

Fenomenologia Africana: le sue implicazioni filosofiche*

Paget Henry

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

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

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

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

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

Cultura e fenomenologia

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

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

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

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

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

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

Per cogliere la realtà e la presenza della fenomenologia Africana, bisogna smontare questa geografia imperiale e la sua relazione esclusiva tra ragione e cultura europea. Senza tale sgombero, sarà impossibile percepire o anche solo immaginare la realtà di una fenomenologia Africana. Nel preparare il terreno per queste nuove possibilità fenomenologiche, bisognerà anche riconsiderare un certo numero di fattori aggiuntivi. Qui ne menzionerò brevemente tre: (1) l'occasione per l'autoriflessione; (2) il percorso nella pratica dell'autoriflessione; e (3) il ruolo giocato dalla conoscenza prodotta nell'atteggiamento naturale nelle nostre costruzioni e ricostruzioni del dominio trascendentale.

Nella storia della filosofia occidentale, l'occasione per la riflessione fenomenologica è stata costituita costantemente dal problema della razionalità e dalle

conseguenze della produzione razionale/scientifica della conoscenza. In questo senso, la logica dialettica della fenomenologia di Hegel era un tentativo di mantenere l'attività creativa ed esplicativa dello Spirito come parte integrante dei mutevoli spazi discorsivi prodotti dall'ascesa delle scienze naturali (Hegel 2008, 95-120). In Husserl, l'occasione per l'autoriflessione fu la crisi prodotta dalle nozioni positivisticamente ridotte di razionalità e umanità che accompagnarono l'ascesa della matematica e delle scienze naturali (Husserl 1972, 33-45). Habermas ha formulato questa riduzione come la colonizzazione del mondo della vita (*life-world*) occidentale da parte dei sistemi di razionalità tecnica e strumentale (Habermas 1987, 322). È solo nelle sue varianti esistenziali e grammaticali che questi problemi del cogito razionale sono stati sostituiti da quelli dei soggetti desideranti e significanti. In Sartre l'occasione per l'autoriflessione è la malafede che il soggetto europeo ha costantemente introdotto nella situazione conoscitiva e la capacità che la malafede gli ha dato di mobilitare la ragione al servizio dell'irragionevolezza e della falsità (Sartre 2008, 80-98). In Derrida l'occasione per l'auto-riflessione è stata la pratica della filosofia occidentale (inclusa la sua fenomenologia) di limitare la natura e la portata della scrittura, in relazione al parlare e al pensare, a una frazione di ciò che essa è realmente (Derrida 1969, 23-48). La grammatologia di Derrida ha come obiettivo il salvataggio della scrittura da un'oscurità metafisicamente imposta, che è simile all'obiettivo della fenomenologia husserliana di salvare un concetto di ragione più pienamente realizzato dalla sua oscurità positivisticamente imposta.

Queste variazioni all'interno del *telos* complessivo della razionalità, che ha governato l'immagine di sé della fenomenologia europea, sono importanti per sollevare

la questione di altre opportunità di auto-riflessione al di fuori di tale orizzonte razionale. Queste possibilità sono importanti per noi nella misura in cui sosterrò che il *telos* che governa la fenomenologia Africana è costituito dalla liberazione razziale e dai problemi della dominazione razziale da cui scaturisce. Nelle nostre disamine del pensiero di Du Bois, Fanon e Gordon vedremo come le variazioni sul problema della liberazione razziale spostino il problema della razionalità come fonte di occasioni di auto-riflessione.

La seconda serie di variazioni necessarie per una chiara visione della fenomenologia Africana, serie che è strettamente correlata alla prima, è costituita da quelle che si sono verificate nei percorsi di autoriflessione. In Cartesio fu il metodo del dubbio radicale (Descartes 2009, 27-55). In Hegel era la pratica della meditazione spirituale e teologica (2015). In Husserl, l'autoriflessione era praticata attraverso la riduzione fenomenologica (Husserl, 2002, 3-8). In Sartre fu attraverso l'analisi esistenziale (Sartre 2008, 698-719) e in Derrida prese la forma della riflessione sulla creatività dei sistemi di scrittura in cui il soggetto era inserito (Derrida 1998, 109-139). Che cosa significano tali variazioni nei metodi di produzione della conoscenza autoriflessiva per alcune delle affermazioni universali della fenomenologia europea? Sono questi gli unici metodi per produrre conoscenza autoriflessiva? Sosterrò che queste stesse variazioni problematizzano tali affermazioni universali, e che la fenomenologia Africana complica ulteriormente la situazione aggiungendo un altro metodo: quello della poetica.

Il terzo e ultimo punto che voglio affrontare nel preparare il terreno per una fenomenologia Africana è costituito dalle relazioni tra i progetti etico-pratici quotidiani delle fenomenologie (salvare la ragione, la

scrittura o l'uguaglianza razziale) e le nostre costruzioni e ricostruzioni attuali del dominio trascendentale. Esse sembrano essere profondamente influenzate dalla natura di questi progetti orientati al mondo. In tal senso, la ricostruzione logica di tale dominio da parte di Kant è stata chiaramente plasmata dal suo interesse a chiarire i fondamenti delle scienze naturali. La lettura spirituale di Hegel era inseparabile dal suo interesse a chiarire i fondamenti e la validità dei discorsi spirituali e teologici. L'obiettivo di Husserl di fare del dominio trascendentale il fondamento – senza pre-supposizioni e formulato rigorosamente – di tutti i discorsi era chiaramente legato al suo interesse a chiarire lo status dei processi di idealizzazione che costituiscono i fondamenti della matematica. Infine, anche la visione semiotica di Derrida del dominio trascendentale è inseparabile dal suo progetto di chiarire i fondamenti della scrittura. Questi esempi indicano un circolo di influenza reciproca tra i progetti orientati al mondo delle fenomenologie e le loro corrispondenti visioni di ciò che è fondamentale o trascendentale per la produzione di conoscenza. Tuttavia, un tale modello di influenza indica una storicizzazione del dominio trascendentale, che limiterebbe qualsiasi pretesa assoluta per lo Spirito, la logica, l'idealizzazione senza presupposti o l'arqueo-scrittura. In tutti questi resoconti del dominio trascendentale c'è stata una chiara tendenza a estendere la loro portata fondativa al di là di ciò che questo cerchio di influenza reciproca suggerirebbe. Nella fenomenologia Africana questa tendenza è stata decisamente più debole e potrebbe essere collegata alle differenze nel *telos* e nella natura del suo progetto etico/pratico.

Con questi tre punti, la nostra concezione della fenomenologia dovrebbe essere ora più aperta e flessibile.

Tale flessibilità si estende alle sue relazioni con le culture, i processi storici, le discipline, i progetti etico-pratici, le occasioni di autoriflessione e i metodi di autoriflessione. Nell'orizzonte di una tale concezione comparativa di questo sottocampo delle filosofie di tutto il mondo, si può intravedere chiaramente la realtà e la possibilità di una fenomenologia Africana.

Fenomenologia Africana

Nella tradizione della fenomenologia Africana, l'occasione di auto-riflessione non è stata la riduzione positivista della razionalità e la caricatura meccanizzata del soggetto europeo che essa minaccia di produrre. Piuttosto, l'occasione di riflessione è stata la negazione razzista dell'umanità degli africani e la caricatura del "ne*ro" che essa ha prodotto. A differenza della fenomenologia europea, queste riflessioni Africane si sono interessate a chiarire l'errore sistemico che produce i fondamenti delle scienze umane e sociali europee, le quali hanno dovuto legittimare e far apparire come corretta la riduzione razzista dell'umanità africana. La riduzione positivista dell'umanità europea e la riduzione razzista dell'umanità africana sono facce opposte della medaglia del moderno capitalismo occidentale. La caricatura meccanica è una parte del lato superiore e razionale di se stesso, che il capitalismo occidentale ama affermare. La caricatura razzista del "ne*ro" è una creazione del "lato inferiore" di questo capitalismo meccanizzato; una parte della sua ombra irrazionale, che non può affermare, ma che deve proiettare su altri che esso percepisce come il suo opposto. Lo scenario sociologico per la produzione della caricatura del "ne*ro" non era la colonizzazione interna habermasiana di un mondo della vita (*life-world*) da parte

dei suoi stessi sistemi di ragione tecnica e strumentale. Questo scenario era piuttosto la colonizzazione esterna di un mondo-vita (l'africano) da parte di un altro (l'europeo). Questo processo di dominazione imperialista da parte di una società di un'altra razza e di un'altra cultura ha distrutto i tradizionali mondi socio-culturali dell'Africa precoloniale. Ha razzializzato le identità che erano prevalentemente spirituali, ha catturato fisicamente, schiavizzato ed esportato milioni di africani per lo sfruttamento economico nelle piantagioni dell'emisfero occidentale. In breve, fu in questo contesto di conquista coloniale, definito da Husserl in precedenza come "l'europeizzazione di tutte le umanità straniere" (Husserl 1972, 45), che gli africani divennero parte del "lato nascosto della modernità" (Dussel, 1996 – *trad. it. AE*).

L'impatto implosivo di questa europeizzazione sui mondi-vita delle società africane può essere rapidamente indicato da alcune delle sue rappresentazioni classiche nella letteratura. Nell'Africa continentale, il romanzo di Chinua Achebe, *Things Fall Apart*, è diventato una delle metafore classiche dell'impatto distruttivo della colonizzazione europea. Nei Caraibi, un romanzo che detiene uno status simbolico corrispondente è *In the Castle of My Skin* di George Lamming. Qui l'impatto della razzializzazione, o di ciò che Fanon chiamerà ne*rificazione, è molto più grande che nel romanzo di Achebe. L'africano ha cessato di essere uno Yoruba o un Akan ed è diventato un "nero", un "ne*ro" o un "ni**er". In Afro-America, *Black Boy* di Richard Wright o *Invisible Man* di Ralf Ellison sarebbero opere corrispondenti. In entrambi questi romanzi, il processo di razzializzazione (ne*rizzazione) è ancora più estremo che nel caso di Lamming. In questo senso, il terreno dell'autoriflessione nel mondo Africano è stato piuttosto un terreno

bruciato, esploso e oscurato, molto diverso dalla distopia tecnologica di *Brave New World* di Aldous Huxley o di *1984* di George Orwell.

Nonostante questa natura infranta e oscurata del terreno dell'autoriflessione Africana, quest'ultima è ancora in gran misura un mondo umano di speranza e di genio. Questa speranza ha avuto una delle sue espressioni classiche in un altro scrittore afro-caraibico, Derek Walcott. Egli scrive: "Rompi un vaso, e l'amore di chi si mette a riassembleare i pezzi è più forte dell'amore che dava per scontata la simmetria di quell'oggetto quando era intero. La colla che attacca i pezzi, è il sigillo della sua forma originale. È un simile amore che rimette insieme i nostri frammenti africani e asiatici, quell'oggetto dal profondo valore affettivo frantumatosi che, una volta restaurato, mostra le sue bianche cicatrici" (Walcott 1993, 9 – *trad. it. AE*). Questa implosione oscurata della coscienza africana pre-coloniale e la sua amorevole ricostruzione sono due importanti poli che definiscono il mondo della fenomenologia Africana.

Du Bois e la fenomenologia Africana

Anche se le radici dell'autoriflessione Africana si trovano in Africa, il modello di sviluppo di questo campo è tale che è meglio iniziare con le riflessioni risalenti al periodo della schiavitù e con le conseguenze di quest'ultima. Questi periodi hanno prodotto scritti di ex-schiavi del XVIII e XIX secolo come Olaudah Equiano, Ottobah Cugoano, Frederick Douglass, Harriet Jacobs, Mary Prince e David Walker. Nel ventesimo secolo, la scrittura Africana autoriflessiva continuò nelle opere di Edward Blyden, Antenor Firmin, Marcus Garvey, Ida B. Wells, W.E.B. Du Bois, Alain Locke, Frantz Fanon, Wilson

Harris, Sylvia Wynter, Lewis Gordon e molti altri. Di questi scrittori, il primo a delineare una fenomenologia completa dell'autocoscienza Africana fu Du Bois, la cui vita e il cui lavoro abbracciarono la fine del XIX e la prima metà del XX secolo.

