

Genealogie della modernità

Teoria radicale e critica postcoloniale

a cura di
Carmine Conelli ed Eleonora Meo



MELTEMI

Il presente volume è stato pubblicato con un contributo del Dipartimento di Scienze Umane e Sociali e del Dottorato in Studi Internazionali dell'Università "L'Orientale" di Napoli.

Meltemi editore
www.meltemieditore.it
redazione@meltemieditore.it

Collana: *Linee*, n. 9
Isbn: 9788883537578

© 2017 – MELTEMI PRESS SRL
Sede legale: via Ruggero Boscovich, 31 – 20124 Milano
Sede operativa: via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 22471892 / 22472232

Indice

- 9 *Introduzione*
Per una genealogia non-eurocentrica
della modernità
di Carmine Conelli ed Eleonora Meo
- Parte prima*
- 31 Back to Marx. Per un approccio multilineare
alla storia del capitalismo
di Sandro Mezzadra
- 59 Commento: Nel laboratorio del capitale.
Analisi marxista e metafisica capitalista
di Gabriele Rizzo
- 67 'Distendere' il marxismo. L'eredità di Fanon
nei *Subaltern Studies*
di Stefano Visentin
- 99 Commento: Decolonizzare i saperi della modernità:
le distensioni di Frantz Fanon
di Eleonora Meo
- 107 'Double Jeopardy': Angela Davis tra Black Power,
femminismo africano-americano e femminismo
postcoloniale
di Raffaella Baritono

137 Commento: Patriarcato, razzismo e oppressione
di classe. La critica del femminismo
africano-americano
di Maria Mercone

Parte seconda

149 Dalla religione al mito. Subalternità e politica
nei 'Quaderni del carcere' di Antonio Gramsci
di Fabio Frosini

177 Commento: Affinità-divergenze fra il compagno
Gramsci e noi. Tra subalternità e autonomia
di Carmine Conelli

185 Sul dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze
di Sandro Chignola

207 Commento: Foucault, il dispositivo
e la decolonizzazione dei saperi
di Gianluca Gatta

215 Can the Subaltern Tell?: il progetto di educazione
estetica di Gayatri Spivak
di Fiorenzo Iuliano

247 Commento: 'Episteme del margine'.
La decostruzione come impegno politico
nell'approccio all'alterità
di Maria Mercone

Parte terza

257 Jean-Paul Sartre, La Nausea del Novecento.
L'esistenzialismo come crisi dell'Occidente
di Miguel Mellino

299 Commento: Luci ed ombre di una via esistenzialista
alla critica postcoloniale
di Gabriele Rizzo

305 Il soggetto imprevisto. Sulle tracce di Simone
de Beauvoir
di Lidia Curti

331 Commento: Echi imprevisti. Genealogie femministe
dopo e oltre Simone de Beauvoir
di Caterina Miele

341 Jacques Lacan. L'estimità tra sessismo e razzismo
di Barbara Aramini

368 Commento: La verità impossibile della modernità.
Lo stadio dello specchio dell'identità europea
di Eleonora Meo

379 *Postfazione*
Fini e inizi
di Iain Chambers

393 Gli autori

401 Indice dei nomi

Jean-Paul Sartre, *La Nausea* del Novecento
L'esistenzialismo come crisi dell'Occidente

Miguel Mellino

Tra i diversi autori che stanno acquistando un'aura diversa sulla spinta propulsiva degli studi postcoloniali vi è anche Jean-Paul Sartre (1905-1980). A un primo sguardo, la cosa potrebbe sorprendere. Il nome di Sartre, forse come nessun altro all'interno del pensiero filosofico, è *intimamente* legato alla storia del Novecento. E non in un senso meramente storico-cronologico. Sartre è divenuto uno dei *significanti* della *Weltanschauung* del XX secolo; il Novecento, "Il secolo di Sartre"¹, proponeva Bernard-Henri Lévy in un lavoro recente. E non immune dal tipico narcisismo autoreferenziale (euro-franco-centrico) culturale francese, nelle prime pagine Lévy rialza ancora la posta: Sartre, "L'uomo secolo". L'enunciato risveglia immediatamente alcune immagini: Sartre simbolo della Francia antifascista nel Dopoguerra; Sartre e la negritudine; Sartre in Cina con Mao; Sartre voce dell'anticolonialismo in Europa; Sartre per il Vietnam; Sartre a sostegno dell'Algeria; Sartre con Guevara e Fanon; Sartre con il movimento dei diritti civili; Sartre rivoluzionario nel Maggio francese; Sartre davanti ai cancelli della Renault a Billancourt; Sartre con il movimento studentesco americano; Sartre con i migranti nelle Banlieues. Sartre, "l'ultra-bolscevico"².

¹ B.H. Lévy, *Il secolo di Sartre. L'uomo, il pensiero, l'impegno*, Il Saggiatore, Milano 2004.

² Si tratta della nota ingiunzione di M. Merleau-Ponty, prima amico e poi critico, al divenire sempre più radicale di Sartre. Vedi *Le avventure della dialettica* (1955), Mimesis, Milano 2008.

Queste immagini condensano buona parte della posta in gioco politica e culturale di quello che Alain Badiou, nel tentativo di assegnare al Novecento una propria *soggettività* politica, ha denominato *Il secolo*³. Se si accetta l'idea di Badiou secondo cui il Novecento è stato il secolo, non delle ideologie, bensì di uno scontro frontale e apocalittico rivolto alla creazione *reale* di un 'uomo nuovo', alla definitiva *ri-umanizzazione* o *disalienazione* delle forze della storia⁴, diviene evidente che esso ebbe nell'umanesimo di Sartre uno dei suoi principali significanti. L'intera opera di Sartre è chiaramente percorsa da questa 'passione del Reale', da questa convinzione "di essere convocati alla realtà dell'inizio"⁵, attraverso cui buona parte del pensiero rivoluzionario globale ha vissuto tale secolo. L'archivio sartriano, romanzo di formazione del XX secolo.

Che tipo di interesse, dunque, può manifestare un campo di studi 'post' per questa "stravaganza sartriana"⁶? In che senso, questa "stravaganza sartriana", ovvero l'ambizione dell'umanesimo di Sartre a riassumere in modo *così totalizzante* l'intera posta globale del Novecento sull'*Uomo* e la *Storia*, interpella una prospettiva che, pur nella sua eterogeneità, ha conquistato la propria legittimità prendendo le distanze da un modo 'novecentesco' di affrontare la battaglia teorico-politica? In modo più chiaro, che tipo di *convocazione* può sollecitare l'umanesimo sartriano in un campo di studi fondato sulla critica e la decostruzione di molti dei si-

³ A. Badiou, *Il secolo*, Feltrinelli, Milano 2005.

⁴ *Ivi*, p. 46.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Il riferimento è al titolo del terzo Capitolo di *Mitologie bianche. Scrivere la storia e l'Occidente* (2004), Meltemi, Roma, 2007, di Robert Young. Su Sartre e critica postcoloniale vedi anche R. Young, *Preface*, in J.P. Sartre, *Colonialism and Neocolonialism*, Routledge, London 2001, pp. VIII-XIX; A. Haddour, *Remembering Sartre*, in J.P. Sartre, *Colonialism and Neocolonialism*, op.cit., XX-XIX; P. Ahluwalia, *Out of Africa: Post-Structuralism's Colonial Roots*, Routledge, London, 2010; V. Mudimbe, *The Idea of Africa*, Indiana University Press, Bloomington, 1994; J. Judaken (Ed.), *Race after Sartre. Antiracism, African Existentialism, Postcolonialism*, State University of New York, New York 2008.

gnificanti chiave di tale 'sistema di pensiero', come 'Coscienza', 'Uomo', 'Dialettica', 'Soggetto', 'Storia', 'Rivoluzione'?

Diciamo subito che lo sguardo 'postcoloniale' su Sartre si è concentrato non tanto su ciò che i custodi del *canone* della filosofia occidentale considerano come i testi e le questioni metafisiche *centrali* del suo sistema di pensiero, quanto su tematiche *minori*⁷ o rimaste del tutto marginali nei tradizionali studi filologici sartriani. L'attenzione per Sartre all'interno degli studi postcoloniali riguarda soprattutto sia il suo impegno militante in favore della lotta anticoloniale nell'ex Terzo mondo, sia i suoi diversi scritti teorici su questioni come la razza, il razzismo, la schiavitù, il colonialismo, la negritudine e le migrazioni post-coloniali in Europa. Anche se Sartre non è riuscito a integrare le sue analisi 'anticoloniali' nel cuore del suo 'sistema filosofico'⁸, avendole affrontate piuttosto in interventi *separati*, ovvero in saggi brevi, prefazioni, introduzioni a raccolte e testi non-teoretici, o del tutto a lato delle sue opere più note; e benché egli non ci abbia consegnato alcuna visione particolare dell'intreccio tra capitalismo e sistema coloniale come tratto distintivo della modernità occidentale, appare evidente non solo che l'interesse per questi argomenti fosse centrale e costitutivo della sua 'critica umanistica dell'umanesimo',

⁷ 'Minori' trae qui spunto da ciò che Deleuze e Guattari hanno definito come 'letterature minori': "Una letteratura minore non è la letteratura di una lingua minore ma quella che una minoranza fa in una lingua maggiore. Il primo carattere di tale letteratura è che in essa la lingua subisce un forte coefficiente di deterritorializzazione [...]. Il secondo carattere delle letterature minori consiste nel fatto che in esse tutto è politica [...] L'esiguità dello spazio di queste letterature fa sì che ogni atto individuale sia innestato sulla politica" (G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore*, Mimesis, Milano 2010, pp. 29-30). Una delle tesi del nostro lavoro è che gli scritti (minori) sul colonialismo di Sartre abbiano generato lo stesso "forte coefficiente di deterritorializzazione politica" non solo all'interno della sua prospettiva filosofica maggiore, bensì anche all'interno della cultura umanistica occidentale.

⁸ L'unica eccezione riguarda le pagine dedicate al colonialismo e alla violenza coloniale in *Critica della ragion dialettica* (1960), Il Saggiatore, Milano 1963.

ma soprattutto che i suoi 'scritti minori' hanno finito per stimolare in modo determinante un ripensamento radicale del nesso storico esistente tra umanesimo, colonialismo e razzismo. Questi 'scritti minori' sartriani, in altre parole, non hanno fatto che corrodere *dall'interno* la struttura stessa della grande narrazione dell'umanesimo occidentale, gettandone importanti basi *epistemiche* per la sua (futura) decostruzione⁹. Basta qui pensare a una delle più note ingiunzioni della celebre *Prefazione a I dannati della terra* (1961) di Frantz Fanon: "... niente di più congruo, da noi, che un umanesimo razzista, poiché l'europeo non ha potuto farsi uomo se non fabbricando degli schiavi e dei mostri"¹⁰. Sartre gettava qui, a partire da una profonda empatia con Fanon, un velo *coloniale* e *criminale* su un fenomeno che la stessa Europa aveva esibito come uno dei più alti valori della civiltà occidentale. Sartre finiva così per aprire un *varco* profondo nella stessa genealogia del moderno. Al di là del 'Sartre postcoloniale', e delle *aporie* interne alla prospettiva sartriana, vorrei qui sostenere che il 'Sartre minore' resta poco comprensibile fuori dalla *filigrana* del 'Sartre maggiore'. E questo rapporto di (conflittuale) complementarità tra un Sartre e l'altro è ancora, malgrado qualche eccezione, piuttosto da indagare. Si tratta di un limite da superare, se vogliamo evitare di riprodurre la *rimozione* (coloniale) *originaria* operata dal canone filosofico occidentale. È per cominciare a colmare questa mancanza che propongo di considerare il 'momento esistenzialista'¹¹ come *Nausea* del Novecento: come *sintomo* della crisi dell'Occidente.

