

(RI)LEGGERE *I DANNATI DELLA TERRA*:
JEAN-PAUL SARTRE E FRANTZ FANON
58 ANNI DOPO

(Re)read *The wretched of the earth*:
Jean-Paul Sartre and Frantz Fanon 58 years later

Edoardo Raimondi

The aim of this contribution is to show the complementarity of Frantz Fanon's and Jean Paul Sartre's theories, by considering the colonial reality of their time. The paper is divided into two parts: in the first, I examine Sartre's preface to *Le damnés de la terre* (1961) by relating it to the content of *L'existentialisme est un humanisme* (1946); in the second, I highlight the relations between Fanon's and Sartre's theories.

Keywords: Jean-Paul Sartre – Frantz Fanon – Humanism – Internationalism – Anthropological revolution

Intento del mio contributo è mostrare come Frantz Fanon e Jean-Paul Sartre abbiano costruito apparati teorici fra essi essenzialmente affini, a partire dall'analisi di analoghe situazioni storiche. Nella prima parte del mio intervento, dunque, esaminerò la prefazione sartriana, datata 1961, a *I dannati della terra* – tenendo a mente che lo stesso Fanon assunse determinate premesse sartriane per la sua problematizzazione della questione coloniale¹. Il filosofo francese, dal canto suo, già nel 1945 a Parigi in occasione della conferenza del 29 ottobre al club *Maintenant*, spiegò in che termini *L'esistenzialismo è un umanismo*, scritto che sarebbe stato pubblicato solo l'anno successivo².

Una volta chiariti quali i nessi speculativi fra i due scritti di Sartre, quindi, nella seconda parte del contributo mostrerò in che misura Fanon ne abbia fatto propria la lezione teorica fondamentale, anche rispetto alla ride-

1 Cfr. F. Fanon, *Les damnés de la terre*, François Maspéro éditeur, Paris 1961, tr. it. di L. Ellena, *I Dannati della terra*, Einaudi, Torino 2007. Un'analisi generale del testo, posto in relazione all'intero corpus fanoniano, è svolta da L. Ellena in *ivi*, *Introduzione alla nuova edizione italiana*, pp. VII-XXIV.

2 Cfr. J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1946, tr. it. di G. Mursia Re, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 2014. Una sintetica nota biografica sul filosofo francese è offerta da A. Sordini, in *ivi*, pp. 5-6.

finizione del significato di umanesimo. D'altronde, con la sua prefazione a *Les damnés de la terre*, Sartre avrebbe voluto mettere in guardia gli europei sulle cause essenziali del decadimento progressivo del vecchio continente. Contemporaneamente Fanon, interpretando criticamente i presupposti della così detta decolonizzazione, vorrà spingere i popoli oppressi a proseguire una lotta di liberazione non ancora, di certo, conclusa. Sorgeranno così due appelli fra essi complementari, che finiranno per fondersi in uno solo: si trattava, infatti, di risvegliare quella coscienza di classe che, a partire da specifiche realtà nazionali, politiche, sociali ed economiche si sarebbe dovuta proiettare verso una prospettiva rivoluzionaria organica e unitaria, segnata da istanze eminentemente internazionaliste.

1. *Dall'umanesimo all'umanismo*

Quando Sartre si accinse a redigere la sua prefazione a *I dannati della terra* nel 1961 non era ancora terminato il conflitto franco-algerino, che iniziò il primo novembre del 1954 e che, quattro anni dopo, vide pure lo scoppio di attentati terroristici sul suolo francese. Lo scontro cruento tra l'esercito governativo e il Fronte nazionale di liberazione guidato dagli indipendentisti africani si sarebbe concluso solo nel 1962, con la formalizzazione dell'indipendenza. Ma nel frattempo, l'opinione pubblica della madre patria cominciava a farsi timidamente consapevole delle pratiche disumane messe in atto dalle truppe d'Oltralpe, che tentarono di sedare le rivolte anti-coloniali e di debellare le relative organizzazioni partigiane a suon di tortura³. Tuttavia, l'opera del martinicano fu rivolta solo indirettamente ai colonizzatori, dal momento che per i popoli d'Algeria e non solo, si trattava, *in primis*, di non cadere nella trappola ideologica della così detta decolonizzazione, fase politica cruciale che avrebbe caratterizzato l'intero periodo *post* coloniale all'indomani delle lotte di liberazione. Lo mise ben

