

**Santo Burgio**

**NATURA E SPIRITO. L'AFRICA DI HEGEL<sup>1</sup>**

**ABSTRACT.** L'articolo ritorna sulla delicata questione del rapporto tra la filosofia di Hegel e il continente africano. Da un lato, Hegel ha giocato un ruolo decisivo nel costruire, soprattutto nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, l'immagine falsa e alienata dell'Africa come continente senza storia. Dall'altro lato, però, il pensiero hegeliano costituisce una fonte essenziale di riflessione in alcuni degli ambiti più rilevanti della filosofia politica africana contemporanea, come nel dibattito sul comunitarismo e nelle interpretazioni radicali della sovranità. La storia della filosofia risulta lo strumento più adeguato per distinguere tra il contributo di Hegel alla ragione coloniale e l'appropriazione del suo pensiero da parte africana.

**Parole-chiave:** Hegel, Africa, primitivo, comunitarismo.

**ABSTRACT.** The article has its focus on the sensitive issue of the relationship between Hegel's philosophy and the African continent. On the one hand, Hegel played a decisive role in constructing, especially in the *Lectures on the Philosophy of History*, the false and alienated image of Africa as a continent without history. On the

---

<sup>1</sup> Relazione tenuta il 4 maggio 2022 in occasione del ciclo di seminari *Stato Rivoluzione Spirito. Seminari hegeliani*, Ragusa, SDS di Lingue e letterature Straniere – Università degli studi di Catania.

other hand, however, Hegelian thought constitutes an essential source of reflection in some of the most relevant areas of contemporary African political philosophy, such as in the debate on communitarianism and in the radical interpretations of sovereignty. The history of philosophy is the most appropriate tool to distinguish between Hegel's contribution to colonial reason and the African appropriation of his thought.

**Keywords:** Hegel, Africa, primitive, Communitarianism.

### *1. Hegel e l'Africa, il Giano bifronte*

Il rendere agevole la riflessione circa il ruolo e il giudizio sul continente africano nella filosofia di Hegel, necessita in via preliminare la distinzione di almeno due piani. Il primo è quello relativo al dibattito sulla possibile componente razzista del pensiero hegeliano, e dunque del posizionamento di Hegel nel processo di costruzione, fra Sette e Ottocento, della 'ragione' coloniale, dibattito che trae alimento in particolare dalle considerazioni hegeliane sull'Africa e gli africani nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*; una discussione che esibisce una dimensione fortemente afroamericana - con l'afrocentrismo che a partire da teorici come Molefi Kete Asante costituisce quella posizione estrema nella quale l'atteggiamento di Hegel è assunto senza mezzi termini non solo come esemplare, ma per certi aspetti

costitutivo del razzismo bianco. Il secondo piano rimanda invece alla problematica circolazione di Hegel nella filosofia africana contemporanea, presenza le cui differenti modalità rimandano ad una specifica articolazione interna, specie negli studi di filosofia politica. Si potrebbe forse aggiungere un terzo piano, più specifico, legato alla presenza di Hegel nella dimensione diasporica afrocaribica: precisamente, il riferimento è al dibattito suscitato dalle tesi che Susan Buck-Morss ha proposto poco più di un decennio fa su Hegel e la rivolta di Haiti<sup>2</sup>. In estrema sintesi, sullo Hegel di Jena, in piena fase di elaborazione della dialettica servo-padrone, gli eventi della rivolta di Haiti – intorno ai quali avrebbe avuto notizie continuative grazie alla rivista *Minerva* - avrebbero esercitato un decisivo influsso; un ispirarsi alla rivoluzione nera haitiana, pur mai resa esplicito, che successivamente avrebbe lasciato il posto alle affermazioni dispregiative delle *Lezioni sulla filosofia della storia*. Si potrebbe aggiungere, com'è stato rilevato da Adler<sup>3</sup>, che il legame di Hegel con la rivoluzione haitiana sia da leggere in una duplice direzione, se è vero che Aimé Césaire, uno dei padri della *négritude*, ha poi potuto avanzare una interpretazione dell'azione di Toussaint-Louverture in termini decisamente hegeliani: «le combat de Toussaint-Louverture fut ce combat pour la transformation du droit formel en droit réel, le combat pour la reconnaissance de l'homme et c'est pourquoi il

---

<sup>2</sup> Cfr. S. Buck-Morss, *Hegel, Haiti and Universal History*, Pittsburgh University Press, Pittsburgh 2009.