⁹ Vedi Robert Young, *Mitologie bianche*, *op.cit.*; le introduzioni di R. Young e A. Haddour a J.P. Sartre, *Colonialism and Neocolonialism*, *op.cit.*; V. Mudimbe, *L'invenzione dell'Africa* (1988), Meltemi, Roma 2007, pp. 127-132; P. Ahluwalia, *Out of Africa: Post-Structuralism's Colonial Roots*, *op.cit.*

¹⁰ J. P. Sartre, *Prefazione a I dannati della terra*, Edizioni Comunità, Torino 2000, p. LV.

¹¹ P. Baert, *The Existentialist Moment: The Rise of Sartre as a Public Intellectual*, Polity Press, London 2015.

1. La filosofia del dopoguerra

Anche se la *preistoria* dell'esistenzialismo risale ai primi anni trenta – ai suoi primi scritti, *La trascendenza dell'ego* (1934), *L'immaginazione* (1936) e *L'immaginario* (1940) – la filosofia sartriana comincia a conquistare la ribalta del panorama intellettuale francese proprio nel momento in cui il nazifascismo avanza senza ostacoli in Europa. La figura di Sartre emerge negli anni della Repubblica collaborazionista del maresciallo Petain, mentre Parigi e altre parti della Francia sono occupate dai nazisti; i suoi primi scritti ad avere una certa trascendenza sono *La Nausea* (1938), il suo primo romanzo, i racconti editi ne *Il muro* (1939), l'opera teatrale *Le mosche* (1943) e soprattutto *L'essere e il nulla* (1943). Questa prima notorietà di Sartre non è da attribuire a un qualche coinvolgimento attivo nella resistenza. Anche se venne catturato e deportato dai tedeschi in un campo di prigionia tra il 1939 e il 1940, Sartre non fu mai del tutto politicamente attivo negli anni dell'occupazione nazista¹². Si può dire che Sartre in questi anni abbia portato avanti un'opposizione più privata e individuale, che non pubblica. Sarà solo nell'immediato Dopoguerra che Sartre diverrà uno dei simboli della 'nuova' Francia libertaria e antifascista: è in questi anni che egli comincerà sia il suo progressivo e conflittuale avvicinamento al PCF (di cui tuttavia non farà mai parte), sia il suo tentativo di fondere esistenzialismo e marxismo in un unico approccio. Ed è anche in questi anni che il filosofo Gabriel Marcel conierà il nome di esistenzialismo per definire l'oramai *popolare* filosofia sartriana.

È stata l'occupazione nazista e la lotta partigiana a politicizzare il pensiero di Sartre. Le ragioni di questa politicizzazione erano in qualche modo *già iscritte* nell'essenza metafisica

¹² Il filosofo Vladimir Jankelevitch attribuisce in modo sarcastico il crescente radicalismo del dopoguerra di Sartre a un complesso di colpa nei confronti di questo suo silenzio durante gli anni del genocidio nazista.

ca stessa e nell'etica dell'esistenzialismo. È quanto suggerisce il suo celebre articolo *La repubblica del silenzio* (1949):

Non siamo mai stati così liberi come durante l'occupazione tedesca. Avevamo perso tutti i nostri diritti, soprattutto quello di parlare. Ci deportavano in massa come lavoratori, come ebrei, come prigionieri politici; sui muri, nei giornali, negli schermi, vedevamo il volto immondo che gli oppressori volevano dare di noi stessi. Proprio per questo eravamo soggetti liberi¹³.

Questa autorappresentazione dell'esistenzialismo, della sua filosofia della libertà e della responsabilità, come espressione culturale sorta in modo *autentico* dalla lotta al nazismo e dal clima *apocalittico* venutosi a instaurare in Europa sulle rovine della Seconda guerra mondiale, proietterà il pensiero di Sartre definitivamente alla ribalta negli anni a venire. La forza propulsiva dell'esistenzialismo stava proprio nella sua *convocazione*, nel suo interpellare i francesi sul rapporto con il proprio passato, nel suo invito ad assumersi le proprie responsabilità nei confronti della loro complicità (tacita o esplicita) con il nazismo. È così che con la pubblicazione di testi di più ampio respiro popolare – *L'esistenzialismo è un umanesimo* (1946), ma anche delle opere teatrali *La puttana rispettosa* (1946), *Le mani sporche* (1948) e soprattutto *A porte chiuse* (1949) – l'esistenzialismo diverrà a tutti gli effetti in Francia la 'filosofia del dopoguerra'. Un ruolo importante in questo primo processo di diffusione dell'esistenzialismo è da attribuire anche alla nascita nel 1944 della rivista *Le temps modernes*. Fondata nel 1944 da Sartre, insieme a Simone de Beauvoir, Michel Leiris, Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty, *Le temps modernes* diverrà uno dei punti di riferimento essenziali del dibattito politico e culturale non solo in Francia, ma anche in molti paesi del Terzo mondo.

¹³ Ripubblicato in *Situations III. Littérature et engagement. Février 1947 – avril 1949*, Gallimard, Paris 2013.

2. Il buco nero dell'esistenzialismo

È così che molti intellettuali e attivisti neri provenienti dalle colonie francofone e di passaggio a Parigi – divenuta sin dagli anni '30 uno dei centri globali del pensiero anticoloniale, del movimento della negritudine e del pan-africanismo – vedranno nell'umanesimo esistenzialista di Sartre un'importante risorsa filosofica per una comprensione più politicamente efficace della condizione sociale e culturale nel mondo coloniale. E tuttavia il rapporto di Sartre con le espressioni culturali e politiche della diaspora nera e dell'ex Terzo mondo non deve essere inteso a senso unico. Anche se Sartre mostrerà un coinvolgimento più diretto e sistematico con le lotte anticoloniali e antirazziste solo dall'inizio degli anni cinquanta¹⁴, si può sostenere che la sua produzione filosofica e letteraria è stata sin dall'inizio particolarmente sensibile a stimoli politici e culturali provenienti dal mondo *non-bianco*. È nella Parigi della passione 'primitivista' delle principali avanguardie moderniste (cubismo, surrealismo, ecc.), del grande fascino esercitato (non privo di un certo *esotismo* coloniale) da una cantante nera come Josephine Baker, così come dal jazz e dalle espressioni artistico-culturali del movimento nero dell'*Harlem Renaissance*, che comincia a prendere corpo la sua filosofia. L'umanesimo sartriano, dunque, è stato allo stesso tempo *costruzione ed espressione* di questo momento *modernista* di critica della cultura occidentale¹⁵.

Come ben nota Lewis R. Gordon, il rapporto del *primo* esistenzialismo sartriano con la cultura della diaspora nera è molto più profondo di quanto non sembri a prima vista¹⁶. L'amore di Sartre per il jazz, per esempio, è rimasto diretta-

¹⁴ N. Lamouchi, *Jean-Paul Sartre et le tiers monde: Rhétorique d'un discours anticolonialiste*, L'Harmattan, Paris 1996.

¹⁵ Sul clima anticoloniale della Parigi di primo Novecento, vedi J. Clifford, *Sul surrealismo etnografico*, in *I frutti puri impazziscono* (1988), Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 143-183; R. Young, *Postcolonialism: an Historical Introduction*, Blackwell, London 2001.

¹⁶ L.R. Gordon, *Sartre and Black Existentialism*, in J. Judaken (Ed.), *Race after Sartre*, *op.cit.* pp. 157-172.

mente impresso sulla scrittura e sulla trama esistenziale de *La nausea* (1938). La musica e le parole del brano *Some of these days* (di Shelton Brook) scandiscono diversi momenti dell'esperienza di Antoine Roquentin:

Ancora qualche secondo e la negra comincerà a cantare. Ciò sembra inevitabile, tanto forte è la necessità di questa musica: nulla può interromperla, nulla che provenga da questo tempo ove il mondo si è arenato; cesserà da sé, più tardi; Questa bella voce mi piace non per la sua pienezza o per la sua tristezza, ma specialmente perché è l'avvenimento che tante note hanno preparato, tanto in anticipo, morendo per farla nascere [...] Nel breve silenzio che segue sento acutamente che ci siamo, che è accaduto qualcosa. Silenzio: *Some of these days. You'll miss me honey* [...] Quello che è accaduto è che la Nausea è scomparsa. Quando la voce s'è levata, nel silenzio, ho sentito il mio corpo indurirsi e la Nausea svanita [...] Nel tempo stesso la durata della musica si dilatava, si gonfiava come una tromba d'aria. Colmava la sala con la sua trasparenza metallica, schiacciando contro i muri il nostro tempo miserabile. Io sono *dentro* la musica¹⁷.

Il rapporto tra la *Nausea* di Roquentin, il suo stato d'animo malinconico¹⁸ e il jazz-blues non è affatto gratuito, ma viene creato dalla 'grammatica profonda' del primo esistenzialismo sartriano, ovvero dalla sua dialettica della soggettività, in cui mancanza di senso, angoscia e soggettivazione vengono posti come tre diversi e necessari momenti dello stesso processo di *costituzione dell'uomo* in quanto *essere*. È ancora Lewis R. Gordon a sottolineare con efficacia questa

¹⁷ J.P. Sartre, *La Nausea*, Einaudi, Torino 1990, p. 37. C'è da notare che all'epoca in cui Sartre scriveva, il brano era stato reso famoso da una cantante bianca, Sophie Tucker, anche se Sartre attribuisce la voce del brano a una cantante nera. L'eventuale errore di Sartre cambia poco il significato che egli attribuiva al blues nell'economia del suo discorso.

¹⁸ 'Malinconia' era il titolo scelto originariamente da Sartre per il suo romanzo. *La Nausea* fu suggerito dall'editore Gallimard. Vedi G. Cox, *Existentialism and Excess. The Life and Times of J.P. Sartre*, Bloomsbury, London 2016, p. 69.

'somiglianza di famiglia' costruita in *La Nausea* tra la condizione dell'uomo sartriano e quella del nero secondo il blues:

The intimate blues foundations of jazz come through the melancholia of the text. The blues, after all, is a music premised upon lost of innocence. The mature reflection of productive loss, of facing symbiotic relationship between negation and the search for meaning as an affirmation of life, comes through in the polyrhythmic and polyphonic use of dissonance in Jazz¹⁹.

È chiaro che il *modernismo* della *Nausea*, la sua prefigurazione letteraria di una necessità urgente di ricreare il senso del soggetto moderno o di riconquistare la sua *autenticità* in modi meno *chiari* e *lineari* di quelli tradizionali, sta nel suo esprimersi *anche* attraverso le "dissonanze poliritmiche e polifoniche del jazz"; Sartre veniva qui *interpellato* da un'espressione estetico-esistenziale della cultura africano-americana come esempio di *pharmakon* moderno all'esperienza altrettanto moderna di crisi di senso e di vuoto. Sfugge però a Gordon un limite fondamentale dell'esistenzialismo del primo Sartre; un limite che mostra ancora più chiaramente non solo il lato 'ideologico', ma anche il resto 'eurocentrico' della sua filosofia: mentre il nero del *blues* trova l'*assurdo* e l'*angoscia* della propria esistenza a causa della violenza espropriatrice materiale e culturale del capitalismo razziale, l'uomo sartriano esperisce l'alienazione e la mancanza di senso come tratti costitutivi (universali) della stessa *condizione* umana. Se a provocare la *Nausea* nei neri era la loro subordinazione razziale alla supremazia dei bianchi, nella narrazione sartriana la *Nausea* appariva invece come un'inevitabile conseguenza *ontologica* dell'essere *umano*. Sarà Fanon in *Pelle nera. Maschere bianche* a porre Sartre di fronte a questa *aporia* (bianca) del suo approccio, attraverso una delle sue ingiunzioni più note:

¹⁹ L.R. Gordon, *Sartre and Black Existentialism*, op. cit., p. 160.