Nella sua opera, *The Autobiography*, Du Bois racconta di essere entrato a Harvard con l'obiettivo di perseguire una carriera in filosofia. I corsi che seguì lo esposero al pensiero dei pragmatisti americani, in particolare di William James e di Josiah Royce, e al coinvolgimento della loro scuola con la filosofia di Hegel (Zamir 1995, 113-133). Questo fu il contesto in cui il giovane Du Bois incontrò la fenomenologia di Hegel. Se consideriamo l'impatto di quest'ultima su C.L.R. James, Rene Menil (membro fondatore di *Legitime defense*), Frantz Fanon e Wilson Harris, è probabilmente la fenomenologia europea ad aver avuto la maggiore influenza sulla fenomenologia Africana. La fenomenologia di Hegel è un classico esempio di ciò che Habermas chiama un'interpretazione generale, distinguendola da una teoria generale (Habermas 1970, 239-264). La prima è una narrazione generalizzata di autosviluppo, diretta a un soggetto, e che deve quindi avere un "destinatario". Le teorie generali sono rivolte a oggetti piuttosto che a soggetti. L'applicazione di un'interpretazione generale diventa così un processo di auto-applicazione – si deve letteralmente provare su stessi la teoria e rispondere al senso di adattamento sperimentato. In altre parole, le interpretazioni generali richiedono la tematizzazione esplicita delle risposte di soggetti specifici alle loro proposte discorsive. Nel caso delle teorie generali, l'applicazione assume la forma di una sussunzione imposta dall'esterno, che richiede una valutazione sperimentale, piuttosto che la conferma di un destinatario. Come interpretazione

generale, l'applicazione della fenomenologia di Hegel all'autocoscienza del soggetto Africano può essere giudicata appropriata solo dal senso di adattamento che questo soggetto riporta. Le modifiche apportate da Du Bois alla fenomenologia di Hegel sono derivate dall'esperienza di un abbinamento imperfetto.

Per il giovane Du Bois, il soggetto Africano era un luogo culturalmente distinto, e quindi non europeo, di significati, discorsi ed esperienze originali. Di conseguenza, affinché tale soggetto Africano si facesse destinatario della fenomenologia di Hegel, l'interazione di Du Bois con essa doveva essere diversa da quella dei filosofi europei o euro-americani. Questi ultimi, in quanto destinatari primari di Hegel, potevano facilmente metterlo alla prova calandosi nei panni dell'autocoscienza che aveva raggiunto lo stadio di padrone. Inoltre, potevano identificarsi con gli stadi precedenti di questo processo di autosviluppo, poiché erano tratti direttamente dalla storia europea. Poiché l'autocoscienza del soggetto Africano non è la destinataria primaria della fenomenologia di Hegel, l'applicazione di quest'ultima a tale autocoscienza non può produrre gli stessi risultati. Inoltre, Du Bois non può identificarsi né con le fasi precedenti, né con quelle successive dell'interpretazione generale di Hegel, perché esse non sono tratte dalla storia del soggetto Africano. Per questo motivo, ciò che Du Bois prenderà da Hegel è il modo attraverso il quale vedere il soggetto africano razzializzato e le sue possibilità di risollevarsi, a partire dal punto di vista delle attività costitutive del Sé e del mondo della sua coscienza. In breve, è l'approccio fenomenologico generale di cogliere il sé e il mondo dalla prospettiva di una coscienza costituente che Du Bois trae da Hegel. Tuttavia, a differenza di Hegel, Du Bois

non prenderà un impegno onto-epistemico assoluto con questa prospettiva.

Per Hegel, l'autosviluppo del soggetto europeo non era un processo di crescita uniforme e unitario. Piuttosto era un movimento verso l'alto che era segnato da scissioni, raddoppiamenti e binomi sé/altro, i quali portavano a esclusioni e negazioni premature che avrebbero dovuto essere superate nelle fasi successive. Così, nei paragrafi che aprono la sezione su "Signoria e servitù" nella *Fenomenologia dello spirito*, Hegel scrive ampiamente del raddoppiamento o duplicazione che deriva dal fatto che l'autocoscienza esiste non solo per se stessa, ma anche per un'altra autocoscienza. In altre parole, è il fatto che l'autocoscienza deve essere sia per se stessa che per un altro che produce il suo "duplice significato" (Hegel 2008, 129). Anche in questo luogo troviamo un'ulteriore influenza significativa che Hegel ha avuto sulla fenomenologia di Du Bois.

Il primo tentativo del giovane Du Bois di portare il soggetto Africano a un confronto con la fenomenologia di Hegel fu il suo discorso di Harvard del 1890: "*Jefferson Davis as Representative of Civilization*". Lì, chiaramente nel ruolo dello schiavo, Du Bois presenta il soggetto Africano come "l'uomo sottomesso" che è "allo stesso tempo il controllo e il complemento dell'uomo forte teutonico" (Levering-Lewis 1995, 19 – *trad. it. AE*). Con questa diversa metafora dell'immagine di sé Africana, il giovane Du Bois si allontana significativamente da Hegel sulla base della diversa storia fenomenologica del soggetto Africano. L'"uomo sottomesso" è allo stesso tempo controllato dal e complemento al soggetto europeo, perché nemmeno alla mente di quest'ultimo è dato di riconoscere la verità intera dell'ontogenesi umana (Levering-Lewis 1995, 19). Una tale visione della totalità

può emergere solo da conversazioni in cui i contributi di tutte le civiltà e la loro complementarità sono riconosciuti. Con questo concetto di complementarità globale tra le culture, Du Bois rompe con la confluenza dell'Europa e dell'universale, che era parte integrante della fenomenologia di Hegel. Questa rottura, a sua volta, pone le basi per le posizioni che Du Bois prenderà nel suo importante saggio, *"The Conservation of Races"*, e per il modo in cui affronterà Hegel in *Le anime del popolo nero*.

La doppia coscienza e la fenomenologia di Du Bois

Nel saggio di apertura de *Le anime del popolo nero*, *"Dei nostri conflitti spirituali"*, Du Bois delinea la sua teoria della doppia coscienza, che costituisce il nucleo della sua fenomenologia. La doppia coscienza di cui parla in questo saggio non è solo il risultato del fatto che il soggetto Africano debba esistere anche di fronte a un'altra autocoscienza. La sua vita in Africa ha reso l'esistere per un'altra autocoscienza, e molto probabilmente la forma hegeliana della doppia coscienza, una realtà già familiare per questo soggetto. La doppia coscienza duboisiana risulta dal fatto che il soggetto Africano deve esistere per un'autocoscienza che si è razzializzata come bianca. Nella dialettica del riconoscimento razziale che ha luogo tra i due non è l'umanità ma la nerezza del soggetto Africano che conferma la bianchezza dell'"Uomo Forte" teutonico. Di conseguenza, la razzializzazione dell'Africano come nero ha prodotto una forma molto diversa di raddoppiamento rispetto al caso del padrone o del servo non razzializzato di Hegel.

Per Du Bois questa razzializzazione delle identità e degli organi istituzionali di supporto non costituisce una rimanenza del passato tradizionale, ma è parte integrante

dell'ordine mondiale moderno del capitalismo europeo. Essa era parte integrante di quest'ultimo allo stesso modo dei processi di mercificazione, colonizzazione, razionalizzazione e secolarizzazione, che Marx, Weber e Durkheim pensavano fossero così centrali per l'ascesa del capitalismo occidentale. La crescita dei processi di razzializzazione durante i periodi formativi e maturi del capitalismo occidentale è evidente nei discorsi di quest'ultimo sulle gerarchie delle razze e nella portata sempre più globale delle sue istituzioni di supremazia bianca.

Nella visione di Du Bois, l'impatto di questi processi di razzializzazione sia sulla psiche che sulla coscienza trascendentale del soggetto Africano consisteva nella creazione di nuove divisioni al loro interno – divisioni che erano diverse dalle forme hegeliane di sdoppiamento [della coscienza]. Per quanto riguarda la psiche, la nuova divisione è stata creata dalla frantumazione e dalla manipolazione del “Noi” o dell'identità collettiva del soggetto Africano. È stata frantumata dall'immagine caricaturale del “ne*ro” come l'opposto del “bianco”, che esisteva e che continua a esistere nella mente dell'europeo e dell'euro-americano. Questa immagine stereotipata dell'africano nella mente dei bianchi ha avuto alcune delle sue più chiare espressioni nella “*blackface*” che i bianchi indossavano quando interpretavano “ne*ri” sul palco del *vaudeville*. Fu l'istituzionalizzazione di questa assoluta distanza razziale tra bianchi e neri che frantumò e contestò le identità collettive pre-coloniali di Akan, Hausa, Yoruba, Fon e altri gruppi etnici africani. La doppia coscienza duboisana è un resoconto fenomenologico dell'autocoscienza di questi soggetti africani, il cui “Noi” era stato frantumato e messo in discussione da questo processo di ne*rificazione.

Du Bois ha rappresentato il doppio mondo della vita (*life-world*), creato dalla razzializzazione, attraverso la metafora del velo. In questo senso, ha parlato della vita dentro e fuori il velo. Questo concetto/metafora è un altro importante termine descrittivo nella fenomenologia di Du Bois. In *Darkwater* Du Bois ci ha dato un indizio su come si è adattato alla vita dietro il velo. Si ritirò in una “torre sopra il forte lamento del mare umano” (Du Bois 1999, 17 – *trad. it AE*), dalla quale avrebbe tentato di afferrare e affrontare il mondo intellettualmente. Questa è una possibile risposta esistenziale alla presenza involontaria del velo razziale. Essa ci ricorda il ritirarsi di George in “*The Castle of My Skin*”, che portò con sé solo gli strumenti dello scrittore creativo. Torre e castello sono qui simboli importanti della risposta dei soggetti Africani al doppio mondo della vita creato dal velo. Ne *Le anime del popolo nero* Du Bois menziona le risposte di altri soggetti Africani a “questa lotta, la cui crudeltà era [...] chiara come il sole: la loro giovinezza affondava in un’adulazione priva di gusto, o in un odio silenzioso del mondo pallido che li circondava, oppure in una sfiducia beffarda in ogni cosa bianca; o ancora sprecava se stessa in amari lamenti come: ‘Perché Dio ha fatto di me un reietto e uno straniero della mia stessa casa?’” (Du Bois 2007, 9). Sono queste psiche meno solari, che saranno al centro della fenomenologia di Fanon. Così, insieme alle immagini della torre e del castello, la sicofania, il rifiuto, l’estraneo e il reietto sono anche importanti termini descrittivi dell’autocoscienza Africana davanti al velo dell’Altro razziale.