<sup>3</sup> Cfr. A. Adler, *Hegel et l'Afrique, Histoire et conscience historique africaines*, CNRS Éditions, Paris 2017, pp. 129-134.

s'inscrit et inscrit la révolte des esclaves noirs à Saint-Domingue dans l'histoire universelle. S'il y a dans le personnage un côté négatif – difficilement évitable d'ailleurs eu égard à la situation – c'est en même temps là qu'il réside : s'être davantage attaché à déduire l'existence de son peuple d'un universel abstrait qu'à saisir la singularité de son peuple pour le promouvoir à l'universalité»<sup>4</sup>.

Tenendo dunque presenti queste distinzioni, quanto in primo luogo è necessario sottolineare è che la prima e la terza fase della storia della filosofia africana contemporanea, ossia rispettivamente: la produzione delle cosiddette 'etnofilosofie' negli anni Quaranta e Cinquanta (dalla *Philosophie bantoue* di Tempels del '45 alla grande tesi di Paul Kagame su *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, apparsa nel 1955, ai lavori di John Mbiti, di cronologia più tarda, ma che hanno costruito un peculiare legame tra etnofilosofia e teologia africana, soprattutto *African Religions and Philosophy*, del 1969, e *Concepts of God in Africa* del 1970); e l'apparizione delle filosofie della crisi nel ventennio Settanta-Ottanta (Hountondji, Eboussi-Boulaga, Mudimbe), costituiscono entrambe, la prima in modo indiretto, la seconda in modo esplicito, un lungo, intenso, a tratti comprensibilmente rabbioso tentativo di fronteggiare e financo di rovesciare quel giudizio di marginalità dalla storia e di assenza di libertà cui Hegel sembrava aver condannato senza troppe riserve il continente africano, o più precisamente, secondo una partizione geografica che Hegel

---

<sup>4</sup> A. Césaire, *Toussaint-Louverture, la Révolution française et le problème colonial*, Présence africaine, Paris 1978, p. 344.

mutuava da Karl Ritter, l'intera Africa subsahariana. La produzione dei primi, grandi 'classici' del pensiero africano contemporaneo, come *La crise du Muntu* di Fabien Eboussi Boulaga (1972), *Sur la "philosophie africaine"* di Paulin Hountondji (1976) o *The invention of Africa* (1983) di Valentin Y. Mudimbe, è per certi suoi aspetti essenziali radicata in questo polemico confronto. Una sola citazione, ma assai significativa. In una delle 'proposizioni' con cui Eboussi Boulaga apre la *Crise*, precisamente quella che riguarda l'origine del desiderio africano di filosofare, il filosofo camerunense capovolge la declinazione che Hegel aveva offerto di arbitrio e libertà nel suo giudizio sul 'carattere' degli africani: il desiderio africano di filosofia corrisponde al desiderio di «esistere grazie a se stessi e per se stessi, nella connessione dell'avere e del fare, secondo un ordine che escluda la violenza (l'arbitrio)»<sup>5</sup>.

In secondo luogo è necessario guardare ai risultati che, a partire da una rigorosa frequentazione filologica delle fonti, la storia della filosofia africana sta ottenendo sul piano della ricerca storica; esiti certo non prevedibili all'interno della visione hegeliana (perché anche a voler concedere l'ovvia differenza fra storia universale e storia degli accadimenti, l'Africa rimaneva comunque prigioniera della morsa del 'primitivo') e che consegnano il pensiero africano ad una compiuta storicità. Il riferimento, sotto questo aspetto, è ad esempio alle ricerche, da Obenga a Bilolo, sulla

---

<sup>5</sup> F. Eboussi-Boulaga, *Autenticità africana e filosofia. La crisi del Muntu: intelligenza, responsabilità, liberazione* [1972], trad. it. Marinotti, Milano 2007, p. 53.

metafisica faraonica come metafisica autoctona e ‘nera’; ai lavori di Sumner sulla filosofia morale etiopica nei secoli sedicesimo e diciassettesimo; alla questione di Anton Wilhelm Amo, filosofo ghanese attivo nella prima metà del Settecento alla corte del duca di Brunswick-Wolfenbüttel, in particolare autore, nel 1734, di un trattato *De humanae mentis apatheia* .

