

L'OMBRA DELLA RIVOLTA DI HAITI SUL PENSIERO DI HEGEL

Abstract

According to Susan Buck-Morss, the victorious revolution of the slaves in Saint-Domingue provided Hegel with significant materials for conceiving the lordship-bondage relation described in the *Phenomenology of Spirit* (1807). In this essay it will be argued that, although Hegel was certainly aware of these events through to the press, in his works there are no clear elements supporting this thesis. Contextually it will be shown how Buck-Morss' interpretation helps us to evaluate Hegel's relevance to some enduring issues such as recognition and otherness, Eurocentrism and racism.

Keywords: Haiti; Lordship and Bondage; Race; Slavery

Nel saggio *Hegel and Haiti*, riedito come prima parte del volume *Hegel, Haiti and Universal History* (2009)¹, Susan Buck-Morss avanza la tesi secondo cui la vittoriosa rivolta degli schiavi di Saint-Domingue contro i loro padroni, che scuote l'isola a partire dal 1791 e porta alla costituzione dello stato di Haiti nel 1804², avrebbe ispirato Hegel nell'elaborare quella celebre 'figura' della *Phänomenologie des Geistes* (1807) che è il rapporto *Herrschaft-Knechtschaft*.

Questa originale interpretazione si inserisce nel novero di un filone di studi che hanno variamente fatto ricorso al pensiero hegeliano, nella convinzione che la sua estrema duttilità si presti a proficue riflessioni su questioni scottanti che pervadono la discussione contemporanea: dalla schiavitù coloniale passando per l'assoggettamento del corpo sino al tema del riconoscimento dell'alterità e della 'razza'³. La lettura di Buck-Morss insiste infatti sull'appartenenza delle vicende caraibiche e di Hegel (alle prese, proprio in quegli anni, con la stesura della *Phänomenologie*) al medesimo orizzonte storico⁴: quello

* Università degli Studi di Trento; caterina.maurer@gmail.com

1 Cfr. S. BUCK-MORSS, *Hegel, Haiti and Universal History*, University of Pittsburg, Pittsburg 2009. Il volume comprende, oltre al saggio *Hegel and Haiti* pubblicato nel 2000 sulla rivista «Critical Inquiry», disponibile anche in italiano (cfr. EAD., *Hegel e Haiti. Schiavi, filosofi e piantagioni: 1792-1804*, in R. CAGLIERO, F. RONZON (a cura di), *Spettri di Haiti. Dal colonialismo francese all'imperialismo americano*, Ombre Corte, Verona 2002, pp. 21-59), lo scritto *Universal History*.

2 Sulla storia della rivoluzione haitiana cfr. J.D. POPKIN, *Haiti. Storia di una rivoluzione* (2011), trad. it. di A. Manna, Einaudi, Torino 2020.

3 Pur non suggerendo un nesso tra Hegel e la rivolta di Haiti, sono molti gli autori che riflettendo sulla schiavitù coloniale hanno fatto riferimento a Hegel. Cfr. almeno W.E.B DU BOIS, *Le anime del popolo nero* (1903), trad. it. a cura di P. Boi, Le Lettere, Firenze 2007; F. FANON, *Pelle nera, maschere bianche* (1952), trad. it. di S. Chiletti, ETS, Pisa 2015; P. GILROY, *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza* (1993), trad. it. a cura di L. Barberi, M. Mellino, Meltemi, Roma 2003 e C. WEST, *Keeping Faith. Philosophy and Race in America*, Routledge, New York 1993.

4 È Pierre-Franklin Tavarès a suggerire per primo un legame tra Hegel e Haiti, dapprima nella sua tesi di

dell'Europa moderna che oltrepassa i confini del Vecchio Continente in virtù delle sue rotte commerciali e delle politiche schiaviste nelle colonie.

In questo senso, il saggio della studiosa americana, che non a caso ha suscitato grande attenzione nell'ambito dei cosiddetti *postcolonial studies*⁵, è indice del fatto che la filosofia di Hegel continua a offrire prospettive e strumenti concettuali per affrontare problematiche di grande attualità, invitandoci a ripensare criticamente la storia della modernità europea, senza passare sotto silenzio il ruolo che in essa hanno avuto i popoli e gli spazi d'oltremare. Al tempo stesso, esso solleva tutta una serie di tematiche che sono oggi al centro dell'attenzione della *Hegel-Forschung*, come dimostra anche il numero speciale in fase di preparazione dello *Hegel-Bulletin* dedicato a *Racism and Colonialism in Hegel's Philosophy*⁶, e stimola a riflettere nuovamente sulle origini della figura *Herrschaft-Knechtschaft*⁷.

1. Hegel e Haiti?

A cavallo tra Settecento e Ottocento le rivolte di Saint-Domingue innescano un intenso dibattito sulla stampa europea. Non ci sono dunque dubbi, come osserva Buck-Morss, sul fatto che Hegel, assiduo lettore di quotidiani e riviste, sia a conoscenza di questi eventi e della loro rilevanza storica⁸. Per questo motivo, la domanda che il saggio della

dottorato del 1989 e poi in P.-F. TAVARÈS, *Hegel et Haiti, ou le silence de Hegel sur Saint-Domingue*, in «Chemins Critiques», 2, n. 3, 1992, pp. 113-131 e in Id., *Hegel et l'abbé Grégoire. Question noire et révolution française*, in «Annales historiques de la Révolution française», 293-294, 1993, pp. 491-509.

5 Cfr. S. FISCHER, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Duke University Press, Durham 2004; A. VÁZQUEZ-ARROYO, *Universal History Disavowed: On Critical Theory and Postcolonialism*, in «Postcolonial Studies», 11, n. 4, 2008, pp. 451-473; G. CICCARIELLO-MAHER, 'So Much the Worse for the Whites': *Dialectics of the Haitian Revolution*, in «Journal of French and Francophone Philosophy», 22, n. 1, 2014, pp. 19-39 e H. HELLER, *Hegel, Haiti and Revolution: The Post-Colonial Moment*, in «Third World Quarterly», 41, n. 8, 2020, pp. 1442-1461.

6 Cfr. tra i molti R. BERNASCONI, *The Return of Africa: Hegel and the Question of the Racial Identity of the Egyptians*, in P.T. GRIER (ed.), *Identity and Difference*, SUNY Press, Albany (NY) 2007; S. PAREKH, *Hegel's New World: History, Freedom, and Race*, in W. DUDLEY (ed.), *Hegel and History*, SUNY Press, Albany (NY) 2009, pp. 111-131; J.M.H. MASCAT, *Hegel e l'Atlantico nero. Modernità, universalismo e rivoluzione*, in «Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale», 6, n. 4-5, 2011, pp. 286-300; A. DE LURENTIS, *Race in Hegel: Text and Context*, in M. EGGER (Hrsg.), *Philosophie nach Kant. Neue Wege zum Verständnis von Kants Transzendental- und Moralphilosophie*, de Gruyter, Berlin 2014, pp. 607-639; R. ZAMBRANA, *Hegel, History, and Race*, in N. ZACK (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Race*, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 251-260; T. McCASKIE, *Exiled from History: Africa in Hegel's Academic Practice*, in «History of Africa», 46, 2019, pp. 165-194 e A. STONE, *Hegel and Colonialism*, in «Hegel-Bulletin», 41, n. 2, 2020, pp. 247-270.