[...] lo schema corporeo, attaccato in diversi punti, crollava, cedendo il posto ad uno schema epidermico razziale... [...] Andavo verso l'Altro... e l'Altro evanescente, ostile, ma non opaco, trasparente, assente, spariva. La nausea...²⁰

Al primo Sartre si può obiettare quanto Marx obiettava alla filosofia occidentale tradizionale già dalle *Tesi su Feuerbach* (1845): nell'esistenzialismo l'alienazione dell'uomo non derivava da un particolare modo di organizzazione *materiale* (capitalista e coloniale) della società, ma dalle 'cose' con cui egli aveva a che fare nel mondo, ovvero dal suo stesso agire in quanto *essere umano*. Si tratta di una concezione 'liberale', 'borghese' e 'coloniale' che verrà progressivamente corretta negli scritti sartriani degli anni cinquanta, a partire da un coinvolgimento sempre più diretto non solo con il marxismo, ma anche con la questione razziale negli Stati Uniti e con lo sviluppo delle lotte anticoloniali e rivoluzionarie nell'ex Terzo mondo.

Rispetto alla questione razziale americana dobbiamo ricordare due eventi importanti: il suo primo viaggio negli Stati Uniti nel 1945 e l'incontro con lo scrittore africano-americano Richard Wright a Parigi nel 1946. Sartre arriva a New York come corrispondente di *Combat*, una rivista fondata nel 1941 come strumento della resistenza e diretta tra il 1944 e il 1947 dall'allora amico Albert Camus²¹. Malgrado la passione per i film, l'architettura e il jazz americani, gli articoli di Sartre per *Combat* e *Le Figaro*, mostravano una certa *sofferenza* nel suo rapporto con la città di New York²². Anche se ne era ovviamente a conoscenza prima di partire²³, uno

²⁰ F. Fanon, *Pelle nera. Maschere bianche*, p. 99.

²¹ Sulla direzione di Camus a *Combat*, vedi J. Lévy-Valensi (Ed); *Camus at Combat: Writings 1944-1947*, Princeton University Press, Princeton 2007.

²² Cfr. con A. Martin, *Sartre and Camus in New York*, in "The New York Times", July 14, 2012; A. Martin, *The Boxer and the Goalkeeper. Sartre vs Camus*, Simon & Schuster, New York 2012; G. Cox, *Existentialism and Excess*, *op.cit.*, p. 129-135.

²³ In *L'essere e il nulla* Sartre fonda le sue idee sul sadismo anche sulla rappresentazione della violenza razziale nel romanzo *Luce d'agosto* (1932) di W. Faulkner.

degli aspetti degli USA che più colpisce Sartre è il razzismo. Si può dire che i suoi primi scritti più o meno specifici sul razzismo vengono alla luce durante e subito dopo il suo soggiorno negli Stati Uniti. L'impatto del razzismo americano sul pensiero di Sartre si imprime immediatamente sia negli scritti brevi e 'minori' di questo periodo come *Les Etats-Unis pays de colons* (1945), *Retour des Etats Unis: ce qui j'appris du problème noir* (1945), *Les travailleurs américains ne sont pas encore des prolétaires* (1945), *Présence Noire* (1947) e *L'oppression des Noirs aux U.S.A* (1947)²⁴, pubblicato postumo in *Quaderni per una morale* (1983)²⁵, sia in testi del Sartre 'maggiore', come l'opera teatrale *La puttana rispettosa* (1946) e il saggio dedicato alla letteratura della negritudine, *Orfeo Negro* (1948)²⁶.

Gli articoli *americani* di Sartre sono rimasti a lungo trascurati, ma ai fini di una rilettura postcoloniale del suo umanesimo essi hanno riassunto particolare rilevanza. Dobbiamo a Jonathan Judaken un'ottima riconsiderazione dell'importanza di questi scritti per lo sviluppo della teoria di Sartre sul razzismo²⁷. In questi scritti, come rileva Judaken, vi è un'importante novità rispetto all'analisi sull'antisemitismo abbozzata in *L'essere e il nulla* (1943) e soprattutto in *Riflessioni sull'antisemitismo* (1946): l'interesse per la dimensione 'istituzionale' (strutturale) del razzismo. L'attenzione di Sartre viene posta qui su ciò che egli chiama "l'oppressione istituzionalizzata dei neri" e quindi sul loro trattamento *differenziale* come cittadini senza diritti. Sartre descrive lo stato

²⁴ Molti degli scritti di Sartre sugli USA sono stati raccolti nella versione postuma di *Situations II (Tome Septembre 1944-Décembre 1946)*, Gallimard, Paris 2012. *L'oppression des Noirs*, invece, è stato pubblicato in *Quaderni per una morale* (1983).

²⁵ *Cahiers pour un morale, Appendice II, 'La violence révolutionnaire'*, Gallimard, Paris 1983, pp. 579-594.

²⁶ Ripubblicato in *Che cosa è la letteratura*, *op.cit.*, pp. 377-416.

²⁷ Vedi J. Judaken, *Sartre on Racism. From Existential Phenomenology to Globalization and 'the New Racism'*, in J. Judaken (Ed), *Race after Sartre*, *op.cit.*, p. 34; e *Jean-Paul Sartre and the Jewish Question. Antisemitism and the Politics of the French Intellectual*, University of Nebraska Press, Chicago 2006.

di segregazione in cui vengono mantenuti gli africano-americani nel Sud degli USA come una conseguenza *diretta* della struttura economica del paese: sta qui, egli afferma, la *verità* della loro subordinazione razziale. E, a sua volta, la struttura economica degli Stati Uniti non è che l'effetto diretto della schiavitù. In *L'oppression des Noirs*, tentando di mettere a fuoco una fenomenologia dell'oppressore (del razzista), Sartre distingue tra 'oppressione' e 'violenza': mentre l'oppressione appare come una modalità di dominio tipica dei sistemi che hanno *istituzionalizzato* la schiavitù, la violenza si presenta invece come un tratto caratteristico dello sfruttamento operaio nei moderni sistemi capitalistici. La differenza sta nel fatto che la 'violenza' è un fenomeno in qualche modo 'para-istituzionale', poiché non può essere definita se non in rapporto alla violazione di leggi (umane o naturali), diversamente dall'oppressione che è invece 'istituzionale'.

L'oppressione *schiavista* dunque non solo non è qui riconosciuta dalla legge, ma anzi viene legittimata e 'naturalizzata' dallo stato²⁸. Negli stati in cui l'esercizio del potere si fonda sull'*oppressione* (coloniale-razziale) tanto gli oppressori quanto gli oppressi finiscono per percepire sia la supremazia dei bianchi sia la subordinazione razziale dei neri "come parte dell'ordine naturale delle cose". L'oppressione razziale non fa che *naturalizzare* gerarchie e disuguaglianze sociali che hanno un'origine materiale.

Vi è qui la prosecuzione sotto nuova luce di alcune concezioni già abbozzate in *L'essere e il nulla*, ma destinate a divenire assai rilevanti anche per la letteratura nera e postcoloniale. Innanzitutto, Sartre rielabora il concetto di *malafede* all'ombra di un'esperienza razzista. La realtà americana mostra che nei contesti segnati dall'oppressione razziale sono le stesse strutture materiali e sociali ad alimentare ciò che chiama nei *Cahiers* "la malafede dell'oppressore". Sui significati di questo concetto torneremo più avanti; qui è importante invece ricordare che diversi studiosi hanno cercato di analiz-

²⁸ *Cahiers pour un morale, Appendice II, cit., pp. 579.*

zare altri contesti post-coloniali a partire da questo rapporto di reciproca implicazione tra *istituzioni* e *malafede* ipotizzato da Sartre nella comprensione della situazione americana²⁹. Agli occhi di Sartre, poi, il caso americano non solo rafforzava la sua precedente critica alla *dialettica* del signore e del servo di Hegel nella lotta per il riconoscimento, ma consentiva anche di fondarla su una condizione storico-sociale decisamente concreta: poiché l'oppressione razziale dei neri mostrava chiaramente che la schiavitù *reificava* (naturalizzava) l'altro come oggetto, era ancora più chiaro che lo schema hegeliano poteva restare valido per il proletario, ma non per lo schiavo. La *situazione* dei neri era quindi diversa da quella dei proletari: come a dire che nei contesti caratterizzati dall'oppressione coloniale-razziale vi è un blocco della dialettica (del riconoscimento) e quindi una sorta di arresto strutturale del movimento della storia³⁰.

E tuttavia gli scritti americani vanno anche oltre, e *anticipano* alcuni degli snodi teorici chiave del *secondo* (e minore) Sartre. La dimensione *istituzionale* del razzismo negli USA portava Sartre a *complicare* quella visione esclusivamente fenomenologica del razzismo approntata in *L'essere e il nulla* e sistematizzata poi in *Riflessioni sull'antisemitismo*. Infatti, uno degli assunti fondamentali de *L'oppression des Noirs* suggerisce di pensare la schiavitù della piantagione come causa del razzismo anti-nero e non viceversa; anche se in modo non del tutto compiuto, lo scritto di Sartre era già sulla traccia di una tesi oramai consolidata dagli apporti di alcuni degli studi più importanti sul rapporto tra capitalismo, schiavitù e razzismo emersi negli anni a venire³¹. Infi-

²⁹ Vedi D.T. Goldberg, *Are we all post-racial yet?*, Polity Press, Cambridge, 2015; L.W. Gordon, *Bad Faith and Antiracial Racism*, Amherst, New York 1999.

³⁰ Si tratta di un argomento sviluppato sia da Aimé Césaire in *Discorso sul colonialismo*, sia da Fanon in *Pelle Nera. Maschere Bianche*.

³¹ Vedi, oltre ai lavori di W.E.B Du Bois e C.L.R James, il classico di E. Williams, *Capitalism and Slavery*, University Of North Carolina Press, New York 1994; I. Hannaford, *Race: The History of an Idea in the West*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1996; D. Roediger, *How Race Survived*

ne, la messa a fuoco della condizione di *oppressione* dei neri serviva a Sartre anche per esporre in modo più chiaro quello che era forse l'obiettivo fondamentale dei *Cahiers*: mostrare che la morale esiste sempre in *situazione*, non può quindi essere trattata – sul modello del pensiero borghese – come un sistema di valori *astratti*. La ragion d'essere di ogni sistema morale deve essere ricercata nelle sue condizioni materiali d'esistenza. L'idea della superiorità della razza bianca negli USA del Jim Crow System diveniva incomprensibile senza un presa in considerazione del modo di produzione schiavistico.

È quindi negli scritti sugli USA che comincia a emergere in Sartre l'idea che razza e razzismo *non* sono fenomeni prodotti *unicamente* dallo sguardo dell'altro, dalla lotta tra le *rappresentazioni*, ma che devono essere considerati come parte di un sistema ideologico più ampio *intrinsecamente* legato a un *singolare* modello di sfruttamento materiale. Il caso americano mostrava chiaramente che le 'strutture di percezione' razziste (lo sguardo razzista) erano del tutto *interne* alle strutture sociali materiali; e in 'situazioni' di questo tipo, l'antirazzismo doveva essere necessariamente radicale, poiché non si poteva lottare contro il razzismo senza lottare contro la stessa *organizzazione* materiale della società. Si tratta di argomenti su cui Sartre tornerà in modo sempre più ricorrente negli anni a venire.

Nel complesso, dunque, è chiaro che la riflessione di Sartre sul razzismo negli Stati Uniti ha svolto un ruolo importante sia nella sua rielaborazione del marxismo sia nella radicalizzazione della sua filosofia; si tratta di due processi che porteranno alla gestazione di una delle sue opere più ambiziose del secondo periodo: *Critica della ragion dialettica* (1960). È a partire dalla riflessione sul razzismo negli Stati Uniti che comincerà a maturare in Sartre, da una parte, l'e-

U.S History, Verso, New York 2008; Per un'ottima sintesi delle teorie in merito, vedi B. Fields, *Slavery, Race and Ideology in the United States*, in "New Left Review", 1/181, May-June 1990, pp. 55-79.

sigenza di ripensare il ruolo del *colonialismo* nello sviluppo della modernità occidentale, dall'altra, la necessità di conciliare l'esistenzialismo con una concezione più 'materialista' e 'sistemica', per così dire, della 'situazione' del soggetto nel suo rapporto con la coscienza e la società.