## 2. Hegel e il comunitarismo africano

In terzo luogo, infine, c’è il tema della ricezione di alcuni aspetti affatto secondari del pensiero hegeliano nella filosofia africana, in particolare nell’ambito della filosofia politica: si pensi, ad esempio, alle riflessioni di David Masolo sulla fecondità dell’elemento ‘comunitarista’ hegeliano nella ricerca contemporanea di una via ‘africana’ alla democrazia. Anche se non mancano voci dissenzienti che riconducono il comunitarismo africano all’ennesima invenzione dell’etnologia occidentale e comunque ad una categoria ideologica, la maggioranza degli africanisti individua nel comunitarismo una caratteristica essenziale (laddove quest’ultimo attributo oscilla fra versioni più essenzialiste e versioni che ne fanno un carattere storico a lunga stratificazione) dell’esistenza sociale delle popolazioni africane, tale che l’africano sarebbe «un être qui trouve son seul cadre d’existence dans la société

et, en particulier, dans la somme de ses relations sociales, de telle sorte qu'il n'existe pas une conscience individuelle opposable au groupe»<sup>6</sup>.

Secondo Masolo, nelle tradizioni di pensiero dell'Europa e del Nord America, il comunitarismo si è sostanzialmente costituito come «a fairly strong and important source of critique of the perceived excesses of the liberal ideology of individualism»<sup>7</sup>.

Il comunitarismo occidentale non giungerebbe, da questo punto di vista, ad articolare una teoria sostanziale della società comunitaria: gli appartenenti ad un ordine comunitario sottoscrivono l'opinione generale che riconosce alla comunità politica e morale diritti che non sono solo indipendenti da quelli individuali, ma sono anche più importanti nella misura in cui le libertà dell'individuo trovano la loro garanzia nel bene dell'intero. Secondo Masolo, «such a position may be considered to be largely a methodological rather than a substantive theory of communitarianism; its dominant image is that of a critique of individualism».<sup>8</sup>

Il comunitarismo occidentale avrebbe perciò una matrice fondamentale hegeliana. Da Hegel verrebbe la concezione secondo cui i diritti degli individui non sono fondamentali e la collettività può esibire diritti indipendenti e addirittura opposti e comunque superiori a quelli che l'individualismo liberale sostiene essere i diritti

---

<sup>6</sup> Cfr. la voce *Communitarisme, Communalisme* in D. Samb (éd.), *Le vocabulaire des philosophes africains*, L'Harmattan, Paris 2010, pp. 36-38.

<sup>7</sup> D. A. Masolo, *Self and Community in a Changing World*, Indiana University Press, Bloomington 2010, p. 222.

<sup>8</sup> Ibid.

basilari degli individui. Un Hegel in questo senso pienamente romantico: «the people, the Volk, was endowed not merely with a history but with a sort of mystical essence and value that transcended both the merits of the nation's present members and the publically known facts of its past»<sup>9</sup>. E tuttavia, la concezione dialettica, il suo ritmo di superamento-conservazione, impediva che l'esaltazione dello spirito pubblico potesse giustificare uno Stato che disconoscesse i diritti propri degli individui in quanto componenti della società civile. Nella *Filosofia del diritto*, «Hegel makes it clear that he genuinely believes in individual freedom and in the value of the individual and deplors evil or oppressive states [...] for Hegel subjective freedom must be respected, as for example by letting people choose their own calling in life»<sup>10</sup>.

L'interesse della posizione di Masolo, in effetti, sta nella fecondità che essa sembra implicitamente riconoscere al comunitarismo hegeliano nella prospettiva della costruzione di una filosofia politica post-nazionalista fondata su un comunitarismo che riconosce il primato della comunità, come in Hegel, senza tuttavia che a tale primato corrisponda una istanza strettamente politica e statale. Lo *stato* etico, in questa lettura, è più propriamente una *condizione* etica. Il *proprium* di questo comunitarismo andrebbe in altri termini individuato nell'attribuzione all'intero delle condizioni di possibilità dell'equilibrio tra individui e collettività: come in Hegel, è

---

<sup>9</sup> Ivi, p. 223.

<sup>10</sup> Ivi, p. 224.

nell'antiorità dell'intero che trovano la loro garanzia le libertà individuali; d'altra parte, diversamente da Hegel, l'istanza collettiva non si identifica con una istanza statale e con una obbligazione politica, ma con quella che Masolo definisce *cultural morality*.