7 Sulle possibili fonti d'ispirazione di questa figura, da Aristotele a Fichte, cfr. almeno A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto* (1992), trad. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002.

8 Per un'analisi della diffusione delle informazioni riguardanti Haiti nei media europei e un'indagine su quali di questi Hegel possa aver realmente letto cfr. C. MAURER, *Il tema della razza in Hegel e la sua influenza nel rapporto Herrschaft-Knechtschaft*, in «Physis. Rivista Internazionale di Storia della Scienza», 50, n. 1-2, 2015, pp. 313-355.

studiosa americana solleva, e cioè se Hegel abbia realmente inteso assumere le rivolte di Saint-Domingue quale referente storico della figura fenomenologica *Herrschaft-Knechtschaft*, non è né immotivata né irrilevante⁹. Soprattutto se si considera che il filosofo, pur conoscendole, non vi fa mai esplicito riferimento nella grande opera del 1807¹⁰. Solo molti anni dopo, nella *Randbemerkung* al § 57 dei *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), egli allude a ribellioni di ‘negri’ nelle Indie occidentali.

Per vagliare l'ipotesi interpretativa di Buck-Morss, che individua quale unico luogo in cui Hegel farebbe esplicitamente riferimento alle vicende haitiane l'aggiunta al § 393 dell'*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), si prenderanno le mosse dalla *Phänomenologie*, ampliando però il campo d'indagine non solo alle riflessioni hegeliane sulla schiavitù coloniale presenti nei *Grundlinien* e nei corsi berlinesi sulla *Philosophie der Weltgeschichte* (tenuti, per cinque volte, dal 1822-23 al 1830-31), unitamente alle considerazioni sulla ‘razza nera’ che si trovano nell'*Anthropologie* enciclopedica, ma anche a due luoghi testuali che non vengono presi in esame dalla studiosa. Il primo è un passo delle lezioni sullo spirito soggettivo del 1822, dove si legge di un *Negerstaat* nelle Indie occidentali. Qui, come nell'aggiunta al § 393, viene però menzionato lo stato ‘nero’ di Haiti, quale esempio di uno stato costruito secondo i principi del cristianesimo, e non le rivolte caraibiche. Il secondo è la suddetta *Randbemerkung*, dove invece si trova un riferimento a queste ribellioni. Si tratta quindi di indagare se e in quale misura la rivolta di Saint-Domingue può aver influito sul pensiero di Hegel.

2. La figura *Herrschaft-Knechtschaft*

Premesso che è impossibile isolare la sezione IV A della *Phänomenologie* dedicata alla trattazione del rapporto *Herrschaft-Knechtschaft*, nonché alle questioni del sorgere dell'autocoscienza, dal contesto strutturale e sistematico dell'intero testo, ciò che emerge dall'analisi di queste pagine è che la lotta per il riconoscimento non avviene tra un signore e un servo. Tale rapporto si istituisce unicamente quale esito di questa «lotta per la vita e per la morte»¹¹, che avviene quindi tra due autocoscienze ancora uguali, non qualificate socialmente né politicamente. Esse entrano, infatti, in scena immediatamente, come delle «coscienze immerse nell'essere della vita»¹². Dal momento che ognuna attribuisce un valore assoluto alla propria particolarità, le due autocoscienze si relazionano tra loro come a dei semplici oggetti di desiderio, rimettendo così in

9 Secondo Buck-Morss, durante gli anni jenesi Hegel si mostra solidale con le istanze rivoluzionarie degli schiavi di Saint-Domingue, mentre a partire dagli anni Venti dell'Ottocento (influenzato dal dibattito che imperversa sulla stampa inglese tra abolizionisti e antiabolizionisti) inizia a propendere per un'abolizione graduale della schiavitù (cfr. BUCK-MORSS, *Hegel e Haiti*, cit., p. 40).

10 Tra le ragioni di questo silenzio Buck-Morss adduce i legami di Hegel con la massoneria, una situazione lavorativa precaria che gli suggerirebbe una certa cautela e la sua ammirazione per Napoleone (cfr. EAD., *Hegel, Haiti*, cit., pp. 17-20).

11 G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2008, p. 281.

12 *Ivi*, p. 279.

discussione la certezza che l'altra ha della propria assolutezza. Per verificare questa certezza rimessa in questione, esse devono provare l'un l'altra di essere più che mere 'cose' viventi:

il rapporto tra le due autocoscienze, dunque, si determina come un *dar prova* di sé, a se stesso e all'altro, mediante la lotta per la vita e la morte. La necessità di questa lotta risiede nel fatto che ciascuna autocoscienza deve elevare a verità, nell'altra e in se stessa, la propria certezza di essere per sé¹³.

Le due autocoscienze si impegnano così in un movimento di negazione reciproca, che conduce a una lotta nella quale esse devono mettere «a rischio la propria vita», perché solo così «si mette alla prova la libertà», e al contempo devono tendere anche «alla morte dell'altro»¹⁴, proprio perché nessuna delle due ritiene di valere meno dell'altra. Tuttavia, se lo scontro si concludesse con la morte dei contendenti, cadrebbe anche ogni possibilità di riconoscimento, perché chi ha ucciso non potrebbe più ottenerlo dal 'rivale'.

La logica della situazione richiede quindi che una delle due autocoscienze receda per evitare l'astratta negazione della morte e poter così tributare all'altra il riconoscimento. Questa autocoscienza, che riconosce senza essere riconosciuta, è quella persuasa che la sua identità dipenda dal proprio corpo e che alla libertà preferisce conservare la vita. Essa è «la coscienza non-autonoma la cui essenza è la vita, l'essere per un altro»¹⁵. L'altra autocoscienza, invece, reagisce diversamente davanti al rischio di perdere la propria vita: non temendo la morte, accetta di correre questo rischio e si innalza al di sopra di una vita meramente naturale, ponendo a propria essenza «l'essere-per-sé»¹⁶. Come spiega Hegel, *Herr* diviene quindi l'autocoscienza disposta a rischiare la vita per guadagnare la libertà e l'indipendenza di un'autocoscienza pienamente riconosciuta, mentre *Knecht* diventa quell'autocoscienza profondamente attaccata alla vita che, per viltà o per incapacità, baratta la propria libertà con la sopravvivenza.