Le specificità di questo dilemma del velo razziale sono tali che esso in realtà non ha una controparte in nessuno dei momenti della fenomenologia dell’autocoscienza europea di Hegel. Il suggerimento di Zamir che la doppia

coscienza Africana possa essere vista come un caso di “coscienza infelice” di Hegel non funziona davvero. Il soggetto hegeliano diviso si muove tra il desiderio di un “io” autonomo e autocostituente e il bisogno di conferma e riconoscimento da parte dell’Altro. Questi sono alcuni dei dilemmi esistenziali che il soggetto Africano avrebbe vissuto prima della sua razzializzazione. Nella fase dello sviluppo del soggetto hegeliano, che Hegel ha definito la “coscienza infelice”, questo soggetto diviso è andato oltre i termini della relazione padrone-servo per esplorare risposte stoiche e scettiche alle sue divisioni interne. Ciò che Hegel chiama la “duplice consapevolezza” (Hegel 2008, 143) di questo soggetto infelice deriva tanto da una consapevolezza di se stesso come “mutevole”, quanto, allo stesso tempo, dall’essere anche “coscienza dell’immutabilità” (Hegel 2008, 143). Come quest’ultima, esso deve cercare di liberarsi dalla sua esistenza mutevole, ma non è in grado di raggiungere la vita dell’immutabile. Questa è la particolare “dualizzazione dell’autocoscienza” che costituisce i dilemmi della coscienza infelice.

Come soggetto razzializzato, l’individuo Africano rimane molto nei termini della relazione padrone-servo. Di conseguenza, la dualizzazione riportata sopra non è la fonte dei due poli tra i quali oscilla il soggetto Africano. Questo soggetto non si muove tra un “Io” mutevole e un “Altro” immutabile, ma tra due “Noi”. Dietro questa particolare esperienza di “dualità” (*twoness*) c’è il fenomeno, già notato, della colonizzazione esterna di un mondo della vita (*life-world*) da parte di un altro, e il disprezzo e la pietà che tale fenomeno ha prodotto. Le auto-riflessioni del soggetto duboisano non possono evitare di affrontare questo tipo specifico di dualità. Lui/lei deve incontrare domande come “cosa sono io, dopo tutto? Sono un americano o sono un ne*ro? Posso essere

entrambi? Oppure, è mio dovere cessare di essere un ne*ro il più presto possibile ed essere un americano?” (Levering-Lewis, 1995, 24 – *trad. it. AE*). Si sente qui lo scontro di due identità collettive razzializzate e quindi inconciliabili. Questo non è il dilemma della coscienza infelice di Hegel.

Oltre alla scissione della psiche Africana, la doppia coscienza duboisana si riferisce anche a una scissione simile della coscienza trascendentale di un tale soggetto razzializzato. L’interiorizzazione della caricatura del “ne*ro” ha prodotto anche cambiamenti significativi nella struttura categoriale del dominio trascendentale del soggetto Africano. Questo complesso insieme di cambiamenti categoriali Du Bois li ha riassunti sotto l’etichetta di “seconda vista” (Du Bois 2007, 9), corrispondente a un nuovo o secondo modo di vedere se stessi e il mondo. La seconda vista è la capacità del soggetto Africano razzializzato di vedere se stesso/se stessa come un “ne*ro”, cioè attraverso gli occhi dell’Altro bianco. È nuova nel senso che non era una capacità che gli africani pre-coloniali avevano. Questa nuova metà della doppia vista del soggetto Africano suggerisce che la prima vista è la capacità di vedere se stessi attraverso i propri occhi. I cambiamenti categoriali nell’organizzazione del dominio trascendentale che sono associati alla doppia coscienza derivano dalla dinamica complessa e mutevole che si è sviluppata tra la prima e la seconda vista.

Nella misura in cui la seconda vista, ovvero la capacità di vedere se stessi come “ne*ri”, sostituiva la prima vista, essa costituiva un grande ostacolo a qualsiasi autentica autocoscienza Africana. Legata ai mondi della vita europei o euro-americani, la seconda vista non dà al soggetto Africano “alcuna vera coscienza di sé, ma gli permette di vedersi soltanto attraverso la rivelazione

dell'altro mondo" (Du Bois 2007, 9). In altre parole, questa forma esclusiva di seconda vista è in realtà una forma categorica di doppia cecità², una deformazione, una deviazione, piuttosto che una fase positiva nello sviluppo dell'autocoscienza Africana. Questa deviazione "ne*ra" porterà il soggetto Africano in un vicolo cieco. È un classico caso di falsa coscienza che non farà altro che allontanare questo soggetto dal suo sé. La lotta per vedere attraverso l'oscurità della seconda vista è il dilemma categorico dell'autocoscienza Africana, come rivelato dalla fenomenologia di Du Bois. Questo dilemma della seconda vista ha colpito la produzione di conoscenza Africana tanto profondamente quanto i dilemmi della torre, dell'emarginato o dello straniero hanno colpito la produzione di sé.

Il progetto etico/pratico della fenomenologia di DuBois

Come nel caso di Hegel o di Husserl, la fenomenologia di Du Bois era legata in modo intricato a un progetto etico/pratico. Quest'ultimo era un progetto di uguaglianza razziale che includeva la dene*rizzazione delle identità Africane, il pieno riconoscimento dell'umanità dei popoli Africani e dei loro contributi culturali ai problemi comuni dell'ontogenesi umana. Abbiamo visto scorci di questo progetto nel discorso di Jefferson Davis. Ora lo svilupperemo più pienamente attingendo principalmente da *Le Anime, The History of the Suppression of the Slave Trade* e *The Philadelphia Negro*. Questa dimensione etica della fenomenologia di Du Bois è ben distinta e costituisce un'altra area di chiara rottura con Hegel. Il

² L'Autore utilizza qui un gioco di parole richiamando la *double consciousness* attraverso l'utilizzo della forma *double blindness*.

progetto di uguaglianza razziale di Du Bois abbandona quello hegeliano di mantenere la visione dello Spirito come parte del mondo razionale del soggetto europeo. Svilupperò questa distinzione del progetto duboisiano intorno a tre punti cruciali: (1) la seconda vista potenziata di Du Bois; (2) il suo stile poetico di auto-riflessione; e (3) il suo impegno per l'uguaglianza razziale e culturale.

La trasformazione categorica rappresentata dalla seconda vista era un'arma a doppio taglio. Da un lato, protegge dal raggiungimento di una vera autocoscienza da parte dei soggetti Africani, e dall'altro può dare a questi ultimi un accesso e una comprensione molto speciale della disumanizzante "volontà di potenza" del soggetto imperiale europeo. Questa intuizione peculiare, che chiamo "seconda vista potenziata" (*potentiated second sight*), è un legame cruciale tra la dimensione trascendentale e quella etica della fenomenologia di Du Bois. Il potenziamento della seconda vista è sempre una possibilità latente nell'autocoscienza razziale e scissa del soggetto Africano. Questa possibilità può essere attivata in due modi fondamentali: in primo luogo attraverso il recupero in misura significativa della prima vista, cioè della capacità di vedere se stessi come africani, in opposizione al "ne*ro" che la mente bianca produceva e proiettava costantemente. Questa capacità di vedersi come africano dipenderà dalla capacità di sradicare creativamente lo stereotipo della "faccia nera" (*blackface*) e di ricostruire se stessi e il mondo all'interno dei codici creativi dei discorsi e dei simboli africani. Nella misura in cui un individuo o un gruppo è in grado di fare questo, avrà uno spazio alternativo dal quale vedere attraverso e criticare lo stereotipo imposto del "ne*ro". I rastafariani sono un buon esempio di questo primo modo di potenziare la seconda vista.

Il secondo è chiaramente la ricerca di un punto indipendente di autoelevazione, come la torre di Du Bois o il castello di George Lamming. A partire da tale punto, si deve coltivare un “io” informato e critico che sia capace di prendere le distanze dalla caricatura del “ne*ro” in modo da poter vedere chiaramente la formazione di quest’ultimo, il suo significato psicosociale bianco e anche la sua dissoluzione. La coltivazione di un tale “io” diventerebbe allora o una nuova forma di prima vista, o una sorta di terza vista. Qualunque essa sia, insieme alla capacità di vedere se stessi come africani, saranno state gettate due basi molto potenti al di fuori del terreno psichico dell’identità “ne*ra”. Insieme esse sono in grado non solo di vedere attraverso e far implodere lo stereotipo imposto, ma anche di fornire una grande visione della psiche dei creatori e degli autori di questa tragica farsa. Nelle ampie distanze tra le capacità della recuperata identità africana della torre (*African/tower*) e quelle dello stereotipo della “*blackface*”, il soggetto Africano aveva una misura viva e riflessivamente accessibile della disumanità dell’io imperiale occidentale. Lewis Gordon coglie bene le dimensioni ironiche della seconda vista potenziata, quando nota che essa emerge nel soggetto che ha preso coscienza della contraddizione vissuta in questo inganno e che, come Fanon, è quindi in grado di annunciare “l’assenza della sua interiorità dal punto di vista della sua interiorità” (Gordon 1995a, 33 – *trad. it. AE*). È dall’immediatezza riflessiva della carcassa in decomposizione del “ne*ro” che le critiche del secondo sguardo potenziato traggono la loro forza etico-morale, la loro precisione puntuale e la loro qualità tagliente.

In Du Bois, i primi sprazzi di tali critiche si trovano nel suo primo racconto, “*A Vacation Unique*”. In questo racconto, l’eroe di Du Bois, Cuffy, invita il suo compagno

di classe di Harvard a travestirsi da “ne*ro” e a venire a vedere il mondo da tale punto di vista. Cuffy dice al suo compagno di classe: “al di fuori della mente puoi studiare la mente, e al di fuori della materia a causa della quarta dimensione del colore puoi avere una visione sorprendente degli intestini della quarta grande civiltà” (Zamir 1995, 223 – trad. it. AE). In altre parole, ciò che il compagno di classe otterrà è una visione intestinale della civiltà americana, della fame che la spinge a dominare e a razzializzare. Questa visione intestinale dell’io imperiale bianco si ripete in *Darkwater*, in un’altra delle classiche affermazioni di Du Bois rispetto a ciò che ho chiamato seconda vista potenziata. Nel capitolo “*The Souls of White Folks*”, scrive: “su di loro sono singolarmente chiaroveggente. Vedo dentro e attraverso di loro. Li vedo da punti di vista insoliti. Non vengo come straniero, perché sono nativo, non straniero, osso del loro pensiero e carne della loro lingua... Piuttosto vedo queste anime svestite, da dietro e di lato. Vedo il funzionamento delle loro viscere. Conosco i loro pensieri ed essi sanno che io so” (Du Bois 1999, 17 – trad. it. AE). Come faceva Du Bois a sapere? Facendo brillare la luce della sua seconda vista potenziata sui creatori di quella caricatura della “*blackface*” che egli ha ucciso. Per confermare che Du Bois non è l’unico soggetto Africano in possesso di questa speciale facoltà di seconda vista, basti pensare a Cugoano, Douglass, Garvey, Fanon, Malcolm X o Angela Davis. Ma è stato Du Bois che per primo le ha dato una formulazione sistematica e, come tale, costituisce uno dei tratti distintivi del progetto etico-pratico della sua fenomenologia.

La seconda caratteristica distintiva di questo progetto è lo stile poetico di Du Bois nell’autoriflessione. Come notato in precedenza, tutte le fenomenologie impiegano

qualche tecnica di separazione dell'atteggiamento naturale per raggiungere i movimenti costitutivi della coscienza attraverso ciò che Husserl chiamava "l'autoevidenza dell'attività originaria" (Derrida 1989, 163 – trad. it. AE). Le attività immediatamente evidenti e costitutive del sé e del mondo proprie del sé Africano furono colte da Du Bois poeticamente ed esplorate più pienamente attraverso la scrittura di romanzi e racconti. Così, nei suoi approcci alla coscienza, Du Bois usò quella che possiamo chiamare una riduzione poetica, in contrasto con le riduzioni spirito-teologiche e fenomenologiche di Hegel e Husserl. Inoltre, in *Le anime*, Du Bois fece anche uso della musica per integrare le sue tecniche poetiche di separazione dal mondo quotidiano. Tuttavia, anche in questo caso, Du Bois non ha preso alcun impegno onto-epistemico assoluto con la sua poetica, nonostante il ruolo vitale di quest'ultima nel dargli accesso all'attività originaria o fondante del sé Africano. Egli l'ha sempre usata insieme ad altri discorsi, in particolare insieme alla storia e alla sociologia, come supplemento e controllo.

