostacolati nella loro ricerca di affermazioni chiare e autorevoli dalla mancanza di una direzione metodologica per la raccolta e l'analisi dei dati, la scelta e l'interpretazione dei temi di ricerca, l'approccio e l'apprezzamento degli artefatti culturali, l'isolamento e la valutazione dei fatti. Come campo sempre più consapevole, gli studi afroamericani hanno iniziato a produrre una varietà di approcci filosofici all'indagine afrocentrica. Questi studi sono serviti a sottolineare la necessità di solidi studi metodologici a livello di premesse di base del campo e sono diventati, di fatto, opere pionieristiche di una nuova prospettiva sui fenomeni. Gli psicologi afrocentrici hanno guidato la ri-concettualizzazione del campo delle teorie della personalità africana. Tra i primi leader di questo campo ci sono stati Wade Nobles, Asa Hilliard,

Na'im Akbar, Frances Cress Welsing, Kobi Kambon e altri. Inizialmente definiti studiosi "afrocentrici", questi intellettuali formati in psicologia, scienze politiche, storia, sociologia o comunicazione hanno esplorato ogni area del comportamento umano che ha a che fare con l'esperienza africana. Il loro lavoro ha favorito notevolmente le domande di ricerca dei *Black Studies*. Altri campi non hanno avuto lo stesso successo degli psicologi africani.

Il campo della sociologia è rimasto impantanato, fin dai tempi in cui Durkheim viveva in Rue St. Jacques a Parigi, in un paradigma di "problema sociale" che non permette una giusta interpretazione dei dati africani. Dai tempi di E. Franklin Frazier, il più grande dei sociologi, il campo ha vissuto una sorta di "doppia visione". Cosa fa un sociologo quando non ci sono classi o società devianti? Nel caso della maggior parte degli studiosi africani in questi campi, la conoscenza degli afroamericani o degli africani disponibile è poca. Non apprezzano né comprendono il significato della Valle del Nilo o la risposta storica all'aggressione europea per cinquecento anni. Bloccati in un paradigma marxista, non sono in grado di esaminare veramente la natura dell'Eurocentrismo da una prospettiva africana, poiché spesso credono che l'identità africana e la preoccupazione per le questioni africane riguardo alla centricità (*centeredness*) siano piuttosto "essenzialiste".

Ho sempre sostenuto che l'Africologo debba iniziare l'analisi dal primato delle civiltà africane classiche, ossia Kemet (Egitto), Nubia, Axum e Meroe. Nessuna comprensione accurata dei fenomeni africani può avvenire senza un riferimento alla cultura africana. Ciò significa che non si può scrivere in modo completo senza un tentativo consapevole di collocare l'impresa storica in un rapporto organico con la storia africana.

L'*Africologia* è quindi definita come lo studio afrocentrico di fenomeni, eventi, idee e personalità legati all'Africa. Lo studioso che genera domande di ricerca basate sulla centralità dell'Africa è impegnato in un'indagine di ricerca molto diversa da quella che impone criteri occidentali ai fenomeni. L'uso delle origini africane della civiltà e dell'alta cultura kemetica come punto di partenza classico sono le manifestazioni pratiche dei modi in cui lo studioso si assicura il centrismo quando studia l'Africa. L'Africologia utilizza il punto di partenza classico come inizio della conoscenza. Ecco perché Afrocentrico è forse la parola più importante nella definizione di Africologia sopra riportata. Altrimenti si potrebbe facilmente pensare che qualsiasi studio di fenomeni o persone africane costituisca Africologia. Solo perché una persona dice di studiare i popoli neri in Mobile, in Alabama, non significa che si stia occupando di Africologia; potrebbe occuparsi di studi eurocentrici o di studi ne*ri. L'approccio, per essere afrocentrico, deve considerare l'*agency* delle persone africane.

I confini del mondo africano

La portata geografica del mondo africano, e quindi dell'impresa Africologica, comprende l'Africa, le Americhe, i Caraibi, varie regioni dell'Asia e del Pacifico. Ovunque le persone si dichiarino africane con un impegno nella grande narrazione del mondo africano, che siano uscite di recente dall'Africa o meno, sono accettate come parte del mondo africano. Così, le popolazioni indigene dell'Australia e della Nuova Guinea sono considerate africane, anche se in età più precoce rispetto agli africani del *Middle Passage* e, quindi, in un contesto più ampio,

temi per Africologi che sostengono una discussione analitica e teorica completa dei fenomeni africani.

Sebbene le principali regioni della cultura africana siano l'Africa, i Caraibi e le Americhe, anche all'interno di queste regioni esistono diversi gradi di affinità culturale e tecnologica con la voce del mondo africano. L'Africologia si occupa degli africani in una particolare regione e in tutte le regioni. Così, Abdias do Nascimento ci ha ricordato che il Brasile in particolare, e il Sud America in generale, hanno fornito un'enorme quantità di dati culturali, storici e sociali sugli africani. In Brasile, Zumbi, il più grande dei re della Repubblica di Palmares, Luisa Mahin e Luiz Gama sono le figure principali della storia afroamericana; nella Repubblica Dominicana, Diego de Campo e Lemba sono motivo di celebrazione; in Venezuela, Oyocá, Re Miguel e Re Bayano sono i protagonisti della storia politica e sociale della regione; in Colombia, c'è Benkos Bioho; in Messico, nessun combattente per la libertà è stato più coraggioso di Yanga. L'Africologia rifiuta l'idea africanista della separazione dei popoli afroamericani in quanto miope, analiticamente vuota e filosoficamente insensata. Non si possono studiare gli africani negli Stati Uniti, in Brasile o in Giamaica senza apprezzare il significato storico e culturale dell'Africa come fonte e origine. Una posizione reazionaria che rivendica l'Africologia come "Studi sugli schiavi africani" è da respingere interamente perché scollega l'africano in America da migliaia di anni di storia e tradizione. Un modo per far progredire gli studi africani è quello di utilizzare tutti i metodi possibili per sviluppare modi utili per raccogliere dati sul popolo africano, comprese le informazioni musicali, orali, scritte e documentali. Il lavoro degli studiosi sarà enormemente migliorato dalle registrazioni orali e video che sono diventati strumenti di analisi essenziali per gli studi

contemporanei afroamericani. D'altra parte, gli studi sull'Africa antica presentano sfide diverse.

Documenti e prospettiva

Gran parte dei dati utilizzati per la ricostruzione del primato egizio devono essere artefatti, poiché i documenti scritti hanno appena 6.000 anni. Anche se l'*homo sapiens* sembra essere apparso più di 250.000 anni fa, il fatto che i documenti permanenti siano piuttosto recenti è un fattore che limita la possibilità di valutare con assoluta certezza come fosse la loro esistenza nel periodo iniziale. Tuttavia, la documentazione è abbastanza abbondante in alcune aree determinate da consentire allo studioso di esaminare le origini delle civiltà africane come mai prima d'ora. Naturalmente, gli approcci afrocentrici a questi documenti, scritti o materiali, devono essere sviluppati. Per esempio, il fatto che non si trovino documenti scritti in una certa area non significa che i documenti scritti non siano esistiti. I materiali su cui si scriveva potrebbero infatti non essere sopravvissuti. Né si può dire che nelle società di scrittura sacerdotale, dove un numero limitato di scrivani aveva la conoscenza del testo, la scrittura fosse sconosciuta. Può darsi che in generale non fosse praticata e che rimanesse una funzione specifica di un piccolo gruppo di scrivani. Non è nemmeno possibile valutare con certezza l'origine della scrittura. Le risposte speculative sono euristiche ma non definitive. Pertanto, in qualsiasi discussione sulla natura dei documenti in Africa o tra i popoli africani, dobbiamo ridefinire l'approccio, forse per vedere la scrittura come una fase della storia umana, come l'introduzione della radio o della televisione.

Tutti gli autori tendono a scrivere di ciò che è accessibile, sia che si tratti di romanzieri che di studiosi.

Pertanto, l'interpretazione di Christian Thomsen del 1836, secondo cui le società passano dall'età della pietra a quella del bronzo e a quella del ferro, era applicabile alla Danimarca, il modello per il suo sviluppo, e non al Giappone o all'Etiopia. Le definizioni diventano contestuali ed esperienziali in termini di ciò che lo studioso conosce; più si apprezzano le altre società, meno provinciali dovrebbero essere le definizioni. Naturalmente, questo non è sempre vero, come dovrebbe. Oggi sappiamo che queste definizioni contestualizzate sono spesso il risultato dell'ignoranza e nessuna area è stata destinataria di questa ignoranza come l'Africa. Un tempo gli europei ritenevano che la Terra si fosse evoluta attraverso una serie di catastrofi e che gli esseri umani fossero emersi dopo l'ultima catastrofe generale. Senza una valutazione della profondità temporale della razza umana, tutti i resti materiali erano generalmente visti come il riflesso di popoli che gli europei conoscevano, come i Vichinghi e i Fenici. Gli studiosi stanno ancora cercando di riorganizzare i contributi di questi popoli marittimi. Poiché i moderni europei naviganti del XVIII e XIX secolo hanno dedicato molto tempo a scrivere sui Vichinghi e sui Fenici, hanno attribuito a questi popoli una gamma di cultura materiale più ampia di quanto fosse giustificato. Poiché oggi sappiamo che i manufatti materiali si estendono ben oltre i 6.000 anni di storia della terra, i biblisti (*biblicalist*) europei un tempo accettavano come dato di fatto, siamo in una posizione migliore per valutare l'antichità delle civiltà africane.

A Paul Tournal si attribuisce il merito di aver usato il termine *prehistorique* nel 1833 come aggettivo, ma l'idea di una disciplina è emersa solo nel 1851, quando Daniel Wilson scrisse *The Archaeology and Prehistoric Annals of Scotland*. Infatti, l'idea alla base della preistoria

sembra essere che quando i documenti scritti cessano di essere disponibili andando indietro nel tempo, si ha la preistoria. Poiché gli europei consideravano la razza come un concetto primario nel discutere di civiltà e culture, siamo spesso chiamati a risolvere il rifiuto dell'Africa che essi identificavano con la teoria della razza. In realtà, questo dovrebbe essere l'ambito degli studiosi bianchi che hanno introdotto questi concetti falsi. Naturalmente, non possiamo lasciare a loro il compito di dare un senso alla confusione che hanno introdotto. Se questo sembra difficile, è per sottolineare il problema fondamentale del punto di partenza intellettuale dell'Europa. Bisogna partire dalle piramidi come fondamento di tutta la conoscenza umana.

Qualsiasi metodologia afrocentrica deve spiegare le caratteristiche razziali in modo realistico. Per cominciare dobbiamo ammettere l'ambiguità strategica di questo termine così come viene spesso usato. Per noi la razza non è un termine biologicamente stabile, ma ciò che è possibile discutere è la continuazione di *pool* genetico per lunghi periodi di tempo. Per quanto riguarda l'Africa, ciò significa che l'intero continente geografico, dall'Egitto al Sudafrica e dal Senegal al Madagascar, ha partecipato allo stesso *pool* genetico per migliaia di anni. Gli oceani, quello dell'Africa occidentale e quello dell'Africa orientale, costituiscono le maggiori barriere alle possibilità di flusso genetico, mentre il Mar Mediterraneo e il Mar Rosso sono barriere relativamente minori. Sebbene sia possibile che il *pool* genetico si estenda in qualsiasi direzione, è molto probabile che i principali oceani fungano da confini piuttosto stagni.

Il Sahara non è e non è mai stato la barriera al commercio o all'interazione tra i popoli africani che è sembrata ad alcuni scrittori. Anzi, è esso stesso

un'arena culturalmente interattiva e in passato è stato un contesto maggiore per tale interazione. Erodoto parla dei Garamanti, la cui capitale sembra essere stata Garama nel deserto libico, come di un popolo che controllava aree del vasto deserto. Questo popolo potrebbe essere collegato ai contemporanei Tawerghans o, più probabilmente, ai Toubou della Libia centrale e meridionale. Ma molto prima dei Garamanti, anzi almeno 10.000 anni prima, africani con caratteristiche fisiche simili a quelle degli Hausa e degli Yoruba costruirono canali e villaggi nel deserto. Non si può quindi parlare correttamente di Africa a nord del Sahara o a sud del Sahara; il Sahara è Africa e numerosi popoli africani abitano il Sahara.

La definizione di società utile per la nostra discussione è un insieme interrelato di abitudini create e mantenute da esseri umani che interagiscono. Come punto di riferimento, la cultura è un concetto cognitivo su come gli esseri umani interagiscono, creano, mantengono e sviluppano le istituzioni, in quanto la cultura esiste sia nel cervello che nella realizzazione. Sebbene Christian Thomsen avesse diviso la preistoria in età della *pietra*, del *bronzo* e del *ferro*, oggi sappiamo che questa divisione era troppo arbitraria. Le società non hanno attraversato tutte le stesse fasi e, se lo hanno fatto, lo hanno fatto in modo diverso. Inoltre, la grande varietà delle società umane richiede approcci concettuali più flessibili per l'analisi. L'imposizione di concetti derivati dalla sola analisi europea tende a oscurare il fatto che tutte le società attuali hanno avuto più o meno successo.

Aspetti classificatori dell'Africologia

Tra gli Africologi lo studio dei fenomeni africani è principalmente un esame delle questioni *culturali/estetiche*,

sociali/comportamentali e politiche (policy issues). È generalmente accettato che queste tre aree di conoscenza, studiate con giudizio, possono essere utilizzate per esaminare tutti i fenomeni. Una letteratura crescente nel campo suggerisce che una seria ricerca in economia o teatro, storia o politica, può essere classificata in una delle aree di conoscenza. Sta emergendo letteratura intorno a ciascuna di queste aree con un interesse diretto per le questioni africologiche.

Culturale/estetico

Con il concetto composto (*cluster term*) culturale/estetico si intende l'aspetto creativo, artistico e inventivo dei fenomeni umani che dimostra l'espressione dei valori, delle arti e del bene. Il bello è una sottocategoria del bene e quindi non viene evidenziato in questa definizione. Essere buono è essere bello secondo una prospettiva afrocentrica.

Riserviamo il termine culturale/estetico alla maggior parte di quelle che in Occidente vengono solitamente chiamate arti e scienze umane: musica, danza, letteratura, storia, filosofia, pittura e teatro. Ciò che studiamo in quest'area sono gli elementi significativi dei fenomeni africani, continentali o diasporici, che danno significato al carattere culturale. Per carattere culturale si intende l'essenza della storia e delle icone di un popolo in tensione armonica. Maulana Karenga ha proposto sette elementi costitutivi della cultura: storia, religione, *motif*, *ethos*, organizzazione economica, politica e sociale (Karenga 2010). La *storia* è il resoconto coerente delle conquiste di un popolo. La *religione* o mitologia è il modo rituale in cui le persone si presentano all'umanità. Il *motif* rappresenta le icone e i simboli attraverso i quali le persone si annunciano come esseri umani. L'*ethos* è il modo in cui ci si presenta al

mondo. Le organizzazioni economiche, politiche e sociali danno legittimità e potere. Per Karenga questi concetti sono centrali in qualsiasi discussione sulla cultura.

D'altra parte, Cheikh Anta Diop ha avanzato una concezione della cultura che comprende tre fattori: psichico, storico e linguistico. Secondo il suo punto di vista, visto nella *Cultural Unity of Black Africa*, il fattore psichico è un fattore mentale, quello storico riguarda i fenomeni e quello linguistico riguarda le lingue. L'intenzione di Diop è quella di dimostrare l'unità della cultura africana attraverso l'esaltazione di questi fattori (Diop 1991). Per cogliere i fattori costitutivi di Karenga senza perdere di vista i fattori tradizionali di Diop, li ho classificati come comprendenti i vivi o i morti, il rapporto con il cosmo e il rapporto con il sé. È l'area solitamente coperta nel sistema americano da campi come la sociologia, la psicologia, l'economia, le scienze politiche, gli studi urbani, la religione e l'antropologia, tra gli altri. Come si esprime nella nostra discussione dei fenomeni, il gruppo sociale/comportamentale include anche la critica delle interpretazioni eurocentriche dei fenomeni africani. Si tratta quindi di un'analisi e di una critica del modo in cui sono stati interpretati i dati sociali o comportamentali africani.

La critica deriva dalla necessità di mettere le cose in chiaro. In effetti, l'idea radicata nel pensiero europeo, in particolare nel XVII, XVIII, XIX e XX secolo, che gli africani fossero inferiori dal punto di vista sociale e comportamentale, ha contaminato la maggior parte di ciò che passa per scienza sociale in Occidente, sia dal punto di vista della definizione che da quello concettuale. Pochi sono riusciti a sfuggire al dettato di Alexander Pope nel *Essay on Man* (1733) "alcuni sono, e devono essere, più grandi degli altri" e alle sue implicazioni per il contatto e l'interpretazione europea del contatto con il resto del

mondo (Pope 1951). Stephen Jay Gould sostiene in *The Mismeasure of Man* che il determinismo biologico, l'idea che coloro che sono percepiti come inferiori siano fatti di cervelli mediocri o di geni cattivi, era un contesto condiviso dal pensiero europeo e americano sulla classificazione razziale. Infatti, Gould sostiene che se il pregiudizio razziale può essere antico quanto la storia documentata, "la sua giustificazione biologica imponeva ai gruppi disprezzati l'onere aggiuntivo dell'inferiorità intrinseca e precludeva la redenzione attraverso la conversione o l'assimilazione" (Gould 1981, 31).

La pubblicazione di *The Origin of the Species* di Charles Darwin nel 1859 e i successivi tredici anni di pubblicazioni dedicate all'espansione e all'applicazione della sua nozione di selezione naturale, che può essere dimostrata in modo persuasivo essere un ossimoro, la combinazione di due termini contraddittori senza ridurre la tensione tra di loro per formare un nuovo concetto. In effetti, Darwin lavorò all'interno del canone generale anti-africano mentre allo stesso tempo cercò di affermare una teoria dell'evoluzione che era contraria alla saggezza intellettuale dell'epoca. Così, le motivazioni sociali e razziali hanno influito sull'opera di Darwin come funzione del tormento dell'uomo europeo e contemporaneamente del tormento del medico occidentale che vuole fornire assistenza sanitaria a una famiglia afroamericana che insiste ancora sulla presenza di un sacerdote *hoodoo*.

I problemi del metodo

Tutti i metodi di fare ricerca hanno radici filosofiche con presupposti specifici sui fenomeni, sull'indagine umana e sulla conoscenza. Il quadro di riferimento dell'Africanista è stato troppo spesso eurocentrico, cioè derivante da una

concettualizzazione dei popoli africani sviluppata per sostenere la versione occidentale dell’Africa. Il problema esiste perché gran parte della tradizione occidentale è saldamente fondata sulla concezione della storia di Hegel (Hegel 2003). Hegel ha elaborato tre storie o tre modi di scrivere la storia: originale, riflessiva e filosofica. La storia originale, come quella di Erodoto e Tuciddide, descrive azioni, eventi e condizioni che lo storico ha visto con i propri occhi o di cui ha ricevuto notizia da altri.

Questi storici primari si occupano di “ciò che è reale e vivo nel loro ambiente”. Una storia di questo tipo è un resoconto contemporaneo di eventi e condizioni. Nel senso di storia originaria di Hegel, alcuni sociologi o antropologi potrebbero essere definiti storici.

La storia riflessiva può essere universale, pragmatica, critica o frammentaria. Nella sua forma cosiddetta “universale” cerca di indagare un intero popolo, paese o mondo. Hegel vede dei problemi in questo metodo di storia, primo fra tutti la notevole capacità di alcuni storici di non trasferire il loro stato d’animo contemporaneo al periodo di cui stanno scrivendo in quel momento. Così, descrive una storia liviana che fa parlare i re e i generali romani alla maniera degli avvocati dell’epoca liviana e non secondo le tradizioni dell’antichità romana.

La forma pragmatica permette allo storico di scrivere di eventi passati in un tempo presente; la confluenza di eventi e condizioni, infatti, contribuisce ad annullare il passato, e quindi ogni periodo storico, suo malgrado, deve decidere all’interno e in accordo con la propria epoca. Affascinato dall’idea di spirito, Hegel non ritiene valida la storia riflessiva se non è storia impegnata a esplorare i modelli profondi di un popolo. La condanna di Hegel delle storie riflessive germaniche non è dovuta al fatto che esse non abbiano seguito l’esempio francese

di creare un presente per sé stessi e di riferirsi al passato alla condizione attuale.

La storia critica è la valutazione delle narrazioni e degli esempi storici per verificarne la verità e l'attendibilità. Il contributo chiave di questo metodo sta nella capacità dell'autore di estrarre risultati dalla narrazione piuttosto che dagli eventi. Sebbene Hegel si accontenti di isolare questa forma come parte del metodo riflessivo della storia, la critica in quanto storia. La storiografia, ad esempio, non può essere giustamente chiamata storia e la critica superiore è essa stessa sospetta a causa di ciò che Hegel considera le sue "fantasie soggettive" che sostituiscono fatti certi.

La quarta forma di storia riflessiva è frammentaria. Hegel scrive che esse "procedono sì per astrazioni, ma formano nondimeno un passaggio alla storia mondiale come storia filosofica, poiché assumono prospettive universali (per esempio la storia dell'arte, del diritto, della religione)". Lo scopo di questo tipo di storia concettuale è sempre quello di trovare la guida dell'anima interiore di un popolo. La metafisica di Hegel, principale introduzione della metafisica per il mondo occidentale, si manifesta nelle sue nozioni di guida dell'anima, l'idea è nella verità, lo spirito, la volontà razionale e necessaria. È impossibile comprendere il concetto di storia riflessiva di Hegel senza sapere che per lui la storia è davvero spirito che si forma nel tempo come la natura è idea nello spazio.

Il terzo metodo hegeliano della storia è quello filosofico. Egli trova la necessità di giustificare questo tipo di metodo storico perché, a differenza dei casi della storia originaria e di quella riflessiva, il concetto non è auto-esplicativo. Il concetto hegeliano di storia filosofica è la contemplazione riflessiva della storia sulla base dei dati della realtà. Questo concetto si contrappone a quello

della filosofia che, presumibilmente, produce le sue idee proprie a partire dalla speculazione, senza tener conto dei dati.

I critici possono ritenere che l'oggettività sia compromessa quando l'investigatore utilizza la modalità descrittiva per la ricerca afrocentrica. L'Afrocentrico è scettico nei confronti del concetto europeo di oggettività perché non è valido dal punto di vista operativo. Marimba Ani ha ragione nel valutare negativamente il concetto di "oggettività" nel suo brillante saggio sulla cultura europea (Ani 1994). Ho sostenuto che ciò che spesso passa per oggettività è una sorta di soggettività collettiva europea. Pertanto, non è utile parlare di oggettività e soggettività, poiché questa divisione è di per sé artificiale. L'Afrocentrico parla di una ricerca che è in ultima analisi verificabile nelle esperienze degli esseri umani, l'autorità empirica finale. Naturalmente, i metodi di prova si fondano sui principi di equità e apertura. Entrambi i concetti si basano sull'idea di fare qualcosa che possa essere dimostrato come equo nella sua procedura e aperto nella sua applicazione. Ciò che è inconcepibile è l'idea che, quando una persona prende una decisione, questa sia "oggettiva"; ogni decisione, anche la scelta del *software* per il proprio elaboratore di testi è umana e di conseguenza "soggettiva".

Non si può condurre un autentico dibattito sulle filosofie politiche di Jefferson, Hume o Locke senza discutere le loro dottrine di supremazia razziale, sessismo, sfruttamento di altre nazionalità, colonialismo e schiavitù. Il vero studioso deve cercare di valutare le opinioni dei teorici politici alla luce del contesto culturale, razziale, di classe e di genere. Il punto è che nessun campo della conoscenza umana può essere avulso dal coinvolgimento del suo autore come essere umano in un contesto dato.

Alcuni critici ipotizzano che il ricercatore possa affidarsi troppo alle opinioni nella raccolta di dati provenienti da un contesto sociale con il quale l'investigatore ha familiarità. Il metodo afrocentrico propone il paradigma della doppia raccolta per affrontare questo problema, in particolare per quanto riguarda i progetti di ricerca trans-culturali o trans-nazionali. Questo è importante perché in troppi casi il metodo eurocentrico permette a un singolo ricercatore di condurre la ricerca da solo. In molti casi, in Africa, studenti laureati provenienti da università americane ed europee conducono ricerche in comunità con cui hanno poco in comune e che si aspettano di poter interpretare senza supporto. Questo è probabilmente uno dei più grandi peccati dei metodi eurocentrici. Questi studenti presumono di poter assicurare "l'oggettività" e di poter dare un senso a ciò che scoprono nelle comunità africane. Se si ottengono risultati accurati è spesso in modo automatico (*by default*) e per fortuna, non grazie a un metodo oggettivo.

Due direttive vengono invocate ogni volta che il ricercatore africologico cerca di effettuare uno studio trans-culturale o trans-razziale: (1) l'uso di due ricercatori per raccogliere dati simili, almeno uno dei quali deve provenire dal contesto sociale o culturale e (2) l'accertamento dei dati da parte di due valutatori, almeno uno dei quali deve provenire dal contesto sociale o culturale. In aggiunta all'uso del modello di doppia raccolta, i ricercatori che utilizzano l'approccio descrittivo impiegheranno anche la triangolazione delle informazioni e le interviste approfondite.

Il modello nomotetico della ricerca sperimentale di laboratorio, secondo il quale il controllo e la manipolazione delle variabili sono in grado di contribuire a leggi

universali, è molto discutibile. “Universale” è ancora una volta uno di quei termini eurocentrici che hanno poco significato nel mondo reale. Le persone vivono in società e operano all’interno di culture. L’obiettivo del ricercatore descrittivo deve essere la conoscenza approfondita di un contesto socio-umano per poterne trarre un senso, apprezzarlo, vivere in pace con esso. In realtà, questo è in contrasto con il quadro sperimentale che si basa sulla logica della previsione, della guerra e del mercato. Che bisogno c’è di un’idea universale, del controllo e della manipolazione delle variabili, della capacità predittiva dei ricercatori? Sulla base del modello dei giochi di guerra, gli scienziati sociali eurocentrici si sono rivolti alle lavagne e ai computer per poter prevedere il comportamento umano in circostanze avverse. Gli interessi pubblicitari hanno utilizzato particolarmente questo modello nelle ricerche di mercato per vendere più prodotti alle nazioni africane e asiatiche. Il metodo afrocentrico deve avere uno scopo diverso; esso deve trovare la propria ragion d’essere nella missione di armonizzazione. Si tratta di un modello interattivo piuttosto che di un modello distante, sterile, astratto, isolato e senza contatto. Questo metodo trova piuttosto la sua forza nella funzione cooperativa e integrativa delle esperienze umane.

La *Ideas: General Introduction to Phenomenology* di Edmund Husserl ha suscitato un dibattito sulla questione della metodologia nelle scienze sociali europee! L’introduzione della fenomenologia da parte di Husserl ha rappresentato un grande progresso per le scienze sociali. Infatti, prendendo molte idee dalla filosofia africana continentale, Husserl proponeva una visione olistica piuttosto che una realtà distaccata, isolata e disparata. La ricerca dell’essenza da parte del fenomenologo, che mette in discussione tutti i presupposti della realtà, è simile alla

ricerca dell'Afrocentrico, che cerca l'essenza mettendo in discussione tutti i presupposti della realtà che sono radicati in una concezione particolaristica dell'universo. La distorsione della realtà sociale da parte dei metodi scientifici tradizionali eurocentrici avviene a causa della fedeltà a una serie di falsi presupposti. Questo è vero sia se chiamiamo il risultato di questo modo di vedere la realtà *post-colonialismo* o *orientalismo*.

Il metodo afrocentrico condivide alcune delle percezioni della cosiddetta "etnometodologia", ma si differenzia sia per la sua base filosofica che per la sua concettualizzazione. Ciò che condivide con l'etnometodologia è l'idea che la realtà sia un processo e che la discussione dei modelli normativi non possa essere fatta in modo intelligente se il ricercatore non comprende il contesto sociale. Ciò che mi mette in difficoltà è il fondamento eurocentrico della concezione di Harold Garfinkel. Sebbene Garfinkel abbia sostenuto correttamente che i ricercatori non dovrebbero presumere che il significato comune sia condiviso, egli ha erroneamente ipotizzato che la struttura esplicativa delle percezioni dei soggetti fosse al di sopra e al di là del significato contestuale della loro particolare cultura.

Ma il problema principale dell'etnometodologia è il suo pregiudizio eurocentrico. Cos'è concettualmente l'etnometodologia se non il ricercatore bianco occidentale eurocentrico che dice ad altri ricercatori bianchi occidentali eurocentrici: "Dovremmo studiare queste altre popolazioni a partire dai loro contesti?". Il termine "etno" deriva dall'inglese medievale "ethnic" e dal latino antico "ethica", che significa "pagano" (*heathen*). Dal momento che gli scrittori eurocentrici inizialmente non includevano i bianchi nella loro concettualizzazione si può solo ipotizzare che l'etnometodologia, come

l'etnomusicologia, fosse destinata per studiare coloro che non erano europei.

Una prospettiva diversa

La nostra metodologia deve essere olistica e integrativa; la nostra epistemologia partecipativa e impegnata. L'Africologo è uno studioso impegnato nell'avanzamento della conoscenza del mondo africano. Nel perseguire una visione afrocentrica, l'Africologo raccoglie fatti sui fenomeni africani, li verifica e sottopone le interpretazioni alle misure più rigorose. L'obiettivo dell'Africologo è rendere il mondo più significativo per coloro che lo abitano e creare spazi per la comprensione umana. Il nostro compito non è come quello dello scienziato sociale occidentale che cerca di prevedere il comportamento umano per avere un controllo più diretto sulla natura, ma piuttosto di spiegare la natura umana così come si manifesta nella dimensione africana. Tutte le affermazioni su oggetti, fenomeni ed eventi sono oggetto di discussione, analisi e azione. Per essere un buon Africologo, lo studioso deve essere in grado di distinguere tra affermazioni afrocentriche e affermazioni non afrocentriche meno precise. Possiamo dire infatti che questa è la prima qualifica per un ricercatore.

Le seguenti affermazioni, con i loro ovvi pregiudizi, si trovano nelle opere scientifiche eurocentriche contemporanee.

Kenneth Clarke una volta scrisse:

[...] l'Apollo incarna uno stato di civiltà superiore a quello della maschera. Entrambi rappresentano spiriti, messaggeri di un altro mondo.... Per l'immaginazione ne*ra è un mondo di paura e di tenebre, pronto a infliggere orribili punizioni per la più piccola infrazione

di un tabù, per l'immaginazione ellenistica è un mondo di luce e di fiducia in cui gli dèi sono come noi, solo più belli, e scendono sulla terra per raggiungere gli uomini con la ragione e le leggi dell'armonia.

Anche Adriano Rodrigues ha scritto:

Furono costretti a sottomettere numerosi popoli ancora primitivi così come altri stati civilizzati. Due imperi, che avevano raggiunto un livello di civiltà piuttosto elevato, scomparvero all'arrivo degli spagnoli: l'impero degli Aztechi in Messico e quello degli Inca in Perù.

In queste due tipiche affermazioni di scrittori eurocentrici si percepisce il pregiudizio nei confronti di altre culture. Kenneth Clarke, considerato una delle principali forze della cultura europea, dimostra il suo pregiudizio nei confronti della cultura africana e la sua ignoranza dell'arte africana. Sceglie di paragonare l'Apollo con la maschera, una qualsiasi maschera, piuttosto che paragonare l'Apollo con il Ramses di Abu Simbel o qualche scultura simile dell'antichità classica africana. Il suo confronto tra un mondo di paura e un mondo di fiducia rappresenta un tentativo consapevole di valorizzare l'esperienza europea al di sopra di quella africana. Il fatto è che chiunque sia in grado di manipolare il linguaggio potrebbe fare lo stesso gioco. Non si può certo paragonare lo Stonehenge con le Piramidi di Giza. L'affermazione di Adriano Rodrigues pone i suoi pregiudizi non tanto nei confronti quanto nelle omissioni, se certe cose fossero state dette, avrebbero mostrato la distruzione spagnola di altre civiltà. Per esempio, Rodrigues dice che gli spagnoli "furono costretti a sottomettere", come se una forza divina li avesse spinti ad attaccare gli abitanti del paese. Inoltre, si dice che le civiltà indigene sono "scomparse" quando in realtà qualcuno le ha fatte sparire. Dobbiamo anche esaminare la natura dell'espressione mitica ed epica.

Per esempio, lo scrittore europeo Hegel trova una “salda individualità” come unica base per la storia, che in superficie sembra così estranea alla concezione africana di comunità e storia.

Questo è fondamentalmente inaccettabile per l’Africanista. È a causa di tali formulazioni che l’incontro tra il missionario David Livingston e il mercenario Henry Morton Stanley nella foresta africana diventa storia, mentre centinaia di migliaia di persone che vivono nello stesso tempo e nello stesso spazio si dice che non abbiano avuto storia. Una disonestà intellettuale, perpetrata dagli storici razzisti, fa sì che la storia sia ciò che è accaduto a due europei in mezzo a centinaia di migliaia di africani. Situati nella valle del fiume Neckar, separati dal resto del mondo, Hegel, e più tardi Karl Jaspers, Jürgen Habermas e Hannah Arendt hanno trascorso del tempo a contemplare il rapporto dei tedeschi e della loro cultura con il resto del mondo dalla loro postazione all’Università di Heidelberg. Hegel, in particolare, si affacciava dal sentiero del filosofo e scriveva sciocchezze sui popoli africani e sulla storia africana. In termini hegeliani gli africani sono un popolo oscuro, oscuro in questo senso perché gli europei non li conoscono, ma certamente non oscuri ai loro stessi archivisti, musicisti, storici, epici, miti e cronache. Non possiamo negare le narrazioni individuali, ma devono essere collocate nel contesto della collettività.

La posizione di Hegel sulla Grecia è come quella di altri scrittori europei e americani, che considerano l’esperienza greca come una nascita verginale della propria esperienza; naturalmente, ciò che è stato presentato in numerose forme come di derivazione greca è in realtà di derivazione africana. La situazione di Hegel è ancora più complessa, perché nella filosofia dimostra un’impressionante ignoranza delle antiche civiltà

africane, collocando l'Egitto, anche in questo periodo, in fondo delle civiltà mondiali. Si trattava principalmente di una reazione eurocentrica alla civiltà africana e poiché Hegel aveva il vantaggio di leggere le opere degli scrittori e degli studiosi francesi che scrivevano della natura monumentale della civiltà africana, poteva ammettere, con riluttanza, l'antiorità dell'Egitto, ma non avrebbe ammesso, nemmeno con riluttanza, che l'Egitto fosse una cultura elevata.

