

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 autocoscianti 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.