Tale *communitarianism* si presenta così, rispetto alle democrazie liberali, come una democrazia «developmental and participatory », due caratteri che lo renderebbero ben più efficiente «for checking and containing aberrant policy and polity»<sup>11</sup>. Più precisamente, questo comunitarismo si definisce evolutivo (*developmental*) nella misura in cui esso tiene sempre avanti a sé non solo la tutela dei diritti già acquisiti, ma soprattutto gli spazi per la costruzione e il riconoscimento di *nuovi* diritti; e si definisce, in secondo luogo, partecipativo (*participatory*) in quanto l'obiettivo del riconoscimento non è legato solamente all'elaborazione di argomentazioni razionali a proprio sostegno, ma anche all'azione politica in favore dei nuovi diritti e alla loro condivisione collettiva. Questo genere di comunitarismo, quindi, costituisce «the collectivist vision of a polity in its struggle for moral and other group goals. Its strength lies in the ability of its chief defenders to convince the membership, both actual and potential, that the moral issues at hand are their right and are good for them as people and as members of a group and, more importantly, that such interests cannot be achieved unless all who accept them act together in solidarity as a

---

<sup>11</sup> Ivi, p. 245.

group»<sup>12</sup>. Naturalmente, questo presuppone che si accetti la forza della moralità di gruppo a livello culturale, dato che in questo modello di comunitarismo è appunto assente un'istituzione politica che ne codifichi le richieste: da qui il termine di *cultural morality* adottato da Masolo - anche se lo stesso riconosce come «it also becomes the basis for a political morality»<sup>13</sup>. Il comunitarismo praticato dalle società africane rientrerebbe pertanto nel modello della *cultural (e political) morality*. Un modello di cui è facile riconoscere, rispetto a Hegel, la strategia di appropriazioni e di distanze.

Le difficoltà di simili strategie conducono in effetti al contrastato rapporto fra la filosofia africana e quella occidentale, in termini, oggi sfumati soprattutto in area francofona in favore di concetti come nomadismo, pensiero ibrido, transcontinentalità, che rimandano a quella che per decenni è stata posta come la questione della identità della filosofia africana. Da questo punto di vista, è impossibile disconoscere quanto il giudizio sull'Africa nei testi di Hegel stia al cuore dell'ingiustizia epistemica ordita e perpetrata dalla ragione coloniale.

### 3. *L'Africa nelle "Lezioni sulla filosofia della storia"*

---

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Ibid.

Nei *Lineamenti di filosofia del diritto* del 1820, a cavaliere fra la trattazione del *Diritto statale esterno* e quella concernente *La storia del mondo*, i paragrafi 340 e 341 pongono due tesi fondamentali proprio sulla storia del mondo, intesa come «dialettica degli stati nazionali» (§ 340) e come «tribunale del mondo» (§ 341)<sup>14</sup>. Nel primo dei due paragrafi, alla luce della natura particolare degli spiriti ‘nazionali’ (secondo la composizione offerta nel § 341: «i Penati, la società civile e gli spiriti nazionali con la loro policroma realtà»), Hegel pone che «i destini e gli atti dei popoli, nei loro rapporti con altri popoli, costituiscono la dialettica fenomenica della finitezza di questi spiriti»; questa dialettica di principi limitati costituisce il principio illimitato dello Spirito del mondo, attraverso cui la storia delle nazioni viene elevata a tribunale del mondo, in cui lo Spirito del mondo è giudice secondo un diritto, il suo, che è «il supremo di tutti i diritti» (§ 340). Ora, cosa accade quando Hegel porta l’Africa dinanzi al tribunale del mondo?

Il luogo fondamentale è quello delle *Lezioni sulla filosofia della storia*. Tuttavia, già nelle *Lezioni sulla filosofia della religione*, le sue considerazioni sulla religione degli africani – o per meglio dire sulla mancanza di religione presso gli africani, che piuttosto vengono classificati come adepti e praticanti di operazioni magiche e stregonesche – costituiranno uno degli elementi di rilievo che entreranno a costituire il giudizio hegeliano circa l’assenza di storia nel continente africano. Si può anche

---

<sup>14</sup> G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato*, edizione a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006, pp. 561-563. D’ora in avanti nel testo LFS.