Inoltre, egli è preciso nelle sue opinioni sulla supremazia dei popoli germanici: "Solo i popoli germanici sono giunti, attraverso il cristianesimo, a comprendere che l'uomo in quanto uomo è libero e che la libertà dello Spirito è l'essenza stessa della natura dell'uomo". Nella visione di Hegel della natura umana e del ruolo dello spirito del mondo nelle questioni umane è insita la convinzione che ci sia sempre "un popolo dominante" nella cui storia si svolge la fase dominante di ogni epoca. Le caratteristiche dell'etnocentrismo di Hegel sono visibili nella sua presentazione dei quattro mondi storici: orientale, greco, romano e tedesco. Egli sostiene, in effetti, che il resto del mondo serva come pubblico per la posizione centrale di ciascuna di queste culture. Non sono il primo a sottolineare la visione arrogantemente eurocentrica della storia di Hegel. In effetti, questa visione aggressivamente europea è stata riproposta in *The Clash of Civilizations* di Samuel Huntington e in *Empire* di Samuel Howe. In qualche misura è stata tentata senza molto successo in *Not Out of Africa* di Mary Lefkowitz, a causa della reazione degli studiosi neri e di altri paesi. Il loro scopo, a quanto pare, è quello di sostenere ciò che considerano come la molteplicità delle sfide al dominio occidentale di idee, concetti e realtà. Come figli di Hegel, tentano di rafforzare i muri che sono già iniziati a crollare

nel mezzo della rinascita dell'Africa e di altre parti del mondo.

La chiave per un'analisi adeguata della posizione di Hegel sulla storia è la sua la sua difesa di una prospettiva etnocentrica come se fosse universale. Sostenere, come egli fece, che l'Africa, luogo di nascita delle civiltà umane, fosse priva di moralità e di conseguenza storica, significava dimostrare sia un aggressivo eurocentrismo sia un'ignoranza dell'Africa. Premesso che all'epoca delle prime lezioni di Hegel gli europei non comprendevano appieno il significato del continente africano nell'evoluzione della società umana e della paleontologia; tuttavia, la mancanza di umiltà di fronte a questa ignoranza è indifendibile.

L'Africa hegeliana

Per perseguire la malignità dell'Africa era necessario che Hegel avanzasse una falsa divisione del continente, una divisione sovrapposta alla terra, non dagli stessi abitanti del continente, ma dagli storici, antropologi e amministratori coloniali europei che dicevano che l'Africa consisteva in Africa asiatica, Africa europea e Africa vera e propria. Nella *Filosofia della storia* egli spiegava che l'Africa propriamente detta era il territorio a sud del Sahara; l'Africa europea era il territorio a nord del Sahara; l'Egitto era la parte dell'Africa collegata all'Asia. Questa divisione è arbitraria e non ha alcuna validità di fatto. A causa delle barriere naturali, l'Africa è geograficamente e culturalmente più continentale dell'Europa. Non c'è un'Africa a nord del Sahara né a sud del Sahara, come sosteneva Hegel; il Sahara è l'Africa e le popolazioni umane hanno abitato il Sahara per migliaia di anni. È inutile parlare di Africa separata da deserti,

come è inutile parlare di separazioni da foreste pluviali. Quello che Hegel e altri della sua scuola di pensiero hanno tentato di sostenere fin dall'emergere del modello ariano, è che l'Africa nelle sue aree settentrionali era in qualche modo qualitativamente diversa dall'Africa nelle aree meridionali. Per questo Hegel poteva dire dell'Africa che era "una terra d'infanzia, che giace al di là del giorno della storia autocosciente, avvolta nel manto oscuro della notte". Questo commento mostra un'estrema noncuranza per i processi storici portati avanti dagli africani in vari contesti culturali e sociali per molti millenni. In effetti, l'Egitto, la più grande civiltà dell'antichità, era necessariamente visto nella concezione di Hegel come appartenente più alle influenze arabe che a quelle africane, nonostante il fatto che la civiltà africana in Egitto fosse fiorita 4.000 anni prima dell'arrivo degli arabi.

Hegel doveva essere consapevole delle basi contraddittorie della sua discussione sulla geografia africana. Non si può sostenere la definizione di continente dell'Africa dal punto di vista geografico e allo stesso tempo cercare di negare l'unità culturale dell'Africa insistendo sul fatto che la "vera Africa" è in realtà solo una parte del continente. L'Africa europea, ovviamente, non è mai esistita ed è stata solo il tentativo hegeliano di Germanizzare (*Germanicize*) tutte quelle popolazioni che possono aver contribuito alle civiltà costiere africane. Le proposte hegeliane sul carattere europeo o asiatico dell'Africa settentrionale non possono più essere accettate o credute di quanto non possano esserlo le affermazioni di chiunque altro secondo cui l'Europa meridionale sarebbe in realtà Europa africana. Cheikh Anta Diop è il più autorevole in materia, sostenendo che un popolo nero africano occupò la parte settentrionale del continente africano fin dai tempi "preistorici".

Quanto al fatto che l'Egitto sia legato all'Asia, come sostiene Hegel senza alcuna prova, Diop è molto chiaro:

[...] se una civiltà paragonabile a quella dell'Egitto fosse fiorita lì [in Asia] [...] il suo ricordo, per quanto vago, ci sarebbe stato trasmesso dagli Antichi, che costituiscono un ramo degli Indoeuropei, i quali hanno fornito così tante testimonianze corroboranti sulla cultura ne*ro-egiziana. (Diop 1974, 102)

Ciò che è più certo, tuttavia, è l'intima connessione dell'antico Egitto con la Nubia, Punt, la Libia e l'Etiopia poiché il fiume Nilo è l'organo principale della vita sociale, storica, civile e monumentale dell'Egitto, non è forse naturale che le civiltà della Valle del Nilo siano più strettamente legate all'antico Egitto rispetto a terre più lontane e meno accessibili?

Forse una delle dichiarazioni più rivelatrici della *Filosofia della storia* è l'affermazione di Hegel secondo cui "tra i ne*ri i sentimenti morali sono piuttosto deboli, o più propriamente parlando, inesistenti". Una simile retorica non era probabilmente inusuale dal momento che lo spirito del tempo in Europa era di espansionismo razziale e sentimenti crescenti per la dottrina della supremazia razziale germanica. Sia nel XIX che nel XX secolo, la moralità non si sarebbe dimostrata un attributo speciale riservato ai popoli germanici.

Il posto di Hegel nell'Eurocentrismo è supremo e, accanto a Platone, è il pensatore più influente del pantheon europeo. Ma il suo idealismo speculativo nel pensiero storico ha portato ad alcuni fraintendimenti che hanno intrappolato le migliori menti d'Europa e d'America. Senza dubbio l'influenza di Hegel sulla sociologia, la storia, la politica e la filosofia rimane rilevante e insidiosa. La sua rilevanza è visibile nelle citazioni, nelle allusioni e negli esempi tratti dalle sue opere da

parte degli studiosi contemporanei; la sua insidiosità è riscontrabile nella struttura di pensiero presente negli scritti degli studiosi europei e americani. Se è vero che le idee di Hegel sull'Assoluto, lo spirito del mondo, la dialettica e l'idealismo etico hanno suscitato una certa reazione nelle opere dei marxisti, di Kierkegaard, di G.E. Moore e di altri, egli tuttavia è stato giudicato dai suoi critici o seguaci europei per le sue concezioni razziste nei confronti degli africani o degli asiatici. Inoltre, le opere di Theodor Adorno e Herbert Marcuse, pur essendo radicate nelle idee hegeliane e utilizzate per scopi molto diversi da quelli che Hegel poteva apprezzare, sono preziose per il loro sforzo di forgiare una nuova rilevanza della dialettica di Hegel. Tuttavia, è chiaro che la filosofia hegeliana è stata responsabile della crisi dello storicismo che ha portato a Marx e Kierkegaard, in contrapposizione alla serenità goethiana basata sul motivo dell'eterno ritorno. Lo storicismo stesso ha un grande debito nei confronti dell'influenza di Hegel, ma lo storicismo ha sollevato numerosi interrogativi tra i filosofi e i dibattiti che ne sono scaturiti hanno gettato luce sulla natura dell'ansia europea rispetto al metodo. Per molti versi, questo è un bene perché, come ha mostrato Yoshitaka Miike, l'idea stessa di razionalità, così come è stata presentata dagli hegeliani e dai filosofi, non è spesso fuorviante in un discorso sulla conoscenza del mondo (Miike 2007, 272-278)¹.

¹ Questo è un saggio brillante e puntuale di uno degli scrittori più intelligenti nel campo della comunicazione. Il punto di partenza di Miike è la cultura asiatica come dovrebbe essere e da questo punto di vista egli sostiene che numerosi filosofi antichi dell'Asia hanno enfatizzato l'idea di chiarezza rispetto all'idea di razionalità o ragione. Il suo lavoro ha suscitato alcune reazioni negative, anche da parte degli asiatici, ma ha mantenuto una posizione elegante nella storia intellettuale parlando della necessità di rivalutare l'imposizione dell'Europa su tutto.

Lo storicismo e il dibattito sulla conoscenza

All'attacco di Karl Popper allo storicismo, l'ideologia delle leggi della storia e dello sviluppo, hanno risposto in parte i lavori di Michel Foucault e Thomas Kuhn, sostenendo che i sistemi di pensiero sono essenzialmente il prodotto di regole. Naturalmente, queste regole spesso non sono chiare ai praticanti dei sistemi e diventano evidenti solo a chi riflette retrospettivamente sul significato dello sviluppo sociale, della natura umana o delle relazioni sociali.

La mia preoccupazione è che questo dibattito approfondisca piuttosto che eliminare gli errori insiti in un'eccessiva disputa interna ai circoli intellettuali eurocentrici. Non ci possono essere posizioni "aut/aut" su ogni questione e nella scienza, nella filosofia, nella storia e nella sociologia. Su una cosa Popper ha ragione: la povertà dello storicismo che ha dato vita a dottrine perniciose e rigide che mettono in pericolo la libertà umana (Popper 1970). In effetti, come Afrocentrico, mi è chiaro che anche in Occidente c'è stato un superamento della razionalità. Ciò che abbiamo visto con la fine della razionalità con l'Olocausto, la creazione dell'*apartheid* in Sud Africa, le bombe atomiche assassine sganciate su Hiroshima e Nagasaki, il massacro dei musulmani bosniaci in Srebrenica, il genocidio dei Tutsis in Rwanda, la pulizia etnica dei Darfuriani da parte del regime islamico di Khartoum, la costruzione cristiano-americana di cemento e acciaio tra gli esseri umani e altri atti razionali! Al di là di questo, però, c'è la questione dei sistemi di pensiero rigidi che generano posizioni di "aut/aut". La vera povertà è nella tradizione che pone storicismo contro a-storicismo, strutturalismo contro decostruzione, uomini contro donne, bianchi contro neri, ecc. Queste sono illusioni costruite nei nostri schemi

di risposta dall'enfasi contemporanea sulle situazioni di "aut/aut".

Paul Feyerabend riconosce lo stato illusorio di qualsiasi tipo di quadro e sostiene che l'anarchia deve sostituire il razionalismo nella teoria della conoscenza. La sua posizione, sostenuta da un numero crescente di convertiti, è che il progresso intellettuale può essere raggiunto solo mettendo in risalto la creatività, i desideri e le intuizioni piuttosto che il metodo e l'autorità della scienza. Se da un lato sostengo che Feyerabend abbia fatto progredire il pensiero occidentale in materia di conoscenza, dall'altro non bisogna fraintendere la natura della sua significativa impresa in un contesto mondiale. L'Afrocentrico non ha mai abbandonato il postulato secondo cui la conoscenza deve essere ricercata in ogni incontro umano con il sé, la natura e il cosmo. Così, *Against Method* rifiuta semplicemente la giostra razionalista e sostiene che "la ragione si sta esaurendo", perché "l'unico principio che non inibisce il progresso è che tutto procede (bene)" (Feyerabend 1988). Da un lato, le differenze tra Popper e Feyerabend sono significative; dall'altro, la nozione di quadro (*framework*) è problematica per entrambi. In gran parte, le loro preoccupazioni hanno trovato articolazione nell'esistenzialismo di Sartre, che vede la società come assurda, crudele e senza pietà per il povero individuo solitario. Feyerabend si affretta particolarmente a disconoscere la fedeltà a qualsiasi metodo e forse la sua chiarezza gli ha permesso di abbandonare la nozione di razionalità come buona; e questo è un bene.

Al contrario, l'Africologia avanza su tutti i fronti simultaneamente. Non nega al razionalismo il suo posto storico, ma non nega ad altre forme di indagine umana il loro posto nell'acquisizione della conoscenza. L'essere umano può ragionare senza lezioni in logica e può imparare

senza essere istruito. Per far progredire la conoscenza, gli ingredienti fondamentali devono essere l'apertura a tutte le possibilità, la libertà di pensiero, la valutazione di tutti i dati ricevuti dall'uomo e l'integrazione di tutti i metodi avanzati dagli esseri umani nell'indagine intellettuale. I metodi della storia, della critica letteraria, della storia della scienza, della botanica, dell'economia, della zoologia, della biologia, della politica, della medicina e del diritto non sono necessariamente in contraddizione tra loro e non possono essere considerati privi di importanza nella ricerca della comprensione della condizione umana. Questo è il modo in cui le scienze africane procedevano prima dell'affermazione greca avanzata dalla scuola germanica. La costruzione di piramidi in tutto il continente africano e altri progetti su larga scala sono stati realizzati con combinazioni di idee, compiti e azioni. Per questo motivo è possibile affermare che l'epoca delle piramidi africane fu la prima università umana in cui tutta la conoscenza acquisita dell'umanità venne utilizzata nelle grandiose costruzioni.

Quelle che sono apparse più tardi, molto più tardi, come scienze europee devono essere criticate tuttavia per la loro esclusione dell'"altro", per la loro costruzione di un paradigma "o l'uno o l'altro" e per la loro posizione antifemminista. Così, nel contesto dell'Africologia, la maggior parte delle scienze e delle arti di derivazione europea trattano gli africani e i contributi africani come irrilevanti per l'acquisizione della conoscenza. Tale arroganza è alla base della maggior parte dei campi di studio europei. Qualsiasi esame della religione, ad esempio, mostrerà che pochi libri americani o europei sulla religione danno effettivamente peso alla religione africana come all'Ebraismo, al Cristianesimo, all'Islam, all'Induismo e al Buddismo. Nessun altro popolo ha nominato gli "dèi" prima degli Africani! Chi ha chiamato i nomi Ptah, Ra, Atomo

e Amen come onnipotenti prima degli africani? Inoltre, almeno una religione africana, la Yoruba, è diventata una religione internazionale con oltre 100 milioni di fedeli.

Per accedere alla conoscenza è spesso necessario usare sensibilità diverse; queste sensibilità conferiscono ai metodi afrocentrici una maggiore capacità di assorbimento. Se esaminiamo la storia, dobbiamo anche scartare alcuni dei modelli tradizionali di porre domande per ottenere la conoscenza. Pertanto, per determinare in che modo l'ospitalità mostrata agli europei dai membri della famiglia reale Fante del Re Ansah in Ghana nel 1482 sia stata fraintesa, lo studioso applica una molteplicità di metodi, pur mantenendo il nucleo essenziale della prospettiva afrocentrica.

In realtà, ciò significa guardare all'incontro dal punto di vista dei Fante piuttosto che dei portoghesi – relativamente poco discussi rispetto a quelli più discussi – attraverso l'esame delle tradizioni orali, della linguistica, delle trasformazioni materiali, delle pratiche di corte in Fante, dei modelli di commercio esterno come risultato dell'incontro, delle leggende, dei miti o delle voci che si trovano tra i popoli non Fante. L'Africologo si spinge oltre il momento meccanicistico e coglie il processo dinamico e ritmico con cui viviamo nel mondo. Questo vivere nel mondo diventa il terreno in cui troviamo l'autentico empirismo. In questo senso l'indagine afrocentrica è allo stesso tempo un'indagine particolare e generale. È particolare nel senso che impegna lo studioso in modo creativo come persona che vive nel mondo; è generale perché opera come un'indagine sociale che comprende le dimensioni psicologiche, culturali e mitiche della vita umana, superando così il modello meccanicistico con il suo profilo piuttosto statico.

La maggior parte degli studiosi contemporanei ha osservato solo da un punto di vista eurocentrico e questa visione è decisamente diversa da quella dell'africano che è stato vittima dell'imposizione dell'espressione eurocentrica. L'Afrocentricità è inevitabilmente la filosofia della sapienza africana in questo momento storico. Non si può trascendere fino a quando non è stata estirpata nel suo confronto con la nostra realtà. Le circostanze, l'insieme delle circostanze sono unicamente sociali, ma è solo dall'ambiente sociale che si può ricavare l'autentica esperienza empirica, altrimenti stiamo facendo dei giochetti mentali.

L'incapacità degli africanisti di ottenere un reale guadagno contro l'*ethos* bianco e occidentale dominante e dominatore, che è alla base di tanti problemi dell'Africa, è proprio dovuta alla situazione di contraddizione. Questi africanisti, siano essi neri o, come più spesso accade, bianchi, sono intrappolati in prigioni teoriche e metodologiche dalle quali possono uscire solo con grande rischio per le loro reputazioni. Dal momento che partecipano a un'impresa occidentale e cercano gli equipaggiamenti che ne derivano, devono aggiungere qualcosa al bagaglio di teoria o di metodo che costituisce l'impresa, indipendentemente dall'area di studio. Così, per l'Africanista che studia l'economia del Kenya, l'obiettivo è contribuire alla teoria e al metodo economico, un'impresa occidentale, più che contribuire alla liberazione dell'economia della nazione africana dalla morsa dell'Occidente. Lo stesso si può dire per lo storico, l'antropologo e il linguista; solo lo studioso afrocentrico si eleva a un nuovo livello di coscienza, sostenendo che è l'atto concreto di ribaltare la situazione in modo tale che l'Africa assuma una centralità che garantisca ai popoli africani una nuova concezione economica, storica o linguistica.

In effetti, noi creiamo il futuro in virtù del fatto che realizziamo nelle nostre azioni il compito oggettivo predominante per la ristrutturazione del presente. L'autentica esperienza empirica è il vivere-nel-mondo con un apprezzamento dell'individuo come forza motrice della ricostruzione sociale. Il metodo afrocentrico affronta tutti i fenomeni africani dal punto di vista della centralità africana. Naturalmente questa centralità non può essere lasciata al caso, ma deve rispondere a una cornice teorica in cui ogni fenomeno viene esaminato nel contesto dell'autentico empirismo, fondamentale per la metodologia.

Il salto di immaginazione che si riscontra nei migliori studi afrocentrici trae la sua energia dalla sensibilità estetica africana. Ciò che si ricerca in uno studio è la fusione dei fatti con la bellezza; questa diventa la ricerca creativa di un'interpretazione che "sembri buona" mentre viene spiegata. Ogni volta che uno studioso si trova in un vicolo cieco nell'interpretazione o nell'analisi, di solito è perché sta utilizzando i metodi tradizionali. Le nuove scoperte saranno fatte in modi autenticamente nuovi, al limite del rischio. Tali studi riceveranno senza dubbio una valutazione rancorosa all'inizio, ma rappresentano l'unica via di uscita da una visione del mondo eurocentrica e dominata dagli uomini. Siamo condotti all'idea afrocentrica dell'olismo: tutto è tutto, e noi siamo una parte dell'uno e l'altro è la nostra misura. Per iniziare questo pellegrinaggio verso il disaccordo, dovremo trovare percorsi intellettuali che sono stati a lungo coperti dalla sovrapposizione di idee mono-etniche come universale.

C. Tsehloane Keto, nella sua provocatoria storiografia *The Africa Centered Perspective of History*, ha scritto che "le diverse regioni del mondo che hanno sviluppato culture distinte hanno il diritto di sviluppare paradigmi basati sulle prospettive delle culture umane, delle storie e delle

esperienze qualitativamente significative della regione” (Keto 1989, 15). Direi che non solo sono “autorizzate”, ma che creano realmente a partire dai loro contesti culturali. Keto ritiene che una prospettiva chiamata “pluriversale” possa verificarsi solo “estrapolando tendenze globali piuttosto che regionali”. Infatti, Keto ritiene che “il problema attuale è che gli studi sul resto del mondo sono eccessivamente influenzati e spesso distorti da teorie e conclusioni tratte da studi basati su una minoranza delle famiglie del mondo, una minoranza delle donne del mondo, una minoranza delle strutture sociali del mondo e una minoranza delle culture del mondo (Keto 1989, 15).

Le intuizioni di studiosi come Keto forniscono la base per le teorie africologiche. A questo proposito, il lavoro di Lucius Outlaw deve essere considerato nel contesto filosofico dell'emergere dell'Africologia. Infatti, nel suo saggio fondamentale del 1987 “Africology: Normative Theory”, Lucius Outlaw spiega la necessità di regole che governano una disciplina. Egli sostiene: “le regole – le norme – per ottenere tale accordo non sono fornite dalla melanina” (Outlaw 1987, 42)². Outlaw evidenzia la posizione che ho assunto quando ho discusso l'Afrocentricità, perché non è semplicemente una teoria basata sulla razza di qualsiasi tipo; si tratta fondamentalmente di un'agency culturale. Così come una teoria non è, né può essere, basata sul determinismo biologico. Chiunque sia disposto a sottoporsi alla disciplina dell'apprendimento dei concetti

² In questo convegno organizzato da Winston Van Horne e al quale parteciparono Maulana Karenga, Molefi Kete Asante, Patrick Bellegarde-Smith e molti altri studiosi invitati, Van Horne propose il nome di “Africologia” per il suo dipartimento. Si trattò di un importante passo avanti nel campo. Avevo usato il termine “Afrologia” nel libro *Afrocentricity* del 1980, ma accettai di seguire la guida di Van Horne nell'uso di “Africologia”.

e dei metodi può acquisire le conoscenze necessarie per l'analisi.

In un certo senso, una rivoluzione è già iniziata. Guidati da una schiera di studiosi kemetici di origine africana e con la partecipazione di diversi studiosi europei, il movimento verso la decolonizzazione dell'informazione e degli approcci all'informazione ha toccato la cronologia antica, gli studi classificatori di civiltà, gli studi letterari dell'America africana, le attività di resistenza dei popoli colonizzati e schiavizzati e la struttura stessa della conoscenza. È particolarmente importante per noi far avanzare una cronologia più ragionevole e una prospettiva reale dell'antico Egitto.

Bibliografia

- Ani, M. 1994. *Yurugu: An African-Centered Critique of European Cultural Thought and Behavior*. Trenton: Africa World Press.
- Diop, C.A. 1974. *The African Origin of Civilization: Myth or Reality*. Chicago: Lawrence Hill.
- . 1991. *Civilization or Barbarism: An Authentic Anthropology*. Chicago: Chicago Review Press.
- Feyerabend, P. 1988. *Against Method*. New York: Routledge.
- Garvey, M. 1990. *Message to the People: The Course of African Philosophy*. A cura di T. Martin. Dover Massachusetts: Majority Press.
- Gould, S.J. 1981. *The Mismeasure of Man*. New York: Norton.
- Hegel, G.W.F. 2003. *Lezioni sulla filosofia della storia*. A cura di G. Bonacina e L. Sichirolo. Roma-Bari: Laterza.
- Karenga, M. 2010. *Introduction to Black Studies*. Los Angeles: University of Sankore Press.
- Keto, C.T. 1989. *The Africa-Centered Perspective of History*. Blackwood New Jersey: K.A. Publications.

- Mazama, A. 2003. *The Afrocentric Paradigm*. Trenton: African World Press.
- Miike, Y. 2007. 'An Asiatic Reflection on Eurocentric Bias in Communication Theory'. In *Communication Monographs* 74-2: 272-278.
- Monteiro Ferreira, A. 2014. *The Demise of the Inhuman: Afrocentricity, Modernism, and Postmodernism*. Albany: SUNY Press.
- Outlaw, L. 1987. *Africology: Normative Theory* (Saggio non pubblicato preparato per il Symposium on Africology at the Department of Afro-American Studies, University of Wisconsin-Milwaukee, April) [Outlaw, L. 1997. 'Africology: Normative Theory'. In *On Race and Philosophy*. A cura di L. Outlaw, 97-134. New York: Routledge].
- Pope, A. 1951. *An Essay on Man*. New York: Oliver and Munroe.
- Popper, K. 1970. 'A Reply'. In *Criticism and the Growth of Knowledge*. A cura di I. Lakatos e A. Musgrave, 51-58. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rabaka, R. 2010. *Africana Critical Theory: Reconstructing the Black Radical Tradition, from W.E.B. Du Bois and C.L.R. James to Frantz Fanon and Amilcar Cabral*. New York: Lexington.
- Schroyer, T. 1973. *The Critique of Domination*. New York: Braziller.
- Temple, C. 2004. *Literary Pan-Africanism: History, Context, and Criticism*. Durham: Carolina Press.
- Tillotson, M. 2011. *Invisible Jim Crow: Contemporary Ideological Threats to the Internal Security of African Americans*. Trenton: African World Press.
- Welsh, K. 1985. 'Commonalities in African Dance: An aesthetic foundation'. In *African culture: The rhythms of unity*. A cura di M.K. Asante e K.W. Asante, 71-82. Westport: Greenwood.

**SEZIONE 4: Hegel e l'estetica africana e
afrodiasporica**

La ripetizione nella cultura nera*

James A. Snead

La portata della ripetizione nella cultura

Il mondo, come la forza, non può essere pensato come illimitato, perché non *può* essere pensato a questo modo. Noi ci vietiamo il concetto di una forza *infinita*, in quanto incompatibile con il concetto di "forza". Dunque, al mondo manca anche la facoltà di eterna novità.

Nietzsche, *La volontà di potenza*

Dopo tutto, gli uomini hanno dovuto fare pace con l'idea che né il mondo, nelle sue molteplici combinazioni, né la vita, nelle sue varie sembianze e forme, siano inesauribili. Alla cultura deve interessare anche il modo in cui siamo venuti a patti con la discrepanza tra la nostra crescita personale, modello stesso dell'unicità e dello sviluppo lineare, e l'eterno piano fisico su cui si svolge la vita, caratterizzato da una generale ricorsività e ripetizione. Venire a patti può significare rifiuto o

* James A. Snead, 'Repetition in Black Culture'. *Black American Literature Forum* 15-4 vol. 1, 1981: 146-154. Traduzione italiana di Annapaola Varaschin.

accettazione, repressione o accentuazione, ma in ogni caso è la *trasformazione* la risposta della cultura al proprio timore per la ripetizione.

Oltre a rivelare e occultare le ripetizioni dell'esistenza materiale, una terza risposta è possibile: ammettere che la ripetizione abbia avuto luogo, ma che, data una "differenza qualitativa" (*quality of difference*) rispetto a ciò che è avvenuto prima, essa sia diventata non tanto una "ripetizione", quanto una "progressione", se positiva, o una "regressione", se negativa. Questa terza risposta, che in Occidente ci è più familiare, tende ad abbattere qualsiasi nozione di polarità (che una cultura, cioè, o riconosca o neghi l'esistenza della ripetizione), ma enfatizza il fatto che sia rintracciabile una scala di tendenze da cultura a cultura. In ogni caso, ogni volta che incontriamo la ripetizione nelle forme culturali, non stiamo effettivamente vedendo "la stessa cosa", ma la sua trasformazione. Non solo uno stratagemma formale, ma spesso il volontario innesto all'interno di una cultura di una comprensione essenzialmente filosofica della forma del tempo e della storia. Eppure, anche se non nell'emulazione intenzionale della ciclicità naturale o materiale, la ripetizione avrebbe bisogno di manifestarsi. La cultura come serbatoio di novità inesauribili è impensabile. Pertanto, la ripetizione dovrebbe, prima di tutto, inevitabilmente insinuarsi nella dimensione della cultura, così come dovrebbe insinuarsi in quella del linguaggio e del significato, a causa della scorta finita di unità elementari e del bisogno di riconoscimento che si riscontrano nella comprensione umana. Si possono facilmente classificare le forme culturali a seconda che tendano a riconoscere o occultare questi elementi di ripetizione al loro interno.

Ciò che è importante per una cultura è che non sia morta. O, se è morta, che le sue trasformazioni continuino a vivere nel presente. La cultura deve essere allo stesso tempo immanente e storica, qualcosa di *presente* e qualcosa da studiare nella sua forma attuale e nella sua eziologia. La nostra nozione moderna di “cultura” è nata solo all’inizio di questo secolo, dopo un periodo di cinquecento anni in cui nella lingua inglese indicava un processo anziché un’identificazione, riferendosi alla cura degli animali o dei raccolti piuttosto che ai tipi di musica, letteratura, arte e temperamento attraverso cui un gruppo di persone viene resa consapevole e si autodefinisce per gli altri e per se stesso¹. Eppure, questa connotazione iniziale può essere ancora mantenuta. “Cultura” nel suo uso attuale significa sempre anche la *cultura* della cultura: una certa continuità nel nutrire quei concetti e quelle esperienze che hanno aiutato e stanno aiutando a dare autocoscienza e consapevolezza a un dato gruppo. Non solo la cultura deve essere immanente ora, ma deve anche promettere di esserlo *continuamente*. Così il secondo modo in cui la ripetizione entra nella dimensione della cultura risiede nella necessità per ogni cultura di mantenere un senso di continuità rispetto a se stessa: anche di fronte a stravolgimenti interni, un’identità personale di base non deve essere alterata. Stranamente, però, ciò che la recente cultura occidentale ed europea ripete continuamente è proprio la convinzione che nella cultura *non* ci sia ripetizione, ma solo differenza, definita in termini di progresso e crescita.

¹ Raymond Williams, che definisce la parola *cultura* come “una delle due o tre parole più complicate della lingua inglese” (Williams 1976, 76-82), offre un’accurata ricognizione dell’uso della parola in *Keywords*.

Swift diceva che “la felicità... è la proprietà perpetua d’essere bene ingannati”². Non siamo lontani qui da una definizione appropriata di cultura. L’uomo trova almeno un tipo di “felicità” attraverso una ripetizione perpetua di consenso e di accordo apparenti, che fornisce un senso di sicurezza, identificazione e “giustizia”. Tuttavia, per quanto la cultura nutra con fervore questa convinzione, un tale senso di sicurezza è anche una sorta di “protezione” [*coverage*], sia nel senso rassicurante di “assicurazione” contro la rottura accidentale e improvvisa di una struttura complessa e preziosa, sia nel senso meno positivo di Swift di un “occultamento” [*cover up*], o di un nascondere ai sensi dei fatti altrimenti sgradevoli³. Come ogni assicurazione, questo tipo di *protezione* [*coverage*] non garantisce l’assenza di incidenti, ma promette di essere in grado di fornire i mezzi per sopravvivere ad essi. Inoltre, questa assicurazione tiene pienamente conto, in un senso attuariale (*actuarial*), dei punti *più* o *meno* probabili di intrusione o corruzione dell’immagine che la cultura ha di sé e li cela [*covers*] di conseguenza⁴.

Per esempio, la maggior parte delle culture sembra abbastanza disposta a tollerare e spesso assimilare certi *giochi* stranieri come gli *scacchi*, importati in Europa dal Medio Oriente già dalla prima o seconda

² Swift 1975, 108; trad. it. Swift 1990, 130.

³ In tutta la *Favola della botte*, Swift (come Carlyle dopo di lui) impiega immagini di svestizione e nudità per denotare la morte e la patologia, mentre equipara il vestiario al potere della cultura e del linguaggio.

⁴ Il termine “attuariale” si riferisce all’applicazione del calcolo delle probabilità alle attività assicurative, in particolar modo per quanto concerne le assicurazioni sulla vita, qui intese in senso metaforico. In questo paragrafo l’A. introduce la nozione di “*coverage*” nell’ambivalente significato di una “copertura” che funge tanto da protezione quanto da occultamento. Nella traduzione si è preferito esplicitare il diverso significato in base al contesto, a discapito dell’utilizzo continuativo del termine “*coverage*” e del verbo “*cover*” e affini, segnalando l’originale tra parentesi [N. d. T.].

crociata nel dodicesimo secolo, o il *tennis sull'erba*, sviluppato e brevettato in Inghilterra nel 1874 sulla base di una precedente forma di tennis. Il destino delle *parole* straniere nella lingua, tuttavia, è stato spesso meno felice, come testimoniato nella *tutela* [coverage] che le lingue nazionali europee istituiscono contro le “invasioni di parole straniere” che le annacquano, esemplificata in Inghilterra dalla “scuola di Cambridge” del sedicesimo secolo (Ascham, Cheke e Wilson), nella Francia del diciassettesimo secolo dal purismo di Boileau e dell'*Académie Française* (una xenofobia linguistica che non ha per nulla ancora fatto il suo corso), e dai ricorrenti tentativi di espellere forestierismi dalla lingua tedesca a partire da Leibniz nel diciassettesimo secolo e da Herder nel diciottesimo e vista più recentemente nelle meno innocue censure dei nazionalsocialisti nel secolo attuale⁵.

Infine, come in tutte le assicurazioni, si paga una regolare maggiorazione per la *copertura*; la cultura ha un prezzo. L'espressione di Swift “magagne e imperfezioni della natura” non potrebbe includere anche la sconcertante consapevolezza che il corso apparentemente lineare verso l'alto dell'impresa umana esista all'interno dell'ineluttabile circolarità della natura, e che la nascita e la vita terminino nella morte e nella decadenza⁶?

⁵ Per gli esempi inglesi, si veda Potter 1976, 59-61, 117-21. A proposito dei tentativi tedeschi di espellere parole straniere – in particolare francesi –, si veda Ergang 1966, 131-32, 142-43, 163.

⁶ Si paragoni l'ammonizione quaresimale per la somministrazione delle ceneri durante il mercoledì delle ceneri, un'affermazione della vita come inevitabile decadenza – “Memento, o homo, quod cines es, et in cinerem rivertatis” (Ricordati, uomo, che polvere sei e polvere ritornerai) – con l'uso della metafora della crescita umana che fa Pascal (nel *Fragment d'un traité du vide*) quando parla dello sviluppo della cultura “...non solo ciascuno uomo progredisce di giorno in giorno nelle scienze, ma tutti gli uomini insieme realizzano un continuo progresso, man mano che l'universo invecchia” (citato in Pascal 1967, 484; trad. it. Pascal 2020, 651-53).