3 Basti pensare, per esempio, a quanto rappresentato magistralmente nel film "La battaglia di Algeri", uscito nel 1966 per la regia di Gillo Pontecorvo. C'è da aggiungere che Fanon, specializzato in neuropsichiatria e neurochirurgia, descrisse ampiamente gli effetti patologici delle pratiche da tortura, che colpiscono sia i colonizzati sia i colonizzatori. Cfr. F. Fanon, *I Dannati della terra*, cit., pp.175-211. Per una breve ricostruzione biografica dell'autore martinicano cfr. L. Ellena, *Introduzione alla nuova edizione italiana*, in *ivi*, pp. XXV-XXX. Gravemente malato, Fanon morì nella clinica di Bethesda vicino Washington il 6 dicembre del '61, pochi mesi prima dell'indipendenza algerina. Nell'agosto dello stesso anno, però, sarebbe riuscito a incontrare Sartre a Roma chiedendogli di scrivere la prefazione al libro, terminato in pochi mesi.

in evidenza Sartre: “Questo libro non aveva nessun bisogno d’una prefazione” scrisse “tanto meno in quanto non si rivolge a noi. Ne ho scritta una, tuttavia, per portare fino in fondo la dialettica: anche noi, gente d’Europa, ci si decolonizza: ciò vuol dire che si estirpa, con un’operazione sanguinosa, il colono che è in ciascuno di noi. Guardiamoci, se ne abbiamo il coraggio, e vediamo quel che avviene di noi”⁴. Ecco perché redigere quella prefazione: si trattava di compiere una critica serrata dei valori dominanti che avevano segnato l’intera cultura occidentale moderna. Non è un caso che le contraddizioni oggettive tra la nozione astratta di umanesimo – ereditata dal secolo del Lumi – e le pratiche predatrici avallate, più o meno consapevolmente, dagli stessi propagandisti liberali non tardarono a venire a galla. Tuttavia, tale processo di disvelamento non poteva essere immediato e lineare. Il bagaglio semantico che l’ideologia borghese stava continuando a perpetuare, soprattutto durante la fase *post* coloniale, restava tutto da disoccultare. Ed è precisamente ciò che si propose di fare Sartre rivolgendosi, questa volta, agli sfruttati d’Europa: “Occorre affrontare intanto questo spettacolo inaspettato: lo *striptease* del nostro umanesimo [*humanisme*]. Eccolo qui tutto nudo, non bello: non era che un’ideologia bugiarda, la squisita giustificazione del saccheggio; le sue tenerezze e il suo preziosismo garantivano le nostre aggressioni”⁵.

Bisognava spingere fino in fondo la dialettica: far affiorare quelle stesse contraddizioni reali in cui “le coscienze infelici” erano rimaste incagliate⁶. È chiaro come qui Sartre avesse in mente il IV capitolo dell’hegeliana *Phänomenologie des Geistes*, dal momento che la scissione tra il piano della realtà effettuale e quello di un’universalità soltanto proclamata avrebbe continuato a relegare gli stessi sfruttati europei nella loro *Entfremdung* – in un’estraniamento onnipervasiva e fautrice di una radicale insoddisfazione dalla quale, però, la coscienza prettamente servile non avrebbe ancora osato liberarsi⁷. Fanon, di contro, finì proprio per smontare a favore “dei suoi fratelli” il meccanismo “delle nostre alienazioni” e pertanto Sartre ammonì: “approfittatene per scoprirvi a voi stessi nella vostra verità d’oggetti”⁸.

4 J.-P. Sartre, *Prefazione*, in F. Fanon, *I Dannati della terra*, cit., p. LIV.

5 Ivi, pp. LIV-V.

6 Cfr. ivi, p. XLII.

7 Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg 1807, tr. it. di V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2009, pp. 183-201; R. Zahar, *Kolonialismus und Entfremdung. Zur politischen Theorie Frantz Fanons*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1969, tr. it. di M. Attardo Mafrini, *Il pensiero di Frantz Fanon e la teoria dei rapporti tra colonialismo e alienazione*, Feltrinelli, Milano 1970.

8 Cfr. J.-P. Sartre, *Prefazione*, in F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. XLVI.

Sebbene, infatti, gli appartenenti alle classi subalterne occidentali continuano a vivere nella propria madre patria, nelle proprie “Metropoli” e a non considerarsi “coloni”, loro stessi – quanto al fondo – non se ne sarebbero affatto differenziati. Si rivela così quella condizione universale concreta di sfruttamento, perpetuata in seno al sistema di produzione capitalistico, governato egemonicamente dalle classi borghesi: è questo il messaggio fondamentale che Sartre intende lanciare all’Europa appellandosi, prima ancora che a Marx, al pensiero hegeliano. È l’essenziale dialetticità del movimento storico, infatti, a mostrare definitivamente come tutto ciò che sottende alla nozione di umanesimo, ciò che pretende di sancire l’universalità (astratta) dell’uomo, in realtà non faccia altro che particolarizzarne il significato. Prova ne siano le nostre continue “pratiche razziste”⁹. Insomma, a dispetto di qualsiasi ideologia che proclama astrattamente il valore assoluto dell’unità del genere umano, a mancare di effettiva significatività – di fatto – resta il concetto stesso di *soggetto* o di *persona*. Esso, di conseguenza, finisce per riferirsi non più che a un élite di singole individualità, sorte in virtù di precisi rapporti di forza storicamente determinati.