La sospensione di Du Bois dell'atteggiamento naturale e del mondo quotidiano era specifica della sua poetica. Nei suoi scritti storici e sociologici ritorna abbastanza facilmente al mondo quotidiano. Il dominio degli approcci intenzionali, che segnano la sua poetica, è invertito in questi scritti, dove passa in secondo piano rispetto a quelli che possiamo chiamare approcci "estensionali". Come vedremo, questo spostamento avanti e indietro tra approcci intenzionali ed estensionali è una differenza importante tra le fenomenologie di Du Bois e di Gordon. In questo senso, il soggetto conoscente in Du Bois cambiava identità e disciplina, mentre scriveva le sue numerose opere. Prima abbiamo notato che per Du Bois non era dato a nessuna cultura di vedere tutta la verità. Allo stesso

modo, non era dato a nessuna disciplina o modalità del soggetto cosciente di vedere tutta la verità. La parzialità della visione, che Du Bois vedeva come basilare in tutte le culture umane, la estendeva *a fortiori* alle discipline e ai vari modi che il soggetto cosciente può adottare, incluso il modo poetico. Come l'“Uomo sottomesso” deve controllare e completare l'“Uomo forte”, così la poetica deve controllare e completare la sociologia e la storia, oltre ad essere essa stessa controllata e completata da esse. Anche se Du Bois non ha mai tematizzato esplicitamente i principi con cui è stato in grado di riunire queste diverse discipline e modalità del soggetto per produrre quella potente sintesi discorsiva che ho chiamato la sua poetica socio-storica, essi costituiscono le chiavi primarie per i fondamenti metafisici del suo pensiero. Su questi fondamenti torneremo più avanti. Qui è sufficiente notare che l'elemento poeticista in questa sintesi ha dato a Du Bois il suo percorso distintivo verso il processo di autoriflessione e quindi verso l'accesso all'attività originale della coscienza Africana.

Il terzo e ultimo fattore in questo resoconto della dimensione etico-pratica della fenomenologia di Du Bois è il suo chiaro impegno in progetti di uguaglianza culturale e razziale. In questo impegno vediamo l'amore che riassume i frammenti rotti del vaso di cui parlava Derek Walcott. Le gerarchie razziali, le disuguaglianze di classe e la caricatura delle identità prodotte dall'avvento del capitalismo occidentale hanno dato luogo a tragedie umane di grandi proporzioni. Sia in termini sociali, che politici, Du Bois ha risposto in modo molto riflessivo e appassionato alle circostanze devastanti che questi tragici esiti hanno creato per i popoli Africani. Tuttavia, nel corso della sua lunga vita queste risposte cambiano molto. In *The Philadelphia Negro*, Du Bois delineò

un programma di assimilazione limitata, guidato da un'élite nera, per affrontare specificamente il problema dell'ineguaglianza razziale e non di classe. In *Black Reconstruction*, Du Bois scopre ed esplora il potenziale delle capacità di auto-organizzazione delle masse afroamericane come parte fondamentale della soluzione al problema dell'ineguaglianza razziale. In *Dusk of Dawn*, Du Bois esplora una strategia di enclave etnica, che richiede un periodo di organizzazione economica e politica separata, prima di integrarsi nel più ampio *mainstream* sociale. Con la sua partenza per il Ghana verso la fine della sua vita, è possibile sostenere che Du Bois abbia rinunciato a cambiare l'ordine razziale dell'America. Ma, nonostante tali cambiamenti nelle sue risposte sociopolitiche ai processi di razzializzazione del capitalismo occidentale, le risposte etiche alle crisi umane, che tale capitalismo produceva, non hanno mai vacillato.

Questa incrollabile posizione etica è esposta in modo più elegante nella "parola finale" che chiude *The Philadelphia Negro*. Qui Du Bois collega il problema della disuguaglianza razziale direttamente alla domanda delle domande: "dopo tutto, chi sono gli uomini? Ogni bipede senza piume deve essere considerato uomo e fratello? Tutte le razze e i tipi sono da considerarsi corresponsabili del nuovo mondo che gli uomini si sono sforzati di innalzare in trenta secoli o più?" (Du Bois 1996, 385-386 – *trad. it. AE*). Du Bois ci dice che la civiltà occidentale ha risposto negativamente a queste domande sulla base di una concezione dell'umanità sempre più ampia, ma ancora molto limitata ed escludente. Dopo aver parlato dell'ammissione condizionata di gruppi come i Celti e gli Asiatici, Du Bois passa al caso degli Africani. Egli scrive: "ma con i ne*ri d'Africa si arriva

a un punto morto, e nel suo cuore il mondo civilizzato nega di comune accordo che questi rientrino nell'ambito dell'umanità del XIX secolo. Questo sentimento, diffuso e radicato, è, in America, il più vasto dei problemi dei ne*ri" (Du Bois 1996, 387 – trad. it. AE). Ecco Du Bois, il poeta, che chiude con una seconda vista potenziata una grande opera sociologica.

Questa in breve è la fenomenologia dell'autocoscienza Africana di Du Bois. L'Uomo Sottomesso, la torre, il velo, la doppia coscienza, la seconda vista, l'amore che rimette insieme l'Uomo Sottomesso sono alcuni dei suoi tratti distintivi. La doppia coscienza di cui parla Du Bois non può essere adeguatamente vista come uno degli stadi della fenomenologia di Hegel. Piuttosto, è la teorizzazione di un periodo di dominazione imperiale/razziale nell'autocoscienza del soggetto Africano, che è assente dalla vita del soggetto europeo di Hegel. Così, quando Shamoan Zamir chiede: "Com'è allora che Du Bois può leggere Hegel in modo così critico, prima di aver cominciato a leggere Marx, senza (per quanto si sa) conoscere Kierkegaard, ben prima dei commenti di Alexandre Kojève e di Sartre alla *Fenomenologia*, e in un modo molto controcorrente rispetto alle letture di Hegel comuni nell'America del XIX secolo?" (Zamir 1995, 117 – trad. it. AE). Penso che, oltre al genio di Du Bois, la risposta sia da ricercare nell'unicità di questo periodo di razzismo nero che la fenomenologia di Du Bois doveva teorizzare. Sebbene non sia affatto completa in se stessa, questa fenomenologia ha rivelato nella sua struttura interna la forma paradigmatica che altre fenomenologie africane, come quelle di Fanon e di Gordon, avrebbero assunto. Tutti loro condividono con Du Bois questa nozione distintiva di doppia coscienza, di cui tematizzeranno e svilupperanno diversi aspetti.

Fanon e la fenomenologia Africana

Se Du Bois ha contribuito al primo importante capitolo di una fenomenologia esplicitamente tematizzata dell'autocoscienza Africana, il secondo capitolo è stato chiaramente scritto dallo psicanalista e rivoluzionario martinicano Frantz Fanon. Il suo maggiore contributo a questo particolare sottocampo della filosofia Africana è un'analisi psico-esistenziale più dettagliata e incisiva della fase storica della doppia coscienza identificata da Du Bois. Rispetto a questo impegno, i risultati di Fanon in *Pelle nera, maschere bianche* rimangono insuperati. Non esiste un resoconto più fine e dettagliato dello stato della doppia coscienza razziale.

Come autocoscienza, l'essere umano era per Fanon "movimento verso il mondo e verso il suo simile. Movimento di aggressività che genera l'asservimento o la conquista; movimento d'amore, dono di sé, termine finale di ciò che si è convenuto chiamare l'orientazione etica" (Fanon 2015, 53). Fanon è dell'avviso che ogni coscienza umana abbia la capacità di questi due tipi di movimenti. Inoltre, è compito del fenomenologo e dello psicologo cogliere nella loro originalità e immediatezza i significati specifici e il *telos* guida di queste due serie di movimenti creativi che sono inerenti alla coscienza umana. Questo *telos* autocreativo della coscienza umana individuale, Fanon lo comprende come la sua "ontogenesi" (Fanon 2015, 28). In questo senso, l'obiettivo primario della sua fenomenologia è un resoconto della crisi, che affronta l'ontogenesi del soggetto Africano come risultato della fase storica di doppia coscienza che esso sta attraversando. In breve, come per Du Bois, questa crisi costituisce per Fanon l'occasione di auto-riflessione, la condizione contraddittoria che motiva il suo viaggio interiore.

Tuttavia, di nuovo, come Du Bois, Fanon non prende impegni epistemici assoluti con questo approccio ontogenetico nel suo insieme o con le sue specifiche dimensioni filosofiche e psicoanalitiche. In effetti, date le origini socio-storiche di questa fase della doppia coscienza, Fanon insiste sul fatto che “l’ontologia non ci permette di comprendere l’essere del Nero” (Fanon 2015, 109). Di conseguenza, l’ontogenesi deve essere completata dalla sociogenesi. In altre parole, i poteri autocostitutivi della coscienza Africana devono essere dialetticamente integrati e controllati dai poteri formativi degli ordini socioculturali.

All’interno di questo approccio onto/socio-genetico, Fanon affina ulteriormente il suo percorso verso la pratica dell’autoriflessione, sollevando la questione ontogenetica di come si debba studiare “la modalità psichica” della coscienza umana. Fanon identifica nel quadro generale del suo progetto ontogenetico due approcci distinti alla conoscenza autoriflessiva. Il primo, che si situa sul “piano filosofico” (Fanon 2015, 38), mira alla comprensione immediata del soggetto umano attraverso i riferimenti intuitivi dei suoi bisogni fondamentali e dei suoi movimenti verso il mondo. Questi riferimenti intuitivi saranno sempre incompleti e provvisori, ma allo stesso tempo necessari. Quindi, questo approccio filosofico richiede che si debba “tentare incessantemente una concreta e sempre nuova comprensione dell’uomo” (Fanon 2015, 37). Nello sviluppo di questi resoconti intuitivi Fanon ha fatto uso di una riduzione fenomenologica sia poetica che declinata sartrianamente. Come nel caso di Du Bois, gran parte del potere della scrittura di Fanon deriva dalla sua capacità di integrare intuizioni poetiche nei suoi scritti socio-storici e psicologici. Il testo di Fanon è inimmaginabile senza la conoscenza autoriflessiva, prodotta all’interno dei quadri

di queste due riduzioni epistemiche. In tal senso, una parte importante del rendere più visibile la fenomenologia di Fanon sarebbe costituita dal rendere più espliciti i modi in cui egli ha combinato l'uso di queste riduzioni poetiche e fenomenologiche.

Il secondo approccio all'autoriflessione, che Fanon individua, è quello psicoanalitico. In contrasto con l'orientamento concreto del primo filosofico, questo approccio costruisce primariamente quella che Habermas chiamerebbe un'interpretazione generale dello sviluppo del soggetto umano, e in seguito cerca di cogliere l'individuo concreto nei termini delle sue deviazioni da questo modello. L'uso di tale modello psicoanalitico ha portato ai coinvolgimenti di Fanon con Freud, Jung, Adler e Lacan. In altre parole, Fanon completerà e verificherà il suo approccio all'autoriflessione più concreto e filosofico con quello più astratto e psicoanalitico. Come nel caso della poesia e della fenomenologia, i legami che Fanon stabilisce tra lo psicoanalitico e il filosofico sono essi stessi movimenti originali e creativi della sua coscienza verso il mondo, che lui stesso non ha tematizzato esplicitamente, ma che contengono le chiavi delle diverse basi metafisiche su cui poggia il suo pensiero. È questa metodologia complessa e sintetica che informa la fenomenologia di Fanon. Le sue dimensioni psicoanalitiche la separano da quella di Du Bois. Tuttavia, entrambi sono interessati alla "spiegazione psicopatologica e filosofica dell'*esistere* del Ne*ro" (Fanon 2015, 30).