Le culture, quindi, sono di fatto tutte varietà di *coperture* “a lungo termine”, contro minacce sia esterne che interne – autodissoluzione, perdita di identità; o repressione, assimilazione, sequestro (nel senso di una “confisca” legale); o attacco da culture vicine o straniere – con tutte le connotazioni positive e negative degli “occultamenti” così prodotti. In questo, la cultura nera non fa eccezione. Le culture si differenziano tra loro soprattutto per la tenacia con cui l’“occultamento” viene mantenuto e per la distanza e la regolarità degli intervalli in cui smettono di occultare, concedendo uno spazio di manovra nell’illusione di una crescita a quelle rotture che si verificano il più delle volte nei *déjà-vu* della ripetizione puntuale.

In certi casi, la cultura, progettando un’immagine *per gli altri*, rivendica una radicale differenza *rispetto agli altri*, spesso ulteriormente definita in senso qualitativo come *superiorità*. Già in questa insistenza sull’unicità e sullo sviluppo “più in alto” si avverte una spinta lineare e antropomorfa. Per secoli (e specialmente negli ultimi tre), l’Europa si è trovata in un’accesa contesa interna proprio su questo problema. La cultura è stata territorializzata e, con essa, i gruppi dei suoi diversi seguaci. Le guerre culturali sono diventate guerre territoriali e queste poi ancora guerre culturali, e infatti in questo vortice sono stati risucchiati i concetti di “razza”, “virtù” e “nazione”, per non riemergere mai più⁷. Non è tanto il contenuto di queste faide multiculturali a spaventare, quanto la veemenza e l’aggressività con cui gruppi di persone litigano per determinare dove una *copertura* finisca e un’altra cominci. Il nascente desiderio di definire “razza” e “cultura” contemporaneamente a “identità” e “nazionalità” coincide infine con i grandi sconvolgimenti

⁷ Ergang 1966, 7. Si veda anche Weinstein 1972, 81-82.

del diciassettesimo e diciottesimo secolo in Europa, tra cui il rovesciamento delle monarchie feudali dell'Europa centrale e la scoperta e la sottomissione delle masse non bianche al di là dei mari. Qui la parola *cultura* acquista due sensi fatali: "Quello con cui un intero gruppo marca aggressivamente la sua superiorità di fronte a un altro", e uno più sottile, "tenuto a un livello superiore rispetto al gruppo o alla massa, a beneficio della cultura nel suo insieme, da parte dei pochi coscienti (cioè la distinzione tra *alta e bassa cultura*)"⁸. Nello stesso momento in cui gli europei definivano se stessi rispetto ad altre nazioni europee, e alcuni di essi anche rispetto ai membri delle loro stesse nazioni, essi erano anche impegnati a definire la "cultura europea" come diversa rispetto alla "cultura africana", la massima alterità, la *massa* ultima. Solo avendo raggiunto questo punto possiamo dare un qualsiasi senso alla nozione di "*cultura nera*" e a ciò a cui essa potrebbe opporsi⁹.

⁸ Che questa separazione tra "cultura" e "massa" sia un "concetto centrale dell'ideologia fascista tedesca" e che conduca direttamente all'identificazione dell'esercito "d'élite" con le forze della cultura nazionale (e, viceversa, alla trasformazione della cultura in un'arma) è mostrato in modo molto convincente in Theweleit 1980, 47-74, nei capitoli "Masse und Kultur – Der 'hochstehende einzelne'" e "Kultur und Heer". Göring viene citato per aver detto durante i processi di Norimberga: "Gli americani semplicemente non sono acculturati abbastanza per comprendere il punto di vista tedesco" (*ivi*, 47).

⁹ Per gli scopi di questo saggio ho scelto di trattare la "cultura europea" in opposizione alla "cultura nera", intendendo con questo sia la cultura degli africani che quella degli afroamericani, essendo esse le uniche identità utilmente identificabili. Ho evitato qualsiasi menzione della "cultura americana", concordando nel complesso con Ralph Ellison quando afferma: "Non riconosco alcuna cultura americana che non sia la parziale creazione di gente nera", e confidando nel fatto che i termini "europeo" e "nero" esauriscono effettivamente la maggior parte delle manifestazioni culturali nell'America contemporanea (Ellison 1974, 44).

Quello di “cultura nera” è un concetto creato per la prima volta dagli europei e definito in opposizione alla “cultura europea”. Hegel, per esempio, vedeva la “cultura nera” come lo stadio più basso di quel lodevole processo autoriflessivo manifestato dalla cultura europea, il cui risultato finale deve essere lo stato o la nazione. Nella sua visione ottocentesca, per nulla atipica, Hegel sosteneva che la cultura nera semplicemente *non esisteva* nello stesso senso della cultura europea. La cultura nera (in quanto una delle numerose culture non occidentali) non aveva alcuna espressione di sé (cioè, nessuna scrittura); non c’era alcun *Volksgeist* nero, a differenza che in Europa, e nemmeno particolari tribù o gruppi di africani sembravano minimamente preoccupati di definire se stessi sulla base di un particolare *Volksgeist*. Hegel (come gran parte dell’Europa) era confuso dagli Africani: dove stavano i neri all’interno del “corso della storia del mondo”¹⁰?

In questa parte principale dell’Africa non può aver luogo una storia vera e propria. Sono *accidentalità, sorprese* che si susseguono.

Non vi è un *fine*, uno stato, a cui si possa mirare: non vi è soggettività, ma solo una serie di soggetti che si distruggono. Finora non è stata prestata che poca attenzione *al peculiare carattere di questo modo dell’autocoscienza [...]*.

Queste osservazioni danno, per converso, una definizione piuttosto affascinante della cultura europea (almeno per come Hegel introduce i suoi connazionali, nel suo “noi”):

Dobbiamo dimenticare tutte le categorie che sono base della nostra vita spirituale, e l’abitudine di sussumere le cose sotto queste forme: dove la difficoltà [di

¹⁰ Questa citazione di Hegel e le successive sono tratte da Hegel 1955, 216-18 (corsivi dell’A.); trad. it. Hegel 1961, 241-43, 262.

questo dimenticare quando si esamina l’Africa N.d.A.] consiste appunto nel fatto che il contenuto delle nostre rappresentazioni non si può eliminare totalmente, tornando sempre inavvertitamente a farsi valere.

Dal momento che Hegel fornisce la prima e tutt’ora più perspicace definizione sistematica del “carattere africano” (e, conseguentemente della cultura nera) da parte di un Europeo, per quanto in un tono estremamente negativo, vale la pena citarlo per esteso:

In generale, dobbiamo dire che nell’Africa interiore la coscienza non è giunta ancora alla contemplazione di qualcosa di saldamente oggettivo, di un’oggettività. Salda oggettività vuol dire Dio, l’eterno, il giusto, la natura, le cose naturali. [...] Gli Africani, invece, *non sono ancora* giunti a questo *riconoscimento dell’universale* [...]. Ciò che noi chiamiamo religione, stato, realtà sussistente *in sé e per sé*, assolutamente *valida*, tutto ciò non esiste ancora per essi. [...] Non troviamo dunque, qui, che l’uomo nella sua immediatezza: tale è l’uomo in Africa. In quanto l’uomo si fa avanti come uomo, esso costituisce il termine di antitesi rispetto alla natura: ed è questo il suo primo modo di esser uomo. [...] Il ne*ro rappresenta l’uomo naturale nella sua totale *barbarie e sfrenatezza*: per comprenderlo, dobbiamo abbandonare tutte le nostre intuizioni europee.

Ciò che intendiamo propriamente come Africa è quel suo essere non storico e non dispiegato, che è *ancora* tutto immerso nel grado naturale dello spirito, e che quindi doveva esser messo innanzi qui, dove si è ancora alle soglie della storia del mondo.

L’Africano secondo Hegel costituisce un’alterità assoluta rispetto all’Europeo. Questo fatto ci consente opportunamente di rileggere la critica di Hegel come un’acuta classificazione e tassonomia delle tendenze dominanti di entrambe le culture. L’opera di Hegel ha

un secolo e mezzo, ma la sua verità è ancora valida, a proposito delle tendenze, nelle forme attuali che saranno discusse più avanti, delle culture che Hegel descrive.

Quali sono le principali caratteristiche che Hegel individua per distinguere la cultura nera dalla cultura europea? È interessante notare che Hegel comincia sostenendo che la cultura nera è resiliente perché reticente o, a causa della sua stessa arretratezza, intoccabile; essa è totalmente *altra* e incomprensibile per l'Europeo, mentre altre culture, come quella dei nativi americani, hanno combattuto gli Europei e hanno perso:

[...] la sottomissione del paese segnò il suo tramonto. [...] Per quanto riguarda la razza umana, non rimangono ormai che pochi discendenti dei primi Americani, essendo stati distrutti circa sette milioni di uomini. [...] E in generale tutto il mondo [nativo N.d.A] americano è perito, sotto la pressione invadente degli Europei. [...] Esse [le stirpi dell'America del nord N.d.T.] decadono, sì da mostrare che non hanno la forza di unirsi ai Nordamericani, negli stati liberi. *Questi popoli di costituzione debole tendono a scomparire al contatto di popoli più civilizzati, di cultura più intensa*¹¹.

È degna di nota qui la persistente connessione tra la soppressione fisica e territoriale, il sequestro e lo sterminio, da una parte, e l'inadeguatezza culturale, dall'altra.

La definizione hegeliana della cultura nera è solamente negativa: è la cultura europea in continuo sviluppo a essere il prototipo per il compimento futuro della cultura; la cultura nera ne è l'antitipo, sempre sulla soglia. La cultura nera, catturata nella "mancanza di storia" (*Geschichtslosigkeit*), è d'altra parte protetta dall'attacco o dall'assimilazione proprio grazie alla sua indigena intangibilità (sebbene gli stessi specifici neri possano non

¹¹ Hegel 1955, 200-201 (corsivi dell'A.); trad. it. Hegel 1961, 223.

essere così protetti di per sé). Secondo Hegel, l'Africano, che ha un effetto radicale sull'Europeo, è una "peculiare forma di autocoscienza": non proiettato verso scopi trascendenti e spaventosamente vicino ai cicli e ai ritmi della natura. L'Africano, in primo luogo, rovescia tutte le categorie logiche europee. In secondo luogo, non ha alcuna concezione della storia o del progresso, ma invece permette che "accidenti e sorprese" si impadroniscano del suo destino. Non è nemmeno consapevole di essere in uno stadio inferiore di sviluppo e forse non ha neppure idea di cosa sia lo sviluppo. Infine, egli è "immediato" e intimamente legato alla natura con tutti i suoi elementi ciclici e non progressivi. È perché non ha autocoscienza che è "immediato" – cioè *sempre lì* – in ogni momento. Qui possiamo vedere che, essendo lì, l'Africano è anche *da sempre già lì*, o forse *da prima sempre lì*, mentre l'uomo europeo è *diretto lì*, o meglio, *non ancora lì*.

Hegel ha dato un'interpretazione della cultura nera quasi completamente corretta, ma ciò che non poteva immaginare era che proprio nella sua critica ad essa egli avesse quasi perfettamente descritto il "lì" verso cui la cultura europea era "diretta". Come tutti i modelli che insistono sull'alterità separata, la definizione di Hegel ha costituito implicitamente gli elementi della cultura nera che si sono manifestati solo in questo secolo. Solo dopo Freud, Nietzsche, l'antropologia comparativa e strutturale e lo studio della religione comparativa, le coperture della ripetizione, frenetiche ma in ultima analisi futili, da parte della cultura europea possono essere viste come superflue, anche se attraverso limitati casi di "scoprimto". Inoltre, proprio gli aspetti della cultura nera che al fenomenologo Hegel erano sembrati definire la sua inesistenza possono

essere ora valutati come termini positivi, all'interno di una rivisitata metafisica della rottura e dell'apertura¹².

I tipi di ripetizione / Le loro manifestazioni culturali

Rincorrono se stessi. Lo chiamano destino. Progresso. Noi li chiamiamo spettri. Gli spettri delle loro vittime che sorgono dalla terra dell'Africa, del Sudamerica, dell'Asia.

Ishmael Reed, *Mumbo Jumbo*

Hegel fu un celebre profeta dello sviluppo storico, ma non l'unico. Possiamo accettare che le sue analisi siano state e siano tuttora condivise, in particolare l'idea che la cultura nella storia si manifesta solo quando un gruppo arriva a uno stadio di autocoscienza sufficiente a spingerlo verso la sua "destinazione di diventare uno stato":

[...] la cultura formale, in qualunque stadio di formazione spirituale, non solo può ma anche deve nascere, prosperare e raggiungere un alto grado di fioritura, in quanto tale stadio si evolve assumendo la forma statale, e su questa base di civilizzazione procede

¹² Uso la parola *rivisitata* qui con cognizione di causa, nella misura in cui i sostenitori della "nuova apertura" non smettono mai di indicare i benefattori storici che risalgono fino a Platone. Tendo a scegliere Nietzsche come principale "revisionista", ma il ruolo chiave della "rottura" in Freud, Heidegger e Husserl obbliga a menzionarli qui. Per la lettura di Nietzsche proposta da Jacques Derrida, si veda Derrida 1979; ed. it. Derrida 1991. Per l'idea di "apertura", si veda "La fenditura" di Derrida in *Della Grammatologia* (Derrida 1974, 65-73; trad. it Derrida 2020, 97-109. Cfr. anche la prefazione di Spivak all'edizione inglese (Derrida 1974, xxi-xxxviii) per un buon resoconto introduttivo della critica derridiana-nietzschiana alla "metafisica della presenza". Si veda anche il noto saggio di Hartman "The Voice of the Shuttle: Language from the Point of View of Literature", in Hartman 1970, 337-55, e il suo più recente *Saving the Text: Literature, Derrida, Philosophy* (Hartman 1981).

alla riflessione intellettuale e giunge, come alle leggi, così a tutte le forme dell'universalità¹³.

La parola *stato* (*Staat*) non deve essere definita come un'entità politica in senso stretto, ma come un qualsiasi gruppo coerente la cui cultura progredisce dal livello di immediatezza all'autoconsapevolezza.

In che modo differiscono, dunque, la cultura europea e la cultura nera nella loro maniera di trattare l'inevitabilità della ripetizione, nei cicli annuali o nelle forme artistiche? La cultura veramente autocosciente resiste a tutte le concezioni non-progressive; essa *si sviluppa*. Hegel riconosce la categoria di cambiamento e persino il fatto che la natura si ripeta ciclicamente, ma preferisce non guardare a ciò, o se proprio deve, di guardarlo non da un punto di vista "orientale" negativo, ma da un punto di vista "occidentale" positivo. In tale ottica, Hegel afferma: "Qualsiasi sviluppo [*Bildung*] abbia luogo, esso diventa materia al di sopra di cui lo spirito eleva se stesso a un nuovo livello di sviluppo, proclamando i suoi poteri in tutte le direzioni della sua compiutezza"¹⁴. Da qui emerge la "terza opzione", ancora prevalente, menzionata sopra come risposta alla ripetizione: la nozione di progresso all'interno del ciclo, di "differenziazione" all'interno della ripetizione.

Così la prima categoria in cui la cultura europea si separa dalle culture "orientale" e "africana" consiste nel suo trattamento dei cicli fisici e naturali. Questa separazione tra "occidentale" e "orientale" deve sembrare spassosa a chiunque conosca, tra gli altri testi occidentali, il libro XV delle *Metamorfosi* di Ovidio, in cui il punto di

¹³ Hegel 1955, 163, 173. trad. it. Hegel 1961,178. Nella versione originale la traduzione è dell'A.

¹⁴ Hegel 1955, 35-36.

vista “pessimista” e “orientale” appare sulle labbra di un predecessore “occidentale” di Hegel, Pitagora:

Non vi è nulla in tutto l'universo che duri. Tutto scorre, e ogni immagine si forma nel movimento. [...] non vedi come l'anno si snodi in quattro fasi diverse, a imitazione della vita umana? [...] Puri i nostri corpi si modificano sempre [...] O tempo divoratore di ogni cosa, e tu, invidiosa vecchiaia, tutto distruggete, e a poco a poco consumate ogni cosa facendola morire, rosa dal morso dell'età, di morte lenta. [...] E neppure l'aspetto di ciascuno rimane lo stesso, la natura che tutto rinnova ricava dalle forme altre forme [...] Anche se quello passa qui, e questo lì, alla fine la somma è sempre la stessa¹⁵.

La verità è che le visioni cicliche della storia non sono “orientali”, ma erano diffuse in Europa ben prima dell'inizio dello storicismo, che si affermò non con Hegel, ma molto prima del diciannovesimo secolo (e qui si potrebbero citare come precursori di Hegel Bacone o Cartesio nell'Illuminismo, la progressiva *consummatio* nell'escatologia di Gioacchino di Fiore, l'orientamento tomistico verso la teologia, o risalire perfino al trionfo “finale” della città celeste di Sant'Agostino d'Ippona). Il dibattito interno alla cultura occidentale sulla questione della forma della storia, per la maggior parte del suo corso, è stato condotto in modo piuttosto equilibrato, in parte a vantaggio forse inizialmente persino del lato della visione ciclica. Solo con l'avvento del progressismo scientifico (come è stato previsto e formulato da Bacone in *Sull'avanzamento del sapere* nel 1605) il modello lineare

¹⁵ Ovidio 1970, 339-341; trad. it. Ovidio 2015, 163-165. Le idee pitagoriche sulla ricorrenza derivano sia dalla credenza nella *metempsychosi* (la trasmigrazione delle anime – cfr. il Fedro di Platone, 248e-249d) sia dalla probabile credenza in un ciclo storico periodico (il Grande Anno) di 9000 anni o più, che comportava un'esatta ripetizione in ogni fase (cfr. Philip 1966, 75).

è stato in grado di prendere il sopravvento, e dunque ciò non è accaduto da soli duecento anni¹⁶. La considerazione dei cicli, ora soppressa (eppure ancora irrintracciabile) nella cultura europea, è sempre stata simile alle credenze che sono alla base delle concezioni religiose della cultura nera, che osserva la rigenerazione periodica dei sistemi biologici e agricoli¹⁷.

La cultura nera sottolinea l'osservanza di tale ripetizione, spesso in omaggio a un caso o un atto generativo originario. La cosmogonia – le origini e la stabilità delle cose – prevale quindi perché si ripete, non perché il mondo continua a svilupparsi a partire da un momento archetipo. Le cerimonie periodiche sono modi in cui la cultura nera fa i conti con la sua percezione della ripetizione, esattamente evidenziando tale percezione. La danza accompagna spesso quelle occasioni rituali in cui viene festeggiato un ritorno stagionale e i “giri” della danza (come il “Ring Shout” o la “Circle Dance”) ricapitolano il

¹⁶ L'area della filosofia che si occupa di tali questioni – la filosofia della storia – recentemente (approssimativamente a partire da Croce e Toynbee) è stata piuttosto trascurata. La concezione di Hegel e Agostino da una parte, e quelle, ad esse quasi opposte nel loro concetto di storia, di Nietzsche e Vico d'altra, si può dire che delimitino grosso modo i poli del discorso occidentale su questo oggetto, nonostante l'opposizione sia più fluida di una contrapposizione. Per una discussione più completa di questo ampio e complesso argomento, si consulti: su Bacon, Farrington 1973; trad. it. Farrington 1967; sul tema generale della filosofia della storia, Berlin 1976; trad. it. Berlin 1978; Buhr 1972; Burke, 1965; Lowith 1949; trad. it. Lowith 2015; e Wells 1959. Per un tentativo recente, si veda Munz 1977.

¹⁷ Si veda Eliade 1974, 3-92; trad. it. Eliade 2018, 20-122, nei capitoli “Archetipi e ripetizioni” e “La rigenerazione del tempo”. Cfr. anche Eliade 1963. Può essere, infatti, che la cultura nera nelle sue fasi iniziali si trovi raramente al di fuori di tale impiego rituale, e che “l'arte africana in movimento” (per usare un'espressione di Robert F. Thompson) sia strettamente legata a quegli eventi ciclici che si riferiscono al ritorno e alla ripetizione di un evento precedente, nel quale non ci può essere alcuna questione di “progresso”.

“girare” del tempo naturale: Natale, Capodanno, funerali, tempo del raccolto¹⁸. I matrimoni in particolare sono una rievocazione dell’atto iniziale di accoppiamento che creò l’umanità e sono quindi particolarmente adatti come riconoscimenti di una ricorrenza. L’osservanza culturale consapevole della ripetizione naturale non caratterizza più la cultura europea. Per esempio, la festa di matrimonio tedesca, la *Hochzeit*, è oggi completamente spogliata dei suoi legami originari con la ricorrente festa dell’anno nuovo, la *Hochgezeit*, e il senso di un matrimonio individuale come immagine in scala ridotta di un più grande rinnovamento e ripetizione è ora scomparso¹⁹. Al di fuori delle indicazioni stagionali degli almanacchi dei contadini, il tipo di celebrazione puntuale del passare e tornare del tempo che vediamo nel *Calendario del pastore* di Spenser o nei drammi ciclici dei misteri è stato fuori dal favore generale nei tempi recenti (o semplicemente consegnato alla dimensione del demoniaco come nel mefistofelico: “Quanti ne ho già sotterrati! E sempre sangue fresco e nuovo è in circolo [...]”)²⁰.

Eppure, l’anno fa ancora il giro: come si rapporta la cultura europea ai cicli percepiti? Le ricorrenti feste nazionali e sacre sono ancora segnalate, ma con ogni senso della progressione che ha preso posto tra esse. I “propositi

¹⁸ Thompson 1966, 85 – si riferisce alle religioni africane come “fedi danzanti”. Inoltre, si veda Southern 1971, 41-47, per la descrizione di James Eights delle celebrazioni annuali “Pinckster” tra gli schiavi, che ebbe origine nelle colonie centrali della prima America, e pp. 50-51 per la descrizione di Latrobe delle danze festive di origini africane a New Orleans (trad. it. Southern 2007, 65-70, 141-142). Per un elenco preciso di danze particolari praticate in combinazione con particolari feste annuali, si veda Emery 1971, 50- 102, nella sezione “Special Occasion Dances”.

¹⁹ Eliade 1974, 26; trad. it. Eliade 2018, 57.

²⁰ Goethe, *Faust* 1952, 49; trad. it. Goethe 1970, 105. Goethe 1972, 48, ll. 1371-73: “Wie viele hab’ ich schon begrabem / Und immer zirkuliert ein neues frisches Blut / So geht es fort ...”.

dell'anno nuovo" e il loro essere frequentemente disattesi ricordano esattamente il tentativo e il fallimento di imporre un carattere di progressione e di miglioramento ad un movimento temporale spesso non progressivo. Le celebrazioni pubbliche di Natale che si susseguono e gli allestimenti ornamentali fanno a gara per mostrare un aumento di dimensioni, splendore e luminosità rispetto a quelli degli anni precedenti (anche se, significativamente, la dimensione della ritualità sacra, mentre nell'immediato convive con la cultura commerciale, lavora ancora per impedire qualsiasi ripetizione inesatta della liturgia religiosa, come nella funzione della Natività). Altri cicli contemporanei, come gli intervalli di quattro anni dei Giochi olimpici e delle elezioni presidenziali, hanno un fervente bisogno di giustificare la loro ovvia ricorrenza attraverso qualche criterio di miglioramento materiale o di progresso: un nuovo e più grande sito olimpico o nuovi record olimpionici, un nuovo e migliore partito o personalità politici.

Nella cultura europea, i cicli finanziari e produttivi hanno ampiamente soppiantato il tipo di ritorno naturale presente consapevolmente nella cultura nera. L'anno finanziario è l'esempio perfetto di questa sussunzione hegeliana dello sviluppo all'interno della stasi. Perché la ripetizione deve essere esatta in tutta la contabilità finanziaria, dato che, globalmente, il capitale circola in definitiva all'interno di sistemi tautologici chiusi (cioè, la diminuzione di un investimento è o la crescita di un altro investimento o una decrescita dell'obbligazione, sia all'interno di un'impresa aziendale sia nella sua relazione con altre aziende). Il "rapporto annuale" di un'impresa, che appare ciclicamente ogni anno o a intervalli regolari (sempre nella stessa "data di bilancio"), contiene sempre gli stessi tipi di simboli riguardo lo stato di salute o il

decadimento dell'impresa. Sono soltanto le proprietà della *differenza* tra anno2 e anno1 (come quantificato dai cambiamenti numerici dei simboli – per esempio nella matrice dei flussi di cassa) che suggeriscono i mezzi attraverso cui le ripetizioni essenzialmente esatte devono essere valutate e trasformate in un vocabolario di crescita e sviluppo. Il capitale, quindi, non solo *circolerà* necessariamente, ma dovrà di conseguenza anche *accumularsi* o *diminuire*, a seconda dello stato dell'azienda. L'economia e gli affari, nel loro concetto di "ciclicità", ammettono l'esistenza e persino la necessità della ripetizione del declino, ma coprono continuamente questa rottura nell'illusione di una crescita continua con una retorica dello sviluppo "incrementale" o "a tappe", che afferma che la ripetizione del declino in un ciclo può avvenire, ma avviene solo all'interno di una tendenza complessivamente verso l'alto o a spirale²¹.

Il discorso sul capitale utilizzato nel linguaggio economico europeo rivela una comprensione più generale sul modo in cui questa cultura differisce dalla cultura nera nel suo rapporto con la ripetizione. Nella cultura nera ripetizione significa che qualcosa *circola* (esattamente alla maniera di qualsiasi flusso, compresi i flussi del capitale) secondo un equilibrio. Nella cultura europea la ripetizione deve essere vista non semplicemente come una circolazione e un flusso, ma come accumulazione e crescita. Nella cultura nera la cosa (il rituale, la danza, il battito²²) è "lì per essere raccolta quando torni indietro per prenderla". Se c'è un fine (*Zweck*) in tale cultura, è sempre rinviato; esso "taglia" [*cut*] continuamente

²¹ Si veda Sweezy 1942, per una più completa – e marxiana – analisi del bisogno di crescita verso l'alto.

²² N.d.T: si è scelto di tradurre con "battito" il termine inglese "beat", che da qui in poi verrà ripetuto più volte dall'A. in quanto concetto centrale del testo.

indietro al punto di partenza, nel significato musicale di “taglio” come una pausa improvvisa, apparentemente immotivata (un da capo accidentale) con una serie già in corso e un ritorno voluto a una serie precedente²³.

Una cultura fondata sull’idea del “taglio” soffrirà sempre in una società la cui idea dominante è il progresso materiale – ma i “tagli” possiedono il loro fascino! Nella cultura europea il “fine” è sempre chiaro: ciò in vista di cui si sta sempre lavorando. Il fine è quindi ciò che è raggiunto solo quando la cultura “porta a compimento” la sua storia. Una cultura del genere non è mai “immediata”, ma “mediata” e separata dal tempo presente attraverso il suo proprio orientamento verso il futuro. Inoltre, la cultura europea non ammette “una successione di incidenti e sorprese”, ma mantiene invece l’illusione di progresso e controllo a tutti i costi. La cultura nera, attraverso il “taglio”, include gli “incidenti” nelle sue *coperture*, quasi a controllare la loro imprevedibilità. Questa magia del “taglio”, esso stesso un tipo di *copertura* culturale, tenta di confrontarsi con incidenti e rotture non coprendole, ma facendo spazio ad esse all’interno del sistema stesso²⁴.

Inaspettatamente, tuttavia, in una sfera della coscienza europea un tale orientamento verso il “taglio” è sopravvissuto: al livello del fenomeno psicologico che Freud descrive dettagliatamente come l’emersione di ripetizioni del passato apparentemente non

²³ Il “taglio” è molto spesso segnalato da un suonatore di tamburo, come nella descrizione del tamburo nella Dagomba “Atwimewu” in Chernoff 1979, 43-67. Si veda anche la definizione cinematografica di “tagliare, editare o montare”, che cambia del tutto significato da una concezione all’altra in Stephenson, Debrix 1965, 238.

²⁴ Esempi di tale sistematizzazione dell’accidente sono rintracciabili in tutte le culture nelle quali gli oracoli ricoprono un ruolo importante – due esempi sono le *sortes Virgilianae* nella storia europea antica, o la sistematologia casuale de *I Ching* o “libro dei mutamenti” in Cina, che fa uso di entrate casuali all’interno di un sistema fisso e stabile.

volute all'interno della vita presente dell'individuo – *Wiederholungszwang* o *coazione a ripetere*. A livello psichico individuale, i divieti culturali perdono la loro validità. Quindi nella coazione a ripetere, per come Freud la descrive, la ripetizione – un'azione idiosincratica e immediata – ha sostituito la memoria, l'accesso “normale” al passato. Invece di un dialogo sulla storia già passata, si ha una nuova messa in scena del passato. Invece di riportare cosa è accaduto nella sua storia (la categoria hegeliana di oggettività), il paziente lo inscena nuovamente con tutta la precisione del rituale²⁵. Questa messa in atto ossessiva del conflitto passato represso riporta il paziente alla scena originale del dramma. La *coazione a ripetere* è un esempio di ripetizione “tagliata” o “apparentemente fortuita” (ma in realtà motivata) che appare in esplicita contraddizione con i vincoli e gli standard di comportamento della società. La società censurerebbe l'atto di ripetizione non voluta tanto quanto o anche più della trasgressione originale: entrambi sono contro il costume (*Sitten*), o immorali (*unsittlich*), ma la mancanza di volontà nella *coazione a ripetere* la rende anche inquietante (*unheimlich*). La feconda idea di Jacques Lacan della *tyché* – il tipo di ripetizione “che avviene *come per caso*” – sembra qui completare l'individuazione della *coazione a ripetere* come aspetto ulteriore della cultura non-progressiva che è stata rintracciata entro i confini della coscienza individuale europea²⁶. In virtù della sua

²⁵ Freud 1969, 210-11; trad. it. Freud 1975, 353-361. L'affermazione definitiva sul *Wiederholungszwang*, per quanto Freud fosse capace di affermazioni di questo tipo, si trova in “Jenseits des Lustprinzips” (1920) (Freud 1969, 228-29; trad. it. Freud 1979, 204-205). Per l'interessante fenomeno correlato del *déjà raconté*, si veda “Über fausse reconnaissance ('déjà raconté') während der psychoanalytischen Arbeit” (1914) (Freud 1969, 233-38; trad. it. Freud 1980, 287-292).

²⁶ Lacan 1977, 54; trad. it. Lacan 2003, 53.

accidentalità (o del suo modo accidentale di mostrarsi), il ciclo di desiderio e repressione che sottende la *coazione a ripetere* appartiene alla nozione di “taglio”.

La ripetizione nella cultura nera trova la sua forma più caratteristica nella performance: il ritmo nella musica, nella danza e nel linguaggio²⁷. Che si sostengano o meno i tentativi del poeta-politico-filosofo Léopold Senghor di fissare la natura della cultura nera nel concetto di *négritude* (io non li sostengo), è vero che egli ha ben descritto il ruolo che il ritmo ricopre in essa: “La forza organizzatrice che produce lo stile nero è il *ritmo*. È la cosa più percettibile e meno materiale...”²⁸. Dove il materiale è assente, la dialettica è senza fondamento. Le parole e i ritmi ripetitivi sono stati riconosciuti da lungo tempo come un costituente fondamentale della musica africana e dei suoi eredi americani – le canzoni degli schiavi, il blues, gli spiritual e il jazz²⁹. La musica africana normalmente enfatizza i ritmi dinamici, organizzando la melodia all’interno di linee giustapposte di battute raggruppate in metri diversi. Il fatto che la ripetizione sia in un certo senso il principio di organizzazione mostra il desiderio di affidarsi a “ciò che è lì per essere raccolto”. Il progresso nel senso di un “evitare la ripetizione”

²⁷ Chernoff 1979, 55 “Nella musica africana il coro o risposta è una frase ritmica che ricorre regolarmente; i ritmi di un solista che canta o suona variano e sono lanciati contro la ripetizione costante della risposta ... noi [in Occidente] non siamo ancora preparati a capire come la gente possa trovare la bellezza nella ripetizione ...” Chernoff lo esprime bene in un altro passaggio: “I punti più importanti dell’improvvisazione, nella maggior parte degli idiomi musicali africani, sono questioni di ripetizione e di cambiamento” (p. 111).

²⁸ Citato in Chernoff 1979, 23: “Cette force organisatrice qui fait le style nègre est le rythme. C’est la chose la plus sensible et la moins matérielle...”.

²⁹ Si veda Chernoff 1979, 29, sulla continuità delle forme ritmiche africane in America. Cfr. Finnegan 1976 e Southern, passim. Di interesse a questo proposito è anche Jahn 1968.

saboterebbe subito un tale sforzo. Senza un principio organizzativo della ripetizione, la vera improvvisazione sarebbe impossibile, poiché un improvvisatore dipende dalla continua ricorrenza del battito.

Non solo l'improvvisazione, ma anche il caratteristico elemento di "botta e risposta" della cultura nera (che, nel suscitare la partecipazione generale del gruppo ai "tagli" casuali e spontanei, già esclude ogni possibilità di *haute culture*) richiede una garanzia di ripetizione:

Mentre certi ritmi possono stabilire un battito di fondo, in quasi tutta la musica africana c'è un punto dominante di ripetizione sviluppato da una conversazione dominante con un'alternanza chiaramente definita, un'oscillazione avanti e indietro dal solista al coro o dal solista a una risposta strumentale enfatica³⁰.

Che il battito sia lì per essere colto non significa che debba essere metronomico, ma semplicemente che a un certo punto debba essere iniziato e che in qualsiasi punto debba essere "sociale" – cioè, disponibile a ricominciare, all'interruzione o all'entrata di un secondo o di un terzo suonatore o alla risposta di un altro musicista. La polimetria tipica della musica nera significa che ci sono almeno due, e di solito più, ritmi in corso accanto al battito dell'ascoltatore. Il battito dell'ascoltatore è una sorta di *Erwartungshorizont* (per usare un termine preso da un'area completamente diversa) o "orizzonte di aspettativa", attraverso cui lui o lei sanno dove il battito costante deve cadere per dare propriamente senso alle pause che gli altri percussionisti coinvolti hanno lasciato

³⁰ Chernoff 1979, 55. Anche se non è necessario che il battito sia stato iniziato e mantenuto dal conteggio iniziale di un direttore d'orchestra (perché nel frattempo può essere stato "tagliato" o cambiato in un altro metro), deve essere presente in ogni punto per "raccolgere" o "seguire".

cadere³¹. Poiché un ritmo ne definisce sempre un altro nella musica nera, e il battito è un'entità relazionale, qualsiasi "autocoscienza" o "realizzazione", nel senso di un partecipante individuale che lavora in vista del suo proprio climax ritmico o tonale "sopra la massa", avrebbe risultati disastrosi.