Ma si badi bene: qui non si sta parlando esclusivamente di un restringimento del concetto di umanità che andrebbe a indicare, così, la sola cerchia degli uomini *bianchi* – posti immediatamente in contrapposizione ai *neri*. Tantoché Sartre afferma: “Nelle colonie la verità si mostrava nuda; le ‘metropoli’ la preferivano vestita; bisognava che l’indigeno le amasse. Come madri, in certo modo. L’élite europea prese a fabbricare un indigenato scelto; si selezionavano gli adolescenti, gli si stampavano in fronte, col ferro incandescente, i principî della cultura occidentale”¹⁰. Nella cittadina coloniale, dunque, continuava a imporsi un sistema eminentemente di classe:

9 Cfr. *ibidem*.

10 Ivi, p. XLI. La contrapposizione fondamentale tra uomo bianco e uomo nero era stata tematizzata dal martinicano nel suo *Peau noire, masques blancs*, edito per la prima volta nel 1952. Sarebbe stata la comprovata problematicità di quest’opera, d’altronde, a indurre la critica a dividersi in almeno “due diversi fanonismi”. Il primo, al contrario, prese le mosse da *I dannati della terra*, avendo visto in Fanon “soprattutto il teorico della liberazione rivoluzionaria anticoloniale”; il secondo, più recente, si è concentrato sulla lettura del precedente *Pelle nera, maschere bianche*, e “ha fatto del suo autore il precursore di una soggettività postcoloniale e postmoderna”. Cfr. L. Ellena, *Introduzione alla nuova edizione italiana*, in F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. XV. Su quest’ultima lettura del pensiero fanoniano cfr. almeno H. Bhabha, *Remembering Fanon*, introduzione a F. Fanon, *Black Skin, White Masks* (tr. di Charles Lam Markmann), Pluto Press, London 1968; Id., *Interrogating Identity: Frantz Fanon and the Postcolonial Prerogative*, in Id., *The Location of Culture*, Routledge, London 1994, pp. 40-65.

colonizzare i popoli africani – e quelli di Algeria – significava innanzitutto soggiogare culturalmente (quindi semanticamente) gruppi di individui che, benché impossibilitati ad assurgere allo *status* di soggetti, avrebbero dovuto replicare un preciso meccanismo di sfruttamento a discapito degli strati inferiori della società – naturalmente, per conto dei così detti agenti coloniali¹¹. D'altra parte, non fu forse la colonizzazione capitalistica *interna* alle stesse Metropoli che andò a colpire primariamente le classi subalterne d'Occidente? Quella stessa operazione di dominio che avrebbe indotto le nostre coscienze infelici a rinchiudersi in un'estraniamento auto-rassicurante, incapaci di cogliere i conflitti latenti nella società del lavoro? Non è affatto un caso quindi che “i colonizzati si difendono dall'alienazione coloniale esagerando l'alienazione religiosa”¹², mentre sull'altra sponda del mar Mediterraneo “le nostre anime belle sono razziste [*Nos belles âmes sont racistes*]”¹³.

Per Sartre, dunque, era arrivato il momento di ricostituire le condizioni di senso essenziali alla prassi rivoluzionaria, uscendo simultaneamente dall'alienazione materiale e spirituale. Se l'Europa è quindi “in gran pericolo di crepare”, occorre sciogliere l'illusione estraniante della propria soggettività: “Anche io vi dico: ‘Tutto è perduto, a meno che...’” ammonisce ancora il filosofo francese “europei, io rubo il libro d'un nemico e ne faccio un mezzo per guarire l'Europa. Approfittatene”¹⁴. Sartre, così, avvertiva su un fatto fondamentale – facendosi quasi profetico: il lavoro forzato che nelle colonie abbrutisce e soggioga, le pratiche disumane e reificanti operate sui colonizzati si sarebbero ritorte contro gli stessi colonizzatori. Le rivolte indipendentiste algerine hanno dato prova, infatti, che la violenza pura può essere razionalmente *organizzata*, assumere così finalità eminentemente politiche. “Reclamare e rinnegare, simultaneamente, la condizione umana: la contraddizione è esplosiva [...]. È il momento del

11 Cfr. J.-P. Sartre, *Prefazione*, in F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. XLVI. Su come muti l'assetto di classe in colonia – ovviamente permanendovi – cfr. *ivi*, p. XLIV.

12 *Ivi*, p. L.

13 *Ivi*, p. LII. È evidente, anche in questo caso, il riferimento al pensiero hegeliano: l'*Entfremdung* propria della *schöne Seele* fu già mostrata nei suoi caratteri strutturali nel VI capitolo della *Phänomenologie des Geistes*. Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 533-47. Sul tema cfr. almeno E. Alessandrini, *Potenza ed eclissi di un sistema. Hegel e i fondamenti della trasformazione*, Mimesis, Milano 2016, p. 112.