Doppia coscienza e fenomenologia fanoniana

Cos'è lo stato di essere un "ne*ro"? È uno stato di ne*rificazione forzata, in cui i popoli Africani colonizzati hanno perso le loro precedenti identità culturali e sono

stati identificati dal colore della loro pelle. La forma esteriore di questo stato è la sostituzione di un'identità epidermica al posto di quella culturale. Il contenuto interno di questa trasformazione esterna è la realtà socio-storica dell'essere costretti a vivere come ombra inconscia e liminale; il lato represso e indesiderabile del soggetto europeo imperiale che ha razzializzato la sua identità come bianco. La caricatura del "ne*ro" è prima di tutto per Fanon una proiezione oscura, che è alla base dei meccanismi catartici della psiche europea, fondati sul capro espiatorio. Questo meccanismo proiettivo Fanon lo descrive come segue: "nella misura in cui scopro in me stesso qualcosa di insolito, di riprovevole, non ho che una sola soluzione: sbarazzarmene, attribuirne la paternità all'Altro" (Fanon 2015, 173). Lo stereotipo del "ne*ro" è una cristallizzazione discorsiva del contenuto di un "vuoto smodatamente nero" presente nella psiche europea, che essa deve esternare e sperimentare come appartenente a qualcun altro. Così, per Fanon, in Occidente, "il Ne*ro ha una funzione: quella di rappresentare i sentimenti inferiori, le cattive inclinazioni, il lato oscuro dell'anima" (Fanon 2015, 173-174). Questo è il significato della ne*rificazione; lo stato di essere "Ne*ro".

Poiché l'africano non è un "ne*ro", la ne*rificazione come forma di razzializzazione ha prodotto ciò che Fanon ha chiamato una deviazione psico-esistenziale, un'aberrazione degli affetti nella psiche dei popoli Africani. Tale deviazione sorge nella psiche di un popolo quando "ha preso forma un complesso di inferiorità a seguito della soppressione dell'originalità culturale locale" (Fanon 2015, 34). Nel caso dei popoli Africani, questa deviazione è l'apertura di quella fessura razziale, da loro intesa come un "Noi", che Du Bois ha descritto come doppia coscienza. Fanon scrive: "Il Nero ha due dimensioni: una con il suo

congenere, l'altra con il Bianco" (Fanon 2015, 33). Tuttavia, queste due serie di relazioni non hanno sempre lo stesso peso. Quando la ne*rificazione prende piede, il secondo insieme comincia a trasformare il primo. Nel suo essere per un'altra autocoscienza Africana, l'africano ne*rificato sarà profondamente influenzato dalla relazione con l'altro bianco. L'autovalutazione prenderà questa forma: sono migliore o peggiore di un altro "ne*ro" a seconda che io sia più bianco o più europeizzato. Tale deviazione di tutte le relazioni intersoggettive attraverso le norme e le valutazioni bianche è un grave disturbo nelle relazioni interattive del soggetto Africano, derivante dalle sue "due dimensioni".

Per Fanon, questa "auto-divisione" e le sue conseguenze sono le chiavi dello stato di essere "ne*ro". Il suo approccio a questa divisione interna è quello di esaminare attentamente il suo impatto distorsivo sulle relazioni del "ne*ro" con gli altri, sia bianchi che neri. Fanon inizia la sua analisi dell'impatto dirompente di questa doppia coscienza con un esame dell'atteggiamento del "ne*ro" verso la propria lingua e verso quella del colonizzatore. Qui Fanon mostra che l'impatto distorsivo della doppia coscienza è il desiderio del soggetto ne*rificato di presentarsi come padrone delle lingue europee. Di fronte all'altro bianco, questo sfoggio di padronanza linguistica è un tentativo di riconoscimento e una dimostrazione del grado in cui ha rifiutato il passato africano. Di fronte all'altro nero, la stessa dimostrazione può essere un tentativo di ottenere il riconoscimento di quanto l'individuo sia riuscito a europeizzare la sua esistenza. Il disturbo di fondo nelle relazioni Sé-Altro che questi atteggiamenti verso la lingua rivelano è il seguente: che l'africano razzializzato "sarà tanto più bianco, vale a dire si avvicinerà tanto più al vero uomo, quanto più

avrà fatta propria la lingua francese” (Fanon 2015, 34). In mezzo a questo turbamento possiamo udire le domande duboisane: “Cosa sono io, dopotutto?”. Sono un francese o sono un “ne*ro”? Posso essere entrambe le cose? Fanon avrebbe potuto fare lo stesso discorso usando la religione, la musica, la filosofia, la danza o la letteratura come realtà sociogenetiche dietro le deviazioni psico-esistenziali.

Tuttavia, questo resoconto generale della doppia coscienza del soggetto Africano ne*rificato non era l’obiettivo primario della fenomenologia di Fanon. Piuttosto, lo era l’esplorazione di due possibilità specifiche all’interno di questo più ampio disturbo nelle relazioni tra sé e gli altri Africani. La prima era la tragica possibilità del “ne*ro” che affronta la sua ne*rificazione tentando di nascondersela dietro “maschere bianche”. Fanon sviluppa questa possibilità attraverso l’esame di casi di neri che devono avere amanti bianchi. In questi casi, Fanon riconosce nel nero un desiderio auto-negante di essere bianco, che per lui rappresenta il punto estremo dell’auto-alienazione nello “stato di essere Ne*ro”. Fanon chiarisce anche che non tutti i soggetti Africani razzializzati sono in questi stati estremi di alienazione. Ciononostante, egli vuole sottolineare la loro esistenza ed esaminarli in dettaglio.

La seconda possibilità all’interno del più ampio disturbo nelle relazioni Africane tra Sé e Altro, che Fanon prende in considerazione, è molto diversa. È la possibilità angosciante di un soggetto Africano, che lavora per uscire dallo “stato di essere Ne*ro”. È qui che il risveglio della seconda vista potenziata fa la sua comparsa in Fanon. Qual è l’esperienza vissuta del soggetto Africano razzializzato che si risveglia dall’incubo e dalla falsa coscienza della sua ne*rificazione? Questa è la domanda alla quale Fanon ha portato le forze combinate della sua

distinta metodologia fenomenologica. È qui che possiamo vedere i momenti mozzafiato in cui le riduzioni poetiche e fenomenologiche si uniscono per produrre conoscenza autoriflessiva della più profonda natura.

I primi risvegli del soggetto Africano ne*rificato sono segnati dall'esperienza di non essere in grado di affermare un Sé di propria scelta in presenza dello stereotipo istituzionalmente autorizzato del "ne*ro", che la psiche bianca deve esternalizzare e proiettare su un Altro. Ciò costituisce l'esperienza di camminare su una corda tesa tra le opposte ma ineguali spinte egocentriche di queste due fonti di senso di sé Africano. Questo è quello che Fanon intendeva quando disse che "il Nero non ha resistenza ontologica agli occhi del Bianco" (Fanon 2015, 110). Normativamente potenziata dall'istituzionalizzazione, l'immagine del nero nella mente bianca sovrasta l'immagine di sé del soggetto Africano che si risveglia. Questa è la fonte del potere e del peso della seconda vista ordinaria. È contro questo peso, e nonostante il suo potere ontologico, che il soggetto Africano che si risveglia deve lottare per riconquistare la prima vista, la seconda vista potenziata, per far esplodere la caricatura del "ne*ro" e affermare un'identità di sua scelta. Al dolore e al terrore di questa lotta si aggiunge il fatto che sotto la corda tesa su cui cammina il soggetto Africano c'è "la zona del non-essere". Fallire è sperimentare un crollo del proprio ego e una caduta nel nulla. Sono gli inciampi e le cadute di questo soggetto, che si risveglia sull'orlo del non-essere; sono le esperienze di uscire e di rientrare nell'ego-essere, che la fenomenologia di Fanon descrive con tanta forza.

Questa descrizione inizia con una visione archeologica di alcuni degli schemi organizzativi che strutturano la coscienza del soggetto Africano. Al livello più elementare troviamo uno schema intenzionale, consistente nei

movimenti di tale soggetto verso il mondo, che Fanon ha precedentemente descritto come basilare per gli esseri umani. Poi passa a descrivere uno schema corporeo che è anche parte integrante dell'immagine di sé Africana. Al terzo livello, Fanon identifica uno schema epidermico o storico-razziale, che è un'altra parte importante dell'identità del soggetto Africano. Questi sono gli schemi chiave che fondano e modellano l'identità del nostro uomo o donna ridestantesi. Nella mente di questo soggetto, la gioia e il riconoscimento dovrebbero accompagnare i suoi movimenti verso l'Altro e il mondo. Il suo schema corporeo è la base di un "Sé fisiologico" che dà equilibrio nello spazio, localizza le sensazioni e rende fisicamente attraenti per l'altro. Il suo schema storico-razziale è africano, afroamericano, afro-caraibico o afro-latinoamericano.

Fanon ci dà diversi esempi del collasso implosivo dell'ego, che il Sé Africano ridestantesi ha sperimentato di fronte al potere istituzionalizzato dello sguardo bianco. Facendo eco all'esperienza giovanile di Du Bois della stigmatizzazione razziale da parte di un compagno di giochi bianco, Fanon usa il caso di un bambino per illustrare il potere e il contenuto dello sguardo bianco: "Mamma, guarda il Ne*ro! Ho paura". Dietro questo spavento c'era un insieme molto diverso di schemi intenzionali, corporei e storico-razziali, che sfidano quelli del soggetto Africano nelle prime fasi della dene*rificazione. Lo scontro risultante tra queste prospettive ne*rificanti e dene*rificanti Fanon lo descrive così: "lo schema corporeo, attaccato in diversi punti, crollava, cedendo il posto a uno schema epidermico razziale. Nel treno non si trattava più di una conoscenza del mio corpo alla terza persona, ma alla tripla persona" (Fanon 2015, 111). In altre parole, questo incontro con

l'altro bianco è stato vissuto come “uno scollamento, una lacerazione, un'emorragia” (Fanon 2015, 112).

Se questo soggetto ridestantesi deve raggiungere la de*n*rificazione e la seconda vista potenziata, tali mutilazioni e cadute nella zona del non-essere devono essere sopportate e superate. Nella zona del non-essere, “può nascere un autentico sconvolgimento”, cioè si possono adottare nuove immagini di sé, nuovi progetti per riportare il proprio sé nell'ego-essere. Questa spinta alla rinascita è forte, provocatoria, quasi compulsiva. Attraverso questa azione il soggetto risvegliato di Fanon prende i pezzi rotti della sua autostima e li rifonde in un nuovo progetto di essere nel mondo. Un nuovo progetto, esplorato da Fanon, è la possibilità di affermare il proprio sé “come UOMO NERO” (enfasi nell'originale). Tuttavia, come il progetto precedente, anche questo potrebbe andare incontro a una sconfitta. In caso di un tale risultato, si deve ritornare alla zona del non-essere con fede nei propri poteri auto-creativi. Da essa verranno fuori altre possibilità, come affermare se stessi come persone razionali o studiosi, come nel caso di Du Bois, o come veggenti irrazionali, incarnazione stessa dell'irragionevolezza. Questi nuovi progetti di egoismo Fanon li vede come possibilità dialettiche che sono aperte al soggetto nero, il quale si risveglia se ha “il beneficio di realizzare questa discesa ai veri e propri Inferi” (Fanon 2015, 26). In breve, fenomenologicamente parlando, la zona del non-essere è una risorsa preziosa per quel soggetto che sta realizzando la sua via d'uscita dalla ne*rificazione e dalla doppia coscienza che essa produce.