Anche *Orphée noir* è intrinsecamente legato a questo momento di riflessione sul razzismo. Scritto come prefazione alla raccolta *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* (1948), a cura di Léopold Senghor, *Orphée noir* "contribuì non poco a trasformare la negritudine in un importante fatto politico e in una critica filosofica al colonialismo"³². Va qui ricordato che l'anno precedente Sartre era stato parte attiva nella fondazione della rivista *Présence Africaine*, creata dal filosofo senegalese Alioune Diop. *Orfeo negro* si inseriva, non senza contraddizioni, in una traccia *pan-africanista* piuttosto attiva nella cultura anticoloniale francese di questo periodo. Oltre ad avere un ruolo fondamentale nella diffusione della letteratura della negritudine nell'Africa francofona, il testo di Sartre aprì l'esistenzialismo alla considerazione degli scrittori che avevano lanciato negli anni trenta a Parigi il movimento letterario della *negritudine*: Aimé Césaire, Léopold Senghor, e Léon-Gontran Damas. E tuttavia la riduzione 'marxista' della negritudine a una forma di 'razzismo antirazzista', a mero passaggio dialettico di 'negazione vera' nella lotta di classe tra proletariato e borghesia, appariva a diversi scrittori neri come un resto *bianco* ed *eurocentrico* dell'approccio di Sartre. Malgrado questo limite, la specifica 'messa a concetto' da parte di Sartre dell'autonomia estetica, politica e culturale dell'Africa nella produzione di un nuovo umanesimo, influenzò non poco diverse generazioni di scrittori neri come Cheikh Anta Diop, René Depestre, Camara Laye, George Lamming e Richard Wright. Da questo punto di vista, appare particolarmente originale e significativo, nella sua combinazione di marxismo anticoloniale,

³² V. Mudimbe, *L'invenzione dell'Africa*, op.cit., p.127.

surrealismo letterario nero e umanesimo esistenzialista, il testo forse più noto di Césaire: *Discorso sul colonialismo* (1950). Questo stesso tipo di impronta originariamente creata da Césaire è alla base della *testura*, per riprendere qui il termine di Roland Barthes, di *Pelle nera. Maschere bianche* (1952) di Frantz Fanon.

Altrettanto importante nello sviluppo del pensiero di Sartre su razzismo, antirazzismo e questione nera era stato il suo legame con Richard Wright. Autore dei primi romanzi neri di successo nella letteratura mondiale, *Native Son* (1943) e *Black Boy* (1945), Wright visse in esilio a Parigi tra il 1946 e il 1960. Il rapporto personale di Wright con Sartre e Simone de Beauvoir si tradusse subito in un'importante influenza intellettuale. La sua singolare *narrazione* della questione razziale negli Stati Uniti ha lasciato un'impronta profonda non solo sullo sguardo di Sartre sul razzismo, ma anche sull'analisi della subordinazione femminile svolta da Simone de Beauvoir ne *Il secondo sesso* (1949). L'impatto della scrittura di Wright sul pensiero di Sartre è condensato in alcuni passaggi di *Che cosa è la letteratura* (1947):

A chi si rivolge Richard Wright? Certamente non all'uomo universale: una caratteristica intrinseca alla nozione di uomo universale è quella di non impegnarsi in nessuna epoca particolare e di non commuoversi sulla sorte dei negri della Louisiana più di quanto non si commuova su quella degli schiavi romani dell'epoca di Spartaco. L'uomo universale non può che preoccuparsi che di valori universali: è un'affermazione pura e astratta dei diritti imprescrittibili dell'uomo³³.

Sartre vede il nero Wright come esempio di 'scrittore impegnato' nella sua 'situazione' concreta, come 'voce' e 'coscienza' del resto dei neri che vive nel suo stesso rapporto di subordinazione. La letteratura di Wright corrisponde in pieno al tipo di 'letteratura impegnata' promossa dall'esistenzialismo come imperativo etico: nella visione di Sartre, Wright

³³ J.P. Sartre, *Che cosa è la letteratura* (1947), cit., 2004, p. 58-59.

ha piena coscienza di essere 'imbarcato', ovvero ha capito di dover "trasferire l'impegno, per sé e per gli altri, dal piano della spontaneità immediata a quello della riflessione"³⁴. La letteratura di Wright non è ispirata dall'ideale borghese di "una pura affermazione extratemporale della libertà"³⁵, bensì affonda la sua ragion d'essere nel *fango* della propria *storicità*. Wright, dunque, non scrive per tutti: può essere contento "dell'accoglienza che l'Europa ha dato ai suoi libri, ma è tuttavia chiaro che, scrivendoli, non pensava al pubblico europeo. L'Europa è lontana, le sue indignazioni sono ipocrite e inefficaci. Non ci si può aspettare molto dalle nazioni che hanno reso schiave l'India, l'Indocina, l'Africa nera"³⁶.

Già a partire da questo scritto si può cominciare a intravedere la centralità *strategica* che assumerà il razzismo nel *discorso* del Sartre che verrà. Abbiamo qui infatti un'anticipazione del modo in cui Sartre leggerà il Fanon de *I dannati della terra*. E tuttavia l'influenza più importante di Wright sul suo pensiero era stata già resa nota nella pagina conclusiva di *Riflessioni sull'antisemitismo* (1946): "Richard Wright ha detto recentemente, 'Non esiste un problema nero negli Stati Uniti, esiste solo un problema bianco'. Noi diremo similmente che l'antisemitismo non è un problema ebraico: è il nostro problema"³⁷. È dunque sulla base di questa *traduzione* della concezione di Wright che Sartre proporrà la nota conclusione di *Riflessioni sull'antisemitismo*: in Francia "non vi è alcuna questione ebraica, bensì soltanto una questione antisemita". Wright-Sartre-Fanon: abbiamo qui uno degli affluenti principali di ciò che sarà chiamato 'esistenzialismo nero'³⁸.

³⁴ *Ivi*, p. 57.

³⁵ *Ivi*, p. 53.

³⁶ *Ivi*, p. 59.

³⁷ J.P. Sartre, *Riflessioni sull'antisemitismo* (1947), SE, Milano 2015, p. 100.

³⁸ Vedi L. Gordon (ed.), *Existence in Black: an anthology of Black Existential Philosophy*, Routledge, London 1997.

3. *L'esistenzialismo come crisi dell'occidente*

Al di là di questo primo interesse *esplicito* per il razzismo e per la cultura della diaspora nera, vi erano comunque diversi elementi negli scritti filosofici, letterari e teatrali del Sartre 'maggiore' destinati ad avere una notevole influenza su numerosi intellettuali e militanti sia africano-americani che del Terzo mondo impegnati nella critica delle strutture coloniali e razziste delle loro società. Il primo elemento da sottolineare proviene già dal suo primo lavoro: *La trascendenza dell'ego* (1934). Sartre dedica questo scritto a una critica radicale di uno dei presupposti epistemici del pensiero moderno occidentale e della sua auto-narrazione: la presunta *autonomia e interiorità* logico-ontologica dell'Io. L'io, sostiene Sartre, non deve essere concepito come un *a priori* o come un supporto *interno* della coscienza, esso si dà invece come un prodotto della "coscienza riflessa"³⁹. Già da questa affermazione si può desumere una delle principali premesse del primo esistenzialismo sartriano: il primato o l'autosufficienza della coscienza, poiché "niente al di là della coscienza può essere all'origine della coscienza"⁴⁰; e tuttavia tale considerazione non deve portare a concepire la coscienza come un qualcosa di 'già dato', di 'pieno' o di 'interiore' ai soggetti, per così dire, ma essa proviene sempre dall'esterno: "la coscienza prende coscienza di sé in quanto è coscienza di un oggetto trascendente [...] l'oggetto le è di fronte con la sua opacità caratteristica, ma essa è semplicemente coscienza d'essere coscienza di questo oggetto. Questa è la legge della sua esistenza"⁴¹.

Per Sartre, dunque, la coscienza non è oggetto a se stessa, poiché il suo oggetto per natura è *fuori* di lei: la coscienza è sempre coscienza di qualcosa. La coscienza implica sempre ciò che si può chiamare un 'atto di coscienza'. E questo per-

ché la sua struttura è quella della 'mancanza', ovvero dell'essere in se stessa vuota, trasparente, indeterminata, libera, sempre in flusso e, soprattutto, *immersa* nel mondo degli oggetti, i quali si presentano come dei *valori*, come qualità *attrattive e repulsive*. La condizione della coscienza è dunque l'annientamento dell'Io nel mondo degli oggetti: essa esiste a forza d'inesistenza.

Non è difficile intuire in che modo questa specifica 'grammatica del soggetto' si sarebbe mostrata estremamente suggestiva nel momento di comprendere e di agire in realtà segnate dal dominio coloniale. Che la natura dell'uomo fosse quella di essere un soggetto *libero*, ovvero di non avere una 'natura soggettiva' e quindi di poter reinventare se stesso continuamente; che tale libertà dipendesse poi da un 'atto di coscienza' e che infine tale 'atto di coscienza' avesse il suo 'grado zero' proprio nell'annientamento *angosciante* dell'Io nel mondo, nella *non*-appartenenza del soggetto a se stesso, erano idee che venivano *improvvisamente* ad assumere una potenza del tutto *particolare*, al di là dei limiti del 'soggettivismo' di questo primo Sartre, per quelle popolazioni ridotte a uno stato di servitù e di perenne alienazione, o di non-appartenenza a sé, dal dominio coloniale e razziale. Basti qui pensare alla *piega* data da Fanon in *Pelle nera. Maschere bianche* a questa 'dialettica della soggettività'. Ma sarà l'arricchimento di tale dialettica con nuove nozioni in *L'essere e il nulla* (1943) a fare dell'esistenzialismo una delle prospettive filosofiche più influenti sul pensiero e l'attivismo politico anticoloniale.

In *L'essere e il nulla* (1943), la critica di ogni consistenza ontologica, di ogni interiorità o pienezza, dell'Io (del soggetto moderno) si radicalizzerà attraverso l'introduzione di uno dei concetti chiave della filosofia sartriana: il *nulla*. In pagine rimaste oramai memorabili, Sartre afferma qui che è il *nulla* a *lacerare* l'essere dal suo interno:

Il nulla non può essere tale che sulla base dell'essere; se qualcosa come il nulla può essere dato, ciò non avviene né prima né

³⁹ J.P. Sartre, *La trascendenza dell'ego*, Marinotti Edizioni, Milano 2012, p. 43.

⁴⁰ *Ivi*, p. 44.

⁴¹ *Ivi*, p. 34.

dopo l'essere, né, in senso generale, al di fuori dell'essere, ma nel seno stesso dell'essere, nel suo nocciolo, come un *verme*⁴².

È così che il nulla, la mancanza di un senso già dato dell'*essere-per-sé* – l'esperienza mondana di *non-essere* – vengono poste da Sartre come il tratto distintivo della stessa condizione umana; è proprio questa assenza di senso (*l'assurdo*, come dirà in termini più popolari lo stesso Sartre, ma soprattutto Albert Camus)⁴³, così come l'impossibilità di afferrare la *totalità* del reale, a fare dell'uomo una "passione inutile"⁴⁴, ovvero un soggetto costitutivamente *mancante*, sempre assente a se stesso. E anche se questa esperienza di *non-senso* della propria esistenza genera angoscia e terrore, essa è comunque l'indice stesso della potenza creatrice dell'uomo, di ciò che Sartre chiama "la sua *condanna* alla libertà":

[...] niente mi può assicurare contro me stesso; separato dal mondo e dalla mia essenza da quel nulla che *io sono*, ho da realizzare il senso del mondo e della mia essenza: io ne decido, solo, ingiustificabile e senza scuse⁴⁵.

Per l'esistenzialismo, dunque, la libertà dell'uomo è data da una *necessità* ontologica di dover trascendere (negare) l'esistente per poter esistere come soggetto, vale a dire dalla necessità stessa di doversi *costituire* come 'uomo', come *coscienza* attiva, *negatrice* e *responsabile* di sé e del mondo.