Diversamente dalla lettura di Buck-Morss, 'servo' diviene dunque per Hegel chi decide di avere salva la vita al prezzo della propria libertà e non chi (come gli schiavi di Saint-Domingue) decide di rischiare la propria vita per la libertà¹⁷. Inoltre, se per la studiosa «il riconoscimento reciproco tra individui uguali» emergerebbe «secondo una necessità logica dalle contraddizioni della schiavitù»¹⁸, per Hegel il rapporto *Herr-Knecht* deriva piuttosto dall'impossibilità di un riconoscimento reciproco che risulta, a questo

13 *Ivi*, p. 281.

14 *Ibid.*

15 *Ivi*, p. 283.

16 *Ibid.*

17 Se è vero che per Hegel 'servo' è colui che preferisce conservare la propria vita, allora questo termine sarebbe da far risalire etimologicamente non tanto a *servire*, ma a *servare* (conservare), secondo un'etimologia tramandata dal diritto romano (cf. R. BODEL, *Macchine, astuzia, passione. Per la genesi della società civile in Hegel*, in F. CHIEREGHIN (a cura di), *Filosofia e società civile in Hegel*, Quaderni di Verifiche, Trento 1977, pp. 61-89, 82).

18 BUCK-MORSS, *Hegel, Haiti*, cit., p. 12 (trad. mia).

livello, solo «un riconoscimento unilaterale e disuguale»¹⁹. Infatti, nonostante il signore ottenga il riconoscimento grazie al servo, tale riconoscimento è tuttavia deficitario, perché prodotto da una coscienza che egli giudica «inessenziale»²⁰, e che non riconosce quindi a propria volta.

Più avanti si apprende inoltre che, mentre il signore (che è tale solo in relazione al servo) resta escluso da ogni altra possibilità di sviluppo dell'autocoscienza, il servo si renderà indipendente dalla dominazione del signore. Ciò non avviene però (come sull'isola caraibica) in virtù di una rivolta in cui viene messa a repentaglio la vita, ma di due aspetti che interagiscono nella sua coscienza: la paura per la morte²¹ e il lavoro, inteso al contempo come attività attraverso cui si trasforma la materia e come processo di formazione del soggetto. Formando le cose, la coscienza servile forma infatti se stessa e, progressivamente, supera «il proprio attaccamento all'esistenza naturale»²². Essa prende possesso di ciò che produce e acquisisce così la consapevolezza della propria indipendenza. La situazione iniziale sembra dunque capovolgersi: «la verità della coscienza autonoma è la coscienza servile», la quale «ritrova sé mediante se stessa e diviene *sensu proprio*»²³.

Un'altra cosa da tenere presente è che in queste pagine Hegel non utilizza il termine *Sklave* (foriero di una precisa connotazione storica), ma *Knecht*²⁴. Quest'ultimo è inserito in una relazione 'astratta', interna alla figura *Herrschaft-Knechtschaft*, che rappresenta una tappa dello sviluppo fenomenologico. La questione del sorgere dell'autocoscienza nel capitolo IV A sembra dunque priva di caratterizzazioni storiche e geografiche, come sembra assente qualsiasi riferimento a individui concreti: la fenomenologia dell'autocoscienza espone cioè le 'forme' del particolare sviluppo dell'autocoscienza, mentre le conseguenze sociali di questo riconoscimento vengono tematizzate nella sezione dedicata allo spirito²⁵.

19 HEGEL, *Fenomenologia*, cit., p. 287.

20 *Ibid.*

21 Sul ruolo della paura nel rapporto *Herrschaft-Knechtschaft* cfr. MAURER, *Verso la libertà dello spirito: la paura come motore dialettico nella filosofia di Hegel*, in «Filosofia», 61, 2016, pp. 139-154, 145-149.

22 HEGEL, *Fenomenologia*, cit., p. 289.

23 *Ivi*, pp. 287 e 291. 'Senso proprio' indica quel riferirsi della coscienza servile a se stessa attraverso il lavoro, che in un primo momento, ossia quando il prodotto del suo lavoro vale ancora come oggetto del godimento del signore (cioè di un estraneo), appare appunto come 'senso estraneo'.

24 La presenza del tema del riconoscimento è attestata già nel *System der Sittlichkeit* (1802) e negli appunti scritti in preparazione dei due corsi jenesi sulla filosofia dello spirito (1803-1804 e 1805-1806). La cosa interessante è però che negli abbozzi del 1803-1804 Hegel sembra utilizzare i termini *Sklave* e *Knecht* in modo intercambiabile. Una spiegazione a questo problema è offerta da S. ACHELLA, *Riconoscimento e violenza. Hegel, Fanon e la rivoluzione dei neri*, in A. MASCOLO (a cura di), *La nostalgia del frammento. Studi sul concetto di universalità nella riflessione filosofica moderna e contemporanea*, ETS, Pisa 2020, pp. 99-112, 104-108.

25 Il rapporto *Herrschaft-Knechtschaft* viene interpretato da Pirmin Stekeler-Weithofer come una metafora del rapporto tra la coscienza e il corpo (cfr. P. STEKELER-WEITHOFER, *La signoria dello spirito e la schiavitù del corpo. L'analisi hegeliana delle competenze dislocate nel corpo*, in «Rivista di Filosofia», 2, 2008, pp. 171-196). Sulla centralità del corpo in questa figura si concentrano anche J. BUTLER, C. MALABOU, *Che tu sia il mio corpo. Una lettura contemporanea della signoria e della servitù in Hegel* (2010), trad. it. di G. Tusa, Mimesis, Milano-Udine 2017 e S. ACHELLA, *Pensare la vita. Saggio su Hegel*, il Mulino, Milano 2019, pp. 269-257.

Il fatto che le analisi fenomenologiche indichino solo le ‘forme’ in cui l’autocoscienza emerge dalla vita e diviene spirito non significa che esse non possano fornire anche un orientamento preliminare per rispondere alle questioni riguardanti lo spirito effettivo e autocosciente e, quindi, i rapporti storici e sociali. Tuttavia, alla luce di quanto argomentato e in assenza di riferimenti diretti alle ribellioni degli schiavi di Saint-Domingue, risulta molto difficile affermare che Hegel si ispiri, per l’elaborazione di queste pagine, a tali eventi storici.

3. Rivolte per la libertà nelle Indie occidentali

L’unico riferimento implicito alle rivolte dell’isola caraibica si trova nella *Randbemerkung* al § 57 dei *Grundlinien*, dove Hegel annota che «spesso nelle Indie occidentali [*Westindien*] i negri si sono ribellati, sulle isole ancor oggi si legge ogni anno e più volte nel corso dell’anno di congiure»²⁶.