Le dimensioni etico/pratiche

Per quanto importanti siano le suddette lotte interiori contro la ne*rificazione, esse non possono da sole

rovesciare il potere istituzionalizzato del razzismo bianco. Come abbiamo visto, questo razzismo era per Fanon di natura sia onto- che socio-genetica. Non era la verità della ne*rificazione a sconfiggere questo soggetto in lotta, ma il potere sociale che veniva con la sua istituzionalizzazione. Tale dimensione sociologica doveva essere sconfitta attraverso lotte rivoluzionarie del tipo descritto da Fanon in modo tanto potente ne *I dannati della terra*. Così, come nel caso di Du Bois, la fenomenologia di Fanon è intrinsecamente legata a un progetto etico-pratico. Questo progetto ha diversi tratti distintivi, come la sua etica dell'amore o il suo impegno per l'indipendenza nazionale. Per ragioni di spazio, parlerò solo dell'etica dell'amore.

Le dimensioni etiche della fenomenologia di Fanon sono state trattate nel modo più sistematico da Nelson Maldonado-Torres. L'originalità della sua trattazione consiste nel chiarire il posto dell'amore nell'etica di Fanon. La chiave di Maldonado-Torres per localizzare il luogo dell'amore fanoniano è una magistrale "fenomenologia del grido" (Maldonado Torres 2002 – *trad. it. AE*) nell'opera di Fanon. Egli mostra che, esaminato in questo modo, il grido ci conduce alle risposte d'amore di cui il soggetto risvegliatosi di Fanon è talvolta capace. In queste risposte riecheggia con forza quell'amore che ricompone i vasi rotti di cui parlava Walcott.

Per Maldonado-Torres, il grido è "una rivelazione di qualcuno che è stato dimenticato o ha subito un torto" (Maldonado Torres 2002 – *trad. it. AE*). È il sospiro udibile che a volte segue una serie di tentativi sconfitti di autoaffermazione. Ma, come mostra Maldonado-Torres, il grido in Fanon è molto più di questa richiesta di autoconservazione. È anche "una chiamata per l'Altro" (Maldonado Torres 2002 – *trad. it. AE*). È questa socialità,

presente nel grido del soggetto Africano ridestantesi di Fanon, che è la fonte del suo commovente potere etico. In altre parole, anche se questo soggetto si troverà spesso sull'orlo del non-essere, è ancora possibile elevarsi al di sopra del puro interesse personale, per piangere e raggiungere gli altri che si trovano in stati simili o peggiori di ne*rificazione. Così, non sorprende che Fanon inizi e finisca *Pelle Nera, Maschere Bianche* con affermazioni tanto forti sulla sua fede nelle possibilità dell'amore. Questo, in breve, è il contributo di Fanon alla fenomenologia Africana.

Lewis Gordon e la fenomenologia Africana

Se i primi due capitoli di un'esplicita fenomenologia Africana sono stati scritti da Du Bois e Fanon, il terzo è stato scritto da Lewis Gordon. Il suo [capitolo] è molto importante per questo sottocampo della filosofia Africana, in quanto discute e porta avanti il lavoro di Du Bois e Fanon. Il modo in cui Gordon si confronta con Fanon può essere visto chiaramente nel suo *Fanon and the Crisis of European Man*, mentre con Du Bois nel suo *Existential Africa*. Questi coinvolgimenti rendono inequivocabilmente chiaro che l'occasione di auto-riflessione per Gordon è la razzializzazione dell'autocoscienza Africana all'interno delle strutture proiettive e di sfruttamento del moderno capitalismo europeo. Qui, per ragioni di spazio, riprenderò solo due degli importanti contributi che Gordon ha dato al sottocampo della fenomenologia Africana. Il primo è la maggiore sistematizzazione che egli ha conferito a quest'area del pensiero Africano. Il secondo è la sua analisi fenomenologica dello "stato di essere Ne*ro" nell'era postcoloniale/post-segregazione; un'era, in altre parole, in cui il potere istituzionale dei progetti bianchi di

ne* rificazione è stato significativamente indebolito come risultato delle lotte anticoloniali e antirazziste degli anni '60. Cominciamo con il primo di questi due importanti contributi.

Gordon chiarisce molto presto la natura del suo metodo di studio. Si riferisce a esso come “ontologia descrittiva o ciò che a volte è chiamata fenomenologia esistenziale” (Gordon 1995a, 5 – *trad. it. AE*). Questa è la metodologia con cui Gordon affronta il mondo quotidiano e intraprende il suo percorso verso la pratica dell'auto-riflessione. Il percorso interiore di Gordon verso lo studio della coscienza, così come la sua pratica di scrittura creativa, è stato plasmato dalle forti influenze di Sartre e Husserl. Gordon riunisce queste tre correnti di riflessione per forgiare un percorso verso lo studio della coscienza, che è originale e distinto, e quindi diverso dai percorsi usati da Du Bois o Fanon. La peculiarità di Gordon deriva dal fatto che quest'area del suo pensiero risente di influenze husserliane più forti di quante ce ne fossero in Du Bois e Fanon. Queste influenze spiegano, da una parte, la chiara presenza di riflessioni che sono fatte all'interno di ciò che Husserl chiamava la riduzione fenomenologica, e, dall'altra, l'assenza di strategie psicoanalitiche così forti in Fanon. A distinguere ulteriormente il percorso autoriflessivo di Gordon è il fatto che le influenze della sua poetica non siano così forti come nei casi di Du Bois e Fanon. Tuttavia, Gordon e Fanon condividono forti influenze sartriane sulle loro strategie di autoriflessione. In breve, per capire come Gordon veda il mondo con indosso i suoi occhiali fenomenologici, dobbiamo capire i fattori che modellano la curvatura delle lenti.

Sebbene Gordon e Fanon condividano forti influenze sartriane, esse si manifestano in modo molto diverso nei loro approcci riflessivi allo studio dell'autocoscienza

Africana. Come Sartre, Gordon fa una distinzione più netta tra ego e coscienza rispetto a Fanon o Du Bois. È la coscienza, piuttosto che l'ego, il centro primario dell'analisi di Gordon. Questa è una differenza importante con Fanon, che, come psicoanalista, si concentra maggiormente sull'ego. Ciò spiega l'orientamento più filosofico che psicologico del lavoro di Gordon e perché i contributi di Gordon includano una maggiore sistematizzazione dei fondamenti filosofici della fenomenologia Africana.

Con la sua attenzione alla coscienza, la definizione di Gordon della realtà umana da studiare è diversa da quella di Fanon. Piuttosto che come il movimento verso il mondo, che rifletterebbe i desideri dell'ego, Gordon definisce, in quanto coscienza, il nucleo della realtà umana nei termini della libertà. In quanto liberi, non siamo determinati da nessuna legge o necessità dall'interno o dall'esterno. Siamo liberi di scegliere la nostra esistenza senza nulla che la legittimi o le faccia da garante, se non la nostra scelta. Di conseguenza, siamo i primi responsabili di chi siamo e di cosa diventeremo.

Tuttavia, secondo Sartre e Gordon, la riflessione fenomenologica rivela che l'esperienza di noi stessi come esseri liberi produce inquietanti sentimenti di angoscia, di nulla e, di conseguenza, un intenso desiderio di essere qualcosa di definito. Per questo motivo, spesso evitiamo tale libertà angosciata fuggendo nella fatticità e determinatezza di un ego chiuso. Questo ego può essere strutturato intorno all'essere un medico, un avvocato, un filosofo o un genitore. Come una qualsiasi di queste forme di ego-essere, ora faccio esperienza di me stesso come di qualcosa di tanto definito da negare il nulla e l'angoscia della mia libertà. Questo "sforzo di nascondersi dalla responsabilità di noi stessi inteso come libertà" (Gordon 1995a, 8 - *trad. it. AE*) è ciò che sia Sartre che Gordon

intendevano per malafede. In malafede, “fuggo una verità spiacevole per una falsità piacevole. Devo convincermi che una falsità è in realtà vera” (Gordon 1995a, 8 – *trad. it. AE*). In breve, essere in malafede è mentire a noi stessi e credere alla menzogna.

Come l’ego di Fanon ha prodotto un’ombra, così fa anche quello di Gordon. Tuttavia, sebbene la proiezione di queste ombre sia cruciale per i loro resoconti dello “stato di essere Ne*ro”, è importante notare le differenze significative nelle origini di esse. Quella di Fanon è psicologica e si basa sul concetto freudiano d’inconscio, mentre quella di Gordon è filosofica e affonda le sue radici nella dialettica tra l’essere e il nulla che influenza la formazione della coscienza umana e della libertà. È l’uso discorsivo della nozione di malafede per tematizzare questa contrapposizione che permette a Gordon di sistematizzare le basi filosofiche della fenomenologia Africana, in opposizione a quelle psicologiche.

Nel caso di Gordon, sono le tensioni ontogenetiche prodotte da quella menzogna che separa l’Io dalla sua ombra angosciata a produrre il bisogno di meccanismi di catarsi proiettiva, piuttosto che il bisogno dell’Io di reprimere le sue “emozioni inferiori”. In entrambi i casi, l’autoriflessione ha, però, prodotto ritratti del soggetto umano come polo di azione che deve proiettare un’ombra e, allo stesso tempo, negare che lo stia facendo. In entrambi, questo è direttamente collegato alla produzione e alla persistenza di quello che Gordon chiama razzismo anti-nero. Questo razzismo è per Gordon un tentativo in malafede di “negare il nero dentro” (libertà angosciata), proiettandolo sulla pelle nera dei popoli Africani, mentre si rivendica un ego che è strutturato intorno alla bianchezza. Questo è il modo in cui Gordon ha sistematizzato più chiaramente i legami tra la filosofia

fenomenologica e la razzializzazione dell'autocoscienza Africana.

Oltre a tematizzare e sistematizzare le dinamiche della malafede che rimanevano implicite in Fanon, Gordon ha anche raccolto la sfida di rendere fenomenologicamente più coerente il collegamento delle dinamiche ontogenetiche, come quelle della malafede, con quelle sociogenetiche (per esempio, le istituzioni) che si uniscono per produrre realtà sociali oppressive come il razzismo anti-nero. Di conseguenza, come Alfred Schutz, Gordon ha bisogno di una fenomenologia del mondo sociale oltre a quella dell'autocoscienza individuale. Ma il progetto etico/pratico di trasformazione cui è legata la fenomenologia di Gordon non è quello di salvare la razionalità dalla sua chiusura positivista, condivisa da Schutz con Husserl. Piuttosto, con Du Bois e Fanon, il progetto etico/pratico di Gordon è quello della dene*rificazione e dell'uguaglianza razziale. Di conseguenza, egli ha bisogno sia di una teoria che di una prassi che gli permetta di collegare le richieste strategiche di smantellamento delle strutture sociali razziste all'attività intenzionale del dominio trascendentale per come esso è stato esposto dalla fenomenologia.