È qui opportuno aggiungere che in *L'essere e il nulla* Sartre mette a punto la sua fenomenologia della *soggettivazione* all'interno di una dialettica più ampia comprendente altri *tre* elementi strettamente correlati, anch'essi destinati ad avere grande risonanza in numerosi studi successivi sulla costituzione delle soggettività all'interno di società coloniali e razziali: a) l'identificazione della 'lotta per il riconoscimento' tra

⁴² J.P. Sartre, *L'essere e il nulla* (1943), Il saggiatore, Milano 2002, p. 57.

⁴³ A. Camus, *Il mito di Sisifo* (1942), Bompiani, Milano 2013.

⁴⁴ *L'essere e il nulla*, cit., p.738.

⁴⁵ *Ivi*, p. 75.

diversi gruppi e soggetti come materia prima della vita sociale; b) la funzione centrale dello 'sguardo' nel rapporto tra 'sé' e 'altro'; c) la 'malafede' come comportamento costitutivo della coscienza. Conviene dunque soffermarsi brevemente su queste tre nuove nozioni.

Sartre pone la 'lotta per il riconoscimento' alla base della formazione del mondo sociale a partire da una rilettura esistenzialista della dialettica del servo e del signore di Hegel. In *L'essere e il nulla* la fenomenologia sartriana non appare più fondata unicamente sulla condizione *solipsistica* e di assoluta auto-referenzialità (di perfetta solitudine) della coscienza, ma viene *decentrata* dalla presenza di un elemento del tutto estraneo ad essa: l'altro. La coscienza, si aggiunge qui rispetto a *La trascendenza dell'ego*, incontra il suo essere non soltanto nella forma oggettiva, opaca ed estranea della realtà sociale (del "pratico-inerte", come lo chiamerà Sartre negli anni successivi), ma soprattutto nella realtà dell'altro, nel suo rapporto con un'altra coscienza. Ci viene consegnata così un'altra delle premesse fondamentali dell'esistenzialismo: la soggettivazione, la possibilità di uscire dalla *nullificazione* nel mondo, dipende esclusivamente dal *riconoscimento* dell'altro. "Esistere", afferma qui Sartre in un'altra delle sue enunciazioni più note, "significa esistere per l'altro". E questo perché l'incontro tra queste due coscienze non può che avvenire nella forma della 'negazione reciproca', poiché l'essenza dell'altro è sempre quella di essere una "negazione del mio me": "l'altro è l'io che non è me".

È qui che subentra il secondo elemento: questa 'lotta per il riconoscimento' tra il 'soggetto' e il suo 'altro' ha nello 'sguardo' il suo principale movente. È attraverso lo sguardo che il soggetto entra in rapporto con l'altro, che scopre la sua *presenza*; e questa scoperta mette in gioco la sua intera dimensione ontologica, poiché lo sguardo dell'altro, in quanto prodotto di un rapporto intrinsecamente *antagonistico* tra due coscienze diverse, ha l'effetto di oggettivare la sua esistenza, ovvero di trasformare il soggetto in oggetto:

[...] cogliere uno sguardo non è percepire un oggetto-sguardo nel mondo, è accorgersi di *essere guardati*. Lo sguardo che gli occhi, di qualunque natura essi siano, rivelano mi rimanda puramente a me stesso. Ciò che provo quando sento scricchiolare i rami dietro di me non è che vi *sia qualcuno*, ma che io sono vulnerabile, che ho un corpo che può essere ferito, che occupo uno spazio e che non posso, in nessun caso, evadere dallo spazio in cui sono senza difesa, in breve, che *sono visto*. Così lo sguardo è un intermediario che mi rimanda da me a me stesso⁴⁶.

Se prima la 'coscienza di sé' traeva il proprio fondamento semplicemente dall'esterno, ora essa viene a costituirsi come effetto della 'coscienza dell'altro', da come l'altro mi vede, da ciò che 'io sono per l'altro'. Questa enfasi sulla centralità dello *sguardo* dell'altro nella costituzione delle soggettività si mostrerà un altro elemento di potente richiamo dell'esistenzialismo sartriano nei contesti coloniali.

Il terzo elemento, infine, riguarda un altro dei concetti più originali di Sartre: il comportamento di 'malafede'. Per Sartre, la 'malafede', il mentire (sinceramente) a se stessi, la creazione di un'immagine di sé (o anche degli altri) che non corrisponde a ciò che davvero si è (ma che non è una semplice *menzogna*), non è qualcosa di esterno alla coscienza, ma un tratto *costitutivo* della sua stessa *infrastruttura*:

[...] per chi pratica la malafede, si tratta proprio di mascherare una verità spiacevole o di presentare come verità un errore piacevole. La malafede ha dunque l'apparenza della menzogna. Soltanto che (e questo cambia tutto), nella malafede, è a me stesso che io maschero la verità⁴⁷.

La 'malafede' è una *menzogna cosciente*, nel senso che il soggetto inganna se stesso su qualcosa che egli conosce necessariamente in profondità (altrimenti non sentirebbe la necessità di ingannarsi). È quindi una forma di coscienza 'autocensura', in cui il soggetto si vede costretto a respingere

⁴⁶ *Ivi*, pp. 311-312.

⁴⁷ *Ivi*, p.85.

certi impulsi o desideri che non è capace (o libero) di assumere, sforzandosi così di mostrare agli altri "che non è ciò che in realtà è, o che è ciò che non è"⁴⁸, poiché la 'malafede' non si limita "a rifiutare le qualità che io possiedo, a non vedere l'essere che sono, ma tenta di attribuirmi anche un essere che non sono"⁴⁹. I comportamenti di malafede, per Sartre tipici della società borghese degli anni in cui scriveva, oscillano tra la "buonafede" e il "cinismo": la 'malafede' è pur sempre una 'fede' e implica necessariamente un "progetto di malafede"⁵⁰.

Stando a Sartre, dunque, la 'malafede' è una *fuga* permanente da se stessi, un rischio permanente di ogni coscienza, la cui origine sta nel fatto che la coscienza umana è caratterizzata dalla sua *impossibilità* di 'essere-in-sé', ovvero da una *non-coincidenza* dell'essere con se stesso: "io non posso essere mai ciò che sono, o non essere ciò che non sono, nel senso in cui questo tavolo è un tavolo"⁵¹. Il comportamento di malafede è possibile anche perché esistere, per le coscienze, significa 'esistere per gli altri', dipende da ciò che 'io sono per gli altri' e da come gli altri mi 'guardano'.

Abbiamo visto in che modo la società razziale americana aveva indotto Sartre a correggere in parte la sua concezione esclusivamente 'fenomenologica' della malafede. E tuttavia l'esempio più noto dell'applicazione del concetto di 'malafede' a una situazione più concreta da parte di Sartre riguarda l'analisi del razzismo in *Riflessioni sull'antisemitismo*, uno dei suoi testi più citati all'interno della letteratura anticoloniale e postcoloniale e negli studi sul razzismo. *Riflessioni sull'antisemitismo* è un testo assai *sintomatico* della dimensione assunta dall'impegno di Sartre nella critica *culturale* della propria società. Poco citato nella *doxa* filosofica, declassato a scritto minore, si tratta invece di un testo chiave nell'impegno del primo esistenzialismo nel portare alla luce

⁴⁸ *Ivi*, p.104.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ivi*, pp. 105-106.

⁵¹ *Ivi*, pp. 101-102.

la *continuità* della Repubblica di Vichy con la storia moderna della Francia, segnata da una profonda sedimentazione del razzismo antisemita nella vita sociale e culturale della nazione. Oltre a questo, e nonostante i suoi molti limiti, *Riflessioni* può essere considerato un vero e proprio spartiacque nel dibattito europeo sul razzismo.

Il punto di partenza all'epoca non era ovvio: Sartre chiedeva di pensare l'antisemitismo non più come qualcosa che afferiva a una qualche presunta qualità oggettiva degli ebrei, bensì come un fenomeno le cui radici affondavano nelle contraddizioni interne alla stessa cultura moderna capitalistica europea e nel processo di legittimazione degli stati-nazionali. Anche se la tesi di fondo non appare poi così dissimile da quanto si sostiene a proposito del rapporto tra nazismo e modernità nel più noto *Dialettica dell'illuminismo* (1949), il testo di Sartre, a differenza di quello di Adorno e Horkheimer, dà una *piega* al suo argomento destinata a fondare una nuova 'discorsività'. Sulla traccia della già citata considerazione di Richard Wright, Sartre affermava notoriamente che l'ebreo (in quanto 'discorso') è una mera *invenzione* dell'antisemita: non che l'ebreo non esistesse prima dell'antisemitismo, bensì la 'messa a discorso' della categoria di 'ebreo', la 'figura' dell'ebreo come *singolare* costruzione sociale, deve essere vista come l'effetto di un *sistema* di rappresentazioni prodotto dalla *psicologia esistenziale* dell'antisemita. Una psicologia esistenziale che nel testo di Sartre non si presenta come un fenomeno puramente *psichico* o *personale*, ma come una singolare risposta *collettiva* e di *classe* ai conflitti innescati dallo sviluppo della modernità capitalistica. Già dalle prime pagine, Sartre sostiene che l'antisemitismo non nasce dall'esperienza reale, né dalla storia oggettiva, o tratti 'oggettivi', degli ebrei: "L'esperienza non fa sorgere la nozione di ebreo, al contrario è questa che chiarisce l'esperienza: se l'ebreo non esistesse, l'antisemita lo inventerebbe"⁵². Si tratta di un ragionamento che sarà ulteriormente sviluppato non

⁵² *Riflessioni sull'antisemitismo* (1947), cit., pp. 12-13.

solo da Césaire e Fanon per la comprensione del razzismo anti-nero, ma che anticipa in parte un testo come *Orientalismo* di Edward Said. Per Said, vale la pena ricordarlo, pur non citando mai Sartre, l'orientalismo è un fenomeno *indipendente* da un presunto Oriente *reale*, poiché obbedisce a uno *sdoppiamento interno* della stessa cultura occidentale.

Nella prospettiva di Sartre, questo *ambivalente* investimento emotivo dell'antisemita sulla figura dell'ebreo traeva origine proprio dalla *malafede* tipica della società borghese moderna: dal desiderio del soggetto moderno di essere come Dio, di dare un fondamento *assoluto* al significato (*mancante*) della propria esistenza. È proprio in questo senso che l'antisemita incarnava la personificazione della 'malafede': nel suo tentativo di darsi *un'essenza*, un'identità chiusa, solida, stabile e coerente attraverso ciò che Sartre chiama "un'appropriazione *sadica* (e razzista) dell'ebreo". Gli antisemiti, afferma Sartre, "sono attratti dalla fisicità della pietra, vogliono essere solidi e impenetrabili [...] Non ne vogliono sapere di opinioni acquisite, le desiderano innate, poiché hanno paura del ragionamento"⁵³. L'antisemita ritrova se stesso soltanto nella scelta di un'"*immutabilità mineraria*", eleggendo come sua morale "una scala di valori pietrificati"⁵⁴. Per Sartre era proprio questo "complesso psico-esistenziale", riprendendo qui la nota definizione di Fanon, a produrre l'odio violento dell'antisemita verso gli ebrei, e che altro non è che l'effetto di una negazione radicale di ogni forma di alterità.

Sartre dunque cercava di mostrare che il 'razzismo antisemita' non doveva essere ricondotto unicamente a una causa economica, politica, storica e religiosa, ma richiedeva *anche* un'analisi esistenziale o fenomenologica. La causa dell'antisemitismo stava soprattutto nella 'malafede', nel risentimento, piccolo-borghese dell'antisemita: nel suo orrore (per la fragilità o il vuoto tipico) della condizione umana, nella sua paura e quindi repressione-negazione della (propria) libertà

⁵³ *Ivi*, p. 16.

⁵⁴ *Ivi*, p. 21.

(in quanto assenza di senso o fondamento), e nel suo delirio-desiderio di porsi come Dio:

L'antisemita ha paura di scoprire che il mondo è malfatto, perché allora sarebbe necessario inventare, trasformare, e l'uomo si ritroverebbe padrone del proprio destino, gravato da una responsabilità angosciosa e infinita. Così l'antisemita localizza nell'ebreo tutto il male dell'universo⁵⁵.