Mentre la ripetizione nella musica nera è quasi proverbiale, ciò che nella musica nera non è stato spesso riconosciuto è l'importanza del "taglio". Il "taglio" insiste apertamente sulla natura ripetitiva della musica, portandola bruscamente indietro ad un altro inizio che abbiamo già sentito. Inoltre, quanto maggiore è l'insistenza sulla pura bellezza e sul valore della ripetizione, tanto maggiore deve anche essere la consapevolezza che la ripetizione ha luogo non su un livello di sviluppo o progressione musicale, ma sul più puro livello tonale e timbrico.

James Brown è un esempio di un brillante professionista americano del "taglio", la cui abilità è ammirata facilmente da musicisti africani e americani³². Il formato del "taglio" e della ripetizione di Brown è simile a quello della percussione africana: dopo che la band ha "cucinato" in una data chiave e in un dato tempo, un segnale, o verbale ("scatenati" o "Mayfiel" – il nome del sassofonista o "guarda qui"³³) o musicale (una breve serie di rapidi accenti percussivi di batteria e corno), dirige la musica verso un nuovo livello, dove essa "cuoce" di più o forse diventa un assolo – fino a che una ripetizione di segnali riporta indietro, "tagliando", al tempo primario.

³¹ Il termine, nel significato che gli ho attribuito, deriva dal lavoro di H. R. Jauss, come nell'articolo "Letteratura come provocazione della scienza della letteratura", contenuto nella raccolta *Storia della letteratura come provocazione* (Jauss 1970; trad. it. Jauss 2016).

³² Chernoff 1979, 55.

³³ N. d. T: in inglese "get down" e "watch it now".

Lo schema essenziale, dunque, nella sequenza tipica di Brown è ricorrente: ABA o ABCBA o ABC(B)A, dove ogni nuovo schema viene messo in risalto (cioè, è introdotto e interrotto) dal breve iato casuale del “taglio”³⁴. La rottura che ne consegue non causa una dissoluzione del ritmo; tutt’altro, lo rafforza, dato che è già incorporata nella struttura di quel ritmo.

Nell’improvvisazione jazz, il “taglio” – accanto a usi simili a quelli di Brown – è l’imprevedibilità con cui il solista si allontanerà dalla “testa” o tema e dalla sua sequenza armonica normale, o con cui il batterista si allontanerà dal battito principale, accettato e familiare, del brano. Uno degli esempi migliori di questo tipo di improvvisazione è John Coltrane, la cui padronanza della melodia e del ritmo era così completa che lui ed Elvin Jones, il suo batterista, si scambiavano spesso i ruoli – quando Coltrane faceva periodi ritmici o melodici e quando dava un “taglio” [*cut away*] al modo di suonare adottato all’inizio del brano³⁵.

La musica nera crea delle aspettative e le disattende a intervalli irregolari: che lo farà, tuttavia, è essa stessa un’aspettativa. Questa peculiarità della musica nera – di attirare l’attenzione sulle proprie ripetizioni – si estende al punto di non nascondere il fatto che queste ripetizioni avvengono unicamente al livello del suono. Lo sviluppo del “freejazz”, a partire dagli anni ‘60, nella pratica tecnica di utilizzare qualità “materiali” del suono – sui corni, per

³⁴ Thompson 1974,10-13, riprende il termine hegeliano *Aufheben*, nel significato di “una simultanea sospensione e conservazione”, e lo utilizza a proposito del “taglio” africano nel concetto di “Afrikanische [sic] Aufheben”. L’espressione di Thompson deve essere citata qui come una buona approssimazione alla natura del “taglio”, in cui ogni motivo precedente che è stato inizialmente “tagliato” fuori, continua a esistere in una forma sospesa fino a che non è reintrodotta con un nuovo “taglio”.

³⁵ Si veda Cole 1976, 72-73 e passim.

esempio, utilizzando gli ipertoni, le armoniche e i sottotoni – divenne quasi obbligatoria per il serio musicista jazz e corrispose a un movimento simile di musicisti europei che uscivano dalla tradizione classica. Eppure, la musica nera ha sempre avuto la tendenza a imitare la voce umana, e la tendenza ad “allargare” i limiti dello strumento potrebbe essere stata presente già nel lamento della prima chitarra blues, nel sussurro della prima tromba jazz smorzata o nel ruggito del primo trombonista jazz.

La chiesa nera deve essere posta al centro delle manifestazioni della ripetizione nella cultura nera, nel punto di congiunzione di musica e linguaggio. Diverse retoriche entrano in gioco qui: il sermone nero parlato utilizza una grande varietà di strategie, tra cui, in particolare, l'*epanalepsi* (“perché il Suo potere ti dà potere, e il tuo Signore è ancora il Signore”) o l'*epistrofe* (“Dai la tua vita al Signore; dai la tua fede al Signore; alza le tue mani verso il Signore”). La ripetizione enfatica prende più spesso la forma dell'*anafora*, in cui la ripetizione avviene all'inizio della frase (invece che all'inizio e alla fine come nel primo esempio sopra, o alla fine come nel secondo caso). Tale uso della ripetizione non si limita alla chiesa nera, tuttavia, e potrebbe persino derivare in parte dagli usi della ripetizione nel testo chiave della chiesa, la Bibbia, come nella seguente *anafora* dai *Salmi*: “Il Signore siede re per sempre. Il Signore darà forza al suo popolo. Il Signore darà al suo popolo la benedizione della pace” (29:10-11).

Sia il predicatore che la comunità usano il “taglio”. Il predicatore “taglia” il proprio discorso interrompendosi con un'espressione come “lode a Dio” (il cui peso qui non può essere affatto definito denotativo o imperativo ma puramente sensibile e ritmico – un battito “sociale” di fondo offerto alla comunità). Gli ascoltatori, rispondendo

ai richiami del predicatore a intervalli casuali, producono ogni volta il loro “taglio”, un leggero cambiamento nella struttura della performance. A intervalli vari uno strumento musicale come l’organo, e spesso una danza spontanea, accompagna la ripetizione del “taglio” praticata dall’oratore. Quando arriva la fase di massima intensità, la “glossolalia” con voce stridula o il “testimoniare”, di solito pronunciato con un’unica tonalità, dà credito all’ipotesi che a essere in gioco per tutto il tempo siano stati la struttura stessa del suono e la natura del ritmo, ma non il significato esplicito delle parole pronunciate.

La ripetizione nella letteratura nera è un argomento troppo vasto per essere esaurito qui, ma si può dire brevemente che essa ha imparato da questi prototipi “musicali”, nel senso che la ripetizione di parole e frasi, piuttosto che essere trascurata, è sfruttata come un principio strutturale e ritmico. Il sermone “La nerezza del nero” che si trova all’inizio dell’*Uomo invisibile* di Ralph Ellison mette direttamente in risalto le ripetizioni dei sermoni e della musica in un testo letterario– e non semplicemente nelle ripetizioni del suo titolo (Ellison racconta di aver modellato questa sequenza sulla base della sua conoscenza della ripetizione nella musica jazz)³⁶. La natura ad hoc di molto folklore e poesia neri, così come la loro destinazione finale nella canzone, tende ad incoraggiare il ritornello che si ripete, come in questo peana per il combattente Jack Johnson:

Jack Johnson, he de champion of de worl’
 Jack Johnson, he de champion of the worl’
 Jack Johnson, he de champion
 Jack Johnson, he de champion
 Jack Johnson, he de champion of de worl’³⁷.

³⁶ Si veda l’intervista di Ellison con John Hersey in Ellison 1974, 2-3, 11.

³⁷ In Levine 1977, 432.

La struttura ripetitiva AABBA, tanto diffusa nel folklore e nei testi popolari neri spesso si ritrova nel romanzo nero (così come nel blues) in forma inalterata.

In *Canne* di Jean Toomer, la miscela di “narrativa, canzoni e poesia”, presentata in opposizione al tema della cultura nera in transizione, fornisce una buona occasione per vedere alcuni usi tipici (e non così tipici) della ripetizione nel romanzo nero. Dalla poesia “Canzone del figlio” fino all’ultima pagina, le forme ripetitive del linguaggio nero e la retorica sono predominanti fino a quando ci si accorge che gradualmente l’intera trama dello stesso romanzo è da sempre stata tesa alla forma del ritorno – il cerchio:

O terra, e rosso suolo, dove cresce il liquidambra,
 Così avaro d’erba, così prodigo di pini,
 Poco prima che il sole di un’epoca declini
 Io, tuo figlio, in tempo, da te sono tornato,
 Da te, tuo figlio, io sono in tempo ritornato³⁸.

Toni Morrison continua questo uso della ripetizione, in particolare nel *Canto di Salomone*, con il canto di Sugarman e il canto finale “Giacomo l’unico figlio di Salomone”. In quest’ultimo, dove Morrison descrive “i bambini nella loro inesauribile volontà a ripetere un gioco d’azione ritmico e in rima” e la volontà del linguaggio nero a “eseguire il giro più e più volte”, esprime a parole la componente essenziale della sua tradizione scritta. Leon Forrest (in particolare in *There is a Tree more Ancient than Eden*) e Ishmael Reed sono in grado di attingere a una lunga serie di predecessori quando includono poesie popolari e folklore nelle loro narrazioni, la cui forma non progressiva non sentono di dover giustificare.

³⁸ Toomer 1923, 21; trad. it. Toomer 1993, 77. Per la struttura circolare della novella, si veda Benson, Dillard 1980, 82-86. Cfr. anche Gayle 1975, 98.

Tuttavia, in particolare nell'opera di Reed (principalmente *Mumbo Jumbo*, ma in modo piuttosto evidente anche in *The Free-Lance Pall-bearers* e *Flight to Canada*) i tipi di ripetizione che abbiamo visto derivare dal discorso parlato diventano solo un emblema per strategie molto più ampie di circolazione e "taglio" nella scrittura nera e un modello, o un metro supplementare, per il loro futuro impiego. Il senso esplicitamente parodico del titolo *Mumbo Jumbo*, innanzitutto, rigetta il bisogno di fare una dichiarazione definitiva sulla "situazione nera in America" e implica già, come fa ogni parodia, un confronto e una rigenerazione rispetto a ciò che è venuto prima e il ritorno di un passato pre-logico dove, invece di parole che denotano un senso, c'era "mumbo jumbo". Jes Grew, la "forza" principale del romanzo, oltre ad essere ritmo disincarnato ("questo tamburellare sui Bonghi che viene chiamato Jes Grew") o "la chose la plus sensible et la moins materielle" di Senghor, è ironicamente anche l'essenza dell'anti-crescita, la personificazione di un tempo "prima della fine di questo secolo", in cui Reed predice che "gli uomini si volgeranno ancora una volta al mistero, al meraviglioso; esploreranno i vasti spazi interiori invece di continuare a misurare l'ulteriore «progresso» in questo o quell'altro campo"³⁹. Le epidemie di Jes Grew appaiono e riappaiono *come per caso*: "Così Jes Grew è alla ricerca delle sue parole. Del suo testo. A che serve infatti una liturgia senza un testo?"⁴⁰. Ma non c'è alcun testo da trovare (oltre a un "vocabolario ritmico più vasto del francese, inglese, spagnolo"), poiché il "testo" è di fatto la pulsione di Jes Grew a ripetersi ancora e ancora – la "traccia" di una di queste apparizioni è *Mumbo Jumbo*, il romanzo, ma, nella sua conclusione,

³⁹ Reed 1972, 247, 28; trad. it. Reed 2016, 45-46.

⁴⁰ Reed 1972, 5; trad. it. Reed 2016, 25.

siamo lasciati ancora con il testo della ricerca, che è la ripetizione del cercare.

Reed tronca il “taglio” della cultura nera con il “tagliare” praticato nel cinema. *Mumbo Jumbo*, reso autocosciente in chiave cinematografica (*selfconsciously filmable*), termina con una “fermo immagine”, che mette in evidenza non solo la sua natura filmica, ma anche come esso stesso sia un esempio di strumento segnaletico comune per i “tagli” cinematografici. Reed, inoltre, alla maniera del solista jazz, “taglia” frequentemente tra i vari sottotesti nel suo romanzo (titoli, fotografie, lettere scritte a mano, parole in corsivo, pubblicità) e il testo della sua narrazione principale. Anche la narrazione lineare del racconto poliziesco e del lungometraggio (*scena d'apertura, titolo, titoli di testa, storia, fermo immagine finale*) strutturano *Mumbo Jumbo*, ma non c'è nessuna idea progressiva qui, nonostante una simile prova del contrario. Il punto centrale rimane chiaro fino alle ultime parole di Reed: “gli anni Venti erano tornati. [...] Il tempo è un pendolo. Non un fiume. Più affine a un moto circolare dove quel che passa, ritorna”⁴¹. Il film si ripete all'infinito.

Il ritorno della ripetizione

Ripetizione – ecco cos'è la realtà, e la serietà dell'esistenza! Chi vuole la ripetizione – ecco chi è cresciuto sul serio! [...] Ripetizione è la nuova categoria da scoprire

Kierkegaard, *La ripetizione*

In opposizione quasi consapevole all'idea hegeliana di cultura “progressiva”, la musica e la letteratura europee, rendendosi probabilmente conto dei limiti

⁴¹ Reed 1972, 249; ed. it. Reed 2016 296.

dell'innovazione, hanno imparato recentemente a “mettere in primo piano” le loro già presenti ripetizioni, “tagli” e visioni cicliche. Poiché la musica europea usa il ritmo principalmente come un aiuto nella costruzione di un senso di progressione verso una cadenza armonica, la ripetizione è stata soppressa in favore della realizzazione dello scopo proprio della soluzione armonica⁴². Nonostante la chiara presenza di un battito o ritmo costante nelle comuni forme classiche dell'*ostinato* e del basso continuo o di qualsiasi altro strumento *continuo*, il ritmo era a malapena un obiettivo in sé e la ripetizione raramente era piacevole o bella di per sé.

Sebbene il ruolo chiave della “ricapitolazione” nella forma sonata ABA o AABBA (spesso all'interno di un movimento stesso, come nelle “seconde ripetizioni” così frequentemente ignorate nelle opere maggiori di Beethoven) sia indiscusso in teoria, nell'esecuzione dal vivo queste ripetizioni vengono spesso omesse per evitare l'indesiderabilità di dover “dire la stessa cosa due volte”. Ripetere l'esposizione, per quanto sia senza dubbio importante per lo “stile classico”, viene compreso all'interno della categoria generale chiamata “sviluppo” e soddisfatto da essa. Nel momento in cui la musica ritorna alla tonica di partenza, nella ricapitolazione finale, il senso è chiaramente quello di una ripetizione con differenza. Lo slancio ha elevato il materiale iniziale a un nuovo livello invece di ri-presentarlo semplicemente immutato⁴³. Anche se le opere di Wagner e dei suoi seguaci

⁴² Le analisi di Schenker presentano il polo estremo della concezione per cui la risoluzione cadenzale lineare e discendente sia lo scopo di ogni opera tonale. Per la discussione di questa idea, si veda Schenker 1977.

⁴³ Per due eccezionali analisi sul ruolo e le conseguenze della ripetizione nella sonata, si veda Tovey 1978, 10-14, Rosen 1977, 30-34; trad. it. Rosen 32-44. Cfr. anche Hadow.

rappresentano una rottura rispetto a questo tradizionale modello formale di sviluppo derivato dalla forma sonata, il Leitmotiv wagneriano, per esempio, è tutt'altro che una celebrazione della ripetizione in musica. Nel *Ring*, il veicolo perfetto di Wagner per lo stile compositivo del Leitmotiv, le frasi musicali ricorrenti sono in effetti una progressione hegeliana o un'accumulazione estesa e un accrescimento verso un obiettivo o un'espressione finale che inizia ad un certo punto durante la prima parte della *Götterdämmerung*, o ancora che parte tardi nel *Siegfried*; i Leitmotiv sono investiti a rate durante *Das Rheingold* e *Die Walküre* e sono poi ripagati con gli interessi alla fine della *Götterdämmerung*.

Nell'epoca pre-seriale, solo Stravinsky ha colto le speranze presenti della ripetizione nascosta nella tradizione classica e le ha portate alla luce, evidenziandole. In *Petruška* (1911) e *Le Sacre du Printemps* (1913), in particolare, l'uso del "taglio" e della ripetizione non nascosta è impressionante. Nella prima scena di *Petruška*, una fanfara abbreviata e un rullio di tamburo e tamburello, separa la prima sezione (lettere di chiamata 1-29) – essa stessa in forma ABACABA – dal trucco magico (30-32), che è il nuovo tempo, più lento, dopo il "taglio". Il trucco magico si conclude con un glissando dell'arpa e con una breve figura di ottavino non accompagnato – il "taglio" successivo – portando alla famosa *Danse Russe* (33-46), apertamente ripetitiva nella sua forma ABABA, che poi termina con un "taglio" del rullante (qui nel 47, così come altrove nel 62, 69 e 82). In *Le Sacre du Printemps* la ripetizione puntuale all'interno e tra le sezioni supera tutto ciò che era venuto prima. Inoltre, Stravinsky ha sviluppato il suo uso del "taglio" attraverso la variazione dello strumento che dà l'attacco⁴⁴. È interessante notare che

⁴⁴ Segue un catalogo quasi completo dei "tagli" nella *Sagra*, con gli

entrambe le composizioni di Stravinsky assomigliano alle forme musicali nere non solo nel loro “mettere in primo piano” implacabile o negli elementi ritmici e nel loro uso del “taglio”, ma anche nell’essere principalmente ideate per un uso combinato con ballerini⁴⁵.

Nella letteratura europea, il recupero della ripetizione in questo secolo è ancora più impressionante. Le ripetizioni plateali di tipo folkloristico, tradizionale e mnemonico che hanno caratterizzato la poesia orale europea, le saghe medievali e altre forme di narrazione fino alla letteratura barocca del tardo XVI secolo, cominciarono ad essere trasformate nell’illusione di una realtà esterna che viene rappresentata, culminando nel *realismo letterario* del tardo XIX secolo. In un certo senso, tutte queste convezioni rappresentative eliminano la ripetizione e il ritmo orale del racconto a favore dell’illusione della verosimiglianza narrativa. Esse ritrarrebbero così un mondo esterno, esauribile nelle sue manifestazioni dalla supposta inesauribile e sempre rinnovabile forma della scrittura, e si sottrarrebbero così al bisogno di “descrizione ripetute” di quel mondo.

Fino a poco tempo fa – in particolare negli scritti di Joyce, Faulkner, Woolf, Yeats ed Eliot – questa pratica è stata dominante. Ora il suo predominio ha cominciato in parte a venir meno. Con Joyce, soprattutto, ci siamo resi conto che la ripetizione incessante di particolari parole (come *spillo* o *cappello* nei primi capitoli su Bloom nell’*Ulisse*) non sono

strumenti coinvolti e le lettere di chiamata tra parentesi: violino (12); timpano e grancassa (37); clarinetto e ottavino (48); ottavino e flauto (54); viola, violoncello, contrabbasso, tuba e tromba (57); grancassa (72); clarinetto e violino (93); cornetto e viola (100), aggiunta di tuba, fagotto, timpano e grancassa (103-18); clarinetto basso (141); ottavino, flauto e timpano (201).

⁴⁵ Chernoff 1979, 65-67, spiega molto bene l’inseparabilità tra il suono del tamburo e la danza. Egli cita un suonatore di tamburo africano (p. 101) che dice: “ogni suono di tamburo ha la sua danza”.

descrizioni di oggetti visti ripetutamente nell'ambiente esterno e poi descritti, ma ripetizioni intenzionali di parole sparse come per caso qua e là in un testo dal suo autore.

La ripetizione narrativa tende a smontare la convinzione che in un significativo ripetuto risieda un qualsiasi altro significato rispetto al fatto che esso venga ripetuto⁴⁶. Tra i drammaturgi europei e americani, Tom Stoppard, in *I mostri sacri* (*Travesties*), arriva vicinissimo a comprendere questa intuizione. Questo spettacolo (in cui Joyce ha un ruolo importante, insieme a Tristan Tzara e Lenin) non solo rifiuta di coprire le sue ripetizioni, ma chiarisce che ci deve essere un "taglio" netto tra esse. Il "taglio" è spiegato, nelle didascalie della sceneggiatura, come una manifestazione della memoria inaffidabile del personaggio principale, Henry Carr:

Perciò il racconto esce dai binari e Carr deve riprendere da capo, cioè dal momento in cui il racconto ha deviato. In questa scena ricorrono parecchi "salti nel tempo" indicati dal ripetersi delle battute sui giornali e telegrammi che si scambiano Bennett e Carr. [...] Si potrebbero sottolineare questi momenti più marcatamente usando effetti di suono o di luce, o entrambi. Il rintoccare di un orologio a cucù artificialmente amplificato sarebbe appropriato, in quanto allude al tempo e alla Svizzera⁴⁷.

Alla base di questa nozione di "tempo" non c'è solo l'idea di Freud che la ripetizione sia un rimedio al fallimento della memoria, ma la connessa e necessaria accettazione di una rottura: nel regolare progresso in avanti dell'opera teatrale e nel movimento insistentemente in avanti del "tempo", in quelle occasioni in cui la storia "esce dai binari

⁴⁶ Per una breve e affascinante speculazione filosofica su un tipo di ripetizione narrativa, si veda "Ellissi" di Derrida 1990, 377-84; trad. ingl. Derrida 1978, 294-300. Cfr. Anche Giovannangeli 1979 per gli effetti della ripetizione nel rapporto significante-significato.

⁴⁷ Stoppard 1975, 27; trad. it. Stoppard 2005, 120.

e deve essere ripresa da capo a partire dal punto in cui ha deviato”.

L'orologio a cucù ne *I mostri sacri* (preso in prestito dal capitolo “Nausicaa” dell'*Ulisse*, nel quale ha una funzione leggermente diversa) è il perfetto segnale per i “tagli”, essendo esso stesso un emblema del tempo. Quando nel primo atto Tzara ripete trentaquattro volte la parola DADA in risposta alla predica di Carr “È dovere dell'artista abbellire l'esistenza”, si comincia a pensare che il significato della parola nel contesto, o almeno la sua etimologia (per quanto interessante possa essere per DADA) non c'entrino nulla. Un “taglio” precedente ha chiarito maggiormente il punto. Tzara (ben noto nella sua vita reale per i suoi “ritagli”, o poesie incollate insieme in modo casuale), mentre cerca di sedurre Gwendolen, ritaglia e getta le parole del diciottesimo sonetto di Shakespeare (che lei stava recitando) in un cappello, le scuote ed estrae dal cappello le parole una ad una. Invece della versione casuale dell'originale che ci si aspetterebbe, emerge una poesia piuttosto lasciva, che usa le stesse parole del precedente sonetto:

Vita mia, i tuoi dorati germogli scuoti
splende la soave stagion
di pur breve beltà
vedi come si accresce
del possesso il gran calore
sinché
della natura il corso...
sinché...il cielo!
...e declina
col velarsi dell'estate
e impallidisce beltà...⁴⁸.

Qual è il senso della “parodia [*travesty*]” di Shakespeare messa in scena da Stoppard? Il taglio del

⁴⁸ Stoppard 1975, 53-54; trad. it. Stoppard 2005, 148-49.

sonetto avrebbe dovuto produrre solo un “mumbo jumbo” o nel migliore dei casi un “intelligente non sense”, come Carr ha definito la precedente recitazione della parola DADA da parte di Tzara. Eppure, l'emersione del “nuovo” poema è l'emersione del reale: non è la poesia, ma la libidine che interessa a Tzara. Il vero messaggio del sonetto non è trascendente (sulla bellezza), ma immediato in quanto consiste di parole su carta che possono essere tagliate, ma che hanno un significato solo nel contesto del discorso, non in virtù dell'essere disposte magistralmente. Il linguaggio – persino quello di Shakespeare – si mostra qui essere, al livello più ovvio, esattamente ciò che è lì, non ciò che è altrove: è questione di desiderio, non di significato.

Il fatto saliente della cultura europea del tardo ventesimo secolo è la sua continua riconciliazione con la cultura nera. Il mistero può essere che ci sia voluto così tanto per riconoscere gli elementi della cultura nera già presenti lì in forma latente, e per rendersi conto che la separazione tra le culture era forse da sempre non un fatto di natura, ma di forza.

Bibliografia

- Berlin, I. 1976. *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*. London: Hogarth Press (trad. it. Berlin, I. 1978. *Vico ed Herder: due studi sulla storia delle idee*. Roma: Armando).
- Benson, B. J.; Dillard, M. M. 1980. Jean Toomer. New York: Twayne.
- Buhr, M. 1972. *Zur Geschichte der klassischen bürgerlichen Philosophie: Bacon, Kant, Fichte, Schelling, Hegel*. Leipzig: Phillip Reclam.
- Burke, K. 1965. *Permanence and Change: An Anatomy of Purpose*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

- Chernoff, J.M. 1979. *African Rhythm and African Sensibility: Aesthetics and Social Action in African Musical Idioms*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cole, B. 1976. *John Coltrane*. New York: Macmillan.
- Derrida J. 1978. *Writing and Difference*. Traduzione di Alan Bass. Chicago: Univ. of Chicago Press (trad. it. Derrida J. 1990. *La scrittura e la differenza*. Traduzione di Gianni Pozzi. Torino: Einaudi, 1990).
- . 1974. *Of Grammatology*. Traduzione di Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press (trad. it. Derrida, J. 2020. *Della Grammatologia*. A cura di Gianfranco Dalmaso e Silvano Facioni. Milano: Jaca Book).
- . 1979. *Spurs: Nietzsche's Styles*. Traduzione di Barbara Hariow. Chicago: University of Chicago Press (trad. it. Derrida, J. 1991. *Sproni. Gli stili di Nietzsche*. A cura di Stefano Agosti. Milano: Adelphi).
- Eliade, M. 1963. *Patterns in Comparative Religion*. Traduzione di Rosemary Sheed. Cleveland: World, Meridian Books.
- . 1974. *The Myth of the Eternal Return, or, Cosmos and History*. Traduzione di William R. Trask. Princeton: Princeton Univ. Press (trad. it. Eliade, M. 2018. *Il mito dell'eterno ritorno*. Traduzione di Giovanni Cantoni. Torino: Lindau).
- Ellison, R. 1974. *A Collection of Critical Essays*. Curato da John Hersey, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Emery, L. 1971. *Black Dance in the United States, From 1619 to 1970*. Diss. Univ. of Southern California.
- Ergang, R.R. 1966. *Herder and the Foundations of German Nationalism*. New Work: Octagon.
- Farrington, B. 1973. *Francis Bacon: Philosopher of Industrial Science*. London: Macmillan (trad. it. Farrington, B. 1967. *Francesco Bacone, filosofo dell'età industriale*. Traduzione di Sergio Cotta. Torino: Einaudi).

- Finnegan, R. 1976. *Oral Literature in Africa*. Oxford: Clarendon.
- Freud, S. 1969. 'Erinnern, Wiederholen, und Durcharbeiten', in *Studienausgabe*. A cura di Alexander Mitscherlich, Angela Richards e James Strachey. Frankfurt a.M.: S. Fischer (trad. it., Freud, S. 1975. 'Ricordare, ripetere ed elaborare'. In *Opere*, vol. 7. A cura di Cesare Musatti. Torino: Boringhieri).
- 1969. 'Über fausse reconnaissance ('djà raconté') während der psychoanalytischen Arbeit'. In *Studienausgabe*. Frankfurt a.M.: S. Fischer (trad. it. 'Falso riconoscimento (già raccontato) durante il lavoro psicoanalitico'. In Freud, S. 1980. *Opere*, vol. 7. Torino: Boringhieri).
- 1969. 'Jenseits des Lustprinzips', *Studienausgabe*. Frankfurt a.M.: S. Fischer (trad. it. Freud, S. 1979. 'Al di là del principio di piacere', *Opere*, vol. 9. Torino: Boringhieri).
- Gayle, A. 1975. *The Way of the New World: The Black Novel in America*. Garden City, NY: Doubleday.
- Giovannangeli, D. 1979. *Écriture et répétition: approche de Derrida*. Paris: Union générale d'éditions.
- Goethe, J.W. 1972. *Faust*. Curato da Erich Trunz. München: Beck (trad. ingl. Goethe, J. W. 1952. *Faust, Part One*. Traduzione di Louis MacNiece. Oxford: Oxford University Press; trad. it. Goethe, J. W. 1970. *Faust*. A cura di Franco Fortini. Milano: Mondadori.
- Hadow, W.H. *Sonata Form*. London: Novello.
- Hartman, G. 1970. 'The Voice of the Shuttle: Language from the Point of View of Literature'. In *Beyond Formalism*. New Haven: Yale University Press.
- 1981. *Saving the Text: Literature, Derrida, Philosophy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Hegel, G.W.F. 1955. *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg: Felix Meiner, (Trad. it. G. W. F. Hegel, G.

- W. F. 1961. *Lezioni sulla filosofia della storia*, Vol. I “La razionalità della storia”. Traduzione di Guido Calogero e Corrado Fatta. Firenze: La Nuova Italia.
- Jahn, J. 1968. *A History of Neo-African Literature: Writing in Two Continents*. Traduzione di Oliver Coburn e Ursula Lehrburger. London: Faber.
- Jauss, H.R. 1970. ‘Letteratura come provocazione della scienza della letteratura’. In *Literaturgeschichte als Provokation*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (trad. it. Jauss, H. R. 2016. *Storia della letteratura come provocazione*. A cura di Pietro Cresto-Dina. Torino: Bollati Boringhieri).
- Lacan, J. 1977. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Traduzione di Alan Sheridan. London: Hogarth (trad. it. Lacan, J. 2003. *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*. Torino: Einaudi).
- Levine, L.W. 1977. *Black Culture and Black Consciousness: Afro-American Folk Thought from Slavery to Freedom*. New York: Oxford University Press.
- Lowith, K. 1949. *Meaning in History*. Chicago: Univ. of Chicago Press (trad. it. Lowith, K. 2015. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*. Traduzione di Flora Tedeschi Negri. Milano: Il Saggiatore).
- Munz, P. 1977. *The Shapes of Time: A New Look at the Philosophy of History*. Middletown, CT: Wesleyan University Press.
- Ovidio, 1970. *Metamorphoses*. Traduzione di Mary M. Innes. Middlesex: Penguin. (trad. it. Ovidio, 2015. *Metamorfosi*. Traduzione di Gioachino Chiarini. Trento: Mondadori,).
- Pascal, B. 1967. *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan (trad. it. Pascal, B. 2020, *Opere complete*).

- Milano: Bompiani).
- Philip, J.A. 1966. *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. Toronto: University of Toronto Press.
- Potter, S. 1976, *Our Language*. Middlesex: Penguin.
- Reed, I. 1972. *Mumbo Jumbo*. New: York, 1972 (trad. it. *Mumbo Jumbo*, trad. di Giovanni Garbellini e Anne Meservey. Roma: Minimum Fax, 2016).
- Rosen, C. 1977. *The Classical Style: Haydn, Mozart, Beethoven*. London: Faber (trad. it. Rosen, C. 2013, *Lo stile classico: Haydn, Mozart, Beethoven*. Traduzione di Riccardo Bianchini e Gaia Varon. Milano: Adelphi).
- Southern, E. ed. 1971. *Readings in Black American Music*. New York: Norton (ed. it. Southern, E. ed. 2007. *La musica dei neri americani. Dai canti degli schiavi ai Public Enemy*. A cura di Melinda Mele. Traduzione di Corinna Baschiroto e Simone Francescato, Milano: Il Saggiatore).
- Stephenson, R. e Debrix, J. R. 1965. *The Cinema as Art*. Middlesex: Penguin.
- Stoppard, T. 1975. *Travesties*. New York: Grove (trad. it. Stoppard, T. 2005. *Teatro delle parodie. Acrobati – I mostri sacri*. Traduzione di Laura del Bono e Elio Nissim. Milano: Costa & Nolan).
- Sweezy, P.M. 1942. *The Theory of Capitalist Development*. Oxford: Oxford University Press.
- Swift, J. 1975. *A Tale of a Tub. And Other Satires*, London: J.M. Dent (Ed. it. Swift, J. 1990. *La favola della botte*. Torino: Einaudi).
- Theweleit, K. 1980. *Männerphantasien 2.: Mannerkörper – zur Psychoanalyse des weissen Terrors*. Hamburg: Rowohlt.
- Thompson, R. 1974. *African Art in Motion: Icon and Act in the Collection of Katherine Coryton White*. Los Angeles: University of California Press.
- Thompson, R.F. 1966. 'An Aesthetic of the Cool'. *African Forum* 2: 85-102.

- Toomer, J. 1923. *Cane*. New York: Liveright (trad. it. Toomer, J. 1993. *Canne*. Traduzione di D. Fink. Venezia: Marsilio).
- Tovey, D.F. 1978. *Essays in Musical Analysis, Vol. I Symphonies*. London: Oxford University Press.
- Weinstein, L. 1972. *Hippolyte Taine*. New York: Twayne.
- Wells, G.A. 1959. *Herder and After: A Study in the Development of Sociology*. 'S-Gravenhage: Mouton.
- Williams, R. 1976. *Keywords*. Glasgow: Fontana.
- Yeston, M. ed. 1977. *Readings in Schenker Analysis and other Approaches*. New Haven, CT: Yale University Press.

“Bahia Pêlo Negro”. Il soggetto subalterno della razzialità può parlare?

Denise Ferreira Da Silva

Abstract: Il presente articolo rivisita il tema della rappresentazione esaminando la relazione tra differenza e trasparenza. Sostengo che l'attuale acquisizione di multiculturalismo e diversità segna l'“ufficializzazione” delle politiche della differenza degli anni '80, le quali rimodellano precedenti formulazioni della differenza razziale e culturale senza mettere in questione le loro premesse ontologiche. Attraverso una lettura dei testi carnevaleschi del 1988 di Bloco Olodum, traccio l'articolazione dei significanti di Africanità quale marcatrice della differenza culturale che delinea il nero brasiliano come un soggetto subalterno senza produrre una versione specifica del soggetto Africano (auto)trasparente (interno/temporale). In questo testo emancipatorio, invece, l'Africanità delimita una regione di subalternità abitata dagli Africani e dai neri espropriati economicamente nella diaspora e che viene definita nei termini di una lotta politica che segna la loro *esistenza* nelle configurazioni sociali post-Illuministe. La strategia interpretativa che utilizzo non solo mostra come un'attenzione al ruolo del sapere scientifico sociale nella produzione del soggetto moderno (post-illuminista) sia cruciale per una critica alla nozione di differenza che modella i principi

* Denise Ferreira da Silva, 'Bahia Pêlo Negro'. *Can the subaltern (subject of raciality) speak? Ethnicities* 5-3, 2005: 321-342. Traduzione italiana a cura di Laura Dequal. Per le scelte traduttive circa la parola “negro” in portoghese si rimanda all'introduzione al presente volume.

globali del multiculturalismo e della diversità. Ma indica anche e soprattutto perché la logica dell'esclusione, considerazione predominante dell'assoggettamento sociale, sia stata ora aggiunta all'arsenale dell'assoggettamento razziale.