Nel realizzare questa sintesi, Gordon raggiunge una maggiore coerenza fenomenologica rispetto a Du Bois o a Fanon. La particolarità della sintesi di Gordon è che coglie le istituzioni in termini di malafede, piuttosto che nei termini della loro materialità storica in quanto strutture sociali stabilite. Dalla prospettiva della malafede, Gordon vede le istituzioni come pratiche sociali che limitano la libertà o incoraggiano l'elusione della libertà. Questi limiti sono concettualizzati da Gordon come un *continuum* di relazioni che vanno dalle scelte alle opzioni. Le scelte "azionarie", che sono riconosciute o sostenute dalle istituzioni, sono casi di affermazione sociale della propria libertà. All'altra

estremità del *continuum* ci sono le opzioni. Esse sono situazioni “calcificate” in cui le istituzioni non solo sono separate dai flussi intenzionali di significato da cui sono nate, ma, allo stesso tempo, limitano fortemente l’insieme di scelte che mettono a disposizione degli individui (Gordon 2005). È quindi in termini di opzioni e scelte, che Gordon tematizza i problemi della disuguaglianza di classe e razziale. Tre risposte di individui e gruppi a queste differenze di opzioni e scelte sono di particolare interesse per Gordon. Esse sono: le giustificazioni teodicee da parte delle élite con scelte azionarie, l’implosività da parte dei gruppi che ne sono privi, e la rivoluzione. Le prime due sono per Gordon risposte in malafede e sono importanti per la sua lettura intenzionale delle istituzioni. È quindi attraverso l’uso della nozione di malafede sia a livello ontogenetico che sociogenetico che Gordon è in grado di raggiungere un maggior grado di coerenza fenomenologica.

Come notato in precedenza, il secondo importante contributo di Gordon alla fenomenologia Africana è la sua analisi della persistenza del razzismo anti-nero nell’era post-coloniale/post-segregazione. Nel nostro esame di Fanon, abbiamo visto che la ne*rificazione e il razzismo anti-nero, pur avendo le loro radici nell’ombra psico-esistenziale dell’io bianco, derivavano molto del loro potere e della loro persistenza dai processi sociali di istituzionalizzazione. Uno dei segni principali dell’era post-coloniale/post-segregazione è stata la rimozione di molti dei supporti istituzionali che rafforzavano lo stereotipo del “Ne*ro”. Infatti, è possibile sostenere che, nell’era attuale, rimangano tre aree cruciali della società americana, che continuano a fornire supporto istituzionale al razzismo anti-nero: la pratica della segregazione residenziale, l’applicazione della legge e il valore d’intrattenimento dello stereotipo anti-nero nei mass media. Questo è un

mondo molto diverso da quello di Fanon o di Du Bois. Può il razzismo anti-nero persistere all'interno di un ordine istituzionale così indebolito? Il contributo significativo dell'importante libro di Gordon, *Bad Faith and Anti-black Racism*, è la sua risposta dettagliata a questa domanda.

La risposta di Gordon è un deciso sì. Questa risposta affermativa si basa principalmente sulla persistenza di forti bisogni proiettivi, derivanti dalle pratiche in cattiva fede dei soggetti bianchi, ancora esternalizzate sui corpi neri. In altre parole, a meno che i bianchi non trovino nuovi capri espiatori o modi più in buona fede di affrontare l'angoscia della loro libertà, essi continueranno a vedere i popoli Africani attraverso gli occhi di quella inaccettabile angoscia. Questa visione distorta persisterà nonostante la rimozione dei suoi puntelli istituzionali. Una tale persistenza significa che i popoli Africani sono ancora razzializzati e che i processi di doppia coscienza che li accompagnano vengono ancora riprodotti. Per Gordon, l'indicatore più forte di ciò è il fenomeno dell'"anti-nero", che egli analizza come una manifestazione della doppia coscienza. La sua analisi dell'anti-nero è un brillante aggiornamento della dichiarazione classica di CLR James, riassuntiva di questo peculiare fenomeno, in *I giacobini neri*: "Perché maltratti in quel modo il tuo mulo?" chiese un colono a un carrettiere ne*ro. 'Ma, quando io non lavoro, mi bastonano, quando lui non lavora io bastono lui – è il mio ne*ro'" (James 1968).

Altri contributi

Oltre a Du Bois, Fanon e Gordon, altri importanti contributi a una fenomenologia Africana sono stati dati da Sylvia Wynter, Wilson Harris, Rene Menil, Charles Long, Nelson Maldonado-Torres, James Bryant, e me stesso, che posso solo menzionare brevemente. Il mio contributo è

stato quello di aprire il capitolo sul pensiero esistenziale africano prima dell'inizio della colonizzazione, della schiavitù, della ne*rificazione e dell'uropeizzazione (Henry 2000, 144-166). Il contributo di Bryant è stato un'attenta analisi fenomenologica della trasformazione delle identità religiose africane pre-coloniali in identità afro-cristiane come risposta alla ne*rificazione. Il contributo di Long è stato una fenomenologia dei rituali e delle cerimonie della vita religiosa afroamericana. Come abbiamo già visto, il contributo di Maldonado-Torres è stato nell'area della fenomenologia e dell'etica. Il contributo di Harris è un'esplorazione dettagliata del potenziale creativo della sfera del non-essere o di quello che lui chiama "il vuoto". Il contributo di Rene Menil è stato un resoconto fenomenologico d'influenza hegeliana dell'interiorizzazione dello stereotipo del "Ne*ro". Infine, il contributo di Wynter è stato una storicizzazione e semiotizzazione del dominio trascendentale, che può essere utilmente paragonata al lavoro del filosofo tedesco Karl-Otto Apel. Wynter introduce questi cambiamenti attraverso i suoi importanti concetti di obiettivi costitutivi della conoscenza e di categorie liminali. Questi contributi insieme a quelli di Du Bois, Fanon e Gordon ci danno un quadro abbastanza completo delle dimensioni fenomenologiche del pensiero Africano.

Implicazioni filosofiche della fenomenologia Africana

Abbiamo iniziato la nostra analisi della fenomenologia Africana con un chiarimento del terreno culturale necessario per rendere visibile questa filosofia. In particolare, questo chiarimento era diretto ad alcune delle pretese esclusive, che erano state

stabilite tra la razionalità e la fenomenologia europea, così come all'istituzione di variazioni flessibili in tre aree cruciali della filosofia fenomenologica: l'occasione per l'autoriflessione, il percorso verso l'autoriflessione, e i progetti etico-pratici delle fenomenologie. Ora che abbiamo delineato la fenomenologia Africana nello spazio di questa chiarificazione, dovrebbe essere evidente che si tratta di un discorso che è stato condizionato da e attinge a un insieme specifico di esperienze vissute e alle tradizioni culturali dell'Africa e dell'Europa. In questo senso la fenomenologia Africana è piuttosto diversa dalla fenomenologia occidentale.

Cosa dobbiamo fare delle differenze tra questi due discorsi filosofici? Sono di natura simile alle differenze all'interno di ciascuno di essi? Le strutture razionali e presunte universali della fenomenologia occidentale sono tali da poter incorporare la filosofia Africana come caso particolare, senza significativi residui filosofici? Dalla natura delle variazioni nei contesti culturali, nelle occasioni di auto-riflessione, nei percorsi di riflessione e nei progetti etico-pratici, penso che dovrebbe essere chiaro che nessuna di queste fenomenologie possa assorbire l'altra come caso particolare senza significative perdite teoriche. Le variazioni appena citate non sono di natura quantitativa, ma qualitativa. Così, nonostante importanti aree di sovrapposizione e convergenza, queste differenze qualitative hanno creato significativi gradi di incommensurabilità tra i codici creativi e quelli discorsivi di queste due fenomenologie. Le divergenze risultanti sono tali da limitare le pretese universali di entrambe, creando rotture epistemiche che possono essere impegnate/risolte solo attraverso la conversazione e l'analisi comparativa.

Dal punto di vista filosofico, queste differenze incommensurabili o inassimilabili sono principalmente il

risultato di differenze metafisiche nei fondamenti a priori, i quali sono presupposti dalle pratiche di produzione della conoscenza di queste due fenomenologie. Sono consapevole che la filosofia occidentale stia attraversando quella che Habermas e altri hanno chiamato una fase “post-metafisica”. Questo significa che anche la filosofia Africana stia attraversando una fase simile? Non credo. I fondamenti metafisici della filosofia Africana non hanno mai incluso quelle pretese assolute della ragione, che sono state al centro dei fondamenti trascendentali della filosofia occidentale. Nella tradizione Africana, la ragione ha sempre dovuto condividere la scena metafisica con la poetica e con l’azione storica. In effetti, nella sua fase post-metafisica – una fase in cui sta ridimensionando le sue pretese di ragione – la filosofia occidentale può avvicinarsi ad alcune delle posizioni metafisiche fondamentali della filosofia Africana.

Ciò che più colpisce degli argomenti post-metafisici di Habermas è che, come i tentativi di Derrida di decostruire la metafisica occidentale, essi sono profondamente metafisici. Habermas usa il termine metafisico per designare il pensiero dell’idealismo filosofico da Platone, attraverso Plotino, fino a Kant, Fichte, Schelling e Hegel. D’altra parte, egli vede il nominalismo tardo medievale, l’empirismo moderno, il neopragmatismo e il post-strutturalismo come filosofie antimetafisiche (Habermas 2006, 33). Ciò che vedo condividere da entrambi questi gruppi è la necessità di andare oltre la “fisica”, nel momento in cui escono da esercizi specifici di produzione della conoscenza per valutare il significato onto-epistemico di questi esercizi. Così, gli empiristi non possono, sulla base di pratiche empiriche, escludere o stabilire la loro priorità rispetto a modi di conoscenza intuitivi o non empirici. Per confermare tale affermazione, l’empirista deve

andare oltre la sua specifica pratica di produzione della conoscenza e, per mezzo della logica, della retorica, delle proiezioni future di accumulazione della conoscenza, ecc., deve rendere la questione prioritaria o un elemento fondazionale. Sono queste questioni di priorità discorsiva-costitutiva, che riguardano i fattori esplicativi (Spirito, materia, classe, razza), le discipline, le metodologie, le concezioni dell'essere umano e i progetti etico-pratici che costituiscono gli elementi metafisici ineliminabili di tutti i discorsi. Essi sono condivisi per Habermas dai gruppi di filosofi metafisici e antimetafisici. Queste scelte pre-teoriche o discorsivo-costitutive sono ineliminabili, e la loro giustificazione o non giustificazione ci porta nel regno della metafisica.

Quando rivolgiamo la nostra attenzione ai fondamenti discorsivo-costitutivi del pensiero di Du Bois, possiamo osservare la presenza di un familiare insieme di fattori esplicativi concorrenti, discipline, metodologie, concezioni dell'essere umano, che troviamo in Hegel o in Husserl. Quello che non troviamo è un'attribuzione di priorità a o sistematizzazione di questi fondamenti costitutivi del discorso in relazione alla ragione o allo Spirito. Du Bois sembra racchiudere questi fondamenti in un insieme molto diverso di norme epistemiche, senza mai prendersi il tempo di specificarle. Di conseguenza, c'è stato molto dibattito su questa particolare dimensione del pensiero di Du Bois. Cornel West interpreta questo rifiuto di "specificare" come un'evasione pragmatista dell'epistemologia (West 1989, 138-140). Robert Gooding Williams si oppone fortemente a questa lettura del rifiuto di Du Bois (Gooding Williams 1991-92, 517-542).