Il fatto che questo riferimento compaia all’interno di una *Randbemerkung*, e non nel testo a stampa, è interessante alla luce delle osservazioni di Domenico Losurdo, che sottolinea l’importanza di considerare, nell’analisi dei paragrafi dei *Grundlinien* (ma anche dell’*Enzyklopädie*), le *Nachschriften* degli allievi e gli appunti preparatori delle lezioni. Questo perché è a lezione che Hegel può esprimersi più liberamente, mentre nel testo dato alle stampe è probabile che egli abbia operato una sorta di autocensura²⁷. Dalle *Nachschriften* emergerebbe quindi con più forza «la questione sociale intesa nella sua accezione più ampia»²⁸, secondo Losurdo, il quale sottolinea un ulteriore elemento importante in questa sede, e cioè che «la massa di particolari e di riferimenti storici che via via emergono dai corsi di lezione [...], servono a rammentare [...] che non solo e non tanto della schiavitù antica si tratta, quanto soprattutto della schiavitù moderna, che ancora robustamente esisteva»²⁹.

La *Randbemerkung* al § 57 merita dunque attenzione non solo perché dimostra che Hegel è a conoscenza delle rivolte di Saint-Domingue grazie alla stampa, ma anche perché il paragrafo a cui è posta a margine rimanda alla lotta per il riconoscimento e al rapporto *Herrschaft-Knechtschaft*, introducendo il motivo storico della schiavitù, che rientra nell’abito dei rapporti di diritto astratti.

Nell’annotazione Hegel spiega che chi legittima la schiavitù, considera l’uomo al pari di una ‘cosa’, «come *essenza naturale* in generale», mentre chi ne decreta l’ingiustizia

26 HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di F. Messineo, con le *Note alla filosofia del diritto* trad. da A. Plebe, Laterza, Bari 1954, § 57 *Randb.*, p. 455 (trad. mod.). Armando Plebe traduce erroneamente *Westindien* con ‘India orientale’.

27 ID., *Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale*, a cura di D. Losurdo, Leonardo, Milano 1989, pp. 26-29. Anche Karl Rosenkranz parla di una lotta di Hegel contro la censura tra la fine degli anni Venti e gli inizi degli anni Trenta dell’Ottocento (cfr. K. ROSENKRANZ, *Von Magdeburg bis Königsberg*, Heimann, Leipzig 1878, p. 432).

28 HEGEL, *Le filosofie del diritto*, cit., p. 53.

29 *Ivi*, pp. 54-55.

concepisce il soggetto umano dal punto di vista del concetto come tale, ossia come «libero *per natura*»³⁰. Tuttavia, entrambe queste posizioni sono unilaterali: l'affermazione dell'illegittimità della schiavitù contiene infatti solo il punto di partenza per la verità, mentre l'affermazione opposta, «non contiene affatto il punto di vista della razionalità e del diritto»³¹.

Il punto di vista della volontà libera, col quale si inizia il diritto e la scienza del diritto, è già di là dal falso punto di vista, nel quale l'uomo è in quanto essere naturale e soltanto in quanto concetto che è in sé, e, quindi, è atto alla schiavitù. Questa precedente falsa apparenza riguarda lo spirito, che è solo per la prima volta nel punto di vista della sua coscienza; la dialettica del concetto e della coscienza soltanto immediata della libertà vi cagiona la *lotta del riconoscimento* e il rapporto di *signoria* e di *servitù* [*der Herrschaft und der Knechtschaft*] [...]. Ma il fatto che lo spirito oggettivo, contenuto del diritto, non sia, di nuovo, nel suo concetto soggettivo soltanto [...], ciò ha luogo unicamente nel riconoscimento che l'idea della libertà è vera, soltanto in quanto *Stato*³².

Hegel costruisce l'antinomia come opposizione tra una concezione storicistica, ma contraria al diritto, e una concezione conforme al diritto, ma astratta. La soluzione di quest'antinomia è per lui quella dello «spirito libero», che annulla «questo formalismo di se stesso» e si dà esistenza soltanto «in quanto libera esistenza»³³. Posto a livello di diritto astratto, il problema è quindi risolto a livello di eticità, e questa dislocazione su due piani diversi testimonia la connotazione giuridica e storica al tempo stesso che Hegel attribuisce all'argomento.

30 HEGEL, *Lineamenti*, cit., § 57 ann., p. 68.

31 *Ibid.*

32 *Ivi*, § 57 ann., pp. 68-69 (trad. mod.). Hegel fa espressamente riferimento alla sezione della *Phänomenologie* e ai paragrafi dell'*Enzyklopädie* del 1817 (§§ 352-357) in cui vengono trattati i temi della lotta per il riconoscimento e il rapporto *Herrschaft-Knechtschaft*. Dalla corrispondente sezione dell'ultima edizione *Enzyklopädie* (§§ 430-435) si apprende che in quest'opera la lotta per il riconoscimento avviene nello stato di natura e che essa costituisce, insieme alla sottomissione a un signore, il fenomeno da cui è sorta la convivenza tra gli uomini e hanno avuto inizio gli stati. La transizione attraverso la *Knechtschaft* è perciò necessaria per intraprendere quel percorso di formazione individuale e collettivo verso la libertà che non tutti i popoli hanno ancora percorso. Si deve notare che nei paragrafi editi di tale sezione i termini *Sklave/Sklaverei* non compaiono. Ricorrono invece saltuariamente nelle aggiunte e nei corrispondenti luoghi delle lezioni sulla filosofia dello spirito del 1822, in cui Hegel, quando accosta il rapporto *Herrschaft-Knechtschaft* alla *Sklaverei*, confina quest'ultima nel mondo antico (cfr. HEGEL, *Filosofia dello spirito*, trad. it. a cura di A. Bosi, UTET, Torino 2000, § 433 agg., p. 276 e *Id.*, *Philosophie des Geistes nach dem Vortrage des Herrn Professor Hegel. Im Sommer 1822*, Berlin. H. Hotho, in *Gesammelte Werke*, Bd. XXV, 1: *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, hrsg. von C.J. Baurer, Meiner, Hamburg 2008, pp. 1-144, 114 [cit. come *Philosophie des Geistes 1822*]). È interessante notare che, secondo Losurdo, Hegel parlerebbe qui di *Herrschaft* intendendo con ciò designare la signoria di cui è titolare il proprietario di schiavi, arrivando persino a ribattezzere con il nome di *Herrschaft-Knechtschaft* la celebre sezione della *Phänomenologie* (cfr. *Id.*, *Le filosofie del diritto*, cit., p. 73 nota 1). Secondo questa interpretazione, ciò sarebbe coerente con il fatto che nel testo del 1807 «la "signoria" rinvia esplicitamente al padrone di schiavi o al signore feudale» (*ivi*, p. 487).

33 *Id.*, *Lineamenti*, cit., § 57 ann., p. 68.

Nella *Randbemerkung* il tema della schiavitù viene ripreso in connessione a quello della storia, proprio perché i due termini teorici dell'antinomia corrispondono anche all'attualità storica e alla questione del diritto. Hegel spiega infatti che la schiavitù è qualcosa di storico, cioè «appartiene *ad uno stadio anteriore al diritto*, è relativa»: in sé essa è un'ingiustizia, perché «non è una situazione del diritto assoluto: ma all'interno di tale situazione, essa è necessariamente giustificata»³⁴. La schiavitù, benché ingiusta secondo il filosofo, è tuttavia un istituto con una lunga storia alle spalle che risulta giustificato qualora un popolo viva ancora in una condizione di naturalità. Ciò si trova ribadito anche nei corsi berlinesi sulla *Philosophie der Weltgeschichte*, dove si legge che la schiavitù è necessaria quando manca l'eticità sostanziale di uno stato, perché costituisce «un momento di trapasso a un grado superiore»³⁵.