Parole chiave: Brasile, politica culturale, esteriorità, globalità, rappresentazione, trasparenza

Riconosciamo e affermiamo che, all'inizio del terzo millennio, una lotta globale contro il razzismo, la discriminazione razziale, la xenofobia e la relativa intolleranza e tutte le loro abominevoli forme e manifestazioni in evoluzione è una questione prioritaria per la comunità internazionale, e che questa Conferenza offre un'opportunità unica e storica per valutare e identificare tutte le dimensioni di questi devastanti mali dell'umanità in vista della loro eliminazione attraverso, tra l'altro, l'avvio di approcci innovativi e olistici e il rafforzamento e la valorizzazione di misure pratiche ed efficaci a livello nazionale, regionale e internazionale¹.

La diversità culturale durerà a lungo – e finirà per aumentare. Gli stati devono trovare i modi per dare vita all'unità nazionale in mezzo a questa diversità. Il mondo, sempre più interdependente dal punto di vista economico, può andare avanti soltanto se le persone rispettano la diversità e creano l'unità attraverso i legami comuni dell'umanità. In quest'epoca di globalizzazione, gli stati o la comunità internazionale non possono continuare a ignorare le richieste di riconoscimento culturale. (...) Questo Rapporto dimostra che esistono buoni motivi per rispettare la diversità e per creare società

¹ Art. 3, *Rapporto finale della Conferenza Mondiale delle Nazioni Unite contro il Razzismo, la discriminazione razziale, la xenofobia ed altra connessa intolleranza del 2001*. Dove non altrimenti indicato anche le traduzioni delle citazioni sono della traduttrice.

più inclusive attraverso l'adozione di politiche che riconoscano esplicitamente le differenze culturali – ossia le politiche multiculturali (UNDP, 2004, 18).

Sia il *Rapporto finale della Conferenza Mondiale delle Nazioni Unite contro il Razzismo, la discriminazione razziale, la xenofobia ed altra connessa intolleranza* del 2001 (Report 2001 WCARF) sia il rapporto *Lo sviluppo umano* del 2004 (Report HD 2004) indicano un cambiamento nell'agenda dei diritti umani. Non solo il globale è divenuto il referente ufficiale dei programmi di giustizia sociale, ma la differenza culturale condivide ora con la differenza razziale la colpa della fratturazione dell'umanità, la figura etica che deve essere ripristinata (se non riparata) dagli “approcci olistici” proposti dal Report WCARF del 2001 e raccomandati dalle politiche multiculturali del Report HD del 2004. Ciononostante, ciascun documento utilizza questi descrittori sociali come se comprendessero popolazioni diverse. Questa non è una semplice divisione burocratica del lavoro. Penso rifletta il modello additivo come strumento scientifico sociale prevalente e la sua corrispondente spiegazione per l'assoggettamento sociale, la logica dell'esclusione. Coerentemente con le ontologie liberali e storico-materialiste, entrambi concepiscono il soggetto sociale come un composito: una cosa interna, la cui particolarità è *attualizzata* nella sua traiettoria temporale ed è *espressa* dalle sue configurazioni esteriori (corporee e sociali). Inoltre, entrambi assumono che questi attributi esteriori costituiscono la base dell'unità/identità sociale e della differenziazione/esclusione, *cause* delle idee e delle azioni escludenti – il carburante della dominazione giuridica e dell'espropriazione/sfruttamento economico – che affliggono le configurazioni sociali post-illuministe. A poco più di vent'anni dall'annuncio dell'ingresso di

“ontologie ed epistemologie” subalterne nella scena della rappresentazione – segnando, per molti, la fine dell’universalità e del suo “soggetto” – nel momento in cui questi documenti globali aggiungono un altro elemento alla lista delle esclusioni, vale a dire la differenza culturale, essi annunciano l’“ufficializzazione” delle politiche della differenza².

Il mio obiettivo in questa critica alle politiche della differenza è evidenziare come il modello additivo e la logica dell’esclusione costituiscono una base limitata per un’analisi radicale dei meccanismi post-illuministi di assoggettamento sociale. Attraverso una lettura dei testi delle canzoni prodotte nel 1988 dal gruppo culturale nero brasiliano Olodum, cerco di cogliere qualcosa che è sfuggito agli studiosi delle politiche culturali³. Mentre si impegnava attivamente come molti gruppi culturali creati negli anni ’80 nelle politiche culturali, Olodum intraprese una strada diversa, una strada che non fu né incentrata sull’esclusione culturale né considerò la prassi culturale secondo la logica della resistenza⁴.

² Nel commentare questa nuova riconfigurazione del politico, Lisa Lowe 1996, per esempio, descrive la cultura come “il tramite del *presente* [e] il luogo che media il *passato*, attraverso il quale la storia è colta come differenza, come frammenti, scosse e lampi di disgiunzione” (p. 6, corsivo nell’originale).

³ I depositi delle biblioteche dedicati alle politiche culturali – che comprendono la maggior parte, se non tutti i titoli dei *cultural studies* – contengono già un numero spropositato di titoli che continuerà a crescere. Allo stesso tempo, sia i rifiuti sia i tentativi di reinquadrare il concetto meritano una categoria a sé stante. Molti di questi titoli sono citati in questo articolo, ma non li commenterò singolarmente. Tra questi, il testo pionieristico di Said 1991, così come di Appadurai 1996, Gilroy 1987, Lowe 1996, assieme al lavoro di Stuart Hall e il *corpus* prodotto da coloro che lavorano sui British Studies, costituiscono il migliore esempio degli studi sulle politiche culturali.

⁴ Per una critica della politica d’identità si veda Lipsitz 1998 e per una recente appropriazione critica dell’idea di resistenza culturale si veda Viesca 2000.

Nell'utilizzare significanti di Africanità, Olodum non rappresentò il soggetto nero come un “io” minore e trasparente – una cosa puramente *storica* –, un perdurante soggetto subalterno (interno/temporale) che si attualizza quando nomina i meccanismi (oppressivi o repressivi) di esclusione razziale operanti nella società brasiliana. I testi di Olodum, invece, narravano le lotte emancipatorie in Africa e l'espropriazione economica dei neri brasiliani per produrre un soggetto subalterno *storico-globale*, uno che abita il luogo dell'affettabilità, vale a dire la posizione sociale che i resoconti scientifici post-illuministi della differenziazione umana hanno sistematicamente assegnato agli “altri d'Europa”.

Questa lettura dei brani di Olodum introduce un'alternativa al modello additivo e alla sua logica dell'esclusione, poiché mostra come essa né sovrappone né allinea razza, classe e cultura come momenti discreti di assoggettamento⁵. I testi delle canzoni utilizzano, invece, questi significanti scientifici sociali della differenziazione umana per produrre il nero brasiliano espropriato economicamente [*the economically disposed black Brazilian*] come un'autocoscienza che emerge nello spazio dell'affettabilità – una posizione sociale subalterna che questi strumenti sociali scientifici colgono solo perché prodotta da essi. Ciononostante, proprio perché la scena di rappresentazione che questi testi compongono è un prodotto di questi significanti (esteriori/spaziali) scientifico-sociali, è il *globale* che costituisce l'orizzonte ontologico privilegiato. Il soggetto nero [*black subject*] che questi testi descrivono rimane, infatti, interamente nell'esteriorità; in Africa come a Salvador esso emerge nella contesa, lottando per l'emancipazione e combattendo

⁵ Ho escluso la sessualità dalla lista perché non ha ancora raggiunto il grado di “ufficialità” degli altri quattro concetti.

la colonizzazione europea, la schiavitù e l’appropriazione economica; in breve, questo soggetto nero non è né un’*attualizzazione* né un’*espressione* di un’“essenza” Africana, ma una moderna figura politica, una cosa *esistente*, che può essere solo ri/asmblata mediante gli strumenti del sapere che hanno scolpito il luogo della sua comparsa.

Il mio obiettivo qui non è né la “scoperta” (scientifica) né il “disvelamento” (storico) (della prospettiva propria di Olodum sull’assoggettamento razziale), ma suggerire una visione diversa della relazione tra le tre nozioni di rappresentazione, trasparenza e differenza. Due preoccupazioni animano il mio ritorno a questi temi. In primo luogo, trovo che le politiche della differenza siano limitate perché non hanno incluso il necessario scavo epistemologico, vale a dire un resoconto del regime di produzione dei significanti di differenza umana (morale) che esse utilizzano. In secondo luogo, leggo la recente ascesa della differenza culturale – cioè dei principi del multiculturalismo e della diversità – al centro dell’agenda della giustizia globale come il consolidamento delle politiche della differenza (o politiche di riconoscimento o politiche della rappresentazione o politiche culturali) degli anni ’80. Entrambe le preoccupazioni, dovrei aggiungere, derivano, dal mio punto di vista, dal fatto che, proprio come il concetto razziale che inizialmente assolveva a questo compito, anche il culturale produce differenza umana come un effetto dell’universalità scientifica: il suo mappare l’attuale configurazione globale lascia le regioni subalterne che ha istituito al di fuori dell’ambito dei principi etici dominanti. Capire come il razziale e il culturale svolgono questo ruolo politico è, quindi, tanto più urgente ora che l’ascesa della differenza culturale

segna l’aggiunta della logica dell’esclusione vera e propria all’apparato dell’assoggettamento sociale.

Il “ritorno” della rappresentazione

Né la “svolta culturale” degli anni ’80, vale a dire la comparsa delle politiche della differenza che segnò l’ingresso di “altri” improvvisamente parlanti sulla scena della rappresentazione (politica), né la “svolta globale”, vale a dire l’“ufficializzazione” annunciata dall’agenda della giustizia dei rapporti WCARF 2001 e HD 2004, riflettono un fondamentale cambiamento onto-epistemologico. Né l’una né l’altra, cioè, spostano la scrittura del soggetto come un “io” trasparente. Questo si verifica non solo perché entrambe assumono le formulazioni filosofiche e scientifico sociali post-illuministe delle configurazioni sociali moderne e dei principi etici che attualizzano, vale a dire autodeterminazione e universalità. La mia tesi qui è che le politiche della differenza, che sorreggono sia la “svolta culturale” che la “svolta globale”, hanno avanzato una critica limitata alla rappresentazione. La critica dell’universalità è stata produttiva, ma non sufficiente. A mancare ancora è un lavoro critico che affronti la relazione tra differenza e trasparenza e che mostri come, poiché esse assumono l’irriducibilità della differenza tra gli europei post-illuministi e i loro “altri”, i significanti scientifici sociali, influenzando le considerazioni prevalenti dell’assoggettamento sociale, minano lo stesso progetto di giustizia globale che animano.

Seguendo forse l’affermazione di Foucault (2016) secondo cui la rappresentazione non trova posto nell’episteme moderna, gli artefici delle politiche della differenza hanno annunciato il suo “ritorno” senza verificare se essa avesse un posto nelle narrazioni della

Scienza e della Storia autorizzate dalla ragione universale⁶. Nell'avanzare questa pretesa⁷ essi attribuiscono l'evento all'emergere di “ontologie ed epistemologie” subalterne che rivendicano il loro posto nei regni dell’“Essere” e della “Verità”; non c'è dubbio che questo “ritorno” sia stato il lavoro della cultura, uno strumento proprio dei testi di Scienza e di Storia che era apparentemente sfuggito. Tuttavia, il gesto critico ulteriormente sostenuto dell'antropologia postmoderna di liberare il culturale dalla responsabilità di produrre verità universali ha sofferto del fallimento nell'affrontare i ruoli ontologici ed epistemologici della cultura. Nel descrivere la sua critica all’“autorità etnografica”, James Clifford, per esempio, riassume questa emancipazione incompleta della cultura quando nota che il fatto che la scrittura sia stata una dimensione nascosta del lavoro antropologico “dipende dalla persistenza dell'ideologia dell'immediatezza dell'esperienza e della rappresentazione” (Clifford 1997, 24). Ciononostante, questa sfida della trasparenza si rivolgeva principalmente alla figura del soggetto “occidentale” del sapere antropologico (sociale scientifico), mentre i *suoi* oggetti furono lasciati soli con la loro differenza, apparentemente al di fuori della portata della messa in discussione della trasparenza, della rappresentazione e dell'esperienza. Questo diventa ancora più chiaro nella seguente affermazione di Clifford. “L'etnografia”, prosegue Clifford, “si situa attivamente *tra* potenti sistemi di significati. Pone le sue domande

⁶ La maggior parte delle considerazioni sulla nazione, che si consolida come principio politico nel tardo XIX secolo, come, tra gli altri, Herder 2002, Renan 1994, Anderson 1983, Hobsbawm 1994, Gellner 1987, Bhabha 1997, Chatterjee 1993, Chakrabarty 2004, sottolineano la sua rfigurazione di unità collettiva a livello del simbolico che si esprime nel linguaggio, nella religione e nei prodotti culturali.

⁷ I più citati sono Lyotard 2014, Jameson 2007 e Vattimo 2011.

ai margini di civiltà, culture, classi, razze, genere. L’etnografia decodifica e ricodifica, narra le fondamenta dell’ordine collettivo e della diversità, dell’inclusione e dell’esclusione” (ibid., corsivo nell’originale). In questa affermazione è evidente come il modello additivo e la logica dell’esclusione presuppongono che collettività “identificate” attraverso il dispiegamento dell’arsenale sociale scientifico hanno un’esistenza autonoma; vale a dire, come se la loro esistenza in quanto tale – quali “razze, classi, culture, generi” – precedesse i concetti fabbricati per comprenderli. Soprattutto, come Joan Scott (1999) e altri hanno sostenuto, il trio socio-storico – vale a dire trasparenza, rappresentazione ed esperienza – che modella la maggior parte degli scritti critici su “culture, classi, razze e generi” (e sessualità) subalterne, ha l’effetto in/aspettato di riconfigurare questi “altri” come tipologie di versioni minori del soggetto trasparente della rappresentazione, il soggetto della Storia e della Scienza.

Quello che sto suggerendo è che il problema con le politiche della differenza deriva dal modo in cui la tesi della trasparenza rimane ancora il presupposto ontologico privilegiato. Vale a dire essa sostiene il presupposto secondo cui attraverso il loro riconoscimento e l’inclusione (nelle chiacchiere politiche) delle loro “voci”, i soggetti della differenza culturale verrebbero recuperati e riportati nel bacino universale dell’umanità⁸. Al di là dello sfidare le pretese di trasparenza del soggetto, ritengo che il testo critico dovrebbe includere un esame dei significanti che determinano questa concezione della differenza. Tale lavoro critico includerebbe un esame di come i descrittori scientifico-sociali della differenza umana, come ad esempio i concetti di culturale e razziale,

⁸ Parekh 2000 offre un tentativo di riformulare il multiculturalismo senza le trappole del liberalismo e della differenza.

producono l’esperienza socio-storica quando nominano corpi, configurazioni sociali e regioni globali. Scavare questo terreno critico è cruciale se si vuole capire perché l’“ufficializzazione” della differenza culturale nelle agende globali fondate sul multiculturalismo e sulla diversità sembra così adatta ai programmi giuridici ed economici del neoliberalismo. Perché e come, ci si dovrebbe chiedere, ciò che è stato per così tanto tempo un monopolio del soggetto (la trasparenza) può essere immediatamente attribuito ai suoi subalterni, gli esclusi “altri”? Quali sono le condizioni di possibilità di un tale discorso, ovvero l’articolazione della differenza culturale? Che cosa lo rende possibile ed intelligibile? Quali regole grammaticali segue e a quale serbatoio di significati si riferiscono le sue parole? Rispondere a queste domande richiede un esame critico del culturale, che affronti il rapporto tra trasparenza e differenza ed indichi come quest’ultima permetta al subalterno razziale/culturale di entrare nella scena della rappresentazione (politica).

In “Can the Subaltern Speak?” Gayatri Chakravorty Spivak (1994) propone una sfida alla tesi del subalterno “parlante” che, io credo, aiuta a situare questo necessario lavoro critico. Qui mi interessa la distinzione tra i due significati di rappresentazione che Marx utilizza, *vertreten* [giuridico-economico] e *darstellen* [simbolico] e che guidano la critica di Spivak alla celebrazione (auto-trasparente) da parte degli intellettuali francesi – Michel Foucault e Gilles Deleuze – della comparsa del subalterno “parlante”. Per Spivak, questa nozione di coscienza elude la distinzione di Marx, la quale gli permette di identificare un soggetto che non presuppone una corrispondenza immediata tra desiderio e interesse. Spivak sostiene:

La piena agentività di classe non è una trasformazione ideologica della *consciousness* al livello base, un’identità

desiderante degli agenti e dei loro interessi (...). I progetti di *consciousness* di classe e della trasformazione della *consciousness* sono per lui questioni discontinue [per Marx]. Al contrario, le evocazioni contemporanee dell’“economia libidinale” e del desiderio come interesse determinante, combinate con la politica pratica degli oppressi (nel capitale socializzato) “che parlano per sé”, ripristinano la categoria del soggetto sovrano all’interno di quella teoria che sembra metterlo maggiormente in discussione (Spivak 1994)⁹.

Da qui, Spivak avanza la sua tesi della violenza epistemica, la quale descrive come intellettuali francesi (ma anche non occidentali) ri-situano loro stessi nella trasparenza, mettendo “l’economico ‘sotto barratura’”(Spivak 1994)¹⁰, in quanto complici della (ri) produzione economica dell’“altro” che trovano emancipato nel discorso, nella parola. Il recupero di Spivak di questi due momenti della coscienza mi interessa qui perché ci mette in guardia dalla tendenza di una troppo facile resa hegeliana dell’arsenale storico-materialista. Leggo la sua richiesta di un riconoscimento da parte degli intellettuali critici del proprio posizionamento sul palcoscenico dell’assoggettamento come un invito ad assistere a come la relazionalità – l’esteriorità – definisce il politico.

Qui, tuttavia, vorrei esplorare un’altra possibile lettura della distinzione tra *vertreten* e *darstellen*, mettendoli in relazione alla distinzione hegeliana tra il momento della coscienza in-sé e della coscienza per-sé. Questo esercizio richiede due mosse. In primo luogo, rifiuto la tesi hegeliana della trasparenza, che concepisce la coscienza per-sé, in cui la rappresentazione ha il senso di *darstellen*, come unico momento dell’emergere del soggetto (autocoscienza) – il presupposto che segna

⁹ Trad. it. in Spivak 2004, 274. [N.d.T.]

¹⁰ Trad. it. in Spivak 2004, 278. [N.d.T.]

l’investimento proprio del materialismo storico nella trasparenza. Propongo cioè una strategia di lettura dei testi politici quali contesti di soggettificazione in cui i significanti scientifici sociali producono un soggetto che emerge nel momento dell’in-sé, cioè un momento in cui la rappresentazione ha il senso di *vertreten*. Non, ovviamente, come afferma Hegel, nell’ “universalità semplice”, inconsapevole di ciò che si trova oltre se stesso, ma un soggetto che emerge nell’esistenza, qui concepita come già un effetto dell’appropriazione delle “reali condizioni di esistenza” da parte dei significanti sociali scientifici. La relazionalità, come suggerisce Derrida (2012), costruisce il divenire come un processo spaziale, dove il soggetto può emergere solo perché è davanti ad un “altro”, che è anche un “altro” soggetto – come tale il soggetto rimane dall’inizio alla fine una cosa sociale, cioè politica. Con ciò, sostituisco la storicità come descrittore ontologico privilegiato, quello che non può se non aiutare a produrre “io” trasparenti (interni/temporali). In secondo luogo, propongo una nozione di *globalità* come un orizzonte ontologico istituito da significanti scientifico sociali che, nel raccogliere i marcatori materiali (corporei e sociali) della differenza umana, hanno mappato lo stesso spazio globale, iscrivendolo come un luogo di *espressione* del funzionamento delle leggi della ragione che producono la differenziazione umana (mentale) e un luogo di *attualizzazione* dei diversi tipi di coscienza che queste leggi istituiscono (regolano/producono). Ho scelto cioè di affrontare la Scienza come momento di produzione degli strumenti che fabbricano i soggetti moderni. Ciò è reso possibile da una specifica lettura della traiettoria del pensiero moderno stesso, di cui ora fornirò una breve (e parziale) sintesi¹¹.

¹¹ Per una versione estesa di questo argomento, si veda Silva 2001b.

Nel corso degli ultimi due secoli, la trasparenza e il descrittore ontologico che lo autorizza, la storicità, hanno governato le considerazioni ontologiche moderne e forniscono la base etica per le concezioni della giustizia. Questa supremazia etica della trasparenza deriva dalla nozione di Soggetto Trascendentale (*spirito*) di Hegel (2008) che consolida la rappresentazione moderna. Questo è derivato da una considerazione della traiettoria della ragione come il percorso di un sovrano che si autoproduce/auto-rivela e che situa i suoi “fini” (obiettivi, progetti) nell’Europa post-illuminista, in cui gli esseri umani hanno configurazioni sociali che attualizzano i principi che la ragione autorizza, ossia l’universalità e l’autodeterminazione. Oltre a consolidare la tesi della trasparenza e la *storicità* (interiorità/temporalità) come l’orizzonte ontologico privilegiato, il risolvere la ragione nella libertà da parte di Hegel ha avuto altri due effetti cruciali. In primo luogo, riscrive il soggetto come una cosa desiderante, una che emerge da un movimento di inghiottimento di cose estese (esterne/spaziali), che ora divengono solo momenti evanescenti e che saranno risolti (ridotti/superati) man mano che il soggetto si muove verso la trasparenza. In secondo luogo, nel momento in cui l’affermazione di Hegel *situa* le menti e le configurazioni sociali europee post-illuministe al sicuro nella trasparenza, essa permette, come sostiene Foucault (2016), di scrivere l’uomo come il soggetto sovrano e l’oggetto privilegiato del sapere; la sua soluzione ha reso, cioè, necessaria e ha permesso la formulazione di progetti scientifici che tentavano di cogliere come la ragione operi nelle effettive “condizioni di esistenza (umana)”.

Altrove (Silva, *forthcoming*) descrivo la fabbricazione dell’arsenale, *l’analitica della razzialità*, assemblata dalle scienze dell’uomo e della società e che trasforma il corpo

umano e le configurazioni sociali come prodotti/effetti della ragione universale. Mostro come l’assemblaggio di questo arsenale è diventato possibile quando gli autori della Scienza della Vita, le “leggi delle condizioni di esistenza” di George Cuvier e il principio di “selezione naturale” di Charles Darwin, hanno delimitato un intero settore della natura, cioè il dominio degli esseri viventi (che si autoproducono e sono semoventi). Con questo, essi hanno introdotto un’altra versione della ragione, vale a dire la ragione produttiva, che univa il Soggetto Trascendentale (auto-producentesi) di Hegel con la versione scientifica della ragione come forza regolativa dell’universo. Detto diversamente, la Scienza della Vita ha consentito progetti di sapere che si rivolgevano all’autocoscienza come fenomeni in senso kantiano. Questi progetti attribuiscono, infatti, le capacità proprie della mente – il pensiero, il linguaggio, la rappresentazione stessa – alla regolamentazione esterna, a come la ragione universale governa i meccanismi (strutture organiche e funzioni) necessari per l’emergere, il mantenimento, la (ri) produzione corporea e sociale della vita umana. Seguendo l’esempio della Scienza della Vita, le scienze del XIX e XX secolo dell’*uomo* e della società avrebbero fabbricato un altro orizzonte ontologico, vale a dire la *globalità* (esteriorità/spazialità). Quando i loro arsenali si sono rivolti alle configurazioni corporee e sociali presenti sulla superficie del globo, hanno prodotto tali configurazioni quali significanti del modo in cui gli strumenti della ragione produttiva istituiscono – producendo e regolando – la differenza (morale ed intellettuale) umana. Tuttavia, in quanto già presupponevano la soluzione di Hegel, questi progetti di conoscenza assumevano già-sempre che l’Europa post-illuminista fosse saldamente *situata* nella trasparenza.

I loro strumenti principali, i concetti del razziale e del culturale, riproducono costantemente questi presupposti quando affrontano la mente come un prodotto ed un effetto della regolamentazione esterna. Nel XIX secolo, il razziale avrebbe permesso affermazioni che iscrivono la differenza tra gli europei post-illuministi e i loro contemporanei come irriducibile e insuperabile. Tali considerazioni della differenza umana derivano dal modo in cui la cassetta degli attrezzi della Scienza dell’Uomo, attraverso l’esame delle forme e delle funzioni del cervello e attraverso le tesi di permanenza dei caratteri e dell’ibridazione, ha mappato le configurazioni corporee e sociali cercando di rivelare come forze esterne, vale a dire “le leggi delle condizioni d’esistenza” istituiscono diversi tipi di menti umane. Nell’antropologia e nella sociologia delle relazioni razziali del XX secolo, il culturale avrebbe svolto questo ruolo. Qui, tuttavia, l’attenzione si sarebbe concentrata sulla varietà delle configurazioni sociali, le cui origini sono attribuite da Franz Boas alle “leggi del pensiero” e dell’azione e che Radcliffe-Brown ha descritto come *espressioni* delle strutture di base della rappresentazione (Silva, *forthcoming*). Nel produrre il globale come un contesto significativo (scientifico) moderno, il razziale e il culturale circoscrivono i *luoghi* sia (a) dell’“io” trasparente, quando descrivono la traiettoria privilegiata dell’“io” europeo (il soggetto); sia (b) dell’“io” affettabile, gli “altri d’Europa”, i cui marcatori (corporei e sociali) essi descrivono come la *causa* delle loro traiettorie subalterne nella configurazione sociale moderna. Questo non è un rifiuto delle politiche della differenza. Non solo entrambi, il razziale e il culturale, *ri/situano* le menti europee post-illuministe e le configurazioni sociali nella trasparenza, ma ciascuno di essi trova che le configurazioni corporee e mentali europee esprimano poteri mentali superiori che

permettono la produzione dei principi dell’universalità e dell’autodeterminazione, quelli che testimoniano la realizzazione dei “fini” della ragione. Nel fare ciò, ciascuno *situa* anche saldamente gli “altri d’Europa” nell’affettabilità, in quanto ciascuno descrive le loro configurazioni corporee e sociali come espressioni di una mente che è assoggettata non solamente agli strumenti esteriori della ragione universale, ma che, proprio per questo, non potrebbe resistere alla forza delle civiltà europee post-illuministe.

L’utilizzo degli strumenti produttivi della razzialità riconfigura la rappresentazione moderna che, a partire dalla metà del XIX secolo, includerà due serie di strumenti produttivi (ontologici): le strategie (significanti) storiche e scientifiche e le loro rispettive regole di significazione, vale a dire interiorità ed esteriorità. Da un lato, la soluzione di Hegel consolida la *storicità* quale contesto ontologico privilegiato. Qui il soggetto emerge come una cosa fondamentalmente interna/temporale, come una cosa auto(internamente)determinata – come postulato da Hegel, come una coscienza per-sé, *darstellen*. Vale a dire, la cosa trasparente (interna/temporale) che riconosce che tutto ciò che esiste al di fuori di sé è già sempre una manifestazione particolare del suo essere, quella che secondo gli autori postmoderni non potrebbe resistere alla forza del discorso subalterno. Dall’altro lato, gli strumenti della razzialità delineano la *globalità*, il contesto ontologico in cui il soggetto emerge come una cosa esterna/spaziale. Qui il “divenire” rimane nel momento dell’attuale (condizione di) esistenza, dal momento che il soggetto emerge nella determinazione esterna – una cosa affettabile (esterna/spaziale). È, cioè, un effetto sia della forza produttiva della ragione universale sia delle relazioni tra le cose che i suoi strumenti (il razziale e il

culturale) producono/regolano. Ciononostante, mentre entrambi gli strumenti riconfigurano l’esteriorità, il culturale ha il vantaggio di appartenere anche all’arsenale storico – una peculiarità che, credo, spieghi perché gli autori postmoderni possano abbracciare così facilmente il suo ruolo ontologico senza badare ai presupposti epistemologici che eredita in quanto strumento scientifico sociale. Il fatto che la cultura sia anche un significante storico spiega perché essa sarebbe a suo agio nelle dichiarazioni politiche degli anni ’80 – qualcosa di cui il razziale non ha mai goduto. Tuttavia, poiché è anche un significante scientifico, il culturale evoca una concezione di una differenza irriducibile e insuperabile, che non può essere immediatamente risolta né nelle ontologie sociali liberali né in quelle storico-materialiste.

Questo ha portato, credo, a ciò che St Louis e Ang in questo volume¹² chiamano “*the predicament of cultural difference*” che io interpreto come la sua incapacità di realizzare il tipo di trasformazione che coloro che hanno celebrato la sua emancipazione negli anni ’80 speravano avvenisse. Mentre ha stimolato programmi per l’inclusione giuridica ed economica degli “altri” rispetto al soggetto, vale a dire persone di colore, postcoloniali, donne e omosessuali, ciò potrebbe portarci molto lontano perché il riconoscimento della differenza culturale comporta anche la sua aggiunta alla lista dei mali da risolvere (ridurre o superare) se si vuole raggiungere la giustizia sociale/globale. Questo, sostengo, deriva dal fatto che, proprio come la sua sorellastra, la differenza razziale, la differenza culturale costituisce una modalità di rappresentazione della differenza umana il cui effetto produttivo primario è stato creare un paesaggio morale in cui i significanti tradizionali dell’uomo – l’essere europeo, bianco, maschio

¹² : Ang, I., Louis, B. St 2005 [N.d.T.].

ed (etero)sessuale – hanno monopolizzato il descrittore ontologico eticamente privilegiato – la trasparenza – che è l’attributo condiviso dall’autocoscienza e dalle configurazioni sociali governate dalla ragione universale.

La mia lettura del frammento del discorso razziale subalterno utilizzato dal gruppo culturale afrobrasiliano Bloco Olodum, descrive un testo emancipatorio che non cerca di localizzare il soggetto razziale emergente nella trasparenza. Utilizza, invece, il razziale e il culturale per delimitare una regione di assoggettamento (momento della coscienza in-sé) da cui il soggetto subalterno rappresenta (momento della coscienza per-sé), senza risolvere i significanti, gli “altri” che demarcano la sua particolare posizione (subalterna) di nuovo a sé come o una manifestazione precedente (il momento dell’alienazione) o come una *attualizzazione* finale della sua “essenza”. Quando, nel 1988, Olodum presentò ai neri brasiliani, a Salvador e in altri luoghi, una legione di guerrieri Africani, esso ha prodotto una connessione tra regioni subalterne che evita il modello additivo, recuperando l’Africa per significare allo stesso tempo “razza” e “classe”. Nel fare ciò, i testi di Olodum invitano a una strategia analitica critica – con i suoi corrispondenti strumenti teoretici e metodologici – che evita le insidie della logica dell’esclusione, il più recente meccanismo di assoggettamento razziale. La logica dell’esclusione, infatti, non solo sostiene l’idea che l’inclusione di persone nere nella regione morale privilegiata porta alla giustizia globale, ma permette anche l’appropriazione della nerezza e della miscegenazione fra persone nere e non [brownness] per giustificare (dislocando le denunce di razzismo) progetti politici che sottopongono la maggioranza degli “altri d’Europa”, in Occidente e altrove, a forme più sottili, ma tuttavia effettive di violenza totale.

“Bahia di tutte le Afriche...”

Molto è stato scritto sulla centralità della nerezza e dell'Africanità in scritti sulla nazione brasiliana. Per la maggior parte, questi resoconti critici, quando tentano di catturare la particolare modalità di assoggettamento razziale di questo paese, si concentrano sulla miscegenazione (fisica e culturale). Nel mio lavoro, ho sostenuto che, piuttosto che segnare un rifiuto (come hanno sostenuto gli autori egemonici della nazione) o la negazione (come insistono i loro critici) della razza (vale a dire della differenza razziale), la miscegenazione istituisce una modalità di assoggettamento razziale basata sulla necessaria obliterazione del soggetto razziale subalterno. Poiché la miscegenazione è utilizzata come un significante storico, uno che cattura la traiettoria temporale del soggetto brasiliano, essa produce narrazioni che descrivono il processo di eliminazione dei tratti corporei e mentali Africani ed indiani, mentre il soggetto nazionale prosegue verso la trasparenza, significata nella bianchezza e nel fatto di essere europeo (Silva, 2001a, 2002, *forthcoming*). Molti analisti sociali hanno colto gli effetti economici, le materializzazioni di questa logica della obliterazione, mostrando come essa abbia sostenuto resoconti programmatici della configurazione sociale brasiliana i cui principali effetti sono stati l'espropriazione economica dei neri brasiliani (Hasenbalg 1979; Hasenbalg and Silva 1993; Rezende and Lima 2004; Sheriff 2001; tra gli altri). Questa coesistenza di una celebrazione della miscegenazione e di indicatori socioeconomici dell'espropriazione economica dei neri ha lasciato perplessi gli studiosi di politiche razziali in Brasile e, molto recentemente, ha animato un dibattito molto produttivo sulla violenza epistemica. Al centro

di questo, trovo un’indicazione di come la tesi della trasparenza persista all’interno dell’analisi critica postmoderna nel presupposto che il subalterno razziale emerga come un “io” trasparente. In modo ancora più importante, questa connessione acritica tra esperienza e rappresentazione (come *darstellen*), presupposta negli scritti postmoderni sul soggetto della differenza culturale, ha portato a sostenere che, con l’eccezione di attivisti ed intellettuali, i neri brasiliani mancano di una coscienza razziale sia in-sé che per-sé.

In questa lettura dei brani di Olodum, indico come la loro particolare (ri)appropriazione dell’Africanità come significante di una differenza culturale (nera), indichi quali siano i vantaggi di una strategia analitica critica che sceglie la *globalità* come il contesto ontologico privilegiato. Da un lato, essa disloca la tesi della trasparenza che modella gli scritti postmoderni sul subalterno. Come tale, essa estende la critica di Spivak alle costruzioni del subalterno come una cosa parlante, che non si occupa dei fattori politico-economici e giuridici precedenti e contemporanei a questo discorso. Ciononostante, essa presuppone che il discorso sul soggetto della differenza culturale sia già sempre un effetto delle strategie scientifiche, le armi produttive della rappresentazione moderna, che li istituisce come “io” affettabili. Sia il culturale che il razziale producono soggetti di differenza culturale come soggetti moderni il cui destino è quello di perire davanti al fondamentalmente potente “io” trasparente, quello che gli strumenti della razzialità localizzano in un particolare angolo *storico-globale*, vale a dire i confini (spazio/temporali) dell’Europa post-illuminista. Dall’altro lato, la mia lettura della versione del soggetto nero brasiliano di Olodum coglie anche come il soggetto subalterno della razzialità emerga nella rappresentazione come una

coscienza in-sé (*vertreten*), ma sempre già *prima* – in una relazione irriducibile – con “altri” costruiti in modo analogo. In questo senso, la mia risposta alla domanda di Spivak “*Can the Subaltern Speak?*” è “Yes”. Tuttavia, solo poiché sono anche convinta che l’*analitica della razzialità* produce il testo politico in cui il soggetto razziale/culturale (bianco/europeo) privilegiato (come un “io” trasparente) e i suoi “altri” affettabili emergono in quanto tali, vale a dire come soggetti di determinazione esterna – qui come coscienza-in-sé emergente *prima* di “altri” soggetti (razziali/culturali), il soggetto razziale privilegiato fallisce necessariamente nell’attualizzare la trasparenza.