aggiungere che nelle lezioni berlinesi sulla *Filosofia dello Spirito* (1827-28) Hegel aveva già indicato in sintesi le caratteristiche fondamentali che saranno attribuite agli africani nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*. Quelle nere sono popolazioni ingenue e infantili, a tal punto da acconsentire ad essere vendute come schiave senza riflettere se ciò sia giusto o meno: ciò perché i neri non hanno nessun impulso verso la libertà. La loro religione – ed è il terzo carattere – è una tessitura di credenze magiche espresse attraverso una particolare classe di oggetti, i feticci. Gli africani, ancora, oscillano senza vie di mezzo tra passioni estreme: tanto bonari in condizioni di tranquillità, quanto improvvisamente e ferocemente sanguinari. E infine un quinto carattere, assai significativo nel discorso hegeliano: gli africani sono in effetti capaci di ricevere una educazione (*Bildung*), com'è possibile vedere con gli africani evangelizzati e con quelli convertiti all'Islam, e dunque di apprezzare un sia pur lieve avanzamento nella libertà: ma questo accade solo in seguito ad un contatto con una istanza attiva esterna, dato che gli africani non hanno alcuna propensione per la cultura e da qui per la libertà; il loro spirito è dormiente e privo di ogni aspirazione al progresso.

Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* il quadro si fa più dettagliato. Anzitutto si arricchisce di considerazioni geografiche e antropologiche. La sua fonte geografica principale è il suo collega a Berlino Karl Ritter, che nel 1817 aveva pubblicato il primo volume della sua *Erdkunde* – opera che gli era valsa la chiamata a Berlino e che a partire dal 1822 e fino al 1859 vedrà la stampa di altri 19 volumi (pur

rimanendo l'opera incompleta), nei quali l'Africa trovava ampio spazio. Sul piano antropologico, le fonti principali di Hegel sono l'opera del missionario francescano Giovanni Antonio Cavazzi, *Istorica descrizione de' tre Regni di Congo, Matamba, Angola* (1687); la *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee* di Thomas Bowdich, pubblicata a Londra nel 1819; e ancora l'opera di Archibald Dalzel, *The History of Dahomy, an Inland Kingdom of Africa*, anch'essa pubblicata a Londra nel 1783.

Hegel eredita da Ritter la tripartizione geografica del continente: «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 tratti di costa sul mare; l'altra è quella posta a nord del deserto, per così dire l'Africa europea, un territorio costiero; la terza è la regione fluviale del Nilo, l'unica pianura fluviale dell'Africa, che si congiunge con l'Asia» (LFS, p. 80).

La partizione ha evidenti ragioni storiche, ma quel che interessa Hegel è piuttosto capire l'incidenza dei fattori naturali sullo sviluppo dello spirito. In questo senso il primo fattore determinante – è superfluo richiamare i precedenti settecenteschi – viene individuato nel clima. Climi estremi e clima temperato costituiscono condizioni naturali differenti per lo sviluppo dello spirito: né le regioni torride né quelle glaciali offrono le condizioni adeguate per la libertà umana e per uno sviluppo 'storico' dei popoli. Non siamo evidentemente di fronte ad un determinismo rigido, e neppure ad un dualismo fra natura e cultura. Dal punto di vista geo-filosofico che Hegel viene costruendo, le zone dai climi temperate sono l'autentico teatro della maturazione

della storia, della coscienza e della libertà. Il giudizio sulla torrida Africa la consegna perciò al «paese dell'infanzia, avvolto nel colore nero della notte al di qua del giorno, al di qua della storia cosciente di sé» (LFS, 80). A partire dalle sottili coste sabbiose, sormontate da montagne impervie, «proseguendo verso l'interno, si succede quasi in maniera altrettanto generale una cintura paludosa, fatta della vegetazione più lussureggiante, patria per eccellenza di animali feroci, serpenti di ogni sorta – un lembo di terra dall'atmosfera avvelenata per gli Europei» (LFS, 81). Appunto, per gli europei. Perché l'interesse di Hegel, qui, è di comprendere *il lavoro dello Spirito in condizioni naturali estreme*. Vanno osservate in quest'ottica qui le sue considerazioni sulla magia, sul feticismo e sul carattere arbitrario della religione africana.