Tornando alla *Randbemerkung*, Hegel annota che questa condizione non può essere imputata solo a chi asservisce o a chi si lascia asservire, perché «la situazione del singolo è condizionata attraverso l'universale»³⁶, e lo è a tal punto che contro di esso a nulla valgono rivolte isolate. A questo proposito Hegel fa riferimento alle ribellioni dei neri che si sviluppano a Saint-Domingue sulla scorta della rivoluzione francese, e non sembra mostrare nei loro confronti una grande solidarietà. Egli afferma infatti che gli schiavi in rivolta possono certo «morire come liberi», ma che questa libertà nel morire, lungi dall'affermare l'universalità della libertà, indica solo una «disposizione d'animo puramente parziale»³⁷. Hegel sembra cioè sottolineare l'incapacità di queste 'ribellioni' e 'congiure' a produrre un ordine nuovo e stabile. Non è dunque un caso che Hegel non parli a questo proposito di 'rivoluzione': come scrive Losurdo «il paragone implicito è ad una sorta di *jacquerie* ricorrente che non è ancora vera e propria presa di coscienza, non è ancora raggiungimento dello stadio in cui l'in sé della libertà diventa anche un insopprimibile per sé»³⁸.

Dal momento che gli esseri umani, liberi in sé, devono diventare liberi anche per sé, e che senza questa presa di coscienza la situazione non si lascia modificare, Hegel sembra attribuire agli schiavi la responsabilità della propria condizione. Per conquistare la libertà bisogna infatti che un popolo raggiunga un determinato grado di civiltà, e a tal fine è necessaria un'esposizione graduale all'azione civilizzatrice della *Bildung*, che promuove «l'universalità del pensiero»³⁹ rendendo valido un universale. Questo è il motivo per

34 *Ivi*, § 57 *Randb.*, p. 455.

35 *Id.*, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. a cura di G. Calogero, C. Fatta, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1963, p. 253.

36 *Id.*, *Lineamenti*, cit., § 57 *Randb.*, p. 455. Per questo motivo bisogna spostare l'attenzione sulla «situazione generale» e sul suo «mutamento» (*ibid.*). Nel § 29 del corso del 1818-1819 si legge: «che l'essere umano diventi libero comporta dunque un mondo libero. Che non ci sia schiavitù è un'istanza etica. Questa istanza viene portata a compimento solo se ciò che egli deve essere appare come un mondo esterno adeguato a sé» (*Id.*, *Wintersemester 1818/19. Nachschrift Carl Gustav Homeyer*, in *Gesammelte Werke*, Bd. XXVI, 1: *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, hrsg. von D. Felgenhauer, Meiner, Hamburg 2013, pp. 227-330, 260).

37 *Id.*, *Lineamenti*, cit., § 57 *Randb.*, p. 455.

38 *Id.*, *Le filosofie del diritto*, cit., p. 69.

39 *Id.*, *Lineamenti*, cit., § 20, p. 41.

cui nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* si legge che la liberazione degli schiavi deve avvenire in modo graduale. Deve cioè andare di pari passo con la *Bildung* impartita loro attraverso il 'potere coloniale', perché fino a quando vige l'arbitrio che imperversa nella condizione naturale non si può costruire alcuno stato, all'interno del quale soltanto la schiavitù non solo non ha più ragion d'essere, ma risulta anche ingiusta⁴⁰. Di conseguenza, finché i tempi non sono maturi, gli individui possono insorgere e sfidare la morte, ma non riescono ad andare oltre l'astratta contrapposizione tra una libertà come diritto universale e un arbitrio dell'oppressione. Come si legge nel corso sulla *Philosophie der Geschichte* del 1830-1831, dove sembra presente un implicito (e poco entusiastico) riferimento alle rivolte di Saint-Domingue, «se la schiavitù fosse del tutto illegittima, essi [gli europei, nda] darebbero immediatamente la libertà agli schiavi; ma così insorgono le conseguenze più terribili, come nelle colonie francesi»⁴¹.

4. La base geografica del processo storico

A incarnare questo carattere non ancora 'acculturato' (*gebildet*), esemplificato come 'stato di natura'⁴², sono per Hegel i popoli dell'Africa. Essi sono di particolare interesse

40 Cfr. ID., *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 253. Nell'aggiunta al § 248 dei *Grundlinien*, Hegel sembra più critico nei confronti del colonialismo. Qui si legge, infatti, che «nei tempi moderni, alle colonie non sono toccati diritti tali, quali agli abitanti della madre patria, e ne sono venute guerre e, infine, emancipazioni da questa condizione, come mostra la storia delle colonie inglesi e spagnole. La liberazione delle colonie si dimostra, essa stessa, come il più grande vantaggio per la madre patria, così come l'affrancamento degli schiavi si mostra come il più grande vantaggio per i padroni» (ID., *Lineamenti*, cit., § 57 agg., p. 367; cfr. ID., *Wintersemester 1824/25. Nachschrift Karl Gustav Julius von Griesheim*, in *Gesammelte Werke*, Bd. XXVI, 3: *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, hrsg. von K. Grotzsch, Meiner, Hamburg 2015, pp. 1047-1486, 1394-1395). Tuttavia, secondo Alison Stone, Hegel avrebbe qui in mente l'indipendenza americana, cioè «l'indipendenza di quella che è [...] l'America europea coloniale, non l'America dei nativi» (STONE, *Hegel and Colonialism*, cit., p. 11 [trad. mia]). L'America meriterebbe cioè l'indipendenza, quando «la sua popolazione nativa è stata ridotta o posta in modo sicuro sotto la tutela europea» (*ibid.*). Questa lettura sembra coerente con il riferimento alla formazione dello stato haitiano nell'aggiunta al § 393 dell'*Enzyklopädie* e nel corrispondente luogo delle lezioni sullo spirito soggettivo del 1822.

41 HEGEL, *Die Philosophie der Geschichte: Vorlesungsmitsschrift Heimann (Winter 1830/1831)*, hrsg. von K. Vieweg, Wilhelm Fink, Berlin 2005, p. 70 (trad. mia).