L'antisemitismo obbediva quindi a una consapevole scelta soggettiva. L'antisemita, nel lessico tipico dell'esistenzialismo, si *sceglieva*, mediante la *malafede*, come tale. E tuttavia tale scelta obbediva a una struttura psichica profonda, non del tutto *controllabile*. Da qui una fra le più note enunciazioni di Sartre, che può tornare di estrema rilevanza nell'Europa di oggi, alle prese con l'ascesa di movimenti xenofobi come risposta politica alla crisi: il razzismo è una 'passione', un fenomeno assai simile alla fede religiosa, nel senso che le sue categorizzazioni paranoiche, stigmatizzanti e manichee non ammettono alcuna obiezione o evidenza razionale⁵⁶. È in questo modo che *Riflessioni* gettava le basi di un'analisi *fenomenologica* del razzismo fondata sulla 'malafede', ovvero "sulla paura di se stesso e della verità", su quello che Sartre chiamava "una libertà a rovescio", poiché la libertà espressa dall'antisemitismo, contrariamente alla libertà autentica, "deriva dal sottrarsi a ogni responsabilità"⁵⁷. Così Sartre chiedeva di pensare l'antisemitismo (il razzismo), oltretutto come un fenomeno (sociologico) originato per lo più dal rancore piccolo-borghese nei confronti della disgregazione anomica costitutiva della divisione sociale moderna del lavoro, *anche* come un fenomeno (esistenziale) che aveva le sue basi in una condizione ontologica umana *comune* fondata sul *vuoto*, la *solitudine*, l'*angoscia* e la *mancanza*. Ma tale condizione ontologica di precarietà veniva ulteriormente *stimolata*

⁵⁵ *Ivi.*, p.29.

⁵⁶ *Ivi.*, p.22.

⁵⁷ *Ivi.*, p.24.

dalle gerarchie, e dalla lotta di classe, inerenti al moderno sviluppo capitalistico:

Dopo tutto molti antisemiti [...] appartengono alla piccola borghesia cittadina; sono funzionari, impiegati, piccoli commercianti che non possiedono niente. Ma proprio ergendosi contro l'ebreo, assumono improvvisamente coscienza di essere proprietari; rappresentandosi l'ebreo come un ladro, si pongono nella posizione di chi potrebbe essere derubato; poiché l'ebreo vuole rubargli la Francia, vuole dire che la Francia è sua. Così ha scelto l'antisemitismo come un mezzo per realizzare la propria qualità di possidente⁵⁸.

Era dunque lo stesso 'cuore pulsante' dell'esistenzialismo, più che un qualche suo aspetto specifico, a fare di Sartre già dall'inizio degli anni cinquanta, un "filosofo africano", per dirla con la famosa definizione di Valentin Mudimbe⁵⁹. Come prima cosa, l'estrema politicizzazione del ruolo dell'intellettuale promossa dall'esistenzialismo, il suo richiamo a ciò che Sartre chiamava l'*engagement*, ovvero alla 'responsabilità' e alla 'presa di parola' dell'intellettuale come 'imperativi categorici' costitutivi della sua funzione sociale di 'coscienza pubblica', insieme al suo accento sulla natura *inevitabilmente politica* di ogni opera, sapere e filosofia, si presentavano come elementi estremamente *convocanti* in società come quelle *coloniali* o *post-coloniali* in cui la sottomissione violenta di buona parte delle popolazioni era stata *culturalmente* e *scientificamente costruita* come una conseguenza logica e obiettiva di un presunto *ordine naturale* delle cose (cioè delle razze). L'originario appello esistenzialista alla libertà a tutti i costi di fronte all'orrore del totalitarismo nazifascista si presentava estremamente *mobilitante*, nonché facilmente *traducibile*, in società governate più dall'*oppressione* coloniale-razziale che non dalla *violenza* dei moderni sistemi democratici.

⁵⁸ *Ivi.*, p.20.

⁵⁹ V. Mudimbe, *L'invenzione dell'Africa*, op.cit.

Questa *interpellazione* esistenzialista delle coscienze si era poi saldata in modo davvero ‘esplosivo’ con una *sua* specifica ‘dialettica della soggettività’. L’idea alla base dell’umanesimo sartriano secondo cui *libertà-soggettività-umanità* non sono qualcosa di dato, ma vanno conquistate attraverso il rischio e la lotta, attraverso l’assunzione delle proprie *responsabilità* di fronte al mondo e agli altri, comportava automaticamente (soprattutto agli occhi dei non-europei) una *politicizzazione radicale* dello stesso concetto (tradizionale-coloniale) di uomo, ovvero una *decisiva* messa in discussione dei *valori* alla base della cultura umanistica europea.

Con l’esistenzialismo sartriano, il concetto di ‘uomo’, pur non senza contraddizioni, veniva definitivamente *relativizzato, de-essenzializzato*. Il celebre presupposto secondo cui nelle realtà umane “l’esistenza precede l’essenza”⁶⁰ – alla base di uno dei suoi testi più popolari, *L’esistenzialismo è un umanesimo* (1946) – stava a significare non solo che è il modo di vita materiale a determinare ciò che l’uomo è; non solo che l’uomo è *libero* di scegliere il proprio modo di vita sociale, ma soprattutto che *non* può esistere un unico modo di essere uomini. È chiaro che Sartre cercava così di completare da un punto di vista *esistenziale* – meno determinista – l’*anti-essenzialismo* del materialismo storico nella versione del primo Marx. E tuttavia, ci sembra più importante affermare qui che l’esistenzialismo sartriano, proprio a partire dal suo (comunque contraddittorio) allargamento della nozione di ‘uomo’, può essere considerato come una delle più significative espressioni culturali *europee* della stessa crisi dell’Europa e dell’eurocentrismo.

Una crisi che l’esistenzialismo aveva espresso *anche* nel suo modo di porsi di fronte alla questione del rapporto tra storia (culturale) nazionale della Francia e nazifascismo. Per la filosofia sartriana, come abbiamo anticipato, il nazifascismo andava considerato come un prodotto del *proprio* agire e

⁶⁰ J.P.Sartre, *L’esistenzialismo è un umanesimo* (1946), Mursia, Milano 2007, pp. 24-25.

non come una catastrofe arrivata dall’esterno⁶¹, poiché, come avrebbe reso chiaro un altro degli enunciati più noto de *L’esistenzialismo è un umanesimo*, “l’uomo è l’unico fondamento di se stesso”⁶². L’esistenzialismo si era proposto soprattutto come una *critica culturale* della morale borghese europea, della malafede alla base dei comportamenti dell’uomo della folla: ed era qui che l’occhio sartriano scovava la matrice essenziale del virus nazifascista. È famosa la definizione di Sartre dei borghesi come dei “topi viscid”. L’esistenzialismo è chiaramente l’*ultima* Filosofia *moderna* della crisi: l’ultima Filosofia de *Il secolo*, per tornare a Badiou. Sin dall’inizio, l’esistenzialismo ha assunto il proprio tempo come un momento di *non* ritorno nella stessa storia dell’(idea di) Uomo (e dell’umanesimo), come l’espressione terminale dell’(in)autenticità della cultura e della storia dell’Europa moderna. La complementarietà del Sartre maggiore e del Sartre minore è data proprio da questo *abitare* dell’esistenzialismo ai *limiti* dell’umanesimo stesso, sulle rovine dell’Europa e del suo *Reale*. Le due guerre mondiali, il fascismo, Auschwitz e più tardi le guerre coloniali erano per Sartre una sorta di *Nausea* del Novecento: l’orrore del nulla, dell’altro, dell’angoscia, della mancanza; ma anche il *dischiudersi* di un nuovo modo di *essere-per-sé*. La *Nausea* stava a rappresentare proprio questo ambivalente stato d’animo: *repulsione* per ciò che si nascondeva nella *naturalità* della propria esistenza sociale, *entusiasmo* per l’aprirsi di una reale possibilità di produrre nuovi modi di *significare* il mondo, ovvero l’esaltazione fugace di una spinta rivoluzionaria al cambiamento, ma soprattutto un’*ansia malinconica* generata dal rischio che alla fine tutto rimanesse come prima, in una mera riproposizione di se stesso. In sintesi, è chiaro che la filosofia di Sartre, come la letteratura di Camus, esprimevano

⁶¹ Si ricordino in proposito le sue polemiche con Albert Camus sui significati velati del romanzo *La peste*. Sartre accusava Camus di aver voluto codificare nel suo romanzo il nazismo come una peste, ovvero come un fenomeno derivato da cause indipendenti dall’agire concreto e storico-sociali degli uomini. In sintesi, per Sartre attraverso il suo romanzo Camus leggeva il nazismo come una catastrofe naturale.

⁶² *L’esistenzialismo è un umanesimo*, cit. p. 62.

i dilemmi culturali essenziali della Francia (e dell'Europa) del Dopoguerra, ma soprattutto che le immagini dell'*assurdo*, del *vuoto* e della morte di Dio su cui hanno plasmato i loro sistemi di pensiero non possono *non* essere connesse, al di là dei loro specifici posizionamenti, con la percezione di una crisi culturale della società (coloniale) europea indotta dall'arrivo al potere dei regimi nazifascisti e dalla presa di parola dell'altro coloniale⁶³. È *anche* in questo senso che l'esistenzialismo apportava il suo contributo a ciò che possiamo chiamare la futura 'provincializzazione dell'Europa' con tutto ciò che essa implica.

4. Il secolo (breve) di Sartre

Gli anni cinquanta sono un vero spartiacque in riferimento agli interessi di Sartre per il mondo coloniale. È a partire da questo decennio che la sua riflessione sulle lotte anticoloniali e antirazziste diventerà un *elemento* sempre più centrale e ricorrente del suo esistenzialismo⁶⁴. Questo decentramento dello sguardo di Sartre dall'Europa alle popolazioni del mondo coloniale avrà tra i suoi effetti, non solo un'ulteriore *decolonizzazione* della sua dialettica della soggettività, ma soprattutto la *definitiva* messa a fuoco del rapporto di complicità storica tra umanesimo e colonialismo. Lo sviluppo dell'umanesimo sartriano, accogliendo nel suo seno la *sfida* politica e culturale all'occidente portata avanti dai movimenti di decolonizzazione, non farà che allargare sempre di più le *crepe* aperte nell'umanesimo tradizionale dall'emergere stesso dell'esistenzialismo. E tuttavia l'entusiasmo e il sostegno incondizionato di Sartre alla rivoluzione culturale maoista del 1949, alle lotte di liberazione nazionale in Vietnam, Congo e Algeria, alla conferenza terzomondista di Bandung e ai movimenti rivoluzionari dell'America Latina, in particolare

⁶³ Cfr G. Farina, *Sartre. Fenomenologia e passioni della crisi*, Le Lettere, Firenze 2012.

⁶⁴ Vedi N. Lamouchi, *Jean-Paul Sartre e le tiers monde*, op.cit.

alla rivoluzione cubana, non deve essere visto come qualcosa di *esterno* alla 'grammatica' del suo umanesimo, ma come la conseguenza di una *tensione* del tutto interna a quel progetto di *rinnovento* dell'uomo e della cultura di cui l'esistenzialismo si era fatto promotore, ovvero all'impegno nella produzione di una nuova *autenticità* esistenziale che fosse alla base del futuro 'uomo nuovo'. Assai significativi da questo punto di vista appaiono i suoi incontri nel giro di pochi mesi nel 1960 con Che Guevara a L'Avana⁶⁵ e con Fanon a Roma, così come il suo progressivo avvicinamento di quegli anni al movimento della lotta per i diritti civili negli USA, poi alle pantere nere⁶⁶ e più tardi al movimento anti-apartheid del Sudafrica⁶⁷.