14 Cfr. J.-P. Sartre, *Prefazione*, in F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. XLVI. E aggiungeva esplicitamente l'autore: “Ma, direte voi ancora, noi viviamo nella Metropoli e condanniamo gli eccessi. È vero: non siete coloni, ma non valete di più”. *Ibidem*.

boomerang, il terzo tempo della violenza: essa ritorna su di noi, ci percuote e, mica più delle altre volte, noi non capiamo che è la nostra. I 'liberali' restano storditi [*hébétés*] [...]. La Sinistra Metropolitana è a disagio"¹⁵. L'ultima stoccata, dunque: è la sinistra liberale che Sartre continuava ad avere di mira, quella rappresentata precisamente da anime belle rimaste intrappolate nelle astrazioni tipiche dell'umanesimo di stampo borghese.

Il filosofo francese, pertanto, continuava a mettere in guardia i suoi lettori, ché la via per la rivoluzione era stata già indicata da Fanon: "Un solo dovere, un solo obiettivo: cacciare il colonialismo con *tutti* i mezzi"¹⁶, per far sì che possa sorgere una vera e propria rivoluzione *antropologica* nella sua sostanziale dialetticità. Ecco l'ultimo appello inesorabile, che dovrà continuare a valere per tutti gli sfruttati ugualmente colonizzati dall'ideologia dominante: occorre spingere il procedere storico verso l'instaurazione di concrete condizioni di possibilità per far sorgere un *uomo nuovo*, di "qualità migliore" – colui che sarà pervenuto alla propria disalienazione e che dunque, considerandosi "un morto in potenza" e accettando il rischio della morte violenta, potrà attingere la sua vera umanità dai conflitti reali e vissuti¹⁷. La vita nuova, veramente tale, inizia dalla fine e "la nostra specie, quando un giorno si sarà fatta [*se sera faite*], non si definirà come la somma degli abitanti del globo ma come l'unità infinita delle loro reciprocità"¹⁸. Non si sta parlando d'altro che di quel regno della libertà di cui Marx diede conto, in cui l'unità del genere umano potrà realizzarsi nella sua universalità concreta: si tratta ancora di conservare una precisa prospettiva politico-progettuale che non può fare a meno di delimitare, costantemente,

15 Ivi, p. LI. Sulla questione della violenza rivoluzionaria, come è noto, si esprime senza mezzi termini il pensatore di Martinica: cfr. ivi, pp. 3-60.

16 Ivi, p. LII.

17 Cfr. ivi, p. LIV. Mi pare evidente, da questo punto di vista, il richiamo indiretto alla famosa lettura kojèveiana del IV capitolo della *Phänomenologie des Geistes*: l'accettazione del rischio della morte da parte dello schiavo, nel conflitto rivoluzionario, andrebbe a costituire il fattore determinante per superare qualitativamente (e dialetticamente) l'attitudine prettamente signorile e padronale; si assurgerebbe, così, a una nuova e progressiva antropogenesi storica. Cfr. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit» professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Gallimard, Paris 1947, tr. it. di G. F. Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla «Fenomenologia dello Spirito» tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, Adelphi, Milano 1996, pp. 181. A riguardo si veda G. Barberis, *Il regno della libertà. Diritto, politica e storia nel pensiero di Alexandre Kojève*, Napoli, Liguori 2003, p. 93.

18 Cfr. J.-P. Sartre, *Prefazione*, in F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. LVI.

orizzonti di senso essenzialmente *problematici* e sempre in via di ridefinizione – come ancora Hegel aveva lasciato ben intendere¹⁹. D'altra parte è soltanto grazie al movimento storico, intrinsecamente contraddittorio e conflittuale, che la libertà di tutti e di ciascuno potrà effettuarsi, poiché principio universale sorto in quanto esigenza concreta di liberazione. È quindi un appello all'internazionalismo di classe quello che Sartre vuole imprimere in quelle pagine, rivolgendosi, da parte sua, alle classi subalterne di Francia: "Oggi, noi siamo incatenati, umiliati, malati di paura: al punto più basso. Fortunatamente ciò non basta ancora all'aristocrazia colonialista: essa non può compiere la sua missione ritardatrice in Algeria senza aver terminato prima di colonizzare i francesi"²⁰.