42 Cfr. ID., *Philosophie des Geistes 1822*, cit., p. 35 e ID., *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 262. Per la conoscenza dell'Africa è per Hegel fondamentale la *Erkunde* del geografo tedesco Carl Ritter (1779-1859), docente di geografia e collega di Hegel all'università di Berlino dal 1820. Il primo volume, dedicato all'Africa, esce nel 1817, ma secondo la ricostruzione di Pietro Rossi, il filosofo lo avrebbe letto solo nel 1819 (cfr. P. Rossi, *Storia universale e geografia in Hegel*, Sansoni, Firenze 1975, pp. 24-25). È inoltre probabile che Hegel abbia letto anche la seconda edizione ampliata del volume sull'Africa, pubblicata nel 1822, dal momento che entrambi i testi sono presenti nella sua *Privatbibliothek* (cfr. HEGEL, *Katalog der Bibliothek Georg Wilhelm Friedrich Hegels*, in *Gesammelte Werke*, Bd. XXXI,2, hrsg. von M. Köppe, Meiner, Hamburg 2017, pp. 1247-1250). Le pagine del volume sull'Africa, in cui Ritter scrive che la 'razza' africana si è lasciata condurre in «servitù [*Knechtschaft*]» perché non ha le forze per affermare la sua libertà contro i bianchi, e che solo il tempo rivelerà se questa «condizione di servitù» è destinata a diventare il «principio della *Bildsamkeit* e del risveglio della coscienza etica», lasciano supporre (per la terminologia e per la possibilità di una transizione

in questa sede perché, come si legge nelle pagine incentrate su questo continente nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, gli africani vengono «condotti in schiavitù dagli Europei, e venduti in America»⁴³, quindi anche a Saint-Domingue, la più ricca colonia francese, il cui sistema di piantagioni si basa proprio su una grande quantità di schiavi provenienti dall’Africa.

Per chiarire questa caratterizzazione dello ‘spirito del popolo’ africano bisogna ricordare che per Hegel l’accadere storico ha una base geografica e che le diversità razziali sono connesse con quelle dei continenti. Questo caposaldo dottrinale della filosofia della storia compare per la prima volta, in forma d’accenno, nel § 346 dei *Grundlinien* e trova un’ulteriore esplicitazione a partire dalla seconda edizione dell’*Enzyklopädie*⁴⁴, dove il riferimento alla «determinatezza geografica e climatica» diventa decisivo per la definizione dello «spirito determinato d’un popolo»⁴⁵. Quando nel § 548 Hegel afferma che lo spirito d’un popolo «è nel tempo» e «secondo il contenuto, esso ha essenzialmente un principio particolare, e deve percorrere uno sviluppo, determinato da tale principio»⁴⁶, egli lo riconduce infatti alle condizioni geografiche in cui un popolo perviene all’esistenza storica. Il nesso tra processo storico e ambiente geografico compare però anche nel § 393 (quindi a livello dello spirito soggettivo), dove si legge che «l’universale vita planetaria dello spirito naturale si particolarizza nelle concrete differenze della Terra, decomponendosi negli *spiriti naturali particolari*, che esprimono complessivamente la natura dei continenti, e costituiscono la *diversità delle razze*»⁴⁷. Ciò che però è maggiormente interessante è che le differenze razziali, connesse a quelle geografiche, hanno per Hegel una portata sia fisiologica sia spirituale⁴⁸.

verso l’eticità) che Ritter stesso venga influenzato da Hegel (C. RITTER, *Die Erdkunde im Verhältniß zur Natur und zur Geschichte des Menschen*, Bd. I: *Erster Theil, Erstes Buch. Afrika*, Reimer, Berlin 1822, pp. 1042-1043 [trad. mia]).

43 HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 252. Nelle pagine dedicate al Nuovo mondo, si legge inoltre che la «debolezza del temperamento» dei nativi americani «fu una delle ragioni principali dell’importazione dei Negri in America, la quale infatti fu compiuta per sfruttare, nei lavori, le loro forze, data la loro maggiore attitudine ad assimilarsi la civiltà europea a paragone degli Americani» (*ivi*, p. 225).

44 L’affermazione della base geografica del processo storico, per la quale Hegel deve molto all’opera di Ritter, è una novità degli anni berlinesi. Ancora assente nel § 448 dell’*Enzyklopädie* di Heidelberg, dove il rapporto tra ‘spirito del popolo’ e ‘storia universale’ viene definito senza riferimenti alla base geografica dell’esistenza dei popoli, compare invece nei vari corsi sulla filosofia dello spirito soggettivo.

45 *Id.*, *Filosofia dello spirito*, cit., § 548, p. 395.

46 *Ibid.*

47 *Ivi*, § 393, p. 123. C’è quindi una stretta connessione tra il § 548 e l’analisi dell’anima naturale condotta nei §§ 391-395, i quali forniscono anzi una chiave di lettura per comprendere in cosa consista la determinatezza geografica e climatica dello spirito determinato dei popoli. Infatti, così come l’esistenza dello spirito è condizionata, nel suo sorgere, dal rapporto con un dato ambiente geografico, così la forma suprema dello spirito, che si realizza nella storia universale in quanto *Weltgeist*, riproduce tale rapporto nella diversità dei popoli e nella loro successione dialettica.

48 Cfr. *Id.*, *Philosophie des Geistes 1822*, cit., p. 35; *Id.*, *Lezioni sulla filosofia dello spirito. Berlino, semestre invernale 1827-28*, trad. it. a cura di R. Bonito Oliva, Guerini e Associati, Milano 2000, pp. 131-132 [cit. come *Lezioni sulla filosofia dello spirito 1827-1828*] e *Id.*, *Filosofia dello spirito*, cit., § 393 agg., p. 125.

Per quando riguarda la differenza fisica, questa si mostrerebbe non solo nel colore della pelle, ma soprattutto nella diversa conformazione del cranio e del volto⁴⁹. Sulla scia del medico e fisiologo olandese Petrus Camper (1722-1789), Hegel spiega che la struttura del cranio va determinata da due linee, una tesa tra l'orecchio e la base del naso e l'altra che va dalla fronte alla parte più esterna del mento. Si forma così un angolo, accentuato negli animali e molto meno negli uomini, che però «nei negri è più accentuato che negli europei»⁵⁰. Rifacendosi poi al naturalista tedesco Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840), Hegel osserva che anche «il carattere più o meno prominente degli zigomi» e «la curvatura e l'ampiezza della fronte»⁵¹ sono importanti per determinare le differenze razziali: «nel cranio dei negri, per esempio, la mascella ossea è molto sporgente. Ciò che è più particolare è da determinare fisiologicamente, l'elemento caratteristico è così l'angolo più accentuato di Camper, poi lo sporgere dei denti, la mascella ecc.»⁵².

Alla luce di queste considerazioni, va ripensata l'affermazione di Buck-Morss secondo cui, se si tiene presente il legame tra Hegel e Haiti, anche la critica del filosofo alla craniologia del medico tedesco Franz Joseph Gall (1758-1828) «assume un aspetto diverso quando viene interpretata come condanna delle teorie biologiche razziste già esistenti»⁵³. La studiosa americana si rifà a Tavarès, che nel suo saggio *Hegel et l'abbé Grégoire* afferma che Hegel, vicino alle posizioni abolizioniste dell'abate Henri Grégoire (1750-1831), si oppone alle «conclusioni razziste»⁵⁴ a cui conducono gli studi del medico tedesco quando, nella sezione dedicata alla ragione osservativa della *Phänomenologie*, dichiara che lo spirito non è un osso e che quindi non avrebbe a che fare con il colore della pelle.