Sostengo che la formulazione antropologica della cultura, quella presupposta nelle considerazioni della “svolta culturale” e della “svolta globale”, istituisce soggetti *in* una determinazione esterna, nella *globalità*, in una relazione politica con “altri” soggetti con i quali condivide questo contesto di emersione. Per questo motivo, sostengo che il binomio multiculturalismo e diversità poté così facilmente diventare l’obiettivo principale dell’agenda neoliberale per la giustizia globale. Ciò che questo comporta è l’“ufficializzazione” della differenza culturale, il marcatore umano che produce sapere sociale scientifico, la cui inclusione diventa ora l’obiettivo etico dei progetti di riconfigurazione economica e giuridica. Tuttavia, questa ufficializzazione rende possibile catturare gli effetti del potere proprio perché il multiculturalismo e la diversità si basano sull’irriducibilità della differenza culturale – il presupposto che permette di scrivere recentemente dei soggetti affettabili (pericolosi) a cui l’agenda della giustizia globale non dovrebbe rivolgersi in quanto “cattivi”. Di conseguenza, qualsiasi considerazione critica di queste strategie politiche/simboliche neoliberali dovrà iniziare con il riconoscere che, poiché la differenza

culturale si riferisce alla *globalità* (esteriorità/spazialità) quale contesto ontologico, la mappatura dei suoi effetti di potere non può ignorare le condizioni materiali (corporee, sociali, globali) di emersione dei suoi soggetti. Di seguito, mostro come l'utilizzo dell'Africa da parte di Olodum per scrivere il soggetto nero brasiliano (*black Brazilian subject*) e per recuperare l'Africanità dalle acque storiche della nazione brasiliana, situi il soggetto subalterno della razzialità nella rappresentazione solo perché i significanti disponibili istituiscono il soggetto già sempre in una relazione con ciò che non è e che tuttavia è cruciale per la determinazione del suo “essere”¹³.

L’Africa di Pelô

Nel commentare le politiche culturali nere, Stuart Hall propone una politica culturale “che coinvolge piuttosto che sopprimere la differenza” (1996, 446). Non impegnandosi nell’esercizio de/costruttivo che risignificherebbe la differenza stessa, Hall suggerisce delle alternative a gran parte delle considerazioni delle politiche culturali diasporiche degli anni ’80, che tentavano di mantenere il soggetto storico, l’“io” trasparente. Ciò vuol dire che, mentre le politiche della differenza si sono liberate delle acque trascendentali in cui sono nate, esse hanno riscritto il soggetto nero (storico) nel proseguio del suo viaggio spirituale verso la trasparenza¹⁴. Nei testi di Olodum del

¹³ Se in parte sono d’accordo con l’affermazione di Gilroy 1993a che la cultura nera è parte integrante del discorso della modernità, mi dissocio da lui in quanto credo che ciò che è stato definito come peculiare della cultura nera non è che un prodotto delle strategie storiche e scientifiche che compongono il testo moderno.

¹⁴ La proposta di Hall è in contrasto con quella che Gilroy 1993b chiama l’etnoassolutista, esemplificato in testi come Asante 1987 e Collins 1990.

1988 trovo vi sia un’appropriazione dell’Africa che butta via sia le acque trascendentali sia il bambino storico, vale a dire la coscienza per-sé. Proprio perché le politiche culturali nere brasiliane non hanno potuto appropriarsi immediatamente dell’Africa come un significante storico, e proprio perché l’Africanità già stabilisce la particolarità storica (culturale) del soggetto brasiliano, il progetto di politiche culturali ha dovuto fare a meno della trasparenza¹⁵. Qui la strategia era, quindi, inversa. Invece di utilizzare un’Africa che già racchiudesse l’“essere” nero, un soggetto storico già emancipato, coscienza per-sé, Olodum ha introdotto nell’immaginazione brasiliana un’Africa del “divenire”, un significante dell’esistenza, privilegiando le lotte derivanti come un effetto del momento della coscienza in-sé, in cui la rappresentazione si riferisce ai momenti giuridici ed economici di assoggettamento.

Sebbene il mio obiettivo con questo esercizio sia quello di dislocare la *storicità* come luogo dell’emergere di soggetti politici, menzionerò due momenti “storici” che aiuteranno a situare la risignificazione da parte di Olodum dell’Africanità. Il primo riguarda il ruolo della Bahia – più in particolare, della capitale Salvador – nelle costruzioni egemoniche della particolarità nazionale (storica) del Brasile. Alla fine del XIX secolo, gli antropologi e i commentatori sociali brasiliani, interessati alla riconfigurazione del paese come ordinamento politico moderno (uno stato nazionale), rivolsero il loro sguardo a quello stato nord-orientale nel quale i viaggiatori europei avevano trovato le espressioni più scoraggianti dei

¹⁵ Si veda Silva 1998, 2001a e 2002 per analisi delle appropriazioni dell’Africa in versioni egemoniche della nazione brasiliana, che è stata parte integrante di ciò che Mudimbe 2007 definisce l’“invenzione dell’Africa”.

pericoli, un’ampia popolazione di discendenza Africana e una miscegenazione incontrollata mantenuta per le società post-schiaviste/post-coloniali. Gli artefici della nazione brasiliana non solo vi trovarono una maggioranza di popolazione nera (secondo l’ultimo censimento è ancora così: l’80% della popolazione della Bahia è nera e di razza mista), ma notarono anche una presenza Africana nei rituali religiosi, nella cucina, nel vestire, nei gruppi carnevaleschi etc. All’epoca questa “Africanizzazione” della Bahia era stata accolta con il timore che avrebbe portato, come avevano predetto gli scienziati dell’*uomo*, alla degenerazione morale ed intellettuale (Augel, 1980; Nina Rodrigues, 1900), un’opinione che ha avuto eco tra la popolazione locale (Butler, 1998). Alcuni decenni dopo, quando gli antropologi volsero nuovamente il loro sguardo a Salvador, trovarono “residui” della cultura Africana, esempi di uno *spirito* Africano che, secondo loro, rispondeva alla particolare versione da parte della nazione brasiliana della cultura europea moderna (Silva, *forthcoming*). Proprio di questi frammenti di Africanità, come io stessa e altri analisti abbiamo notato, si è appropriata la versione egemonica della nazione brasiliana – la *democrazia razziale* – che descrive il soggetto nazionale come un “io” trasparente, i cui tratti di Africanità e Indianità hanno permesso di costruire con successo una “civiltà moderna” ai tropici.

Il secondo momento riguarda il percorso di Olodum e la sua collocazione nelle festività – i carnevali – che molti hanno descritto come un momento unico in cui apprezzare le peculiarità della cultura brasiliana. La maggior parte dei resoconti storici del carnevale brasiliano riservano un posto speciale alle città di Rio de Janeiro e Salvador. Se in entrambe i festeggiamenti coinvolgono l’intera popolazione, ma soprattutto la popolazione nera,

gli analisti sociali le differenziano in termini della natura di tale partecipazione. Risério, per esempio, sostiene che “invece che essere uno spettacolo per il pubblico (come quello di Rio de Janeiro), il carnevale della Bahia è una festa prodigiosa e frenetica vissuta da tutti” (1993, 249). Sebbene molti possano contestare questo commento, è inconfutabile che a partire dall’ultimo decennio del XIX secolo, i gruppi neri culturali della Bahia sono stati i principali partecipanti di quest’esperienza “prodigiosa e frenetica” (Butler, 1998). Questa partecipazione, tuttavia, non è stata costante. Per la maggior parte del XX secolo, i carnevali e i gruppi religiosi neri hanno sofferto di una persecuzione da parte della polizia che molti attribuiscono al desiderio di ripulire le strade della Bahia dai residui indisciplinati di Africanità (Butler, 1998). Negli anni ’70, tuttavia, i gruppi carnevaleschi sono ritornati nelle strade, un mutamento che è stato chiamato la ri-Africanizzazione del carnevale della Bahia (Risério, 1993; Rodrigues, 1993). Nel corso di questo decennio, descrive Risério,

i cosiddetti *afoxés* e *blocos afro* si espansero. Erano organizzazioni composte principalmente da giovani neri-figli di relazioni interrazziali, che usavano nomi Africani e includevano ondate di persone vestite con camicioni e che facevano musica al suono di canzoni che si riferivano ad altre culture nere, specialmente alla tradizione Yoruba, che fu trasformata in una sorta di codice centrale delle manifestazioni simboliche delle radici nere Africane (1993, 250).

L’evento spartiacque in questo “processo di ri-Africanizzazione” fu la fondazione, nel 1974, del *bloco afro* riservato alle sole persone nere dalla carnagione scura¹⁶, Ilê Aiyê. Formato da Vovô – la cui madre era una famosa leader *canbomblé*, detentrica riconosciuta dei frammenti

¹⁶ N.d.T.: leggo qui “dark-skinned” invece di “dark-sinned”.

di quell’“essenza” Africana che gli antropologi degli anni ’30 avevano individuato a Salvador – nei quartieri economicamente espropriati di Curuzu, l’esplicita rivendicazione di esclusività (nera) razziale da parte di Ilê Aiyê era senza precedenti e inimmaginabile. L’agenda di Ilê Aiyê proponeva, infatti, una visione della coscienza nera influenzata dal movimento *black power* statunitense e dagli intellettuali anticoloniali delle colonie portoghesi in Africa. Pochi anni dopo la fondazione di Ilê, mentre negli anni ’80 il gruppo divenne conosciuto in tutto il Brasile, la preponderantemente nera ed economicamente espropriata città di Salvador assistette alla creazione di un altro *bloco afro*, Olodum, che, a differenza di Ilê Aiyê, accoglieva bianchi, neri e figli di relazioni interrazziali. Secondo uno dei suoi fondatori, Rodrigues, Olodum “fu fondato nel 1979 da prostitute, omosessuali, gente associata al *jogo do bixô*, (“lotteria degli animali”), fumatori d’erba, avvocati bohémien, e intellettuali” (1993, 47). Sicuramente, a differenza dei fondatori religiosi di Ilê, questa gente si incontrava nelle zone di Pelourinho e Maciel. I quartieri più poveri di Salvador non potevano immediatamente rivendicare un’“essenza” Africana ma, potevano rivendicare qualcosa che i loro brani carnevaleschi comunicavano sistematicamente. “Il lavoro di Olodum” descrive Rodrigues “è una forma di guerriglia non violenta. In ogni momento siamo impegnati in politica. (...) In ogni momento stiamo pensando di prendere il potere per creare le condizioni concrete per noi per condividere il benessere di un paese” (1993, 48-49).

Negli anni ’80 i brani di Olodum produssero un soggetto politico che, rifiutando le articolazioni prevalenti dell’Africanità, recuperavano un’Africa che non aveva mai attratto prima l’immaginazione

brasiliana. Abbandonando l’Africa occidentale, dove gli antropologi avevano localizzato gli “originali” della cultura nera brasiliana, queste canzoni invocano il Madagascar, l’Egitto, l’Abissinia e l’Etiopia, luoghi che non appartengono all’Africa della Bahia e che, per questa ragione, non erano mai circolati negli scritti sul soggetto brasiliano. Nelle canzoni di Olodum, tuttavia, questi paesi diventano le fonti dell’eredità Africana che si diffonde nelle zone economicamente espropriate di Salvador, come Pelourinho (Pelô) e Maciel¹⁷. Una canzone sul Madagascar, che sottolinea il fatto che l’isola fu colonizzata da neri Africani e Arabi, afferma, per esempio, che i suoi popoli hanno la loro “cultura impressa” in un sobborgo nero a Salvador: “Fiorisce a Pelourinho il frutto *Malgache*, divino e colossale/Che il Divino Olodum dissemina a Carnevale”. Il concetto del culturale non può catturare la memoria collettiva che questa e altre canzoni producono. Ciò che portano a rappresentazione sono eventi nelle traiettorie di popoli che (con successo o meno) hanno resistito alla colonizzazione europea. Madagascar, Etiopia, Egitto e Abissinia e Pelourinho sono, continua il testo, “cultura che costituisce un legame di saperi.” “Saperi”, qui, non si riferisce ad un’“essenza” condivisa, ma all’esperienza della lotta per superare l’oppressione: “lotta e vinci i guai che la realtà procura/in solidarietà portiamo avanti la nostra verità”.

In controtendenza rispetto a gran parte dei prodotti culturali degli anni ’80, queste canzoni raccontano una storia di resistenza, ma non di resistenza culturale, come viene appropriata negli scritti antropologici e

¹⁷ Per un resoconto di come il razziale mappi la città di Salvador e della terribile situazione di espropriazione economica in cui versa la maggioranza dei suoi abitanti neri (che costituiscono l’80% della popolazione della città), si veda Perry 2004.

Afrocentrici sull’Africa. Privilegia la lotta. Il soggetto politico che emerge in questi brani parla, ma i significati che trasmette, i significanti che delimitano il suo luogo di emersione descrivono una posizione politica, il luogo dell’affettività, abitato dai neri della Bahia e dagli “altri” soggetti (razziali/culturali) Africani che hanno lottato contro il colonialismo e la schiavitù. Quello che voglio dire è: i brani di Olodum introducono nella Bahia un’altra Africa, che non è quella degli *orixas* (le celebrate divinità Yoruba), ma quella degli imperatori e degli schiavi, delle lotte anticoloniali e di altre lotte rivoluzionarie. Si ricordano nomi di divinità e faraoni perché “Olodum viene a narrare a tutto l’universo il regno egizio e mostra le sue usanze a questo amato popolo/Oh Pelourinho l’Afro Olodum canta al suo dio più grande e porta nelle strade le conquiste dei faraoni/Afro Olodum il simile che ci unisce tutti.” Chi è questo noi? Pur essendo nero, il “noi” di Olodum vive nei quartieri espropriati di Salvador:

Il potere della trinità e Bahia Pelô Negro/... /La regalità illogica di Olodum/La speranza della nazione rastafariana Ayle Selassie/Ha reso il Nero sovrano imperatore, ad Adis Abeba regnò/... /Pelourinho che evoca la grandezza della nerezza per rompere il sistema/ Angeli che annunciano le trombe il messaggero di Olodum sei tu.

Bahia Pelô Negro

Questo trio non ricorda la Bahia dei *canbomblés* e degli *afoxés*; questo nero della Bahia vive a Pelourinho e Maciel; Pelourinho, i cui ciottoli ricordano ancora oggi il sangue di coloro che sono stati torturati durante la schiavitù e la cui gente, espropriata economicamente, rivela che la storia non è finita.

La gente portata dall’Africa fece Pelourinho/Portarono il primo, il secondo e il terzo e c’erano così tante teste/diffusero il nero in tutto il mondo/Basta, basta, basta mentirci/basta basta, basta mentirci/.../

Il popolo di Pelourinho soffre sempre, i bambini piangono/Soffrendo il volere di questo popolo sempre Olodum insegni lotte/Solo il tuo canto può, Olodum, porre fine a questa paura/mostra le tue armi perché è necessario combattere/La menzogna finirà/E la fine della carestia che distrugge la speranza un giorno verrà.

Il compito autodefinito di Olodum è, quindi, insegnare come lottare. Che cosa è necessario a tal fine? La lotta istituisce un soggetto politico come un popolo – come descrivono le versioni hegeliane e marxiane dell’autocoscienza, esso emerge nel momento del riconoscimento della sua situatività, nella contesa, davanti ad un “altro”, un’altra autocoscienza che non riconosce come uguale a se stessa. A differenza del soggetto descritto dalla tesi della trasparenza e dalla descrizione ontologica storico-materialista, il soggetto della razzialità – come ci ha ricordato Fanon (2015) – non supera questo momento iniziale, il momento dell’esteriorità. Per la differenza irriducibile e insuperabile istituita dagli strumenti produttivi della razzialità, la differenza razziale e la differenza culturale indicano un altro contesto ontologico, la *globalità*, in cui esse situano la nerezza e l’Africanità già da sempre nella subalternità. Quello che sto suggerendo è che, utilizzando una lotta contro l’oppressione (la dominazione giuridica e l’espropriazione/lo sfruttamento economico) per collegare l’Africa e Salvador, questi legami utilizzano la nerezza e l’Africanità come significanti di condivise condizioni materiali di esistenza. Tuttavia, questo legame è possibile non perché queste condizioni di esistenza esprimono o attualizzano uno *spirito* nero o

Africano, ma perché risultano da una *relazione* politica, una contesa, esperita sia dai neri a Pelourinho-Maciel che dai popoli Africani nominati nei brani. Ovvero, il significante che articolano istituisce necessariamente il soggetto emergente nel momento della coscienza in-sé, in divenire, *prima* di un altro soggetto che non necessita di essere nominato per essere riconosciuto, come un “essere” razziale/culturale. In questi brani, nerezza significa un soggetto nell’esteriorità, un abitare un’impronta sociale, una regione globale (giuridica ed economica) di subalternità, che Olodum delinea collegando l’espropriazione economica dei neri della Bahia alle lotte dei popoli Africani che non appartengono all’universo simbolico brasiliano. Così facendo, Olodum produce una memoria determinata dalla razzialità, che non ripropone il soggetto trasparente della storicità, ma connette Pelourinho e l’Etiopia, mostrando come questi luoghi geograficamente lontani abitino la stessa regione subalterna.

Tuttavia, coloro che hanno assistito alla performance sull’Africa di Olodum nel carnevale della fine degli anni ’80, competenti come erano di politiche culturali, avrebbero decodificato un testo diverso. La performance sull’Africa di Olodum è mediata esattamente dalle appropriazioni dell’Africanità che prova a dislocare, dal momento che la combinazione di usanze, danza e ritmo viene letta con il significato prevalente di Africanità che circola sia nelle politiche nazionali brasiliane sia nelle politiche culturali diasporiche nere degli anni ’80. L’Africa rappresentata nei brani rifigura, invece, una posizione subalterna – l’assoggettamento economico – mai articolata nella considerazione egemonica del soggetto brasiliano e che fino a poco tempo fa non aveva che un posto minore nei testi di emancipazione nera brasiliana

(Silva, 2001b). Pertanto, è promettente, poiché richiede una strategia critica che non si risolve semplicemente nel realizzare un'altra articolazione dell'Africa come un significante “spirituale”. Nel Carnevale della Bahia del 1988, Olodum occupò le strade con re, regine e guerrieri rivoluzionari, la cui abilità nel rappresentare i neri brasiliani non derivava dalla loro energia di attualizzare un soggetto nero trasparente (interno/temporale), uno che ha preceduto ed è sopravvissuto al colonialismo e alla schiavitù. La loro forza produttiva, invece, la loro abilità a portare a rappresentazione i neri brasiliani economicamente espropriati derivava dal fatto che essi emergevano nella contesa. Proprio perché essi entrano e rimangono sulla scena della rappresentazione, combattendo contro l'assoggettamento, essi costituiscono significanti esteriori/spaziali; il soggetto che essi scrivono emerge nell'esteriorità. Che una tale lettura sia possibile risulta da come la situazione razziale del Brasile sia stata turbata dall'accogliere la centralità della cultura Africana nella scrittura della particolarità nazionale del Brasile e dalla modalità di assoggettamento razziale che ne è derivata, rendendo le politiche culturali una strategia emancipatoria precaria. Ciò che trovo in questi brani e che leggo come frammenti di un discorso subalterno, non è l'autocoscienza, come un soggetto figurato nella storicità – vale a dire, la coscienza nel momento del raggiungimento dell'autodeterminazione, la cosa trasparente che giunge a rappresentazione. I testi di Olodum istituiscono, invece, una sorta di autocoscienza subalterna, un soggetto nero che è necessariamente situato, una cosa spaziale che abita una regione subalterna che condivide con tutti i popoli che si sono impegnati in una lotta politica contro l'assoggettamento giuridico ed economico.

Libertà Nera

Come succede, però, sono proprio le cose che cambiano continuamente che fanno sempre in modo di rimanere le stesse. Sebbene il linguaggio dell’articolo 9 del WCARF Report del 2001 non sia nemmeno programmatico e il Report HD del 2004 sia molto recente, entrambi consolidano un cambiamento del rapido avanzamento del multiculturalismo e della diversità dell’ultimo decennio al centro del discorso politico globale che ha investito le politiche razziali ovunque¹⁸. Ciò che mi interessa qui è un’altra conseguenza di questa ascesa che mostra come questi significanti di differenza culturale conservino ancora la scrittura dell’ “altro d’Europa” nell’affettività.

Per quasi cento anni, Signora Libertà ha accolto gli affamati dall’Europa e da altre parti con la promessa di strade lastricate d’oro e di un futuro che non poteva nemmeno essere immaginato prima. Ora, però, promette di spiegare le sue ali su tutta la superficie della terra; non aspetta più i cercatori di libertà; promette di portargliela. Come abbiamo imparato lo scorso novembre, la Libertà, incarnata nella persona del neominato Segretario di Stato degli Stati Uniti, ora ha una storia – schiavitù e segregazione – e, a differenza della sua gemella, Signora Giustizia, non è né cieca né sorda né muta. Signora Libertà è ora una donna nera. A differenza del soggetto cartesiano, l’unica cosa esistente che la conosceva intimamente, ella è completamente sociale, già da sempre

¹⁸ In Brasile, per esempio, sia l’amministrazione di Fernando Cardoso che quella di Luiz Lula da Silva si discostarono moltissimo dalla risposta dei governi precedenti alle richieste dei neri brasiliani che avevano creato istituzioni dedicate alla protezione e alla promozione di pratiche culturali afro-brasiliane. Dal 1995 in poi, tuttavia, c’è stato un cambiamento nelle risposte legali e politiche all’esclusione razziale, qualcosa di impensabile durante la costruzione del Brasile come “democrazia razziale”.

determinata da qualcosa che si trova al di fuori di lei, ma senza il quale non sarebbe in grado di esistere, di adempiere alla sua vocazione di assicurare che Libertà e Democrazia rimangano le uniche guide dell’esistenza sociale. Che uno avesse seguito o meno la traiettoria delle politiche della differenza, che uno avesse prestato o meno attenzione al guadagno politico che la differenza culturale aveva acquisito all’inizio degli anni ’90, quando guidava le affermazioni neoconservatrici di una guerra culturale che stava ancora una volta ridisegnando i confini interni degli Stati Uniti, gli ultimi tre anni hanno rivelato a tutti noi il suo significato, dal momento che assistiamo al ridisegnamento dei confini culturali (moralì) del Mondo Libero. Al di là e prima di questa nuova articolazione del bene e del male che si basa sul presupposto che la differenza culturale preceda gli incontri politici e che ci sia qualcosa nella cultura che determina i luoghi possibili che i soggetti in contesa occuperanno, rimane tuttavia la questione di come, alla fin fine, sia fatta questa linea.

Come e perché potrebbe la nerezza, quale significante di differenza culturale, un marcatore di un allontanamento da una autodeterminazione, come ci ha ricordato Fanon (2015) neanche mezzo secolo fa, diventare un significante di libertà? Contro il suggerimento del presidente Bush, penso che non ci sia niente di intrinseco nella nerezza che giustifichi questa potente collocazione. Questa appropriazione è un regalo perdurante del XIX secolo, quello in cui ha regnato la ragione scientifica, quando – come ci ha mostrato Foucault (2016) – il positivo, l’esteriore, l’esistente è stato infine risolto come una dimensione del sovrano, una cosa sia storica che trascendentale, un soggetto conoscente. Quello che voglio dire è che la nerezza è potuta divenire un significante del più importante principio occidentale

solo perché a partire dalla sua articolazione iniziale come significante scientifico è sempre stata una rfigurazione del culturale. Certamente, come tutti sappiamo, nella sua articolazione iniziale nei testi post-illuministi, nerezza significava qualcosa, un “altro dell’occidente”. Eppure, proprio perché ha catturato un modo “altro” di essere ed esistere come esseri umani, può ora svolgere il ruolo di significante dell’occidentalità. Cioè, è perché è un significante di differenza culturale che la nerezza può segnare come culturale la differenza tra gli occidentali Cristiani “amanti della libertà” e gli Arabi Islamici e gli Africani “odiatori della libertà”. Questo è un ruolo che svolge con un certo successo perché, quando un membro di un gruppo razziale subalterno avanza politiche che danneggiano i membri della propria o di un’altra collettività razziale subalterna, esse non possono essere immediatamente definite come casi di ingiustizia razziale poiché sfuggono alla logica dell’esclusione. Sebbene la nerezza del segretario di stato americano annulli il modello additivo – è una donna (gender) che è nipote di un mezzadro, come ha sottolineato George Bush nel suo discorso di nomina – essa ristabilisce la trasparenza che ora è monopolio di soggetti bianchi e non bianchi della libertà.

Quello che voglio dire è che questo nuovo ruolo della nerezza non può essere immediatamente colto se ci si focalizza sulla sua traiettoria come significante politico (di un marcatore di un *luogo* subalterno)¹⁹ nella configurazione sociale degli Stati Uniti. È solo recentemente, dalla fine degli anni ’60, dopo le vittorie dei movimenti per i diritti civili, che essa si è fatta strada nel discorso politico come marcatore di traiettorie socio-storiche distinte. Nel momento in cui abbiamo iniziato a

¹⁹ N.d.T.: leggo qui il primo “of” all’interno della parentesi.

godere di queste recenti conquiste, il discorso neoliberale/neoconservatore degli anni '90 sulle “guerre culturali” e le politiche e la legislazione che ha sostenuto, hanno segnato il consolidamento del culturale come significante della differenza umana. In quel momento, già era evidente che l’egemonia della cultura inaugurava l’utilizzo di nuovi meccanismi di assoggettamento razziale. Sebbene vi siano molti esempi delle sue drammatiche conseguenze, non è troppo presto per noi per impegnarci nel compito critico che fornirà le strategie necessarie per la scrittura di progetti emancipatori che impediranno in maniera più adeguata al culturale di ripetere – su una scala anche più ampia del linciaggio e dell’olocausto – le più orrende politiche del razziale.

Bibliografia

- Anderson, B. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Ang, I., Louis, B. St 2005. ‘Guest editorial: The Predicament of Difference’, *Ethnicities* 5(3): 291-304.
- Appadurai, A. 1996. Disgiunzione e differenza nell’economia culturale globale in Mike Featherstone (ed.) *Cultura globale. Nazionalismo, globalizzazione e modernità*. Roma: SEAM. [1990 ‘Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy’, in Mike Featherstone (ed.) *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, pp. 295–311. London, Newbury Park, CA, New Delhi: Sage.]
- Asante, M. K. 1987. *The Afrocentric Idea*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Augel, M. 1980. *Estrangeiros na Bahia Oitocentista*. Sao Paulo: Cultrix, INL-Ministerio da Educacao e Cultura.

- Bhabha, H. 1997. *Nazione e narrazione*. Roma: Meltemi [1994 *Nation and Narration*. London: Routledge]
- Butler, K. 1998. *Freedoms Given Freedoms Won*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Chakrabarty, D. 2004. *Provincializzare l'Europa*. Roma: Meltemi. [2000. *Provincializing Europe*. Princeton, NJ: Princeton University Press.]
- Chatterjee, P. 1993. *The Nation and its Fragments*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Clifford, J. 1997. 'Introduzione: verità parziali' in J. Clifford e G. E. Marcus (ed.), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi Editore, Roma, 1997. [1986 James Clifford and George Marcus (eds) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, CA: University of California Press.]
- Collins, P. Hill 1990. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. London: HarperCollins Academic.
- Derrida, Jacques 2012. *Della grammatologia*. Milano: Jaca Book [1976. *Of Grammatology*. Baltimore: John Hopkins University Press].
- Fanon, F. 2015. *Pelle nera, maschere bianche*. Pisa: ETS [1967 *Black Skin, White Mask*. New York: Grove Press].
- Foucault, M. 2016. *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane*. Milano: BUR [1994. *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books.]
- Gellner, E. 1985. *Nazioni e nazionalismo*. Roma: Editori riuniti [1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.]
- Gilroy, P. 1987. 'There Ain't No Black in the Union Jack': *The Cultural Politics of Race and Nation*. Chicago: University of Chicago Press.

- . 1993a. *Small Acts. Thoughts on the Politics of Black Culture*. London: Serpent’s Tail.
- . 1993b. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hall, S. 1996. *Stuart Hall Critical Dialogues in Cultural Studies*, David Morley and Kuan-Hsing Chen, eds. London: Routledge.
- Hasenbalg, C. 1979. *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- Hasenbalg, C. and Nelson do V. Silva 1993. ‘Raça e Oportunidades Educacionais no Brasil,’ *Estudos Afro-Asiáticos* (18): 73–92.
- Hegel, G.W.F. 2008. *La fenomenologia dello spirito*. Torino: Einaudi. [1997. *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press.]
- Herder, J.G. 2002. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawn, E. 1994. *Nations and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jameson, F. 2007. *Postmodernismo, ovvero La logica culturale del tardo capitalismo*. Roma: Fazi. [1991. *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, NC: Duke University Press.]
- Lipsitz, G. 1998. *The Possessive Investment in Whiteness*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Lowe, L. 1996. *Immigrant Acts: On Asian American Cultural Politics*. Durham, NC and London: Duke University Press.
- Lyotard, J-F. 2014. *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*. Milano: Feltrinelli [1984 *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.]
- Mudimbe, V.Y. 2007. *L’invenzione dell’Africa*. Roma: Meltemi [1988. *The Invention of Africa*. Bloomington

- and Indianapolis, IN: Indiana University Press.]
- Nina Rodrigues, R. 1900. *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Rio de Janeiro: Vilizacao Brasileira.
- Parekh, B. 2000. *Rethinking Multiculturalism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Perry, K.-K. Y. 2004. 'The Roots of Black Resistance: Race, Gender, and the Struggle For Urban Land Rights in Salvador, Bahia, Brazil', *Social Identities* 10(6): 811–31.
- Renan, E. 1994. 'What is a Nation', in Homi Bhabha (ed.) *Nation and Narration*, pp. 8–22. London: Routledge.
- Rezende, C. and Marcia L. 2004. 'Linking Race, Gender, and Class in Brazil', *Social Identities* 10(6): 757–73.
- Risério, A. 1993. 'Carnaval: The Colors of Change', in Larry Crook and Randal Johnson (eds) *Black Brazil*, pp. 249–60. Los Angeles, CA: University of California Press.
- Rodrigues, J. J. 1993. 'Olodum and the Black Struggle in Brazil', in Larry Crook and Randal Johnson (eds) *Black Brazil*, pp. 43–52. Los Angeles, CA: University of California Press.
- Said, E. W. 1991. *Orientalismo*. Torino: Bollati Boringhieri [1978 *Orientalism*. New York: Vintage Books.]
- Scott, J. W. 1999. *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press.
- Sheriff, R. 2001. *Dreaming of Equality*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Silva, D. F. da 1998. 'Facts of Blackness: Brazil is not (Quite) the United States . . . and Racial Politics in Brazil?' *Social Identities* 4(2): 201–23.
- . 2001a. 'Voicing "Resistance": Race and Nation in the Global Space', in Eliezer Ben-Rafael and Yitzhak Sternberg (eds) *Identity, Culture, and Globalization*, pp. 427–40. Boston, MA: Brill.
- . 2001b. 'Towards a Critique of the Socio-Logos of

- Justice: The Analytics of Raciality and the Production of Universality’, *Social Identities* 7(3): 421–54.
- . 2002. ‘Re-writing the Black Subject’, in Peter Osborne and Stella Sandford (eds), pp. 160–171. *Philosophies of Race and Ethnicity*. London: Continuum.
- . (forthcoming) *Homo Modernus: A Mapping of the Analytics of Raciality*. Durham, NC: Duke University Press.
- Spivak, G C. 1994. ‘Can the Subaltern Speak?’, in Patrick Williams, and Laura Chrisman (eds) *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, pp. 66–111. New York, NY: Columbia University Press.
- . 2004. *Critica della ragione postcoloniale*. A cura di P. Calefato, trad. it. A. D’Ottavio, Meltemi Editore, Roma [1999. *A Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge, MA: Harvard University Press].
- UN World Conference Against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance (2001): Durban Declaration and Program of Action, [<http://www.unhchr.ch/pdf/Durban.pdf>].
- UNDP 2004. *Lo Sviluppo Umano Rapporto 2004*. 15. La libertà culturale in un mondo di diversità Torino: Rosenberg & Sellier.
- Vattimo, G. 2011. *La società trasparente* Milano: Garzanti. [1992. *The Transparent Society*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.]
- Viesca, V. H. 2000. ‘Straight Out the Barrio: Ozomatli and the Importance of Place in the Formation of Chicano/a Popular Culture in Los Angeles’, *Cultural Values* 4(4): 445–73.

Hegel nella letteratura africana: la risposta di Achebe* **

Ngugi wa Thiong'o e Eunice Njeri Sahle

Il progetto coloniale presenta tre aspetti interconnessi. È allo stesso tempo una pratica, un corpo di conoscenze e una tecnologia per il cambiamento della mentalità o, semplicemente, ingegneria mentale. La decolonizzazione è necessariamente una negazione del triplice carattere del processo coloniale, al fine di produrre una possibile alternativa: indipendenza, liberazione e giustizia sociale. Il colonialismo come ingegneria della mente risulta dal colonialismo come pratica e testo, ma è anche loro d'aiuto. L'ingegneria della mente è il risultato diretto del colonialismo come testo, perché il testo coloniale è contemporaneamente un supporto per le mentalità dietro le pratiche di colonizzazione e una prigione per la mentalità del colonizzato. La battaglia tra testo coloniale e il suo opposto dialettico, il testo anti-coloniale, è centrale per l'intero processo di decolonizzazione. Achebe e Hegel lo esemplificano.

* Questo intervento fa parte di un progetto in corso dei due autori sullo hegelismo nel pensiero letterario e politico africano. ** Ngugi wa Thiong'o, Eunice Njeri Sahle, 'Hegel in African Literature: Achebe's Answer'. *Diogenes* 51-2, 2004: 63-67. Traduzione italiana di Francesco Campana.