Ma per comprendere a fondo la ridefinizione di "umanesimo" proposta da Sartre – poi ripresa da Fanon – è necessario tornare indietro allo scritto del 1946. *L'esistenzialismo è un umanismo* fu redatto, prima di tutto, per rispondere alle critiche che sia i cattolici sia i comunisti ortodossi lanciarono contro il filosofo francese: "Tanto i comunisti quanto i cattolici ci accusano di essere venuti meno alla solidarietà umana" esordiva l'autore "di considerare l'uomo come isolato, soprattutto perché noi muoviamo – a detta dei comunisti – dalla soggettività pura, dall'*io penso* di Cartesio, cioè dal momento in cui l'uomo raggiunge la coscienza di sé nella solitudine"²¹. Ebbene, ai nostri fini sarà sufficiente mostrare come alla base di siffatte accuse resti un fraintendimento essenziale. Quando Sartre pone l'*io penso* cartesiano come "la verità assoluta della coscienza che coglie se stessa", egli lo fa perché crede che tale assunto sia l'unico che possa garantire "una dignità all'uomo", il solo che possa non fare di lui un oggetto²². Ma il riconoscimento reale e insieme universale di tale dignità dis-oggettivante può essere raggiunto solo dialetticamente, in quanto *risultato* dell'interazione concreta tra soggettività differenziate. L'uomo, contrariamente a quanto sostenuto da Cartesio o da Kant, può cogliere l'effettiva certezza di sé solo ponendosi di fronte all'*altro* e pur sempre all'interno di determinate condizioni sto-

19 Cfr. K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, libro III (1894), tr. it. di E. Sbardella, *Karl Marx. Il capitale. Critica dell'economia politica*, III, Newton, Milano 1996, pp. 1468; G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1820, tr. it. di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 2010, pp. 14-17. Nella sua *Vorrede* all'opera, Hegel afferma chiaramente: "Per dire ancora una parola a proposito del *dare insegnamenti* su come dev'essere il mondo, ebbene, per tali insegnamenti in ogni caso la filosofia giunge sempre troppo tardi". Ivi, p. 17.

20 J.-P. Sartre, *Prefazione*, in F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. LIX.

21 J.-P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., pp. 19-20.

22 Cfr. ivi, pp. 61-2.

riche: la libertà, insomma, è sempre in *situazione* – laddove quest’ultima si definisce come “complesso delle condizioni materiali, e persino psico-analitiche, che, in una certa epoca, definiscono esattamente un insieme”²³. Benché nel corso del tempo siano stati diversi i punti d’ambiguità delle posizioni sartriane in merito, l’autore si sforzò di chiarire costantemente che il concetto di “libertà” da lui tematizzato intendeva opporsi a qualsiasi istanza intellettualistica che ne avesse voluto sancire il carattere puramente astratto²⁴. Questo non significa, però, che l’individuo intrinsecamente storico possa esser ridotto a mero fattore materiale, determinato esclusivamente da forze a lui esterne quali che siano. Il filosofo francese, così, finisce per distinguere la nozione di volontà da quella di libertà: “Io posso voler aderire a un partito, scrivere un libro, sposarmi: tutto questo non è che la manifestazione di una scelta più originaria, più spontanea di ciò che si chiama volontà”²⁵. In base a tutto ciò, Sartre poté già concludere, hegelianamente, quanto avrebbe poi ribadito nella sua prefazione a *I dannati della terra*: “l’uomo si fa; non è qualcosa di bell’e fatto in partenza” – dal momento che è soltanto cogliendosi nella propria *particolarità* che egli può *farsi* oggettivamente consapevole dei *limiti* della propria libertà, dunque riconoscere l’Altro in qualità di soggettività autocosciente e autonoma²⁶.

La nozione di umanesimo finisce così per ridefinirsi radicalmente, poiché essa non può più indicare una dottrina che “considera l’uomo come fine e come valore superiore” in modo del tutto etereo²⁷. L’esistenzialismo, fa capire l’autore, “non prenderà mai l’uomo come fine, perché l’uomo e sempre da fare”²⁸, all’interno delle contraddizioni oggettive della storia, in cui l’individuo – ricercando fuori di sé uno scopo – “si realizzerà

23 Cfr. *ivi*, p. 118.

24 Cfr. *ivi*, pp. 69-74. Una critica del concetto sartriano di situazione si trova, per esempio, in E. Weil, *Hegel et l’État*, Vrin, Paris 1950, tr. it. di L. M. Massolo, *Hegel e lo Stato*, in A. Burgio (a cura di), *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, Guerini e Associati, Milano 1988, pp. 37-152. Qui Weil, ricollegendosi alla definizione di “uomo” in quanto pura “passione inutile” (J.-P. Sartre, *L’être et le néant*, Gallimard, Paris 1943, p. 708) sottolinea precisamente il carattere intrinsecamente astratto delle nozioni di situazione e di persona. Se ci fermassimo qui, infatti, la filosofia non potrebbe più comprendere “la sua possibilità” e dovrebbe risolversi “nella poesia o nell’atto gratuito, cioè nella parola e nell’azione *insensate*”. Cfr. E. Weil, *Hegel e lo Stato*, cit., pp. 64-5, nota 23. Una disamina efficace del pensiero di Sartre nel suo complesso è stata offerta da M. Barale, *Filosofia come esperienza trascendentale. Sartre*, Le Monnier, Firenze 1977.