All'interno di questo quadro duboisiano non specificato, la ragione e lo Spirito sono due dei fondamenti, piuttosto che il principio supremo di priorità

e di sistematizzazione. Prima, abbiamo notato come Du Bois non si sia impegnato, come Hegel e Husserl, in modo così deciso sul piano onto-epistemico del paradigma della coscienza. Lo stesso vale per il suo atteggiamento nei confronti del metodo della poetica e di quelli della storia e della sociologia. Nel suo importante saggio, "Sociology Hesitant", Du Bois sostiene le possibilità di fare sociologia dalle prospettive di un soggetto libero e di un soggetto determinato dall'esterno. Allo stesso tempo, non porta avanti argomenti per la continuità tra le due posizioni o per una disposizione gerarchica fissa e pre-teorica tra loro. Si lascia questo saggio con la sensazione che egli sia ugualmente soddisfatto da entrambe. Penso che l'atteggiamento di Du Bois verso tutti questi fondamenti costitutivi del discorso, che egli organizza e usa, possa essere meglio paragonato all'atteggiamento di un musicista jazz verso le sue improvvisazioni. Sono tutte proposte epistemiche reali, possiedono un potenziale creativo, ma sono formazioni parziali e limitate, che non solo potrebbero essere fatte in modo diverso, ma hanno anche bisogno di essere controllate e completate. In tal senso, la maggior parte, se non tutte, le configurazioni pre-teoriche di Du Bois dei fondamenti individuati sono provvisorie, variabili, bisognose di complementi, e, di conseguenza, cambiano significativamente nei suoi diversi testi. Questa è la posizione metafisica che incontriamo nelle opere di Du Bois. In questo modo, sembra esserci una norma estetica improvvisata, la quale guida gli ordinamenti metafisici che rendono possibile la produzione di conoscenza duboisana.

Nel caso di Fanon, possiamo osservare un atteggiamento altrettanto rilassato e improvvisato verso i problemi di dare priorità e di sistematizzare i fondamenti costitutivi del discorso. Questo atteggiamento è evidente

nella sua spesso citata osservazione: “Lascerò il metodo ai botanici e ai matematici” (Fanon 2015, 29). Senza una chiara specificazione, Fanon impiega la poetica, la filosofia esistenziale e la psicoanalisi per definire il suo percorso verso la coscienza. In questa strategia, abbiamo visto che Fanon ha abbracciato il metodo intuitivo concreto della filosofia esistenziale, così come il metodo più astratto di un’interpretazione generale usato dalla psicoanalisi. Inoltre, abbiamo visto come questo discorso ontogenetico a più livelli sia stato implicitamente legato a una base sociogenetica.

Dal punto di vista metodologico, questa base sociogenetica emerge più pienamente ne *I dannati della terra*, dove il centro delle analisi fenomenologiche di Fanon non è tanto l’individuo quanto la coscienza nazionale. Tematizzate in termini principalmente marxisti, le relazioni tra i fattori sociogenici e quelli fenomenologici, che costituiscono la coscienza nazionale dei colonizzati in rivolta, si configurano diversamente. Queste e altre rotture nella composizione e nell’ordinamento dei fondamenti costitutivi del discorso, in quest’opera e in *Pelle nera, maschera bianche*, ci ricordano simili rotture nelle principali opere di Du Bois. Il grande segreto metafisico di *I dannati della terra* è la sua sintesi quasi senza soluzione di continuità di fenomenologia esistenziale, fenomenologia trascendentale, psicoanalisi, poetica afro-caraibica, economia politica marxista e storia coloniale Africana. Come sono stati riuniti questi diversi discorsi, donde i flussi “tidalettici” tra loro, o le occasioni di passaggio dall’uno all’altro? Di queste strategie creative e sintetiche Fanon non parla veramente. Ci lascia completamente da soli e in balia delle nostre capacità creative e sintetiche.

Anche se non è così improvvisato come per Du Bois, nessuna di queste priorità rispetto ai fattori di

spiegazione, ai metodi e alle discipline è stata resa esplicita, né le strategie creative, con cui sono state sintetizzate, accuratamente delineate. Così la struttura interna della poetica psicosociale di Fanon rimane un mistero tanto quanto la poetica socio-storica di Du Bois. Tuttavia, nonostante questi segni esteriori di disordine, i discorsi di Fanon mostrano una coerenza notevole e un potere esplicativo senza pari. Per rendere conto di questo, suggerisco una serie di principi metafisici improvvisati, abbastanza simili a quelli di Du Bois.

Nel caso di Gordon, dove troviamo la maggiore preoccupazione per la sistematizzazione pre-teorica dei fondamenti costitutivi del discorso, la presenza di questa metafisica improvvisativa è chiaramente evidente. In effetti, nel caso di Gordon, la connessione con il jazz è diretta, in quanto appare nel suo lavoro e attraverso il suo essere un batterista jazz. Come abbiamo visto, Gordon ha stabilito una chiara priorità della coscienza sull'ego, dell'intenzionale sull'estensivo e del soggetto libero su quello determinato dall'esterno. Tuttavia, allo stesso tempo, non c'è un impegno assoluto rispetto al paradigma della coscienza, paragonabile a quello di Husserl o anche del primo Sartre. Piuttosto, ciò che troviamo è un atteggiamento improvvisato verso questo particolare pezzo di sistematizzazione discorsiva. La differenza tra Gordon e Du Bois o Fanon non si trova nei loro atteggiamenti verso specifici ordinamenti sistematici, ma nel fatto che Du Bois e Fanon avevano più ordinamenti improvvisati in corso allo stesso tempo. Gordon ne ha meno; ha elaborato quelli filosofici in modo più sistematico. Il suo atteggiamento nei loro confronti non è definitivo ma improvvisato. Questa distinta posizione metafisica, che possiamo osservare in Gordon, Fanon e Du Bois, non era evidente né nella fase africana né in

quella afrocrisiana della filosofia Africana. Piuttosto, emerse nel periodo che altrove ho chiamato poetista/storicista. Questa doppia denominazione era un modo di rappresentare la natura composta e sintetica di questa fase del pensiero Africano. Tuttavia, non ho veramente sviluppato la natura provvisoria e improvvisata dei codici creativi che guidavano la formazione di queste sintesi composte.

Se davvero questo insieme di codici improvvisati, ancora da tematizzare, è la chiave dei fondamenti metafisici di questa fase specifica della fenomenologia Africana, allora dovrebbe essere chiaro perché non può essere incorporato nella fenomenologia occidentale senza una significativa perdita filosofica. Quando viene tematizzata più pienamente, è molto probabile che sia una metafisica originale che riflette le esperienze dei popoli Africani e le distinte pratiche di produzione della conoscenza che sono state sviluppate sotto le condizioni di sconvolgimento del mondo, proprie della razzializzazione e della colonizzazione. Il suo spirito è molto diverso da quello del pragmatismo euroamericano o del mainstream della filosofia europea. Se dovessi dare a questa metafisica un nome più convenzionale, sarebbe quello di realismo creativo, poiché ciò che assume come reale in ultima analisi è l'atto creativo nei suoi movimenti spontanei, piuttosto che qualsiasi sua specifica creazione. Questo è il codice creativo, il principio compositivo della metafisica Africana che rende impossibile che la sua fenomenologia sia assorbita dal razionalismo della fenomenologia occidentale. Nel contesto di questa metafisica improvvisata, il processo di de-centramento della ragione, che la metafisica occidentale sta attraversando, potrebbe difficilmente essere visto come un evento post-metafisico. Piuttosto, sarebbe molto probabilmente visto

come uno dei tanti movimenti contrappuntistici o delle tante inversioni complementari, che devono avere luogo tra le formazioni discorsive. Tali movimenti devono avvenire, perché la capacità di rivelare tutta la verità non è data a nessuna singola formazione discorsiva.

Conclusioni

Nelle analisi precedenti, ho sottolineato le differenze tra le fenomenologie Africane e quelle occidentali. Queste differenze erano sia tematiche, come la questione della razzializzazione, sia metafisiche, come indicato dalle diverse regole che guidano la priorità e la sistematizzazione dei fondamenti costitutivi del discorso. Tuttavia, il più ampio quadro comparativo impiegato ha dato qualche indicazione su un certo numero di aree di somiglianza.

La domanda che ora sorge da questa più chiara delineazione della fenomenologia Africana è la seguente: in quella che dalla prospettiva Africana è un'epoca post-imperiale in contrapposizione a quella post-metafisica, come si relazionano queste due fenomenologie? È chiaro che le fasi successive di queste fenomenologie non saranno identiche. Le differenze culturali e razziali continueranno, con ogni probabilità, a essere importanti fonti di differenza. Come sarà la fase post-“ne*ro” della fenomenologia Africana? Cosa porterà sul piano filosofico al posto della doppia coscienza, della seconda vista, delle maschere bianche e di una metafisica improvvisata? Cosa seguirà la fase “post-metafisica” della fenomenologia occidentale? Cosa porterà sul piano filosofico al posto delle sue precedenti rivendicazioni di una ragione universale? Esiste una relazione sistematica tra la fase

post-imperiale e quella “post-metafisica” di queste due fenomenologie?

A queste importanti domande si può rispondere adeguatamente solo sviluppando nuovi e più innovativi modi di analisi filosofica comparativa, che non tentino di sussumere filosofie culturalmente distinte sotto le categorie di un'altra. Piuttosto, queste nuove modalità di analisi comparativa dovrebbero cercare di creare ponti, punti parziali o aree di convergenza complementari, discorsi meta-filosofici e gruppi comunicativi tra queste filosofie culturalmente distinte. La necessità di tali modalità di analisi comparativa è una delle importanti conseguenze che derivano da questo più chiaro riconoscimento della fenomenologia Africana.

Bibliografia

- Conyers, J. L. 2018. *Africana Methodology. A Social Study of Research, Triangulation and Meta-Theory*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars.
- Descartes, R. 2009. *Meditazioni metafisiche*. Bari: Laterza.
- Derrida, J. 1989. *Edmund Husserl's The Origins of Geometry*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- . 1998. *Della grammatologia*. Milano: Jaca Book.
- Du Bois, W.E.B. 1996. *The Philadelphia Negro*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- . 1999. *Darkwater*. New York: Dover Publications.
- . 2000. *Dusk of Dawn*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- . 2007. *Le anime del popolo nero*. Firenze: Lettere.
- Dussel, E. 1996. *The Underside of Modernity*. Atlantic Highlands: Humanities Press.
- Fanon, Frantz. 2015. *Pelle nera, maschere bianche*. Trad. it. S. Chiletta. Pisa: ETS

- 1995a. *I dannati della terra*. A cura di L. Ellena, trad. it. C. Cignetti. Torino: Einaudi.
- Gordon, L. *Bad Faith and Anti-black Racism*. Atlantic Highlands: Humanities Press.
- 1995b. *Fanon and the Crisis of European Man*. New York: Routledge.
- 2000. *Existencia Africana*. New York: Routledge.
- 2005. 'Fanon and Development: A Philosophical Look'. *Africa Development/Development Afrique* 29: pp. 69-86.
- Gooding-Williams, R. 1991-92. 'Evading Narrative Myth, Evading Prophetic Pragmatism: Cornel West's *The American Evasion of Philosophy*'. *The Massachusetts Review* 32-4: pp. 517-542.
- Habermas, J. 1970. *Conoscenza e interesse*. Bari: Laterza.
- 1987. *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press.
- 2006. *Il pensiero post-metafisico*, A cura di M. Calloni. Bari/Roma: Laterza.
- Hegel, G.W.F. 2008. *La fenomenologia dello spirito*. Torino: Einaudi.
- 2015. *Scritti giovanili*, Napoli: Orthotes.
- Henry, P. 2000. *Caliban's Reason*. New York: Routledge.
- Husserl, E. 1972. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano: Saggiatore
- 2002. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Torino: Einaudi.
- James, C.L.R. 1968. *I giacobini neri. La prima rivolta contro l'uomo bianco*. Milano: Feltrinelli.
- Levering-Lewis, D. 1995. *WEB DuBois: A Reader*. New York: Henry Holt & Co.
- Maldonado-Torres, N. 2002. *Thinking From the Limits of Being*. Tesi di dottorato.
- Walcott, D. 1993. *The Antilles*. New York: Farrar, Strauss, Giroux.

West, C. 1989. *The American Evasion of Philosophy*.
Madison: University of Wisconsin Press.

Zamir, S. 1995. *Dark Voices*. Chicago: University of
Chicago Press.