Dagli sessanta in poi, in effetti, i suoi scritti saranno più letti nel Terzo mondo che non in Europa. Malgrado l'impegno politico di Sartre sullo scenario europeo fosse ancora piuttosto intenso, l'antagonismo rappresentato dall'esistenzialismo resterà sempre di più confinato *soltanto* alla sua figura. L'avvento del '68, nonostante l'appoggio attivo e convinto di Sartre al movimento studentesco e agli operai in rivolta, annunciava in realtà la fine del 'secolo sartriano' in Europa, il declino *definitivo* dell'esistenzialismo come filosofia del dopoguerra. Nella Francia del 68 pensiero, della cosiddetta 'morte dell'uomo' per ricordare la famosa enunciazione di Foucault, l'umanesimo di Sartre appariva sempre di più come qualcosa del passato. L'enfasi sul *nulla*, l'*angoscia* e l'*obbligo*

⁶⁵ Sull'incontro tra Sartre e Fanon a Roma e il loro rapporto vedi, D. Macey, *Frantz Fanon: a Biography*, Picador, New York 2000, pp.447-470; sull'incontro Sartre-Guevara, vedi J.P. Sartre, *Visita a Cuba. Reportage sulla rivoluzione cubana e l'incontro con Che Guevara*, Massari, Roma 2005; sui due incontri vedi anche, S. De Beauvoir, *La forza delle cose* (1963), Einaudi, Torino 1966.

⁶⁶ Vedi J. Gerassi, *Parlando con Sartre. Conversazioni al caffè*, Il Saggiatore, Milano 2011.

⁶⁷ Vedi, *Ceux qui sont aux prises avec l'apartheid doivent savoir qu'ils ne sont pas seuls*, in "Droit e liberté", 257, 1966, p. 8-15; *Meeting en faveur du 'pouvoir noir'*, in "Le Monde", May 2, 1968. Più in generale sull'argomento, vedi M. P. More, *Sartre and South African Apartheid*, in J. Judaken (Ed.), *Race after Sartre*, op.cit., pp. 173-190.

della responsabilità *morale* di fronte al mondo come tratti costitutivi della condizione umana poco si confaceva alla *weltanschauung* sessantottina, incentrata invece sulla gioia, il desiderio e il diritto alla felicità. Inoltre, per lo strutturalismo e il post-strutturalismo, in tutte le loro varianti, da Lévi-Strauss a Lacan, da Foucault a Derrida, la filosofia di Sartre restava troppo legata a ciò che possiamo chiamare, a partire da Althusser, la filosofia con la F maiuscola. Dall'ottica *anti-umanistica* delle filosofie post-strutturaliste, l'esistenzialismo restava inestricabilmente legato all'*essenzialismo* tipico della filosofia occidentale, a un approccio ancora *interno* alla 'metafisica', alla 'presenza', alla 'filosofia della storia', ovvero alla ricerca di una presunta 'verità' o 'struttura' ultima dell'Essere e della condizione umana.

Per il (nuovo) marxismo europeo di questo periodo, invece, l'esistenzialismo appariva poco 'marxiano'; e questo malgrado l'ultra-bolscevismo' sempre più intransigente promosso da Sartre in quegli anni. Dopo il '68, infatti, il posizionamento politico di Sartre si era spostato in modo deciso dal *comunismo critico* verso l'area della sinistra 'radicale': vicino al trotskismo della *Ligue communiste révolutionnaire* prima, per essere poi parte attiva del gruppo maoista *Gauche prolétarienne*, fino a diventare direttore de *La cause du peuple*. Negli anni settanta, l'attivismo di Sartre è del tutto 'movimentista': si focalizzerà sia sull'*operaismo* (come unica forma di pratica politica rivoluzionaria) e la critica della burocrazia dei partiti comunisti tradizionali (sotto forma di anti-stalinismo), sia sulla partecipazione attiva a lotte come quelle contro il sistema carcerario, contro la giustizia 'borghese', contro gli abusi della polizia, e più in generale contro ogni istituzione repressiva dello stato. Eppure, dal punto di vista filosofico, l'esistenzialismo marxista' di Sartre, rimasto sempre lontano dalla critica dell'economia politica e dalla teorizzazione del modo di produzione capitalistico e della lotta di classe di per sé, veniva considerato dai nuovi marxismi europei come una semplice variante del vecchio *umanesimo borghese*. Mentre le nuove

correnti marxiste si rifacevano principalmente al Marx del *Capitale* e dei *Grundrisse* (tradotti da poco nelle lingue europee), nel tentativo di riprendere ciò che chiamavano la "teoria scientifica e rivoluzionaria del capitale", nell'ultimo Sartre il Marx più presente restava il "giovane Marx", come era stato definito da Althusser; il Marx del *Manifesto*, de *I manoscritti economico-filosofici*, de *La questione ebraica*, *L'ideologia tedesca*, ecc. In sintesi, dato il modo *avanguardista* e *teoricista* attraverso cui le emergenti sinistre radicali leggevano le *nuove* dinamiche della lotta politica in Europa tra i '60/'70, si può dire che il marxismo di Sartre apparisse al marxismo europeo soprattutto come poco 'europeo'.

Nel mondo non-europeo, e più nello specifico nell'ambito terzomondista, accadeva l'opposto. Ciò che qui seduceva dell'esistenzialismo marxista era proprio il suo umanesimo radicale, ovvero il suo appello alla *coscienza*, al *volontarismo*, alla *lotta*, alla *rivoluzione culturale* e al *compromesso* nella trasformazione della realtà sociale. L'idea del volontarismo singolo e collettivo come principio della pratica e della lotta politica, il supporto sempre più convinto di Sartre alla violenza rivoluzionaria, l'enfasi posta sul "gruppo in fusione" come principio dell'agire storico (della forza del gruppo nel suo auto-crearsi e auto-organizzarsi), così come la sua critica dell'istituzionalizzazione o burocratizzazione della decisione o della gestione politica⁶⁸, vennero a saldarsi sempre di più con l'idea dell'uomo nuovo promossa dal terzomondismo più radicale. È chiaro che il connubio con Fanon ebbe un ruolo di primo piano nell'ulteriore diffusione delle idee di Sartre nel Terzo mondo e all'interno del movimento del *black power*. In questo periodo, dunque, la popolarità di Sartre negli ambienti più radicali del mondo non europeo era ancora piuttosto in ascesa. Oltre Guevara e Fanon, l'influenza del pensiero sartriano si fece sentire su intellettuali

⁶⁸ Vedi i punti dedicati a questi temi particolari in *Critica della ragione dialettica*, Il Saggiatore, Milano 1963.

e militanti come Stokely Carmichael, Angela Davis⁶⁹, Steve Biko⁷⁰, mentre la sua figura era divenuta un punto di riferimento di ogni movimento radicale, compresi il movimento studentesco americano e quello della lotta per i diritti civili. A prova della popolarità di Sartre in questi ambienti, si può ricordare che uno degli slogan più importanti del movimento di lotta africano-americano, 'Con ogni mezzo necessario', era tratto da una nota espressione dell'opera teatrale *Le mani sporche*, attraverso la previa adozione di Malcolm X. Nell'ex Terzo mondo e negli Stati Uniti, gli anni di Sartre finiranno solo con la sconfitta e la repressione dei movimenti politici più radicali. A ben guardare, dunque, nel complesso il secolo di Sartre è durato venticinque anni: dal 1945 al 1970; non a caso il tempo del *lungo addio* (per riprendere qui il titolo del celebre romanzo di Raymond Chandler) all'ultima espressione novecentesca del senso *moderno* di rivoluzione.

5. Esistenzialismo, anticolonialismo e antirazzismo

L'impegno sempre più diretto di Sartre nelle lotte del mondo coloniale, in particolare il suo sostegno deciso al popolo algerino nella sfera pubblica francese, ha giocato un ruolo importante nella radicalizzazione della sua filosofia. Vi sono due aspetti di questo processo che meritano qui attenzione. In primo luogo, questo contatto ravvicinato con le lotte anticoloniali sarà alla base di un ulteriore sviluppo di quella sua specifica interpretazione del razzismo iniziata con gli scritti sulla questione razziale americana. La *situazione* specifica della popolazione algerina nell'Algeria coloniale

⁶⁹ Vedi A. Kaplan, *Dreaming in French, The Paris Years of Jacqueline B. Kennedy, Susan Sontag and Angela Davis*, Chicago University Press, Chicago 2012.

⁷⁰ S. Biko, *I Write what I like: a Selection of Writings*, Heinemann, London, 1987. Per un'analisi dell'influenza di Sartre su Biko, vedi di M.P. More, *Biko the African Existentialist Philosopher*, in "Alternation" 11.1., 2004, pp.79-108 e *Sartre and South African Apartheid*, in J. Judaken (Ed.), *Race after Sartre*, op.cit.

francese, come quella degli africano-americani negli Stati Uniti, metteva Sartre di fronte ai limiti di un approccio al razzismo inteso unicamente come un effetto dello 'sguardo dell'altro' nella lotta per il riconoscimento, ovvero come una semplice 'costruzione culturale negativa' da parte di alcuni gruppi su altri. Era chiaro che l'approccio fenomenologico-esistenziale al razzismo abbozzato in alcune pagine de *L'essere e il nulla* e soprattutto in *Riflessioni sull'antisemitismo* non bastava a spiegare in modo efficace quanto avveniva in società come quelle coloniali. Con questo spostamento dello sguardo dalla 'questione antisemita' alla 'questione coloniale' la riflessione di Sartre sul razzismo si concentrerà quasi *esclusivamente* sulla sua dimensione *materiale-istituzionale* o *sistemico-strutturale*.

In secondo luogo, questa stessa considerazione sulla violenza *endemica* delle società coloniali porterà l'umanesimo sartriano a sostenere la 'lotta rivoluzionaria' come prassi fondamentale nella creazione dell'uomo nuovo, e quindi a saldarsi sempre di più con le concezioni teoriche e politiche del terzomondismo più radicale. Sembra chiaro a questo punto in che modo il confronto di Sartre con la questione coloniale abbia *sovradeterminato* il suo originario progetto di riformulazione dell'esistenzialismo in chiave marxista. A partire da queste osservazioni, vorrei suggerire che *Critica della Ragion dialettica* (1960) dovrebbe essere letto non tanto come un tentativo di fondere semplicemente l'esistenzialismo con il marxismo, ma con un tipo particolare di *marxismo umanistico non-europeo*.

Sono comunque degli anni cinquanta gli 'scritti anticoloniali' di Sartre più noti. Sulla scia del suo interesse per la rivoluzione culturale maoista, esce nel 1954 la prefazione a *D'une Chine à l'autre*, un noto libro di fotografie di Henri Cartier-Bresson sulla Cina di Mao. Lo scritto di Sartre valorizza il lavoro di Cartier-Bresson nel suo tentativo di "ritrarre una società in transizione", e nella sua volontà di rompere con le rappresentazioni 'esotizzanti' e 'pittoresche' della Cina dominanti da sempre in Europa. Si può dunque esse-

re d'accordo con Azzedine Haddour quando sostiene che l'interpretazione sartriana delle foto di Cartier-Bresson, nel mettere in luce l'influenza di un certo 'mito orientalizzante' dietro le rappresentazioni correnti della Cina nel mondo occidentale, ha anticipato sia il Barthes de *I miti di oggi* (1957) sia *Orientalismo* (1978) di Edward Said⁷¹. Va ricordato che Sartre aveva visitato la Cina nel 1955, insieme a Simone de Beauvoir, e che negli anni a venire il maoismo come movimento politico-culturale non sarà certo un elemento secondario né per la sua militanza intellettuale né per la sua *riformulazione* marxista, terzomondista e *volontarista* del suo umanesimo.

Grande risonanza ebbe anche *Le colonialisme est un système*, apparso nel 1956 su *Le Temps modernes*. In questo scritto, sintomatico del tipo di marxismo esistenzialista a cui stava lavorando sin dal Dopoguerra, Sartre chiedeva di pensare il colonialismo "non come una serie di atti fortuiti e sconnessi né come il risultato statistico dell'intreccio di una molteplicità di imprese individuali o di situazioni isolate di dominio, bensì come un vero e proprio sistema di sfruttamento globale messo in piedi dalle principali nazioni occidentali verso la metà del XIX secolo"⁷². Per Sartre, il colonialismo come sistema di sfruttamento aveva nell'espropriazione della terra ai nativi e nel loro concomitante sradicamento i suoi due elementi fondamentali. Lo scritto poi cercava di mettere in luce ciò che Sartre considerava *specifico* del 'sistema coloniale': la saldatura di accumulazione originaria, espropriazione culturale e violenza razziale in un'unica modalità di dominio. Ancora una volta, nonostante la *stessa* visione eurocentrica del proletariato coloniale espressa nell'*Orfeo Negro*, Sartre attribuiva qui grande importanza alla questione del

⁷¹ A. Haddour, *Remembering Sartre*, in J.P. Sartre, *Colonialism and Necolonialism*, op.cit., 2001, p.23.