25 J.-P. Sartre, *L’esistenzialismo è un umanesimo*, cit., p. 30.

26 Cfr. *ivi*, p. 73.

27 Cfr. *ivi*, p. 83.

28 *Ivi*, p. 84.

precisamente come umano”²⁹. Si comprende come tale risultato non possa essere pre-garantito o presupposto, dal momento che la soggettività – mai solipsisticamente ripiegata in sé – resta in ogni caso dipendente, finita e segnata dal carattere del *negativo* concreto. L’individuo particolare, dunque, è sempre proiettato al di là di se stesso: “Non dobbiamo credere che ci sia un’umanità della quale si possa celebrare il culto, al modo di Auguste Comte” chiarisce Sartre “il culto dell’umanità mette capo all’umanesimo chiuso in se stesso di Comte e, bisogna pur dirlo, al fascismo. È un umanesimo [*humanisme*] che noi non vogliamo”³⁰. E così quell’uomo nuovo, che sarebbe stato ri-tematizzato dal filosofo francese sedici anni dopo, non potrà che svilupparsi a partire dalla lotta di liberazione dal bisogno e dalla necessità: unico movimento reale capace di approdare al riconoscimento effettivo della libertà di tutti e di ciascuno. A rivelarsi, pertanto, non è altro che il senso più profondo dell’umanesimo esistenzialista, che dovrà superare dialetticamente l’umanesimo retrivo di stampo borghese.

2. L’appello di Fanon

Ripartendo dalle premesse sartriane, così Fanon: “Sono secoli che l’Europa ha arrestato la progressione degli altri uomini e li ha asserviti ai suoi disegni e alla sua gloria; secoli che in nome d’una pretesa ‘avventura spirituale’ soffoca la quasi totalità dell’umanità. Guardatela oggi altalenare tra la disgregazione atomica e la disintegrazione spirituale”³¹. Il martinicano avvertiva quindi i suoi compatrioti: per ricostituire un nuovo concetto di umanità bisognava liberare quest’ultimo dal suo portato ideologico e astratto, che non fa altro che “parlare dell’uomo pur massacrandolo dovunque lo incontra”³². Ma al fondo delle considerazioni fanoniane

29 Cfr. *ivi*, p. 86. Occorre pure ricordare che Sartre si ritrovò a polemizzare con il comunista ortodosso Pierre Naville proprio sul concetto di *causalità* “storica”. Cfr. *ivi*, p. 118-21.

30 *Ivi*, p. 84. Le stesse critiche fondamentali l’autore le rivolse contro Jean Cocteau, che scrisse *Il giro del mondo in ottanta ore* (cfr. *ivi*, p. 83-84). Gli assunti del medesimo testo, non a caso, sarebbero stati riproposti nella prefazione a *I dannati della terra* – a mostrare il vero spirito di un “umanesimo razzista”. Cfr. J.-P. Sartre, *Prefazione*, in F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. LV.

31 F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 227.

32 *Ibidem*. Già Sartre aveva ricordato: “In Francia, in Inghilterra, l’umanesimo si pretende universale. Col lavoro forzato, è tutto l’opposto: niente contratto; per giunta, occorre intimidire; dunque l’oppressione si palesa [...] poiché nessuno può – senza reato – spogliare il suo simile, asservirlo od ucciderlo, pongono a

stavano pure altre preoccupazioni, soprattutto dopo il 1960 – anno in cui molte colonie ottennero l'indipendenza politica. Il meccanismo della colonizzazione, infatti, aveva prodotto – a discapito delle popolazioni africane e algerine – almeno due effetti deteriori: da un lato una forma di alienazione materiale dovuta allo sfruttamento di stampo schiavistico; dall'altro un'estraneazione di tipo culturale, che avrebbe indotto i gruppi colonizzati sia ad assimilarsi all'ideologia dominante e predatrice – rinnegando così la loro storia – sia a riaffermare *immediatamente*, di contro, le proprie identità tribali originarie. Due aspetti della questione che, tuttavia, si univano imprescindibilmente: le rivendicazioni nazionaliste africane, che intendevano fondare organismi statali indipendenti sulla base di antichi elementi linguistici, religiosi ed etnici, non avrebbero fatto altro che produrre una borghesia autoctona pur sempre dominata dalle potenze metropolitane. E come comprese subito Fanon, era proprio su questo terreno che si sarebbe dovuta combattere l'imminente sfida *post* coloniale: “Nel suo narcisismo volontarista, la borghesia nazionale si è facilmente convinta di poter vantaggiosamente sostituire la borghesia metropolitana. Ma l'indipendenza, che la mette letteralmente con le spalle al muro, farà scattare in essa reazioni catastrofiche e la costringerà a lanciare angosciati appelli in direzione dell'ex metropoli”³³. Ecco il pericolo principale che l'autore riuscì a scorgere all'indomani delle proclamate indipendenze territoriali, subito dopo i conflitti rivoluzionari scoppiati in tutto il globo: fintantoché non si rimetterà in discussione l'attuale ordine di classe nella sua totalità, permarrà una mera replicazione dei medesimi rapporti di forza fondamentali che continuano a schiacciare anche i popoli europei. Ed essendo la neo-borghesia colonizzata sostanzialmente “sottosviluppata”, dal momento che la sua potenza economica “è quasi nulla”, essa rimarrà strettamente dipendente da quegli stessi agenti coloniali che si accingevano a promuovere una fantomatica decolonizzazione³⁴. Tale meccanismo di controllo, d'altra parte, si sarebbe fatto sempre più stringente, precisamente perché avrebbe proseguito a esaltare le differenze etniche e tribali tra i popoli africani, perpetuandone quindi l'alienazione materiale e culturale. Per le potenze occidentali, oggi come allora, è solo la borghesia (neo)liberista che dovrà continuare detenere il dominio economico internazionale:

principio che il colonizzato non è il simile dell'uomo”. J.-P. Sartre, *Prefazione*, in *ivi*, p. XLVII.

33 F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 94.

34 Cfr. *ibidem*.

Quando l'esigenza di negrificazione o di arabizzazione dei quadri presentata dalla borghesia non procede da un'impresa autentica di nazionalizzazione ma corrisponde semplicemente alla preoccupazione di affidare alla borghesia il potere detenuto fin qui dallo straniero, le masse presentano al loro livello la stessa rivendicazione ma restringendo ai limiti territoriali la nozione di negro o di arabo [...]. Si assiste a un andirivieni permanente tra l'unità africana che sprofonda sempre più nell'evanescenza e il ritorno desolante allo sciovinismo più odioso, più astioso.³⁵

Si capisce come il problema della scissione fra il piano della realtà concreta e quello della pura astrazione non poteva esser risolto – di per sé – dai fautori del sistema di produzione capitalistico. Ne furono riprova i portati semantici che, nelle così dette ex colonie, si andavano imponendo con l'ausilio (inconsapevole) di una progressiva e sanguinosa frammentazione territoriale, esito della situazione *post* coloniale, pur sempre occultatrice della vera questione in ballo: dover promuovere un effettivo internazionalismo di classe. Ma in un tale contesto storico, segnato da una profonda instabilità politica, si aggiungeva pure lo sviluppo del movimento della *Négritude*, che vide la sua consacrazione nella costituzione della Società Africana di Cultura e a cui avevano aderito, tra gli altri, Léopold Sédar Senghor, Léon-Gontran Damas e Aimé Césaire³⁶. In merito, l'autore non lascia spazio a esitazioni: “Quest'obbligo storico nel quale si sono trovati gli uomini di cultura africani, di razzializzare [*racialiser*] le loro rivendicazioni, di parlare più di cultura africana che di cultura nazionale, li condurrà in un vicolo cieco”³⁷, principalmente perché “la negritudine trovava [...] il suo primo limite nei fenomeni che rendono conto dello storicizzarsi degli uomini”³⁸.

In breve, ciò che vuole mostrare il martinicano è ancora l'essenzialità dialettica del procedere storico; prova ne siano le differenze sostanziali, per esempio, tra la situazione coloniale europea e quella in cui si trovavano a vivere gli afro-americani, “i negri” degli Stati Uniti³⁹. Al contrario,

35 Cfr. *ivi*, p. 100.

36 Cfr. *ivi*, pp. 139-163. Il termine *négritude* fu usato per la prima volta da Aimé Césaire nel 1935, nel terzo numero della rivista *L'Étudiant Noir*. Césaire contrapponeva l'identità culturale nera a quella francese, quest'ultima già denunciata come strumento di oppressione da parte dell'amministrazione coloniale. Il primo congresso della Società Africana di Cultura si tenne a Parigi nel 1956. Cfr. *ivi*, p. 147.

37 *Ivi*, p. 146.

38 *Ivi*, p. 148.

39 Cfr., *ivi*, p. 147. Si noti che Fanon quando si accinge a descrivere la figura del “liberatore” nazionale, personalità di primo piano all'interno del finto processo di decolonizzazione, tematizza piuttosto il concetto positivo di *patrie*, in quanto scaturentesi, nella sua significatività, dallo stesso *processo* rivoluzionario. A tale