#### 4. *Il feticcio come sensibile positivo*

«La prima cosa a venirci in mente, quando parliamo di religione – scrive Hegel - è che l'uomo abbia coscienza di un potere superiore (fosse pure inteso come potenza solo naturale), al cospetto del quale egli si pone come qualcosa di più debole, inferiore. La religione incomincia con la consapevolezza che esiste qualcosa di più elevato rispetto all'uomo» (LFS, 82). Ora, se questa è la definizione della religione, ne viene allora che ciò che è dato trovare in Africa è nella sostanza *magia*; infatti la magia non ha a che vedere né con un ente superiore, né con la morale. La magia è in intimità con il *potere*, e già Erodoto, ricorda Hegel, aveva parlato dei neri come dei

maghi. «Nella *magia* non si trova la rappresentazione di un dio, di una credenza morale; al contrario, la magia fa vedere che proprio l'uomo è la potenza suprema, che si comporta verso la potenza della natura solo alla maniera di qualcuno che dia ordini [...] Sebbene i negri debbano per forza esser consapevoli della loro dipendenza dalla natura, poiché hanno bisogno che faccia temporale, che piova, che finisca la stagione delle piogge, tuttavia ciò non li conduce alla coscienza di un'entità superiore; sono loro a impartire ordini agli elementi: è proprio l'attitudine che prende il nome di magia» (LFS, 82).

Della magia africana, Hegel sottolinea anche un secondo, assai rilevante aspetto: il feticismo. Il termine aveva conosciuto la sua prima elaborazione colta nel 1760, nel *Du Culte des Dieux Fétiches* di Charles de Brosses, in cui il feticismo veniva presentato come carattere e insieme prova dell'uniformità della religione primitiva. Hegel aveva fatto un primo, breve riferimento al feticismo già nella *Fenomenologia*, a proposito della Pietra Nera custodita nella Kaaba, alla Mecca. Il feticcio rivela quella fase della storia dello spirito naturale che si oggettiva senza avere colto il pensiero di sé, come le api che costruiscono le celle nell'alveare. Nel feticcio la natura stessa degrada la molteplicità della sua vita in un involucro indistinto, nel quale la facciata interiore del Sé è «inizialmente ancora la tenebra semplice,

l'immobile, la pietra nera e informe»<sup>15</sup>. Occorrerà attendere la religione greca, religione dell'arte, perché il feticcio si trasformi in oggetto estetico.

La figura del feticcio torna nelle *Lezioni sulla filosofia della religione*, nella sezione seconda dedicata alla religione magica come primo grado della religione naturale. Nelle *Lezioni* il feticismo è posto all'inizio della vicenda storica della religione, nella sua preistoria, precisamente in quel momento in cui l'umanità separa sé stessa dall'animalità. Hegel ravvisa la manifestazione primitiva dello spirito in quelle forme di magia in cui gli esseri umani tentano di esercitare il potere sulla natura, attraverso le parole quanto i gesti<sup>16</sup>. La modalità con cui la libertà qui si manifesta assume la forma dell'autocoscienza che si conosce come potenza, superiore alle cose naturali. Questa potenza si oggettiva nel feticcio. Ora, da un lato la relazione immediata fra esercizio della magia e mezzi magici fa di tutta la realtà empirica un campo indefinito di produzione di feticci, fino a una venerazione indiscriminata del mondo materiale - da qui il nesso fra ipostatizzazione dei mezzi e superstizione. La tipologia del feticcio consente tuttavia ad Hegel di individuare almeno due fasi nella storia della magia. La prima viene definita dal comportamento pratico rispetto a necessità contingenti, e in essa i feticci sono essere inanimati, quali il sole, la luna, gli

---

<sup>15</sup> G. W. F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, edizione a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995, p. 923.

<sup>16</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, a cura di E. Oberti e G. Borruso, Zanichelli, Bologna 1973, vol. I, pp. 405-409. Una interessante discussione su Hegel e il feticcio in A. Adler, *Hegel et l'Afrique*, cit., pp. 105-112.

astri, i fenomeni naturali. Nella fase successiva, oggetto di venerazione sono le forme animali, entità nelle quali sono percepite l'indipendenza e l'interiorità.

Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* l'oggettivazione feticista negli africani è definita dalla «attività di portare a intuizione questo loro potere, di porlo al di fuori di sé stessi e di fabbricarsene immagini» (LFS, 83). Ma se «nel feticcio sembra farsi avanti qualcosa di indipendente dall'arbitrio individuale», in realtà questa oggettività è l'intuizione che l'arbitrio ha di sé stesso, così che l'arbitrio rimane padrone anche della propria immagine» (LFS, 83). Difatti quando un feticcio manca al suo scopo, viene bastonato, distrutto, sostituito.