⁷² *Colonialisme et Néocolonialisme*, Gallimard, Paris 1964, p. 21. Può apparire assai sintomatico di un certo tipo di eurocentrismo che Sartre localizzi l'inizio del colonialismo solo a metà del XIX secolo, agli inizi di ciò che molti storici europei hanno definito l'età dell'imperialismo moderno.

razzismo nel mondo coloniale: "uno dei fondamenti del razzismo è compensare l'universalismo latente del liberalismo borghese, poiché tutti gli uomini dovrebbero avere gli stessi diritti, occorrerà fare dell'algerino un sub-uomo"⁷³. Proprio per questo, egli conclude, nei contesti coloniali "il razzismo è una componente *naturale* degli stessi metodi di produzione e di scambio". Non è difficile intuire in che modo le teorie di Sartre sul colonialismo erano destinate nel Terzo mondo a intrecciarsi sempre di più con gli schemi dell'allora emergente 'teoria della dipendenza'.

La stessa visione del colonialismo esprimeva anche la sua introduzione a uno dei classici del pensiero anticolonialista di questo periodo: *Ritratto del colonizzato e del colonizzatore* (1957) di Albert Memmi. L'analisi di Memmi dei rapporti intersoggettivi tra colonizzatore e colonizzato, in particolare l'interiorizzazione ontologica dell'egemonia coloniale da parte del nativo, traeva spunto in buona parte dalla 'dialettica dello sguardo' abbozzata in *L'essere e il nulla*. E tuttavia Sartre rimproverava a Memmi di aver ridotto il dominio coloniale agli effetti di una 'situazione' specifica (il rapporto psicologico tra colonizzatore e colonizzato) e non di un peculiare 'sistema' di sfruttamento:

In realtà, il razzismo è iscritto nel sistema: la colonia vende a buon prezzo i suoi generi alimentari e acquista ad alto prezzo alla metropoli i suoi manufatti. E questo sistema beneficia colonizzatori e coloni solo se l'indigeno lavora per nulla o quasi nulla [...] Il razzismo è lì, dentro la prassi colonialista, ingenerato ogni secondo dall'apparato coloniale, sostenuto dai suoi rapporti di produzione che definiscono due classi di individui: per gli uni il privilegio e l'umanità, per gli altri l'assenza di diritti sancisce la loro miseria, la fame cronica, l'ignoranza, la loro sub-umanità⁷⁴.

⁷³ *Ivi*, p.34.

⁷⁴ J.P. Sartre, *Prefazione* a A. Memmi, *Portrait du colonisé précédé de portrait du colonisateur*, Payot, Paris 1973, p.VI.

Assai significativa della centralità che è andato acquistando l'impegno anticoloniale di Sartre nel suo ruolo di intellettuale pubblico, così come della sua concezione del colonialismo come un sistema politico plasmato da una violenza strutturale, è anche la sua introduzione a un testo di grande notorietà in quegli anni: *La question* (1958), del giornalista franco-algerino Henri Alleg. Membro del Partito Comunista algerino, Alleg era stato arrestato nel 1957 in Algeria e tenuto prigioniero dai parà francesi. Durante gli interrogatori, Alleg venne sottoposto a torture fisiche e mentali assai violente. *La question*, scritto clandestinamente mentre era nella prigione civile di Algeri, narra la sua esperienza durante il periodo di detenzione. Il testo di Alleg ebbe il merito di portare nella sfera pubblica una delle questioni più pregnanti durante la guerra di liberazione algerina: il ricorso alla 'tortura sistematica' da parte dell'esercito francese come metodo fondamentale della strategia di contro-insorgenza. Nella sua introduzione, intitolata 'Une Victoire', Sartre tornava a mettere l'accento sulla centralità della 'violenza razzista' nell'esercizio del potere coloniale, e suggeriva di pensare il ricorso sistematico alla tortura in Algeria come un'espressione tutto sommata *naturale* all'interno di un sistema di sfruttamento costruito sul razzismo, ovvero su una concezione della popolazione indigena che negava la sua *piena* umanità. Per Sartre, l'obiettivo fondamentale della tortura non era tanto ottenere informazioni dai prigionieri, bensì distruggere la loro dignità umana, *spezzarli* come soggetti, in un gesto *circolare* che non faceva che riprodurre nella sua *essenza* il sistema di sfruttamento coloniale. In altre pagine rimaste memorabili, Sartre affermava che la tortura serviva solo a umiliare le persone, a minare alla base ogni loro eventuale reazione d'orgoglio, fino a ridurli in uno stato di *semi-animalità*. Così, il torturatore cercava di uccidere lo spirito prima ancora del corpo del suo prigioniero. Era proprio in questo senso che per Sartre il ricorso sistematico alla tortura da parte delle autorità coloniali era semplicemente l'espressione di uno storico

odio razziale, poiché era questa inferiorizzazione dell'indigeno alla base del sistema coloniale a giustificare una sua gestione o trattamento subumano. Anche qui non è difficile capire in che modo uno scritto di questo genere *parlasse* direttamente alla *situazione* di migliaia di militanti politici impegnati nelle diverse lotte di liberazione nazionale del Terzo mondo.

L'introduzione al testo di Alleg, così come gli altri articoli sui cui ci siamo soffermati in precedenza, vennero poi ripubblicati nel 1964 in *Situations V. Colonialisme et Néo-colonialisme*, un volume che raccoglie praticamente tutti gli scritti più importanti di Sartre dedicati alla lotta per la decolonizzazione tra gli anni cinquanta e sessanta. Può essere interessante notare qui, per ritornare su quella *scissione* tra un 'Sartre maggiore' (o metafisico) e un 'Sartre minore' (politico) tipica della *doxa* filosofica, che in Italia, mentre gli altri 4 volumi che formano parte delle *Situazioni* (I, II, III, IV) sono state da tempo tradotte all'interno del testo *Che cos'è la letteratura* (1947), la raccolta dei suoi scritti sul colonialismo *non* ha mai avuto una traduzione italiana. È chiaro però che tra gli scritti anticoloniali di Sartre il più famoso, in virtù dell'enorme risonanza che avuto, è sempre la già citata *Prefazione a I dannati della terra* di Fanon. Si tratta di un testo su cui si è dibattuto moltissimo, quindi qui vorremmo aggiungere soltanto che la *Prefazione*, insieme a *Critica della ragion dialettica*, scritti entrambi nello stesso periodo, rappresentano gli ultimi due tentativi di Sartre, insieme al successivo *L'idiota di famiglia* (1971), di dare un compimento o una *sintesi teorica* più o meno definitiva al suo esistenzialismo. Questa espressione finale dell'umanesimo sartriano, nell'inseparabilità stessa della sua struttura metafisica dal posizionamento politico dell'ultimo Sartre, e pur nelle sue contraddizioni interne e nodi gnoseologici rimasti irrisolti, appare davvero impensabile senza il suo crescente coinvolgimento con il mondo coloniale e senza l'influenza diretta o indiretta sia delle istanze portate

avanti dai movimenti rivoluzionari anticoloniali in Africa, America Latina e dalla lotta dei neri negli Stati Uniti, sia da ciò che possiamo chiamare l'*alter-umanesimo*⁷⁵ di autori come Wright, Césaire e Fanon. È anche a partire da questo aspetto non riconosciuto dalla *doxa* filosofica – dal sistema della filosofia, per rifarci ancora a Barthes – che propongo di pensare l'esistenzialismo come crisi (postcoloniale) dell'Europa e dell'uomo occidentale: come *nausea* del Novecento.

Gli scritti o interventi successivi – del tutto assenti dalla filologia sartriana mainstream – possono risultare *sintomatici* di quanto stiamo dicendo. Verso la fine degli anni sessanta, Sartre partecipò attivamente del dibattito globale contro l'Apartheid in Sudafrica. Influenzato forse da quanto stava cominciando a venire chiaramente alla luce in Francia rispetto alle *migrazioni*, i suoi interventi su questo argomento tendevano a enfatizzare qualcosa che non era ancora del tutto chiaro negli studi sul razzismo e le migrazioni nell'Europa di quegli anni: l'apartheid, sosteneva Sartre⁷⁶, è un 'cancro' appartenente alla società sudafricana, ma rischia di diventare da qui a pochi anni un 'cancro generalizzato', vale a dire globale. L'affermazione si basava sull'interpretazione che Sartre dava del fenomeno: l'apartheid era certamente una forma di "razzismo integrale fondato sulla supremazia dei bianchi", ma la sua verità stava nella "necessità del capitale di procurarsi costantemente lavoro coatto o a basso costo"⁷⁷. Anche in forma non del tutto articolata, Sartre vedeva dunque il futuro governo globale delle migrazioni nello spettro di una lunga durata dell'apartheid coloniale. È così che in *Le tiers monde commence en Banlieues* (1970), un articolo scritto in occasione della presentazione del libro *Livre des travailleurs*

⁷⁵ Si tratta di una definizione proposta da G. Ciccariello-Maher, vedi *European Intellectuals and Colonial Difference: Césaire and Fanon beyond Sartre and Foucault*, in J. Judaken (Ed.), *Race after Sartre*, op. cit., pp. 129-156.

⁷⁶ *Ceux qui sont aux prises avec l'apartheid doivent savoir qu'ils ne sont pas seuls*, op. cit.

⁷⁷ *Ivi*, p.9.

africains en France (1970) e pubblicato poi postumo in *Situations VIII*, Sartre traccia un parallelo tra il razzismo istituzionale sudafricano e ciò che comincia a chiamare qui le 'colonie interne' dei paesi capitalistici, ponendo in modo del tutto esplicito i legami storici tra l'immigrazione postcoloniale e il colonialismo del passato. Sartre ricordava poi che il ricorso a una forza lavoro *illegalizzata* era diventato parte sistematica di tutte le politiche migratorie europee, incentrate oramai su una "forma di razzismo assai utile per il capitale"⁷⁸. A titolo della significatività dell'ultimo Sartre per un'analisi postcoloniale dell'Europa oggi, vogliamo ricordare uno dei suoi ultimi articoli sull'argomento: *Le nouveau racisme* (1973), scritto come risposta all'omicidio di un lavoratore di origini algerine da parte di un agente di polizia. Questo breve articolo appare oggi estremamente attuale:

[...] un altro colonialismo è stato implementato sul nostro stesso territorio. Si portano qui lavoratori provenienti da paesi poveri come Spagna e Portogallo, o dalle vecchie colonie per fare i lavori che i francesi non vogliono più fare. Sottopagati, minacciati di essere espulsi in caso di proteste, ammassati in abitazioni insalubri, è stato necessario giustificare il loro sfruttamento, che oggi costituisce un elemento centrale della macchina capitalistica francese. Così, sta nascendo un nuovo razzismo, un nuova forma di governo che vuole far vivere gli immigrati nel terrore e deprivarli del desiderio di insorgere contro le condizioni di vita che gli sono state imposte⁷⁹.

Si tratta di una considerazione estremamente rilevante, se si pensa che nell'agenda teorica e politica delle sinistre radicali il dibattito sulle forme contemporanee del razzismo in Europa (di ciò che è stato chiamato 'nuovo razzismo') era ancora diversi anni di là da venire.

⁷⁸ *Les pays capitalistes et leur colonies intérieures*, in "Tricontinental", Paris 1970; Ripubblicato poi come *Le tiers monde commence en Banlieues* in *Situations VIII*, Gallimard, Paris 1972, p. 211.

⁷⁹ *Le nouveau racisme*, ripubblicato in *Situations VIII*, Gallimard, Paris 1972, p.98.