qualsivoglia prospettiva teorica dal carattere anti-dialettico non avrebbe saputo dar conto di un altro fenomeno deteriore: quello che colpì il così detto “intellettuale colonizzato”, a dimostrare l’assimilazione indotta della “cultura dell’occupante”, da cui non poteva che conseguire lo smarrimento della certezza di se stessi⁴⁰. E anche in quest’ultimo caso, il meccanismo di *rimozione* del proprio radicale *misconoscimento* si sarebbe potuto spezzare soltanto attraverso l’atto rivoluzionario: “Per molti di noi, il modello europeo è più esaltante” scriveva Fanon nel suo appello conclusivo “ora, si è visto nelle pagine precedenti a quali disdette ci portava questa imitazione [...]. Quando io cerco l’uomo nella tecnica e nello stile europei, vedo un susseguirsi di negazioni dell’uomo, una valanga di assassini [...]. Decidiamo di non imitare l’Europa e tendiamo i nostri muscoli e i nostri cervelli in una direzione nuova”⁴¹. Tale via rinnovatrice avrebbe dovuto condurre, non a caso, alla realizzazione dell’*homme totale* – quell’uomo nuovo in grado di ricomporre le proprie dilacerazioni spirituali e materiali, perché dialetticamente approdato al superamento tanto del particolarismo sciovinista quanto dell’universalità astratta e alienante propria dell’umanesimo di stampo borghese. In poche parole, bisognava cercare “d’inventare l’uomo totale che l’Europa è stata incapace di far trionfare”⁴². Ecco dunque che l’appello del martinicano ai suoi compatrioti, sfruttati e relegati in una posizione di assoluta subalternità, finisce per fondersi con quello di Sartre: “Si tratta, per il Terzo Mondo, di ricominciare una storia dell’uomo che tenga conto al tempo stesso delle tesi a volte prodigiose sostenute dall’Europa, ma anche dei delitti dell’Europa, di cui il più efferato sarà stato, in seno all’uomo, lo squarcio patologico [*écartèlement pathologique*] delle sue funzioni e lo sbriciolamento della sua unità”⁴³.

In conclusione, si può di certo affermare che anche per Fanon era necessario riprendere “la questione dell’uomo”⁴⁴, laddove le soggettività storico-sociali capaci di compiere questo enorme passo sarebbero rimaste,

livello, infatti, le masse politicamente *responsabilizzate* si mostrano gelose del risultato della loro azione e si guardano bene dal consegnare a un dio vivente il loro avvenire [...]. Ivi, p. 51.

40 Cfr. ivi, p. 152. L’autore, interrogandosi sui risvolti patologici provocati dalla guerra coloniale algerina, concluse: “Poiché è negazione sistematizzata dell’altro, decisione forsennata di rifiutare all’altro ogni attributo d’umanità, il colonialismo costringe il popolo dominato a porsi continuamente la domanda: ‘Chi sono io in realtà?’”. Ivi, p. 175.

41 Ivi, p. 228.

42 *Ibidem*.

43 Ivi, p. 230.

44 Ivi, p. 229.

volente o nolente, le classi subalterne sorte in seno alle articolazioni del capitalismo internazionale. Si conferma come dalle macerie di un umanesimo astratto e puramente ideologico, occorra approdare a una rivoluzione essenzialmente antropologica – universale e concreta insieme, che sappia realizzare un autentico umanismo:

se vogliamo che l'umanità avanzi d'un grado, se vogliamo portarla a un livello diverso da quello in cui l'Europa l'ha manifestata, allora occorre inventare, occorre scoprire [...] Inoltre, se vogliamo rispondere all'attesa degli europei, non bisogna rinviare loro un'immagine, anche ideale, della loro società o del loro pensiero per i quali essi provano saltuariamente un'immensa nausea. Per l'Europa, per noi stessi e per l'umanità, compagni, bisogna rinnovarsi, sviluppare un pensiero nuovo, tentare di metter su un uomo nuovo [*homme neuf*].⁴⁵

45 Ivi, p. 230. Anche in questo caso mi sembrano palesi i riferimenti al pensiero sartriano. Cfr. J.-P. Sartre, *La nausée*, Gallimard, Paris 1938, tr. it. di B. Fonzi, *La Nausea*, Einaudi, Torino 2014. Sugli influssi esistenzialisti che si esercitarono sul portato teorico fanoniano cfr. P. Clemente, *Frantz Fanon tra esistenzialismo e rivoluzione*, Laterza, Bari 1971. Per un confronto Sartre-Fanon si veda anche J. Mornet, *Sartre e Fanon. Commentaire à la préface de Jean-Paul Sartre pour Les damnés de la terre de Frantz Fanon*, "VST – Vie sociale et traitements", 1/2006, n. 89, pp. 148-153; M. A. Arantes, *Sartre e o Humanismo Racista Europeu: uma leitura sartriana de Frantz Fanon*, "Sociologias", 13/2011, n. 27, pp. 382-409. Si pone in una prospettiva diversa, invece, l'indagine di N. Nya, *Sartre and Fanon. On Men and Women, and Gender and Race Intersection as They Relate to French Colonial Resistance*, "Journal of General Philosophy", 2/2015, n. 1, pp. 61-71.