Ora, non sappiamo se Achebe, al tempo in cui scriveva *Things Fall Apart*¹, avesse letto Hegel oppure no, ma non importa, perché la visione hegeliana dell'Africa e dell'africano, che a sua volta deriva dalle narrazioni dei missionari e degli esploratori del XIX secolo, permea l'intero testo coloniale.

Achebe fa parte di un gruppo di laureati dell'Università di Ibadan – gli altri sono Wole Soyinka, Christopher Okigbo e P.J. Clark – che negli anni '50 ha contribuito a consolidare la base della tradizione della scrittura africana in inglese. Essi però non erano i primi Africani a scrivere in inglese o, comunque, in lingue europee. Prima di loro abbiamo gli scritti degli Africani del XIX secolo nell'ambito del movimento anti-schiavista. Negli anni '20 e '30 Africani scrivevano in inglese in Sud Africa. Quando Chinua Achebe e altri iniziarono a scrivere, Peter Abrahams dal Sud Africa si era già fatto un nome con titoli come *Mine Boy* e *Tell Freedom*. Nell'Africa occidentale dominata dai Francesi, Sedar Senghor, David Diop e altri avevano già creato una poesia significativa, parte del movimento che prese il nome di Negritudine.

Ciò che è significativo in Achebe e in quel gruppo di scrittori giunti sulla scena negli anni '50 è il loro essere un prodotto di due movimenti che presero piede nelle colonie britanniche, in particolare, e nelle colonie nel loro insieme. Un movimento è stato il sorgere in Africa di college universitari come quello di Ibadan in Nigeria, Achimota in Ghana (più tardi Università del Ghana), Makerere in Uganda e altri dello stesso tipo nelle Indie Occidentali e in Malesia. Erano tutti college stranieri dell'Università di Londra. Per loro era centrale il Dipartimento di Inglese, con i programmi di studio modellati su quello dell'Università di Londra. In questo

¹ Achebe 2016.

modo, sarebbero stati tutti esposti alla grande tradizione della letteratura inglese, cioè al canone, da Shakespeare a T. S. Eliot, o a quello che Abiola Irele chiamava da Spenser a Spender. In breve, sarebbero stati esposti al testo coloniale in una forma o in un'altra. L'altro movimento è stato l'ondata di anti-imperialismo a livello globale, riscontrata nel sorgere di movimenti nazionalisti anti-coloniali che esigevano l'indipendenza in Asia, Africa e nel resto del mondo.

In un certo senso entrambi i movimenti erano parte l'uno dell'altro, parte del momento storico della decolonizzazione. Le università avrebbero dovuto produrre un'élite permeata dei valori della classe media britannica che, con l'Indipendenza, avrebbero dato forma a una collaborazione basata su una comunanza di valori condivisi – ovviamente, eurocentrici – ma l'energia dell'ondata anti-coloniale trovò la sua strada all'interno delle aule.

Il movimento anti-coloniale nazionalista dopo la Seconda Guerra Mondiale, ci racconta Achebe nel suo saggio *Named for Victoria*, aveva provocato una rivoluzione mentalità che iniziava a riconciliare la sua generazione con se stessa. Essi rifiutavano di farsi raccontare la storia dell'Africa da qualcun altro. Se il programma nazionalista rifiutava il colonialismo come pratica, il nuovo intellettuale locale lo rifiutava anche come corpo di conoscenze. Il testo coloniale è meravigliosamente immortalato nel titolo del libro che il commissario del distretto – il precedente gendarme del colonialismo come pratica in *Things Fall Apart*, ora divenuto produttore di conoscenza – sta scrivendo: *La pacificazione delle tribù primitive del Basso Niger*. Si noti che mentre Achebe ha scritto un intero libro sulla vita e il tempo di Okonkwo, il commissario del distretto non riesce a decidere se la

storia di Okonkwo meriti anche solo un paragrafo nella sua grandiosa narrazione coloniale. Qui, all'interno del romanzo, avviene uno scontro tra i due testi: il contro-testo che è il romanzo stesso e il testo coloniale, che è la narrazione dell'amministratore coloniale divenuto produttore di conoscenza.

Questa narrazione coloniale ha una ricca ascendenza intellettuale e dire che l'opera di Georg Wilhelm Friedrich Hegel *La filosofia della storia*² sia un testo fondante in questo discorso è assolutamente riduttivo. Ad ogni modo, in queste influenti lezioni, Hegel trova il continente africano privo delle caratteristiche fondamentali di quelle che egli considera società storiche.

In primo luogo, la regione rappresenta l'umanità al suo stadio più irrazionale, poiché «incarna l'essere umano allo stato di natura in tutta la sua selvatichezza e sfrenatezza» e perciò raccomanda agli «individui della storia mondiale» di «fare astrazione da qualsiasi nozione di rispetto, di morale, da tutto ciò che va sotto il nome di sentimento, se vogliamo farci di lui un'idea corretta: in questo carattere non possiamo trovare nulla che contenga anche soltanto un'eco di umanità»³. Secondo Hegel, il desiderio e le passioni sfrenate permeano tutte le sfere della vita in Africa. Per Hegel, «il desiderio puro e semplice, la spontaneità selvaggia e rozza del volere cadono fuori del teatro e sfera della storia mondiale»⁴.

In secondo luogo, le popolazioni africane sono contrassegnate da alti livelli di sottosviluppo culturale, come testimoniato dall'incapacità di abbracciare la nozione di un "Potere Superiore". Le credenze religiose africane, la cui caratteristica cruciale è la stregoneria,

² Hegel 2012.

³ Hegel 2012, 82 [trad. modificata].

⁴ Hegel 2012, 26 [trad. modificata].

mantengono l'uomo al centro dell'universo.⁵ Una simile visione del divino è gravida di virtù del mondo non civilizzato perché «non si parla né di una venerazione spirituale né di un regno del diritto. Dio tuona ma non viene riconosciuto»⁶. Questo fenomeno secondo Hegel limita seriamente la capacità degli Africani di sviluppare «una qualsiasi nozione di universalità»⁷. È interessante notare che per Hegel sono solo le società in cui la religione cristiana è radicata ad essere storicamente promettenti e, rispetto a ciò, egli afferma che «Solo le nazioni germaniche sono giunte alla coscienza, nel cristianesimo, che l'essere umano è libero in quanto essere umano, che la libertà dello spirito costituisce la natura più propria dell'umanità. Questa coscienza è sorta per la prima volta nella religione, nella regione più segreta dello spirito»⁸.

In terzo luogo, l'inesistenza di moderni Stati razionali in Africa colloca il continente fuori dai parametri del progresso storico. Per Hegel l'istituzione degli Stati serve come cartina di tornasole nello sviluppo dello spirito e nella lotta per la libertà.

Lo Stato è l'idea spirituale, posta nell'esteriorità della volontà umana e della sua libertà. [...] Così vediamo un'unione, la quale è in sé, fra il lato oggettivo, ossia il concetto, e il lato soggettivo. L'esistenza oggettiva di questa unione è lo Stato, il quale è dunque il fondamento e il centro degli altri aspetti concreti della vita di un popolo, ossia l'arte, il diritto, i costumi, la religione, la scienza⁹.

⁵ Hegel 2012, 82.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Hegel 2012, 83.

⁸ Hegel 2012, 18 [trad. modificata]. Cosa fare con le società etiopiche ed eritree in cui la fede cristiana ha plasmato per secoli gli assetti culturali, politici ed economici? Nel mondo hegeliano questi si trovano nell'«Africa in senso vero e proprio» a sud del Sahara.

⁹ Hegel 2012, 42-44, 27.

L’Africa allora incarna per Hegel tutto ciò che rispetto all’umanità non è civilizzato, una regione che rimane «chiusa al contatto con il resto del mondo [...] è il paese dell’oro, concentrato dentro di sé, è il paese dell’infanzia, avvolto nel colore nero della notte al di qua del giorno, al di qua della storia cosciente di sé»¹⁰. L’incapacità del continente di mostrare un movimento nel raggiungimento dei suoi indicatori di progresso lo porta a concludere che: «Con ciò abbandoniamo l’Africa, per non farvi più cenno in seguito. Non è un continente storico, un continente che abbia da esibire un movimento e uno sviluppo»¹¹. Ovviamente fa una parziale eccezione per quelle società africane situate nel nord, che egli dichiara «*meriterebbero* di essere attirate verso l’Europa»¹². Secondo lui, queste società sono le sole che hanno mostrato un movimento storico, benché in una forma limitata, poiché solo gli Egiziani hanno operato la transizione «dello spirito umano da oriente a occidente»¹³.

Questa visione si trova in molte altre narrazioni, soprattutto nella letteratura popolare del genere di Rider Haggard e Joyce Cary, dove l’africano appare come l’agito piuttosto che come un attore nel teatro della storia umana. È inserita persino nel lavoro di alcuni di quelli che sostengono di essere impegnati in studi scientifici.

¹⁰ Hegel 2012, 80.

¹¹ Hegel 2012, 87.

¹² Hegel 2012, 81 [trad. it. modificata; corsivo degli autori].

¹³ Hegel 2012, 87. Hegel afferma che l’Egitto «non appartiene allo spirito africano» [*ibidem*] e che lo sviluppo storico delle altre società di questa regione non è né asiatico né europeo e, per quanto riguarda il resto del continente, ciò che chiama «Africa in senso vero e proprio» è il «mondo privo di storia, chiuso, che è ancora del tutto prigioniero nello spirito naturale» [*ibidem*]. Questa visione continua ad essere riprodotta e, per dimostrare le origini non africane della società egiziana, non c’è bisogno di guardare ulteriormente alla vasta letteratura che continua a presentare e cercare “prove scientifiche”.

È interessante notare che appena un anno dopo la pubblicazione di *Things Fall Apart* (nel 1959), Hugh Trevor Roper teneva lezioni di stampo hegeliano a Oxford ripetendo la medesima visione hegeliana del continente come un continente che mostrava solo oscurità prima della presenza europea. La storia dell'Africa era quindi solo la storia dell'Europa in Africa, dal momento che l'oscurità non potrebbe mai essere oggetto della storia. E la pretesa della centralità del cristianesimo nello sviluppo delle società storiche è stata recentemente ribadita in un libro molto citato di uno dei seguaci di Hegel, Francis Fukuyama, che afferma: «In Occidente le prime storie veramente universali sono state quelle cristiane»¹⁴.

L'immagine hegeliana di un popolo africano come indistinguibile dalla natura è estremamente offensiva. Perché ciò che distingue gli esseri umani è che essi stabiliscono una contraddizione tra loro e la natura di cui fanno parte e la cambiano in base ai loro bisogni. Agiscono sulla natura. Può essere il più semplice degli atti come coltivare alimenti, moltiplicare i semi, se si vuole, invece di limitarsi a raccogliere dalle piante selvatiche. Può essere l'atto del mandriano di addomesticare gli animali, invece di limitarsi a dipendere dalla caccia. Fuori dalla lotta contro la natura, essi creano una natura sociale. Creano educazione [*nurture*] dalla natura [*nature*]. E nell'elaborazione della loro natura sociale fanno la storia. Gli animali, dall'altro lato, si limitano ad adattarsi alla natura. Vivono all'interno della natura di cui sono parte, ma rimangono una parte indistinguibile di essa. Non fanno la storia. Gli Africani sono fuori dalla storia.

Questa era un'imputazione seria, specialmente se posta nel contesto del più ampio progetto di Hegel: la storia come libertà in movimento. Se l'africano era fuori

¹⁴ Fukuyama 1992, 76.

dalla storia, allora era in schiavitù. La schiavitù era la sua condizione naturale e la schiavizzazione europea dell'africano, agli occhi di Hegel, diventa quasi un ideale morale: è qualcosa di buono per l'africano. Per Hegel, il coinvolgimento dell'Europa nell'istituzione della schiavitù è giustificato e morale dal momento che esisteva all'interno di uno Stato e in questa forma era «un momento di progresso rispetto all'esistenza sensibile, puramente isolata, [...] un momento di educazione, un modo di partecipare a una morale superiore e alla cultura che vi si accompagna. [...] Perciò l'abolizione graduale della schiavitù è qualcosa di più appropriato, di più corretto che non la sua cancellazione improvvisa»¹⁵.

Things Fall Apart è una magnifica risposta a Hegel. Ovviamente Achebe non è uno storico. È uno scrittore, un artista, ma tra le molte immagini magnifiche della sua opera, la sequenza del combattimento che apre *Things Fall Apart* è un'immagine di lotta. Centrale in questa narrazione dell'incontro tra una società africana pre-capitalista e una modernità europea capitalista è il dramma di Okonkwo che lotta contro la Natura, lottando contro se stesso, lottando contro la sua società e, infine, contro la nuova forza della politica mondiale: il capitale come imperialismo. La lotta tra Okonkwo e le forze della natura è quasi epica per violenza [*force*] e dimensione e questa da sola diventa l'affermazione della volontà umana di ordinare la natura. La lotta con se stesso – la sua lotta lunga una vita contro il destino impersonificato da suo padre Unoka, solo per poi fare la stessa fine – eleva Okonkwo al livello dei grandi eroi tragici della letteratura mondiale, figure come Edipo di Sofocle o Henchard di Hardy in *The Mayor of Casterbridge*. Ciò che egli è, l'uomo che si è fatto da sé, prepara Okonkwo anche a riconoscere

¹⁵ Hegel 2012, 86-87.

la vera minaccia posta da questa modernità capitalista e coloniale.

Okonkwo è il creatore del suo mondo e rifiuta di vivere in una società in cui non è più il creatore dei valori secondo cui deve vivere. Non prima però di aver sferrato un colpo contro un messaggero, il nuovo garante delle nuove forze, e questo atto ha un significato simbolico. Nel fare ciò egli rifiuta l'intera base della nozione hegeliana di Africa come un posto senza lotta storica. Inoltre, rifiuta un'altra delle influenti idee hegeliane, la dialettica del signore e del servo, che si sviluppa nella *Fenomenologia dello spirito*¹⁶. Okonkwo, per così dire, si rifiuta di entrare nel processo di dispiegamento della dialettica perché vuole rimanere una persona con una coscienza indipendente e non prenderà in considerazione il secondo stadio della dialettica, quello della coscienza dipendente. La coscienza dipendente sarà di fatto assimilata dalle nuove forze sociali che abbracciano il cristianesimo e diventano beneficiarie della collaborazione con lo Stato coloniale.

Ciò che vediamo in *Things Fall Apart* non è solo l'avvento dell'imperialismo, ma la contemporanea comparsa di una nascente classe di messaggeri che doveva diventare sempre di più una sorta di zona cuscinetto tra lo Stato coloniale controllato dai bianchi e le masse del popolo. Questa classe, o parti di essa, aveva interiorizzato le immagini negative hegeliane dell'Africa e incarnava la coscienza dipendente di chi è vincolato, descritta nella dialettica di Hegel. Se l'atto di Okonkwo è un primo colpo contro la pratica coloniale, l'atto di Achebe è un primo colpo contro il colonialismo come corpo di

¹⁶ Hegel 2008. Alle pp. 128-136, egli discute la lotta per il riconoscimento tra signore e servo e conclude che è attraverso questo tipo di lungo conflitto sociale che diventiamo esseri storici. L'Okonkwo di Achebe fa vedere le lotte e le contraddizioni che sono i pilastri dello sviluppo storico nella loro forma più pura.

conoscenze. Combinati, il suo atto di scrittore e quello del suo eroe resistono al colonialismo come meccanismo di rimodellamento della mentalità e sono passi importanti nelle prolungate avventure di decolonizzazione in corso¹⁷.

Bibliografia

- Achebe, C. 2016. *Le cose crollano*. Traduzione di Alberto Pezzotta. Milano: La nave di Teseo.
- Fukuyama, F. 1992. *La fine della storia e l'ultimo uomo*. Traduzione di Delfo Ceni. Milano: Rizzoli.
- Hegel, G. W. F. 2008. *La fenomenologia dello spirito*. Traduzione di Gianluca Garelli. Torino: Einaudi.
- . 2012⁵. *Lezioni sulla filosofia della storia*. A cura di Giovanni Bonancina e Livio Sichirollo. Roma-Bari: Laterza.

¹⁷ L'opera di Achebe continua a sfidare la visione hegeliana subito dopo l'indipendenza, un periodo segnato dal sorgere delle politiche autoritarie. Si veda, per esempio, il suo *Anthills of the Savannah*.

POSTFAZIONE

Cannibalizzare Hegel*

Jamila M. H. Mascot

Tante le strade che portano a Hegel, e tra queste le rotte dell'Atlantico nero. Come ricorda Paul Gilroy in *The Black Atlantic* (1993, 54), la ricezione di Hegel da parte delle diaspore africane vanta una lunga e fruttuosa tradizione, da Cornel West a Frantz Fanon, da W.E.B. Dubois ad Aimé Césaire, da Frederick Douglass ad Amiri Baraka, da C.L.R. James a Martin Luther King. Se per un verso, come testimoniano molti degli scritti raccolti in questo volume, il confronto con la filosofia hegeliana si è spesso sviluppato in forma di critica o replica alla maniera in cui Hegel ha espulso l'Africa dalla storia dello spirito e relegato le popolazioni africane all'inferiorità, per elaborare una *Weltgeschichte* eurocentrata che celebra il destino e la gloria della civiltà occidentale, per altri versi, numerosi interpreti hanno accolto la sfida di pensare con e contro Hegel le strategie speculative di un ribaltamento e/o decostruzione del suo edificio filosofico. Per questi ultimi si tratta di riflettere sugli *usi* possibili del pensiero hegeliano. Come scrive Teshale Tibebu, "Cosa facciamo noi africani *di* Hegel? Cosa facciamo *con* lui?"¹ (Tibebu, *infra* p. 643, *cors. mio*). La questione sollevata da Tibebu

* Testo originale.

¹ Scrive Tibebu: "Cosa facciamo noi africani di Hegel? Cosa facciamo

rinvia indirettamente a un interrogativo fondamentale relativo al rapporto tra filosofie e culture che mira a sondare la possibilità per una qualsiasi formazione filosofica di trascendere la propria origine e provenienza, farsi *travelling theory* e reinnestarsi in contesti geografici e culturali diversi (Said 1983; Mascot 2021).

In un'intervista del 2003 intitolata "Caliban as Philosopher", Linda Martín Alcoff rivolge questo interrogativo (*Can philosophies transcend the cultures that gave birth to them?*) a Paget Henry, autore di *Caliban's Reason* (2000), un volume che intende rintracciare la genealogia e le fonti di una filosofia afro-caraibica attraverso i tortuosi meandri della storia coloniale². La risposta di Henry alla domanda di Alcoff è ambivalente: da un lato Henry celebra la capacità del pensiero filosofico di oltrepassare e negare il proprio contesto di origine attraverso l'astrazione logica e l'autoriflessione fenomenologica, dall'altro riconosce il peso specifico dell'elemento culturale, a cominciare dal linguaggio,

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 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?" (cfr. *infra*, p. 645).

² In *Caliban's Reason* (2000, 3-7) Henry descrive la filosofia afro-caraibica come "una formazione discorsiva complessa, multistrato e sottotestuale" che rappresenta in un certo senso "un discorso minore" nel campo più vasto della cultura caraibica, a sua volta situato nella cornice di una storia imperiale, ovvero all'interno di "un quadro che ha sempre incarnato un compromesso discorsivo diseguale" tra la matrice coloniale dominante e le tradizioni di pensiero locali non immuni ai condizionamenti imposti da tale matrice.

che impregna i contenuti di ogni data filosofia. In ultima istanza per Henry il superamento filosofico della cultura d'origine non è mai assoluto e si sarebbe tentati di concepirlo all'insegna di una *Aufhebung* hegeliana, che toglie ma conserva e non può fare altrimenti (Alcoff e Henry 2003, 148-9). Nella stessa intervista Henry si richiama alla riflessione di Sylvia Wynter sulla condizione epistemica di Calibano quale figurazione allegorica della tradizione intellettuale caraibica (160-1). Mentre Wynter ritiene che la filosofia caraibica d'ispirazione europea – come, ad esempio, il marxismo caraibico – sia condannata irrimediabilmente a dispiegarsi entro i limiti della trappola epistemica coloniale, Henry si adopera invece per reperire nella storia del pensiero caraibico una “filosofia di Calibano” che non sia vincolata al giogo di Prospero (160).

La ricezione di Hegel nel bacino dell'Atlantico nero da parte di autori come C.L.R. James, Césaire, Fanon e Glissant per citarne alcuni (Mascot 2014), testimonia in realtà della molteplicità di *usi ed abusi* (Spivak 2005) a cui è stato sottoposto il corpus hegeliano e che suggerisco di considerare come altrettanti esperimenti di *sabotaggio* concettuale e testuale della gabbia epistemica occidentale operati da una prospettiva anticoloniale (Dhawan 2014). Attraverso una rilettura selettiva, strumentale e partigiana di Hegel, questi autori ambiscono, ciascuno a suo modo, ad affinare le armi della critica della modernità coloniale e del suo lascito contemporaneo. Nelle pagine che seguono proporrò di comprendere tali pratiche di appropriazione, estorsione e distorsione dell'opera hegeliana, talvolta celebrate come espressioni di *ibridazione* o *creolizzazione* culturale³, quali manifestazioni di un *cannibalismo*

³ Rinvio qui alla nota 14 per un approfondimento del concetto di *creolizzazione*. Si veda anche *Eloge de la créolité* (Bernabé, Chamoiseau,

filosofico dagli esiti proficui, soffermandomi in particolare, in conclusione, sulla cannibalizzazione dell'opera di Hegel condotta per mano di Aimé Césaire.

1. Il dritto e rovescio del cannibalismo

Topos della letteratura caraibica e latino-americana (si pensi a Suzanne Césaire, Marise Condé, Oswald de Andrade e Eduardo Viveiros de Castro *entre autres*⁴), il tema del cannibalismo suscitò un vivido interesse presso i filosofi moderni – primo fra tutti Michel de Montaigne che al tema consacrò il suo famoso saggio “Des Cannibales” (1580) – nonché presso i contemporanei, tra cui Sade nel suo *Juliette* (1797), Jacques Derrida (“Il faut bien manger”, 1989) e Michel De Certeau (“Le lieu de l’autre. Montaigne, ‘Des cannibales’”, 1981). L’ossessione dei moderni per il cannibalismo è ovviamente un riflesso della conquista delle Americhe, a cominciare dall’etimologia del termine *cannibale* che deriverebbe da *caniba*, alterazione di *cariba* con cui si autodesignavano/vennero designate le popolazioni native delle Antille⁵. A Cuba, Cristoforo

Confiant 1989).

⁴ Cfr. O. de Andrade, *Manifesto Antropófago* (1928) e E. Viveiros de Castro, *Cannibal Metaphysics* (2009). Rispetto al cannibalismo poetico anticoloniale di Suzanne Césaire rimandiamo alla conclusione paradigmatica del suo scritto *Misère d’une poésie. John-Antoine Nau: “La poésie martiniquaise sera cannibale, ou ne sera pas”* (1942, 50). Invece, nel caso della scrittrice guadalupeana Maryse Condé, autrice di *Histoire de la femme cannibale* (2003), la poetica cannibalistica ben si esprime nel suo concetto di *mordre en retour* (rimordere o ricambiare il morso) come strategia letteraria di resistenza anticoloniale. Per un approfondimento su entrambe le autrici, si veda Loichot 2013, 141-75.

⁵ L’*Oxford English Dictionary* attesta la comparsa dei termini *cannibal* e *cannibalism* rispettivamente al 1541 e 1631. La derivazione etimologica parrebbe risalire allo spagnolo, e più precisamente a Cristoforo Colombo che nel suo *Diario di bordo* impiegò i sostantivi *canibal* e *cariba* per riferirsi alle popolazioni indigene incontrate nelle Antille.

Colombo incontrò per la prima volta “uomini con muso canino che mangiavano esseri umani”, come riporta nel suo *Diario di bordo* del 4 novembre; i *cariba* diventano allora *canibal* inglobando il connotato canino nella radice (Hulme 1978). Con Shakespeare, Caliban, il selvaggio de *La tempesta* (1610-11), incorpora a sua volta per via di un anagramma l'elemento cannibale. E da lì in poi l'allegoria di Calibano designerà lo schiavo caraibico per antonomasia nonché il suo alter-ego fiero e ribelle, come in *Une tempête*, il riadattamento del dramma shakespeariano ad opera di Césaire (1969).

Progressivamente, come scrive Frantz Fanon, la scienza moderna ha cominciato a inscrivere il gene del cannibalismo nel patrimonio genetico delle popolazioni nere (1952, 97)⁶. Nella tradizione occidentale, il cannibalismo diventa perciò l'indicatore emblematico di un'alterità assoluta e orripilante che contravviene

Le filiazioni sono multiple (ad esempio alcuni interpreti non escludono che *canibal* possa derivare da Gengis *Khan*, dal momento che Colombo pensava di aver raggiunto le Indie Orientali) e lasciano delle domande in sospeso. Non si può determinare con certezza cosa designasse il termine *cariba*, utilizzato a detta di Colombo dalle popolazioni indigene per riferirsi a se stesse, né può dirsi con sicurezza se l'associazione di *cariba* a dei tratti canini (gli *hocicos de perros* di cui parla Colombo) sia all'origine del termine *canibal*. Nel *Diario di bordo* del 23 novembre Colombo racconta di un'isola (*Bohio*) sulla quale, stando a quanto riportatogli dagli indigeni con cui discute, abitano dei *canibales* particolarmente spaventosi; ancora il 13 gennaio poco prima di lasciare *Hispaniola* (Haiti/Repubblica Dominicana) Colombo ricorda che le popolazioni dell'isola erano terrorizzate dai *caribes* mangiatori di uomini. Per una ricostruzione dell'occorrenze di *cariba* e *canibal* in Colombo si veda Hulme 1978.

⁶ Scrive Fanon, in *Peau noire, masques blancs* (1952, 97 - trad. mia): “All'inizio della storia che altri hanno fabbricato per me, il basamento dell'antropofagia è stato messo in bella mostra perché me ne ricordassi. Sui miei cromosomi sono stati individuati alcuni geni di vario spessore che rappresentavano il cannibalismo. Oltre ai geni *legati al sesso*, furono scoperti anche geni *legati alla razza*. Che vergogna, questa scienza!”.

ai valori dell'umanità, incarnazione di una mostruosità senz'appello che Montaigne nondimeno aveva tentato di rovesciare di segno, ridislocando la barbarie dalla parte della presunta civiltà e ascrivendo a quest'ultima "il tradimento, la slealtà, la tirannia, la crudeltà, che sono le nostre colpe abituali" (Montaigne 1965, 210)⁷. Così il colono si rispecchia nel cannibale: non soltanto il mondo coloniale *tout court* appare come un paradiso gastronomico esotico per palati europei avidi divoratori di banane, zucchero, cacao e altri prodotti d'importazione, ma la stessa missione coloniale in senso metaforico assume i connotati di una gigantesca impresa antropofaga di assimilazione forzata delle popolazioni dominate⁸. La cannibalizzazione coloniale dei cannibali

⁷ Scrive Montaigne: "Ora mi sembra che in quel popolo non vi sia nulla di barbaro e di selvaggio, a quanto mi hanno riferito, se non che ognuno chiama barbaro quello che non è nei suoi usi; sembra infatti che noi non abbiamo altro punto di riferimento per la verità e la ragione che l'esempio e l'idea delle opinioni e degli usi del paese in cui siamo. Ivi è sempre la perfetta religione, il perfetto governo, l'uso perfetto e compiuto di ogni cosa. Essi sono selvaggi allo stesso modo che noi chiamiamo selvatici i frutti che la natura ha prodotto da sé nel suo naturale sviluppo laddove, in verità, sono quelli che col nostro artificio abbiamo alterati e distorti dall'ordine generale che dovremmo piuttosto chiamare selvatici. [...] Penso che ci sia più barbarie nel mangiare un uomo vivo che nel mangiarlo morto, nel lacerare con supplizi e martiri un corpo ancora sensibile, farlo arrostitire a poco a poco, farlo mordere e dilaniare dai cani e dai porci (come abbiamo non solo letto, ma visto recentemente, non fra antichi nemici, ma fra vicini e concittadini e, quel che è peggio, sotto il pretesto della pietà religiosa), che nell'arrostitirlo e mangiarlo dopo che è morto. Crisippo e Zenone, capi della stoica, hanno pensato, è vero, che non ci fosse alcun male a servirsi della nostra carogna secondo i nostri bisogni, e a trarne nutrimento; come i nostri antenati, assediati da Cesare ad Alessia, decisero di resistere agli assediati che li affamavano mangiando i corpi dei vecchi, delle donne e di altre persone invalide" (Montaigne 1965, 205, 209).

⁸ Per Edouard Glissant, ad esempio, "la pensée de l'Un" che domina la modernità coloniale e postcoloniale procede per assimilazione e/o annichilazione (Glissant 1990). A questa fagocitazione dell'elemento

nativi, inoltre, priva questi ultimi dell'esercizio della ragione, precludendo loro la possibilità di filosofare: Calibano, come nota Paget Henry, è il soggetto barrato della filosofia, personaggio antifilosofico per eccellenza, dal momento che non sa pensare né dar prova di ragione⁹.

Anche in De Certeau e Derrida, il discorso moderno classico sul cannibalismo sviluppatosi all'epoca della conquista delle Americhe, ovvero durante il Rinascimento europeo, subisce un capovolgimento significativo, nella misura in cui le isole caraibiche, precipitate negli ingranaggi del disegno coloniale e popolate di cannibali, appaiono esse stesse vittime di un cannibalismo simbolico, oltreché politico, economico ed epistemico. Quel che interessa qui in particolare è la maniera in cui il tropo del cannibalismo, dapprima utilizzato dagli Europei per designare la barbarie del Nuovo Mondo, viene recuperato in chiave critica per caratterizzare il rapporto coloniale quale relazione improntata al dominio e al possesso, di cui il gesto antropofago esprime l'acme, e il modo in cui questo stesso tropo viene poi infine ulteriormente ribaltato per connotare la riappropriazione e la creolizzazione anticoloniale della propria storia da parte dei popoli colonizzati. L'appetito cannibale delle popolazioni originarie delle isole caraibiche si trova così dapprima rispecchiato nell'immenso e crudele appetito coloniale dell'Occidente e finalmente riscattato nella strategia epistemica decoloniale impugnata dai dannati

colonizzato nel logos occidentale, l'autore oppone il *diritto all'opacità*, la *poetica della relazione* e il *pensiero arcipelagico*. A proposito del confronto di Glissant con Hegel si veda Mascat 2014.

⁹ Si veda quel che scrive Paget Henry in *Caliban's Reason*: "Questa "calibanizzazione" degli africani non poteva che divorare la loro razionalità e quindi la loro capacità di pensiero filosofico. Come essere biologico, Calibano non è un filosofo. Non pensa e, in particolare, non pensa in modo razionale" (Henry 2000, 12 - *trad. mia*).

della Terra per riconquistare e riplasmare la loro identità e cultura.

2. Mangiare l'altro

Rispetto ai concetti di creolizzazione e ibridazione, su cui si dirà di più a breve, il concetto di cannibalismo possiede una carica figurativa di altro calibro, tutta incentrata sul mangiare, che permette di speculare sulla natura di ciò che è commestibile, assimilabile o viceversa indigesto. A proposito della definizione del suo *triangolo culinario*, illustrato in un articolo apparso per la prima volta nel 1965, Claude Lévi-Strauss sottolinea per l'appunto che il cannibalismo è più prossimo alla “tecnica della bollitura [cultura elaborata] che non a quella dell’arrostimento [natura non elaborata]”, perché il consumo di carne umana è una forma di endocucina. D'altra parte, i casi di arrostitimento di cadaveri saranno più frequenti nell'esocannibalismo, quando ad essere divorato è un nemico, che nella pratica dell'endocannibalismo in cui ad essere mangiato è un parente, il quale, in quanto tale, sarà di preferenza cucinato, ovvero bollito (Lévi-Strauss 1965, 19-29)¹⁰. In maniera apparentemente controintuitiva, infatti, per Lévi-Strauss il cannibalismo rituale si colloca sul versante di ciò che è cotto e che ha a che fare perciò con la cultura¹¹.

In una raccolta di articoli apparsi sul quotidiano *La Repubblica* tra il 1989 e il 2000 pubblicata nel volume *Nous*

¹⁰ Su C. Lévi-Strauss si veda il capitolo ottavo intitolato “Cannibalisme et production de l’humain” del volume di M. Kilani, *Pour un universalisme critique. Essai d’anthropologie du contemporain*, Paris: La Découverte, 2014, pp. 156-91.

¹¹ Cfr. M. Kilani, ‘Le cannibalisme. une catégorie bonne à penser’, *Études sur la mort* 129 (1), 2006, pp. 33-46.

sommes tous des cannibales, Lévi-Strauss rivisita *entre autres* il tema dell'antropofagia a partire dal prisma della massima di Montaigne per cui “chacun appelle barbare ce qui n'est pas de son usage” (Montaigne 1965, 205). Il cannibalismo rivisitato da Lévi-Strauss in “Siamo tutti cannibali” e “Che cosa ci insegna la mucca pazza” si carica di un portato rituale e simbolico che consente all'antropologo di decostruire la rigida separazione tra società primitive e complesse (Lévi-Strauss 2015, 85-92 e 123-31). Da una parte il cannibalismo alimentare indotto dalla fame erroneamente considerato come un fenomeno comune presso i popoli non civilizzati viene circoscritto ad occorrenze estremamente rare e quasi ridotto a una falsa credenza, dall'altro, l'antropofagia si estende a includere una gran varietà di pratiche diffuse nel mondo occidentale di ingestione di sostanze e particelle del corpo umano. Lévi-Strauss elabora così un continuum antropofago che collega il cannibalismo rituale di alcune popolazioni della Nuova Guinea agli interventi di cannibalismo medico terapeutico praticati in Europa¹².

Le modalità del cannibalismo, osserva Lévi-Strauss, appaiono così diverse, e sono così varie le sue funzioni reali o presunte, da far pensare che il concetto comunemente utilizzato non sia definito con sufficiente precisione. Quando si tenta di fissarlo, esso svanisce o si disperde. Il cannibalismo in sé non ha una realtà oggettiva. È una categoria etnocentrica: esiste solo agli occhi delle società che lo proibiscono (Lévi-Strauss 2015, 91).

In questo senso, tutti possiamo dirci cannibali.

¹² Lévi-Strauss fa riferimento, ad esempio, all'iniezione di ormoni estratti da ipofisi umane o al trapianto o all'innesto di membrane cerebrali di esseri umani, interventi terapeutici non esenti da rischi patologici (Lévi-Strauss 2015, 87).