La stessa reverenza per i morti, in cui Hegel coglie l'intuizione dell'immortalità e dell'assoluto, nel caso della religione magica si limita alla paura della capacità del defunto di infliggere danni ai viventi, e si accompagna alla credenza nella contro-capacità dei viventi di contenere i morti attraverso gesti che li placano o attraverso esorcismi. La morte stessa è la conseguenza del potere degli stregoni. Reverenza non è dunque culto, in questo caso. Nella logica magica, la potenza dei morti «non è collocata sopra quella dei vivi, poiché i negri impartiscono ordini ai loro morti e li sottopongono alla magia» (LFS, 83).

Ciò che dunque rileva sottolineare è che nel feticcio, e nella coscienza primitiva che lo produce, il sensibile è assunto come positività, e non come il risultato di una negazione. L'Africa di Hegel è precisamente il continente della positività del

sensibile, e lo è nella misura in cui gli africani, incapaci di cogliere la negazione e perciò stesso di negarla, non hanno coscienza alcuna della libertà.

A questo punto gli altri elementi portanti del discorso di Hegel, le osservazioni sul cannibalismo e sui massacri rituali – e quelle sulla schiavitù - esibiscono una sostanziale coerenza rispetto alla tesi della mancata coscienza della libertà. Deducendone altresì che il rispetto non è una caratteristica umana universale. «Se vogliamo farci di lui [*dell'africano*, ndr.] 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» (LFS, 82).

Sicché la stessa schiavitù non è la medesima cosa nel regime dell'arbitrio e in quello di una schiavitù 'regolata' all'interno dello Stato. Lo stato di natura è uno stato di ingiustizia assoluta: «l'insegnamento ricavabile per noi dalla condizione di schiavitù fra i negri, il solo a costituire un lato interessante ai nostri occhi, è quello che conosciamo dall'idea che lo stato di natura come tale è lo stato di un'assoluta e universale ingiustizia. Anche ogni passo intermedio fra lo stato di natura e la realtà dello Stato razionale possiede momenti e tratti d'ingiustizia; perciò troviamo la schiavitù perfino nello Stato greco e in quello romano, così come troviamo la servitù della gleba fino ai tempi più recenti. Tuttavia, allorché esiste all'interno dello Stato, 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. 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» (LFS, 86-87).

Se il quinto carattere cui Hegel faceva cenno nelle lezioni sulla *Filosofia dello spirito* riconosceva la capacità degli Africani di essere educati (e questo lo dimostravano, ad esempio, i processi di islamizzazione di alcune aree dell'Africa orientale); ciò, in assenza di ogni tendenza interiore alla libertà e alla cultura, legittimava ogni forma di coercizione pedagogica.

##### 5. *Sovranità tragica*

Ora, la conclusione può essere solo una domanda: da questo luogo di ingiustizia assoluta, l'Africa è tornata ad interrogare Hegel? Pensiamo di sì. La sola forma di sovranità pensabile in una simile condizione è quella che si mostra nella sua più nuda, prepolitica radicalità: non il *diritto* di decidere chi deve vivere e chi deve morire; piuttosto la *possibilità*, l'evenienza, la potenza del decidere chi deve vivere e chi deve morire. Ma quando l'esercizio della sovranità radicale diventa progetto e pratica di quel soggetto europeo che intanto, nel proprio spazio, è andato ben avanti nella storia della libertà, realizzando rivoluzioni in suo nome, allora la sovranità radicale non è

più prepolitica: con Achille Mbembe dobbiamo chiamarla *necropolitica*. Progetti di mondi di morte (progetti *moderni?* o progetti della *modernità?*) erano già alle spalle di Hegel, ed erano i mondi delle piantagioni; e saranno anche poco avanti ad Hegel, e si chiameranno colonie. Mondi di morte in cui la soggettività viene ricacciata nell'animalità, nell'equivalenza e interscambiabilità della forza lavoro umana e animale, e ancor più indietro, nella reificazione del vivente. E sono mondi di morte a noi coevi, prodotti diretti di quella storia e di quei giudizi. Quando i pescatori di Lampedusa hanno dovuto, nell'urgenza tragica del soccorso, scegliere chi tirare a bordo e chi lasciare andare, si sono visti ribaltare addosso proprio quella forma di sovranità radicale che ha segnato in modo decisivo i rapporti tra Europa e Africa per più di tre secoli. Hanno dovuto scegliere – e lo hanno poi narrato con infinito strazio – chi doveva vivere e chi doveva morire.