Le conclusioni di Tavarès fraintendono tuttavia la critica di Hegel alla craniologia, nella quale in gioco è piuttosto la sua presa di distanza dalla psicologia empirica che, mantenendosi entro un orizzonte descrittivo e classificatorio e incurante delle azioni compiute dal soggetto, pretende di leggere (come la fisiognomica e la craniologia, che ne rappresentano l'esito estremo) a partire dal volto e dal cranio l'interiorità degli individui⁵⁵. Tavarès non si

49 Cfr. *ibid.*; ID., *Philosophie des Geistes 1822*, p. 35; ID., *Philosophie des Geistes vorgetragen vom Professor Hegel. Sommer 1825, Nachgeschrieben durch Griesheim*, in *Gesammelte Werke*, Bd. XXV, 1: *Vorlesungen*, cit., pp. 145-544: 238 [cit. come *Philosophie des Geistes 1825*] e ID., *Lezioni sulla filosofia dello spirito 1827-1828*, cit., p. 130.

50 *Ivi*, p. 131. Cfr. ID. *Philosophie des Geistes 1825*, cit., p. 238 e ID., *Filosofia dello spirito*, cit., § 393 agg., p. 125. Utilizzando la tecnica dell'angolo facciale, Camper avanza nella sua *Dissertation physique sur les différences réelles que presentment les traits du visage chez les homes de différents pays et de différents ages* (1791) un'ipotesi osteologica, che si propone come un procedimento scientifico di misurazione della struttura anatomica del cranio di animali e uomini differenti per razza ed età, arrivando a sviluppare un'ipotesi evolutiva conosciuta come 'linea di animalità', grazie alla successiva rielaborazione di Johann Kaspar Lavater (1741-1801).

51 ID., *Filosofia dello spirito*, cit., § 393 agg., p. 125. Cfr. ID., *Lezioni sulla filosofia dello spirito 1827-1828*, p. 131. Nel suo *De generis humani varietate nativa* (1775), Blumenbach classifica le razze in cinque varietà, tutte discendenti dalla medesima specie (monogenismo), convinto che la distinzione tra le varietà umane sia determinata soprattutto dalla morfologia scheletrica e, in particolare, del cranio.

52 ID., *Lezioni sulla filosofia dello spirito 1827-1828*, p. 131. Cfr. ID. *Philosophie des Geistes 1825*, cit., p. 239.

53 BUCK-MORSS, *Hegel e Haiti*, cit., p. 37.

54 TAVARÈS, *Hegel et l'abbé Grégoire*, cit., p. 503 (trad. mia).

55 Su questi argomenti cfr. MAURER, *Regioni del corpo o ragioni dello spirito? L'attualità della critica*

sofferma inoltre sul § 393 dell'*Enzyklopädie* e sui corrispondenti luoghi delle lezioni, né considera che nella medesima opera si trova un riferimento alla fisiognomica e alla cranio-logia: non nel § 393 e nella relativa aggiunta, in cui Hegel tematizza le differenze razziali, ma nel § 411. In questo paragrafo egli non nega che il soggetto umano abbia un'espressione patognomica e fisiognomica. Tuttavia, coerentemente con quanto affermato nella *Phänomenologie*, sostiene che queste espressioni sono «qualcosa di *contingente* per lo spirito», motivo per cui «voler elevare la fisiognomica, per non parlare della cranioscopia, al rango di scienze, fu perciò uno dei più vuoti ghiribizzi»⁵⁶. Pur criticando la craniologia, Hegel non nega quindi, in linea con molti suoi contemporanei, che sussistano delle differenze fisiche tra le varie razze, evidenti soprattutto nella conformazione cranica e nei tratti del volto.

Queste differenze non hanno però una portata esclusivamente fisiologica. Esse implicano, secondo Hegel, anche una successione di gradi di sviluppo spirituale e, quindi, il progressivo distacco dalla natura. I popoli africani, che presentano sul piano fisico un «angolo di Camper molto accentuato» richiamando così alla mente «una fisiognomica animale»⁵⁷, dal punto di vista spirituale vengono ripetutamente stigmatizzati come l'infanzia dello spirito, come *Kinderland* o *Kindernation*⁵⁸. Secondo questa lettura, essi vivono cioè in uno «stato naturale»⁵⁹, dove la schiavitù ha il senso della mancanza dell'eticità sostanziale e della razionalità di uno stato. Gli africani sarebbero fuori dal regno del diritto, perché mancherebbe loro qualsiasi principio che esprima un'essenza universale di cui possano avere oggettivamente coscienza e arrivare così a guadagnare la coscienza e il rispetto della propria universale essenza umana⁶⁰. E là dove «l'uomo non si è reso consapevole di sé come di un'universalità che è in sé e per sé, si sa come pensante», «non può esserci libertà»⁶¹. Il motivo addotto per spiegare la caduta in schiavitù degli africani starebbe proprio nel fatto che essi non avrebbero consapevolezza del proprio *status* di personalità giuridiche⁶². Gli africani non presenterebbero in sé un 'impulso interiore' a riscuotersi da questa condizione. Tuttavia, come si legge nell'aggiunta al § 393,

non si può negare loro l'attitudine alla cultura [*Bildung*]; non solo hanno qua e là accettato il cristianesimo con la massima gratitudine, e 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 cristiani⁶³.

hegeliana alla fisiognomica e alla craniologia, in «Teoria», 41, n. 1, 2021, pp. 71-90.

56 HEGEL, *Filosofia dello spirito*, cit., § 411 ann., p. 247.

57 Id., *Lezioni sulla filosofia dello spirito 1827-1828*, cit., p. 131.

58 Cfr. Id., *Philosophie des Geistes 1822*, cit., p. 35; Id., *Filosofia dello spirito*, cit., § 393 agg., p. 125 e Id., *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 239.

59 Id., *Philosophie des Geistes 1822*, cit., p. 35 (trad. mia).

60 Cfr. Id., *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., pp. 242-243.

61 Id., *Lezioni sulla filosofia dello spirito 1827-1828*, p. 133. Nei *Grundlinien* si legge che «lo schiavo non conosce la sua essenza, la sua infinità, la sua libertà, egli non si conosce come essenza; ed egli non sa ciò che è, egli non si pensa» (Id., *Lineamenti*, cit., § 21 ann., pp. 41-42).

62 Cfr. Id., *Philosophie des Geistes 1822*, cit., p. 34 e Id., *Filosofia dello spirito*, cit., § 393 agg., p. 125. Al servo della figura *Herrschaft-Knechtschaft* Hegel attribuisce invece la personalità giuridica quando scrive: «l'individuo che non ha messo a rischio la propria vita potrà pure essere riconosciuto come *persona*», anche se non raggiunge l'autocoscienza (Id., *Fenomenologia*, cit., p. 281).