Da tutt'altra prospettiva, in un saggio dedicato all'analisi dei processi di mercificazione della cultura popolare nera negli Stati Uniti intitolato "Eating the Other: Desire and Resistance" (1992), bell hooks suggerisce che il razzismo, l'imperialismo e la dominazione patriarcale operino esercitando la propria supremazia attraverso i meccanismi di appropriazione e divoramento dell'alterità: "È mangiando l'altro [...] che si affermano potere e privilegio", scrive hooks, presupponendo che il consumo dell'altro/a culmini nel risultato di un'assimilazione totale, un'operazione compiuta che non lascia resti (1992, 36 - trad. mia).

Jacques Derrida, invece, in un corso dedicato alla *Rhétorique du cannibalisme* (1990-91) si sofferma a considerare la valenza dei *resti* indigesti che l'ingestione cannibalica non assimila: il mangiare non è mai privo di residui destinati ad essere espulsi, poiché l'altro ingerito resiste all'assorbimento completo. Curiosamente l'interesse che il filosofo manifesta nei confronti del tema del cannibalismo passa per Hegel e si sviluppa contro i presupposti speculativi dello Spirito hegeliano. In *Glas* (1974), ricorda Derrida, "mi ero già interessato alle figure di incorporazione presenti nel pensiero speculativo – la nozione stessa di comprensione come forma di incorporazione. Il concetto di 'Erinnerung', che significa sia memoria che interiorizzazione, gioca un ruolo fondamentale nella filosofia di Hegel. Lo spirito incorpora la storia assimilando, ricordando il proprio passato. Questa assimilazione agisce come una sorta di alimentazione sublimata: lo spirito mangia tutto ciò che è esterno ed estraneo e lo trasforma in qualcosa di interno, di proprio. Tutto viene incorporato nel grande sistema digestivo, nulla è immangiabile nell'infinito metabolismo di Hegel" (Derrida 2009 - trad. mia).

Il discorso sul mangiare consente a Derrida di approfondire la riflessione sui percorsi di costituzione del soggetto¹³. L'assimilazione o interiorizzazione speculativa della differenza/alterità che presiede alla formazione dell'identità/soggetto appare dunque come intrinsecamente antropofaga. Di converso, il gesto antropofago presuppone il cibarsi di un corpo preliminarmente identificato ed assegnato ad una specie e spazio prestabiliti. Il mangiare, perciò, implica sempre l'istituzione di criteri che definiscano chi può mangiare chi e che cosa sia commestibile. Tuttavia, dal momento che bisogna pur mangiare (*il faut bien manger*), osserva Derrida, “la questione morale non è, e non è mai stata, si deve mangiare o non si deve mangiare, mangiare questo e non quello, il vivente o il non vivente, l'uomo o l'animale, ma poiché si deve pure mangiare [*il faut bien manger*] e che sia bene, e che sia buono [...] *come si deve mangiare bene?*”, ovvero come regolare questa pratica dell'incorporazione e dell'introiezione dell'altro? (Derrida 2011, 41, *corsivo mio*).

Per il filosofo, “e-(b)ene mangiare [*bien manger*]” non vuol dire infatti semplicemente inghiottire e ingoiare, bensì *apprendere-a-dare-da-mangiare-all'altro*: “Non si mangia mai da soli, ecco la regola del ‘si deve mangiare bene [*il faut bien manger*]’. È una legge dell'ospitalità infinita” (Derrida 2011, 42). Il soggetto della filosofia moderna, di cui il Sapere Assoluto hegeliano è suprema manifestazione, appare a Derrida come un vettore di onnipotenza carno-fallogocentrico, al tempo stesso virile e carnivoro, e perfino antropofago poiché “le cosiddette culture non antropofagiche, egli nota,

¹³ Ne sono appunto una testimonianza i suoi corsi del 1989 e 1990 sulle “Politiche dell'amicizia” significativamente sottotitolati “Mangiare l'altro” e “Retorica del cannibalismo”.

praticano l'antropofagia simbolica e costruiscono per giunta il loro *socius* più elevato, cioè la sublimità della loro morale, della loro politica e del loro diritto, su questa antropofagia” (Derrida 2011, 41). Così il cannibalismo rovesciato di segno, come già nella riflessione di Montaigne, si trova in Derrida ricollocato per vie diverse al centro della ragione filosofica occidentale, assurgendo a fulcro del pensiero metafisico in quanto fondamento dell'articolazione del soggetto. Di altra matrice è la cannibalizzazione dell'opera hegeliana che prende corpo nel solco della ricezione di Hegel presso le diaspore africane, e di cui i testi di Aimé Césaire possono essere considerati il primo e paradigmatico esempio.

3. Aimé Césaire: assimilazione e cannibalismo

L'importanza accordata qui all'opera di Césaire può essere ricondotta a due ordini di ragioni: per un verso, è possibile considerare l'autore del *Cahier d'un retour au pays natal* (1939) come il capostipite della ricezione afro-diasporica della filosofia hegeliana, per un altro, è possibile ascrivergli un ruolo non trascurabile nella rimodulazione del topos antropofago in chiave anticoloniale nel contesto della letteratura caraibica. Dapprima proiettato come uno stigma sulle popolazioni delle Antille colonizzate, il cannibalismo rivendicato e riappropriato da parte dei colonizzati diventa una strategia di resistenza e ricostruzione identitaria che passa per la ruminazione della cultura dominante¹⁴. Mentre la *creolizzazione* rinvia

¹⁴ Si veda Loichot 2013 (vii-xxxvi) per una definizione del concetto di *cannibalismo letterario o discorsivo* nella tradizione caraibica. Loichot nota come pur trattandosi di uno stigma coloniale proiettato per lungo tempo sulle popolazioni caraibiche, il topos del cannibalismo è stato rivendicato e impugnato da queste ultime come un'arma privilegiata

tradizionalmente ad un processo di ricomposizione creativa dagli esiti imprevedibili, come sottolinea Edouard Glissant¹⁵, il cannibalismo designa un atto

di resistenza culturale anticoloniale. Il gesto cannibale, del resto, evoca metaforicamente un processo di creazione-distruzione che infrangendo le barriere tra identità e alterità contribuisce a destabilizzare le gerarchie di potere stabilite.

¹⁵ Secondo Glissant “la creolizzazione è imprevedibile, laddove i risultati immediati dell’*incrocio* sono più o meno prevedibili” (Glissant 2008, 83 - *trad. e cors. miei*). Al pari del cannibalismo, la creolizzazione reca in sé le tracce dei vari elementi che la compongono, i frammenti resistenti che non si lasciano dissolvere come nel *métissage* (si veda Glissant e Chamoiseau 2009; Loichot 2013, 149). Paget Henry opera invece una distinzione tra *ibridazione* e *creolizzazione* nel suo contributo al volume *Creolizing Hegel* (2017, 43-60) intitolato “C.L.R. James, Africana Transcendental Philosophy and the Creolizing of Hegel”. Secondo Henry, la dialettica di James è una formazione propriamente *creola*, ovvero un’originale sintesi filosofica di elementi della tradizione *Africana* (G. Padmore, J.J. Thomas, M. Bondsman) ed europea (Hegel, Marx, Trotsky) che muove ben oltre il lascito di queste tradizioni verso la creazione di qualcosa di nuovo. In tal senso, la dialettica di James può essere accostata ad altre ben note formazioni creole come il reggae, il calypso o il romanzo caraibico (Henry 2017, 59-60). A proposito della creolizzazione nella filosofia caraibica si veda anche Henry 2000, 15. Sul tema della creolizzazione rinviamo, infine, al volume *Creolizing Hegel* (2017) curato da Michael Monahan, che solleva un quesito simile a quello discusso qui e affrontato dagli autori dei contributi raccolti in questo libro (Monahan 2017, 9): “In primo luogo, visto ciò che Hegel ha scritto sulla razza, l’antropologia, il genere e il colonialismo, una lettura *creolizzante* della sua opera potrà mai davvero prendere quota? In secondo luogo, nella misura in cui un tale progetto sia realizzabile, il risultato non sarà ancora manifestamente *hegeliano*?” (*trad. e cors. miei*). Monahan propone un’originale rielaborazione del concetto di creolizzazione come movimento dialettico concepito attraverso il prisma della logica hegeliana. Parafrasando Hegel egli afferma che “ciò che è razionale è creolizzante [*what is rational is creolizing*]” (2017, 1). Il libro presenta quindi il sistema hegeliano come il risultato di una sofisticata opera di creolizzazione di concetti e teorie precedenti. Non sono del tutto d’accordo con il punto di vista di Monahan, a cui preferisco l’interpretazione di E. De Negri secondo cui il sistema hegeliano è “un’enciclopedia polemica” che procede al passo di un’operazione di conquista (quasi, si direbbe, coloniale) che “non si propone di colpire a morte il nemico, ma di assegnarlo a un lavoro conforme ai piani del

d'ingestione violento, reattivo e dirompente attraverso il quale i dominati ambiscono a riappropriarsi del canone linguistico, letterario e culturale dominante dando vita a nuove forme e generi che non sono il risultato di un gesto puramente mimetico, ma consapevolmente generativo. Per questo il cannibalismo testuale praticato nella letteratura caraibica stravolge l'opposizione tradizionale tra autentico e derivato, e quella tra divoratore e divorato, nella misura in cui, nella fattispecie, proprio il divorato diventa a sua volta cannibale e quindi assimilatore (non senza residui) della cannibalizzazione coloniale originaria. L'antropofagia si rivela essere un passaggio obbligato per i popoli colonizzati in rivolta contro l'ordine coloniale: poiché la violazione coloniale è irreversibile e incancellabile, la cannibalizzazione anticoloniale non può che fare i conti con il lascito e i resti persistenti di quell'esperienza di cui si nutre e che nondimeno conserva. In letteratura, come anche in filosofia, il cannibalismo testuale si configura come una strategia volta a incorporare elementi, frammenti o segmenti estrapolati da scritti facenti parte del canone in modo tale da mantenere visibile il processo di incorporazione. La riappropriazione, da non confondere con l'imitazione né con il plagio, può assumere, a seconda dei casi, toni critici e di denuncia, oppure impiegare un registro ironico e sarcastico o venire esplicitamente presentata come un tributo consapevole (Loichot 2013, 144-5)¹⁶. Ciò

vincitore" (1943, 167). Il nemico è quindi sempre e comunque conservato in quanto parte della totalità storico-speculativa, ma in quanto dominato e vinto (non *creolizzato*).

¹⁶ "Di conseguenza, è fondamentale definire con precisione cosa si intende per cannibalismo letterario. Si tratta di una strategia discorsiva prodotta a partire da una situazione specifica, quella di un autore coloniale, postcoloniale o minoritario che scrive in una posizione [...] di secondarietà rispetto a una posizione cosiddetta di primo mondo o primaria. [...] Il cannibalismo letterario si avvale di strumenti e tec-

che preme sottolineare è che la cannibalizzazione del canone coloniale, letterario o filosofico, è un processo di ingestione testuale selettivo e analitico che passa per la decomposizione del prodotto originario in unità discrete destinate ad essere a loro volta ricomposte in un nuovo costruito inedito e inatteso. L'idea che dalle rovine della dominazione coloniale possa germogliare una creazione ibrida, distinta e distante rispetto alle proprie origini è convinzione che sostiene ogni impresa di creolizzazione. Il cannibalismo si distingue dalla creolizzazione in quanto pratica antagonista di un intervento volutamente violento, eterodosso e manipolativo nei confronti del canone coloniale da cui possa scaturire la generazione di un motivo autenticamente anticoloniale.

Negli scritti del giovane Césaire l'intento cannibalistico non è un elemento di primo piano. Prevale invece una questione fondamentale, che risuona da vicino con la vocazione della rivista *Tropiques* (1941-45), la rivista fondata e diretta dai coniugi Césaire e da René Menil, la quale si propone di riattivare nel solco della tradizione caraibica delle linee di fuga rispetto alla sopraffazione culturale dell'imperialismo europeo: può l'universo coloniale scrollarsi di dosso “la mostruosa atrofia della voce, l'avvilimento secolare, il prodigioso mutismo” che lo contraddistinguono? (Césaire 1941, 5). Terra sterile e muta, la Martinica evocata da Césaire nella presentazione

niche specifiche, come l'espulsione di segmenti di testi da un canone prevalentemente europeo per incorporarli in un nuovo corpo testuale, con lo sforzo di mantenere visibili queste incorporazioni. [...] Infine, l'atto di cannibalismo letterario è guidato da un intento specifico – vendetta, giustizia, riappropriazione, persino omaggio – e suggellato da un contratto etico con il lettore. Quando compiono atti di cannibalismo letterario, gli scrittori non ingannano il lettore facendogli credere che il testo consumato sia il loro, come nei casi di plagio. Piuttosto, strizzano l'occhio ai loro lettori, che diventano complici della stessa ironia” (Loichot 2013, 145 - *trad. mia*).

del primo numero di *Tropiques* non conosce arte, né poesia, né civiltà. Nulla fiorisce sull'isola, aggiunge Césaire, se non “la lebbra orribile delle contraffazioni” [*la lèpre hideuse des contrefaçons*] (Césaire 1941, 5). Da cui la chiamata alle armi rivolta “agli uomini di buona volontà” affinché si prodighino per generare *una luce nuova*. Sullo sfondo di queste premesse vanno dunque contestualizzati i primi esperimenti letterari di Césaire, che mirano in primo luogo a denunciare le tentazioni dell'assimilazione e muovere alla ricerca di un'origine e di un'identità autentiche e non compromesse dalla violenza coloniale, in apparente dissonanza rispetto agli sviluppi successivi della sua poetica cannibale. “Négreries. Jeunesse noire et assimilation”, il primo saggio di Aimé Césaire pubblicato ne *L'Étudiant noir* nel 1935, testimonia di una tragica consapevolezza del pericolo dell'alienazione delle coscienze nere. Il titolo, una crasi di *nègres* e *rêveries*, si riferisce precisamente a quei miraggi, e al miraggio dell'assimilazione in particolare, di cui gli antillesi come Césaire fanno esperienza una volta espatriati in territorio metropolitano. L'assimilazione, così vagheggiata e ambita, appare a Césaire come una missione fallimentare – dal momento i soggetti coloniali sono destinati a rimanere alieni nel contesto dell'impero – e al tempo stesso nociva – poiché non può che indurre nel colonizzato il disprezzo e l'odio di sé¹⁷. Di qui la necessità di ribellarsi

¹⁷ Da “Négreries”: “Se l'assimilazione non è follia, è certamente scemenza, perché volersi assimilare significa dimenticare che nessuno può cambiare la fauna; significa ignorare l'alterità, che è la legge della Natura” (2013, 246). In seguito nel *Discours sur le colonialisme* (1950) Césaire avrebbe abbozzato un ritratto impietoso degli effetti dell'assimilazione sui popoli colonizzati: “Sto parlando di milioni di uomini strappati ai loro dei, alla loro terra, alle loro abitudini, alla loro vita, alla danza, alla saggezza. Sto parlando di milioni di uomini a cui sono stati abilmente inculcati la paura, i complessi di inferiorità, i tremori, gli inginocchiamenti, la disperazione, la servitù” (Césaire 1955, 13).

contro e liberarsi dalla cultura coloniale dominante e la rivendicazione di una propria autonoma creatività: “I giovani negri di oggi non vogliono né la schiavitù né l’assimilazione, vogliono l’emancipazione. [...] La gioventù nera vuole agire e creare. Vogliono avere i loro poeti e romanzieri che raccontino le loro disgrazie e la loro grandezza: vogliono contribuire alla vita universale, all’umanizzazione dell’umanità; e per farlo, ancora una volta, devono conservare o riscoprire se stessi: è il primato del sé. Ma per essere se stessi bisogna lottare: prima contro i nostri fratelli smarriti che hanno paura di essere se stessi – lo sciame senile degli assimilati; poi contro coloro che vogliono estendere il proprio ego: la feroce legione degli assimilatori” (2013, 247-8 - *trad. mia*).

Se il capolavoro indiscusso di Césaire, il *Cahier d’un retour au pays natal* già complica il tema delle origini, gli scritti della maturità, dalla saggistica al teatro, offrono il ritratto di un autore a proprio agio con l’incorporazione di stilemi e contenuti del canone letterario e filosofico europeo, francofono in particolare. Come esplicitamente teorizzato in seguito, l’assimilazione attiva (l’atto di assimilare) appare a Césaire come l’unica strategia possibile di fronte al rischio dell’assimilazione passiva (il fatto di essere assimilati). Si tratta in altre parole di *assimilare per non essere assimilati*¹⁸: così Césaire conferisce legittimità etica, politica ed esistenziale all’appropriazione/espropriazione del canone coloniale

¹⁸ In varie occasioni Césaire utilizzerà questa formula. Si veda un’intervista del 1981 con Philippe Decraene su *Le Monde dimanche* (Dicembre 6, 1981, 1, 14): “In realtà, ciò che mi ha preservato culturalmente è il contatto regolare con gli africani. Questo contatto ha fatto da contrappeso all’influenza della cultura europea. Senghor, con cui ho vissuto per quasi dieci anni nel Quartiere Latino prima della guerra, ha avuto un impatto notevole sul mio universo personale. Come lui, ho fatto di tutto per assimilare e non essere assimilato” (Césaire 1981, 1 - *trad. mia*).

fino a fare in un certo senso del cannibalismo intellettuale, quale pratica dell'assimilazione resistente, un'arma di sopravvivenza. Hegel, come abbiamo anticipato si colloca al cuore della sperimentazione cannibalistica intrapresa da Césaire.

4. La negritudine e Hegel

Quando Césaire arriva in Francia negli anni Trenta, Hegel irrompe sulla scena filosofica francese grazie alle lezioni sulla *Fenomenologia dello spirito* tenute da Alexandre Kojève presso l'École Pratique des Hautes Études. Per un'intera generazione di giovani intellettuali provenienti dalle province dell'impero, tra cui Césaire, la frequentazione della filosofia hegeliana rappresenta un passaggio obbligato per entrare in contatto con il mondo dell'intelligentsia parigina.

La scoperta di Hegel galvanizza immediatamente Césaire. Come avrebbe ricordato più tardi: “quando uscì per la prima volta la traduzione francese della *Fenomenologia* (nel 1939 a cura di J. Hyppolite), la portai subito a Senghor e gli dissi: ‘Ascolta quello che dice Hegel, Léopold: per arrivare all'Universale bisogna immergersi nel Particolare!’” (Nesbitt 2003, xiv). Fin dall'inizio, l'incontro con Hegel rappresenta per Césaire una risorsa intellettuale esplosiva che gli consente di ripensare il rapporto tra questi due termini, l'universale e il particolare, per decostruirne l'antitesi. Così Césaire illustra la lezione dell'insegnamento hegeliano in un'intervista del 1997: “Hegel spiega che non dobbiamo opporre il singolare¹⁹ all'universale e che l'universale non

¹⁹ Césaire usa qui il termini *singulier* anziché *particulier* alterando il senso del binomio originale hegeliano.

è la negazione del singolare, ma soltanto valorizzando il singolare è possibile raggiungere l'universale [...]. In Occidente ci avevano detto che per essere universali avremmo dovuto innanzitutto negare il fatto di essere neri. Al contrario, mi sono detto: quanto più siamo neri, tanto più saremo universali” (Césaire 1997, 4-5)²⁰.

La dialettica hegeliana del particolare e dell'universale è un *Leitmotiv* nella riflessione di Césaire sul significato della *négritude*. Per chiarire la natura, lo statuto e la funzione della negritudine, Césaire ricorre spesso all'aiuto di Hegel: attingendo ad un movimento che ricorda da vicino l'*aufheben* hegeliano, Césaire può affermare che la negritudine non aspira alla riproposizione nostalgica di un passato mitico, ma “consiste piuttosto nell'assumere il proprio passato e farne un punto di appoggio per continuare ad andare avanti” come scrive nel *Discours sur la négritude* (2004, 90). E aggiunge, attingendo ad una metafora viticola: “sì all'ibridazione, no allo sradicamento” (2004, 91). Proprio nel *Discorso sulla negritudine* (1987), troviamo uno dei più espliciti riferimenti a Hegel: “Per conto mio, non ho questa concezione carceraria dell'identità. L'universale, sì. Ma Hegel ci ha mostrato la strada già da molto tempo: l'universale, senza dubbio, ma non come negazione, piuttosto come approfondimento della nostra singolarità. Mantenere la rotta sull'identità – ve lo assicuro – non significa né voltare le spalle al mondo, né appartarsene, non significa guardare al futuro con diffidenza, né impantanarsi in una sorta di solipsismo o risentimento comunitario. Il nostro impegno ha senso solo se è re-radicalamento, ma anche fioritura, superamento e conquista di una fraternità nuova e più vasta” (2004, 92).

²⁰ Si veda anche la già citata intervista con Philippe Decraene (1981) su *Le monde dimanche*: “Hegel scriveva che l'universale non è la negazione del particolare, perché l'universale si raggiunge approfondendo il particolare” (*trad. mia*).

Hegel permette dunque a Césaire di sviluppare in prosa e con i concetti ciò che la sua poetica della negritudine sviluppa in versi ed immagini: la decostruzione del principio di identità e la violazione del principio di non-contraddizione (Césaire 1945, 166)²¹. Richiamandosi a Jean-Paul Sartre, si potrebbe dire che la dialettica della negritudine consente a Césaire di dichiarare in francese il proprio rifiuto della cultura francese e di sviluppare una critica della razionalità coloniale ispirata e supportata da principi che da quella stessa razionalità derivano (Sartre 1948, XVIII)²². Il paradosso è evidente, eppure

²¹ A tal proposito si legga questo estratto del saggio intitolato *Poesia e conoscenza* (Césaire 1945, 166), in cui troviamo diverse risonanze hegeliane che rimandano direttamente della *Logica* di Hegel (*trad. mia*):
 [...] Il giudizio è povero di tutta la ragione del mondo.

L'immagine è ricca di tutta l'assurdità del mondo.

Il giudizio è ricco di tutto il 'pensiero' del mondo.

L'immagine è ricca di tutta la vita dell'universo.

Il giudizio è povero di tutto il razionale dell'esistenza.

L'immagine è ricca di tutto l'irrazionale della vita.

Il giudizio è povero di tutta l'immanenza.

L'immagine è ricca di tutta la trascendenza.

Mi spiego...

Va bene cercare di ricondurre il giudizio analitico al giudizio sintetico; dire che il giudizio suppone la connessione di due concetti diversi; insistere sull'idea che non c'è giudizio senza X; che ogni giudizio è un superamento verso l'ignoto, che ogni giudizio è trascendenza, è pur vero che in ogni giudizio valido il campo della trascendenza è limitato. Le salvaguardie ci sono: legge dell'identità, legge della contraddizione, principio del terzo escluso.

Salvaguardie preziose. Ma anche singolari limitazioni.

È con l'immagine, l'immagine rivoluzionaria, l'immagine lontana, l'immagine che sconvolge tutte le leggi del pensiero, che l'uomo rompe finalmente la barriera.

Nell'immagine: A non è più A.

Voi, le cui tante risate di pernacchia

non siete altro che un gregge di agnelli addomesticati.

Nell'immagine: A può essere non-A [...].

²² Scrive Sartre: "E poiché le parole sono idee, quando il negro dichiara in francese di rifiutare la cultura francese, prende con una mano ciò che rifiuta con l'altra [...]" (Sartre 1948, XVIII - *trad. mia*). Sulle

solo apparente, dal momento che la negritudine, come la dialettica di Hegel, non teme la contraddizione e anzi ne fa un motore di sviluppo della propria vocazione ad appropriarsi e manipolare le armi dei dominanti a vantaggio dei dominati. In questo la *négritude* dimostra d'essere un'operazione manifestamente cannibalistica.

A tal proposito, è interessante soffermarsi sulle occorrenze esplicite di termini correlati alla semantica antropofaga nei testi di Césaire. Nel *Cahier d'un retour au pays natal*, che può essere ritenuto il testo surrealista per eccellenza di Césaire, e per certi versi anche il suo testo più hegeliano, proprio per il tema del ritorno, sebbene non contenga alcun riferimento diretto al filosofo, leggiamo: “Poiché vi odiamo, voi e la vostra ragione, noi ci appelliamo alla demenza precoce *alla follia fiammeggiante del cannibalismo tenace*” (Césaire 1983, 49). Nel celebrare il potere incendiario della negritudine, l'autore contrappone l'impotenza della ragione coloniale alla potenza creatrice della follia anticoloniale. Altrove, riflettendo sulla genesi e composizione del *Cahier*, Césaire afferma che il processo d'invenzione di una letteratura antillese originale obbligava a distruggere tutto per potere creare qualcosa di nuovo sullo sfondo di quella disintegrazione, e conclude che ciò “presupponeva una *violenza cannibale*”. Infine, sempre nel *Cahier*, il poeta richiama lo stigma delle “crudeltà cannibali” tradizionalmente ascritte agli indigeni colonizzati (Césaire 1983, 67-8), nonché la propensione elegantemente cannibale dei popoli colonizzatori evocata dalla “bellezza della faccia stupita di una signora inglese che trova un teschio ottentotto nella sua zuppiera” (Césaire 1983, 41).

contraddizioni del movimento della negritudine si veda anche Wilder 2005.

Il senso dei riferimenti testuali relativamente frequenti di Césaire al cannibalismo non è univoco. Per un verso, come abbiamo già accennato, l'atteggiamento cannibale designa per Césaire una postura resistente che mira a contrastare la violenza dell'assimilazione coloniale subita. Per altri versi, il cannibalismo invocato da Césaire è la strategia espansiva e generativa di un'identità in fieri che "non si sta arcaizzando, divorando se stessa, ma *divorando il mondo*, cioè appropriandosi di tutto il presente, per meglio ri-considerare il passato e, ancora di più, per preparare il futuro" (Césaire 2004, 89 - *trad. e cors. miei*). La cannibalizzazione di Hegel in nome della negritudine si colloca all'intersezione di queste due spinte che animano e sostengono la poetica di Césaire. L'uso parziale e strumentale del corpus hegeliano operato dall'autore del *Cahier* si presta pertanto ad essere annoverato tra quelle pratiche di *sabotaggio affermativo* del lascito della modernità filosofica occidentale che secondo Gayatri C. Spivak (2005, 2012) e Nikita Dhawan (2014) suggeriscono la possibilità di contraddire il verdetto di Audre Lorde circa l'impossibilità di impiegare gli strumenti del padrone per smantellarne la dimora (Lorde 1981).

L'opera di Césaire, e alcune tra le tante variegata espressioni della ricezione contemporanea di Hegel da parte delle diaspore africane di cui questo libro offre una ricca panoramica, dimostrano allora che *cannibalizzare Hegel* è un'opzione possibile, fruttuosa e perfino preferibile alla sua cancellazione dall'alveo della filosofia postcoloniale.

Bibliografia

- Alcoff, L.M., Henry, P. 2003. 'Caliban as Philosopher: An Interview with Paget'. *Nepantla: Views from South*. 4 (1): 147-63.

- Bernabé, J., Chamoiseau, P., Confiant, R. 1989. *Eloge de la créolité*. Paris: Gallimard.
- Césaire, A. 1941. 'Présentation'. *Tropiques* 1-5.
- . 1942. 'Misère d'une poésie. John-Antoine Nau'. *Tropiques* 4: 48-50.
- . 1945, 'Poesie et connaissance'. *Tropiques* 12: 157-70.
- . 1955 [1950]. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence africaine.
- . 1968. *Une tempête (d'après La tempête de Shakespeare, adaptation pour un théâtre nègre)*, 3 voll. Paris: Présence africaine.
- . 1981. 'Aimé Césaire, nègre rebelle'. Intervista realizzata da Ph. Decraene, *Le monde*, 7 dicembre. https://www.lemonde.fr/archives/article/1981/12/07/aime-cesaire-negre-rebelle_2725745_1819218.html
- . 1983 [1947]. *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris: Présence Africaine.
- . 2004 [1987]. 'Discours sur la Négritude'. In *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude*. Paris: Présence africaine.
- . 2013 [1935]. 'Négreries. Jeunesse noire et assimilation'. *Les Temps Moderne* 5 (676): 246-8.
- Colombo, C. 2013. *Diario di bordo. Libro della prima navigazione e scoperta delle Indie*. A cura di G. Ferro. Milano: Mursia.
- Condé, M. 2003. *Histoire de la femme cannibale*. Paris: Mercure de France.
- de Andrade, O. 1928. *Manifesto Antropófago*. In *Vanguarda européia e modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas*. A cura di G. M. Teles. Petrópolis: Vozes 1978.
- de Certeau, M. 1981. 'Le lieu de l'autre. Montaigne, "Des cannibals"'. In *Pour Léon Poliakov. Le Racisme: mythes et sciences*. A cura di M. Olander, 187-98. Bruxelles: Complexe.

- de Montaigne, M. 1580. 'Des Cannibales'. In *Essais*, Livre I (a cura di V.L. Saulnier e P. Viley), chapitre 31, 202-14. Paris: PUF, 1965.
- De Negri, E. 1943. *Interpretazione di Hegel*. Firenze: Sansoni.
- de Sade, M. 2014 [1797]. *Histoire de Juliette, ou les Prospérités du vice*. Paris: La Bourdonnaye.
- Derrida, J. 1974. *Glas*. Paris: Galilée.
- . 2011. "Il faut bien manger" o il calcolo del soggetto (con J.-L. Nancy), Milano: Mimesis.
- . 2009. 'An Interview with Jacques Derrida on the Limits of Digestion'. A cura di D. Birnbaum e A. Olsson, e-flux, 2. <https://www.e-flux.com/journal/02/68495/an-interview-with-jacques-derrida-on-the-limits-of-digestion/>
- Dhawan, N. 2014. 'Affirmative Sabotage of the Master's Tools: The Paradox of Postcolonial Enlightenment'. In *Decolonizing Enlightenment: Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*. A cura di N. Dhawan, 9-78. Berlin: Verlag Barbara Budrich.
- Fanon, F. 1952. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil.
- Gilroy, P. 1993. *The Black Atlantic. Modernity and Double-Consciousness*. London: Verso.
- Glissant, E. 1990. *Poétique de la Relation*. Paris: Gallimard.
- . 2008. 'Creolization in the Making of the Americas'. *Caribbean Quarterly* 54 (1/2): 81-9.
- Glissant, E., Chamoiseau, P. 2009. 'La créolisation et la persistance de l'esprit colonial'. *Cahiers Sens public* 10 (2): 25-33.
- Hall, S. 2015. 'Creolité and the Process of Creolization'. In *Creolizing Europe: Legacies and Transformations*. A cura di E. Gutiérrez Rodríguez e S.A. Tate, 14-25. Liverpool: Liverpool University Press.

- Henry, P. 2000. *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York/London: Routledge.
- Henry, P. 2017. 'CLR James, Africana Transcendental Philosophy and the Creolizing of Hegel'. In *Creolizing Hegel*. A cura di M. Monahan, 43-60. Lanham: Rowman & Littlefield.
- hooks, b. 1992, 'Eating the Other: Desire and Resistance'. In *Black Looks: Race and Representation*, 21-39. Boston: South End Press.
- Hulme, P. 1978. 'Columbus and the Cannibals: A Study of the Eeports of Anthropophagy in the Journal of Christopher Columbus'. *Ibero-Americanishes Archiv* 4 (2): 115-39.
- Kilani, M. 2006. 'Le cannibalisme. une catégorie bonne à penser'. *Études sur la mort* 129 (1): 33-46.
- . 2014. *Pour un universalisme critique. Essai d'anthropologie du contemporain*. Paris: La Découverte.
- Krell, D.F. 2006. 'All You Can't Eat. Derrida's Course, "Rhétorique du cannibalisme"'. *Research in Phenomenology* 36 (1): 130-80.
- Lévi-Strauss, C. 1965. 'Le triangle culinaire'. *L'Arc* 26: 19-29.
- . 2015. *Siamo tutti cannibali*, Bologna: Il Mulino.
- Loichot, V. 2013. *The Tropics Bite Back. Culinary Coups in Caribbean Literature*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Lorde, A. 1981 [1979]. 'The Master's Tools will never dismantle the Master's House'. In *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*. A cura di C. Moraga e G. Anzaldúa, 98-101. Watertown: Persephone Press.
- Mascot, J.M.H. 2014. 'Hegel and the Black Atlantic: Universalism, Humanism and Relation'. In *Decolonizing Enlightenment: Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*.

- A cura di N. Dhawan, 93-114. Berlin: Verlag Barbara Budrich.
- . 2021. 'Is Marx for the West and Nativism for the Rest?: Mahdi Amel, *Orientalism*, and the Pitfalls of National Culture'. *Critical Times* 4 (3): 530-42.
- Monahan, M. 2017. A cura di. *Creolizing Hegel*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Nisbett, N. 2013. *Caribbean Critique: Antillean Critical Theory from Toussaint to Glissant*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Said, E. 1983. 'Travelling Theory'. In *The World, the Text and the Critic*, 226-247. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Sartre, J.-P. 1948. 'Orphée Noir'. In *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. A cura di L. Sédar Senghor, IX-XLIV. Paris: PUF.
- Shakespeare, W. 1610-11. *The Tempest*. London: Penguin Books.
- Spivak, G.C. 2005. 'Use and Abuse of Human Rights'. *boundary 2*, 32 (1): 131-89.
- . 2012. *An Aesthetic Education in the Age of Globalization*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Tibebu, T. 2011. *Hegel and the Third World. The Making of Eurocentrism in World History*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Viveiros de Castro, E. 2014. *Cannibal Metaphysics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wilder, G. 2005. *The French Imperial Nation-State. Negritude and Colonial Humanism between the Two World Wars*. Chicago: The University of Chicago Press.

Questo progetto editoriale si propone di colmare, seppur parzialmente, una lacuna all'interno della letteratura secondaria in lingua italiana su G.W.F. Hegel. Esso prende le mosse da un dato di fatto: la mancanza sistematica di un confronto con le prospettive di autorə africanə e afrodiscendenti.

Tale assenza pone la questione del razzismo negli studi hegeliani. Per problematizzare questa tendenza e promuovere il dibattito su livelli diversi, il presente volume mette a disposizione in lingua italiana una serie di testi su Hegel scritti da autorə africanə e afrodiscendenti. I contributi qui raccolti avanzano punti di vista finora tendenzialmente ignorati e propongono modi nuovi di interagire con il pensiero del filosofo tedesco, offrendo nel complesso un'immagine di Hegel decisamente diversa rispetto a quelle più affermate nel panorama filosofico italiano.

ISBN 978-88-6938-412-7