63 Id., *Filosofia dello spirito*, cit., § 393 agg., p. 126.

Questa aggiunta trova riscontro nel corrispondente luogo delle lezioni sullo spirito soggettivo del 1822, dove si legge che la formazione di un '*Negerstaat*' nelle Indie occidentali mostra che gli africani hanno un'intrinseca possibilità di libertà, senza avere però in sé la capacità di uscire dalla propria naturalità (*Natürlichkeit*)⁶⁴.

Coerentemente con quanto emerso dalle pagine dei *Grundlinien* e delle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hegel sembra suggerire che un popolo 'naturale', incapace di progredire con le sue sole forze verso la libertà, può però incamminarsi lungo questo percorso se viene 'educato' (*gebildet*) attraverso la dominazione coloniale europea. Dai passi sopra citati, importanti per i riferimenti più o meno diretti ad Haiti, emerge infatti che l'attenzione di Hegel non è rivolta alle ribellioni degli schiavi, ma allo stato haitiano, costruito secondo i principi del cristianesimo⁶⁵. Ciò a conferma del fatto che, per il filosofo, è unicamente l'acquisizione della consapevolezza che esiste qualcosa di più elevato rispetto al singolo uomo, il riconoscimento della natura universale di ciascuno, che consente il sorgere del regno del diritto e dello stato. Solo all'interno di questa sostanza etica, in cui ogni individuo viene riconosciuto e trattato «come essere ragionevole, come libero, come persona»⁶⁶, la schiavitù non ha più ragion d'essere.

5. Conclusioni

Come tutte le interpretazioni che non si riducano a glosse marginali di testi autorevoli, anche quella di Buck-Morss presenta un carattere proiettivo che la rende 'sovversiva', perché stimola a rileggere le opere di Hegel adottando una prospettiva diversa, ma non per questo meno problematica. Interrogandosi sull'influenza degli eventi haitiani sul pensiero di Hegel, la studiosa individua infatti solo due possibilità: «o Hegel era il più cieco tra tutti i filosofi della libertà dell'Europa dei Lumi», oppure «sapeva che degli schiavi reali si stavano ribellando con successo contro padroni altrettanto reali, e ha deliberatamente elaborato la sua dialettica di signoria-servitù a partire da questo contesto contemporaneo»⁶⁷.

Sembra però esserci un'alternativa, e cioè che Hegel, pur a conoscenza delle rivolte degli schiavi di Saint-Domingue, non vi si ispiri per articolare il rapporto *Herrschaft-Knechtschaft* nella *Phänomenologie*. Sicuramente il fatto che Hegel non tratti ancora, nell'analisi dell'autocoscienza, la concreta distribuzione sociale dei ruoli e la loro dinamica non significa che egli non possa avere in mente delle situazioni storiche che, proprio perché appartengono a situazioni che si sono dissolte, hanno lasciato delle tracce nella formazione dell'autocoscienza. Tuttavia, da un'analisi approfondita di quest'opera, non sembrano emergere elementi a sostegno della tesi di Buck-Morss.

Bisogna inoltre tenere presente che il condizionamento della base geografica sulla

64 Cfr. ID., *Philosophie des Geistes 1822*, cit., p. 36.

65 Secondo Hegel è il cristianesimo che ha contribuito a rendere superata, in Europa, la necessità della schiavitù (cfr. ID., *La scienza della logica*, trad. it. a cura di V. Verra, Utet, Torino 2004, § 163 agg., p. 383).

66 ID., *Filosofia dello spirito*, cit., § 432 agg., p. 274.

67 BUCK-MORSS, *Hegel e Haiti*, cit., p. 32 (trad. mod.).

vita dei popoli è una novità degli anni berlinesi, durante i quali Hegel viene influenzato dalla *Erdkunde* di Ritter. Nella produzione filosofica anteriore a questo periodo è dunque impossibile trovare traccia di un legame tra le vicende storiche e l'ambiente geografico che non sia meramente incidentale. Tale condizionamento non è dunque presente nella *Phänomenologie*, dove le situazioni storiche che costituiscono le 'figure' della dialettica dell'autocoscienza e, su un piano superiore, dello spirito, sono situazioni 'idealizzate', di cui Hegel vuole enucleare il significato che esse rivestono per la coscienza individuale nel suo sforzo di ripercorrere il cammino già compiuto dallo spirito. Per Hegel non importa quindi individuare questi momenti nella loro fisionomia propriamente storica, né tantomeno nelle condizioni geografiche del loro verificarsi.

Inoltre, l'esame dei luoghi testuali in cui Hegel fa riferimento alle ribellioni nelle Indie occidentali e allo stato haitiano sembra lasciar trasparire una certa diffidenza nei confronti di quelle rivolte di schiavi che non siano accompagnate da una ristrutturazione generale del contesto storico-sociale in cui essi si trovano a vivere, e che può avvenire solo gradualmente e a seguito della *Bildung* impartita dal potere coloniale. È vero che le considerazioni di Hegel sul colonialismo appaiono ambivalenti, così come è vero che egli condanna la schiavitù all'interno dello stato etico e le violenze fatte al corpo. Come si legge infatti nell'annotazione al § 48 dei *Grundlinien*, da cui emerge che per Hegel il soggetto umano dev'essere sempre considerato come 'incarnato',

soltanto, poiché io vivo in quanto libero nel corpo, di questa esistenza vivente non si può abusare come di bestia da soma. In quanto io vivo, la mia anima [...] e il mio corpo non sono separati [...]. Quindi soltanto un intelletto senza senso, sofisticato, può fare la distinzione per cui la *cosa in sé*, l'anima, non è toccata o intaccata, quando il *corpo* è maltrattato e l'*esistenza* della persona è sottoposta al potere altrui. [...] Una violenza fatta *al mio corpo* da altri è una violenza fatta a me⁶⁸.

Tuttavia, nemmeno queste osservazioni che racchiudono una forte «carica progressiva»⁶⁹, per dirla con Losurdo, forniscono evidenze utili ad avvalorare l'ipotesi di Buck-Morss.

Con ciò non si vuole però affermare che si debbano considerare irrilevanti tutti gli interrogativi sollevati nel saggio *Hegel and Haiti*. Si è cercato anzi di contribuire alla consapevolezza che le stesse analisi offerte da Hegel in queste opere invitano a misurare la rappresentazione del mondo elaborata dalla sua filosofia con la complessità del contesto storico-culturale in cui essa ha preso forma, fornendo stimolanti spunti di riflessione per interrogarsi su alcune questioni, come il riconoscimento dell'alterità, l'eurocentrismo e il razzismo, che pervadono la riflessione contemporanea, non soltanto in ambito hegeliano.

68 HEGEL, *Lineamenti*, cit., § 48 ann., p. 62.

69 ID., *Le filosofie del diritto*, cit., p. 70.