

NESSUN METODO PER I DANNATI;
OVVERO, DELLE VICISSITUDINI CARTESIANE
IN FANON E SPINOZA (E MACHEREY)*

CESARE CASARINO

L'addio di Fanon al metodo

In un raccordo cruciale dell'Introduzione di *Pelle nera, maschere bianche* Frantz Fanon d'improvviso mette il lettore davanti a una limpida presa di posizione sul metodo:

È buona educazione far precedere un'opera di psicologia da una serie di punti metodologici. Io non lo farò. Lasserò il metodo ai botanici e ai matematici. C'è un punto in cui i metodi sono come riassorbiti.

Mi posizionerò lì. Cercherò di scoprire le diverse posizioni che il negro adotta di fronte alla civiltà bianca.¹

Questo passaggio ben racchiude lo scandalo epistemologico di un'opera che ha fatto epoca: alle soglie della sua indagine sulla devastazione psicologica che il razzismo infligge ai neri dappertutto, Fanon – intellettuale e scienziato nero, psichiatra di formazione e di professione – dice addio al metodo. È come se Fanon iniziasse la sua fenomenologia psicologica dell'essere nero² con un'inversione e una riscrittura anti-coloniali di

* Questo saggio proviene dal manoscritto di un libro che sto per completare, per il momento intitolato *Spinoza & The Damned: An Essay on Intuition*. Sono molto grato ai commenti di Étienne Balibar, a un tempo critici e generosi, su una versione precedente di questo saggio, così come sono grato al pubblico attento che ha ascoltato e commentato un'altra versione presentata in diverse occasioni come lezione universitaria (a Duke University nel marzo 2024, in un colloquium con Christian Uwe all'Università del Minnesota nel novembre 2023 e online, in una conferenza su Pierre Macherey a Berkeley, Università della California, nel giugno 2022). Tra tutti vorrei ringraziare per le domande sensate, l'apporto critico e gli incoraggiamenti specialmente Roberto Dainotto, Michael Gallope, Michael Hardt, Margaret Hennefeld, Libby Maack, Catherine Reilly, Ajay Skaria, Peter Stidman, Leif Turner, and Christian Uwe. Infine, ringrazio Vittorio Morfino ed Emilia Marra per avermi invitato a pubblicare una versione in italiano nei "Quaderni Materialisti" e ringrazio Mariaenrica Giannuzzi per la traduzione.

1 Cfr. F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, ETS, Pisa 2015, p. 29.

2 In questo lavoro non uso la maiuscola per le parole "nero", "neri" o "nerezza" [*blackness*], a eccezione dei casi in cui a) *blackness* significa il tentativo di produrre il concetto antirazzista di una condizione esistenziale o ontologica e b) la maiuscola si trova in una citazione. [Vista la difficoltà di tradurre *blackness* con "nerezza" senza forzature, si è preferito usare diverse espressioni come "essere nero" per *blackness* e di volta in volta "persona nera" o "di colore" in caso di fraintendimenti con il nero al singolare in quanto colore; N.d.T.].

quella reazione sbalordita di Marlow di fronte a ciò che altri si compiacciono di definire un metodo insensato, ossia il massacro indiscriminato della popolazione nera da parte di Kurtz in *Cuore di tenebra* di Joseph Conrad: Non è affatto un metodo – mormorò Marlow. *Nessun metodo* è proprio quello che serve per il compito da svolgere, sembra rispondere Fanon, mentre si misura la sanguinosa distanza che, da quella prima metà del XX secolo, lo separa e insieme lo lega all’incubo coloniale del romanzo di Conrad. *Nessun metodo* sembra essere lo slogan implicito, appena mormorato, che Fanon brandisce qui per combattere quell’incubo continuo fatto di *anti-blackness* e negrofobia, da cui la cosiddetta civiltà bianca fa fatica a risvegliarsi³.

Un’interpretazione di questo passaggio come un addio al metodo, tuttavia, pone più domande che risposte. Perché l’opera ha bisogno d’iniziare con l’abbandono del metodo? Qual è esattamente il punto in cui i metodi vengono riassorbiti e perché Fanon vuole collocarsi lì? Cosa significa che i metodi devono essere riassorbiti? E chi sono questi botanici e matematici, che cosa ci fanno in questo passaggio? E, infine, quale metodo? Tornerò sul passaggio specifico e sulle domande che suscita, ma, per prima cosa, facciamo un passo indietro e per un momento riconsideriamo *Pelle nera, maschere bianche* globalmente, nella sua potente singolarità.

Pelle nera, maschere bianche: un libro come nessun altro. È stato spesso notato che si tratta di un libro strano, impossibile da categorizzare, un libro veramente singolare (anche se forse non abbastanza è stato detto sul suo stile di scrittura nervoso, stridente, disarticolato eppure lirico, ma anche sulle correlazioni tra le questioni di stile e l’alienazione razziale come esperienza vissuta espresse nel libro)⁴. Per quanto ci riguarda, è istruttivo ricorrere alla caratterizzazione di Pierre Macherey che sottolinea gli aspetti insoliti e unici di questo libro. Presentando per la prima volta *Pelle nera, maschere bianche* nel suo saggio *Figure dell’interpellazione in Althusser e*

3 Qui uso “*anti-blackness*” insieme al termine “negrofobia” di Fanon, perché quest’ultimo richiama immediatamente l’attenzione sugli elementi psicologici costitutivi del razzismo, come non accade, invece, per il termine “*anti-blackness*”; cfr. F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., pp. 150, 169, ma si veda almeno l’intero capitolo VI, “Il Negro e la psicopatologia”, pp. 135-188. La relazione tra “*anti-blackness*” e “negrofobia” non è ovvia e non può essere data per scontata: entrambi i termini nominano una forma di razzismo, ma si tratta della stessa forma di razzismo? Sono completamente sinonimi, termini parzialmente sovrapposti o che si escludono a vicenda? In definitiva, il modo in cui si intende la relazione tra i due termini dipende dalla propria concezione del razzismo. A mio avviso, non c’è forma di razzismo che non includa la fobia come una delle sue componenti essenziali, mentre, allo stesso tempo, questa fobia può essere articolata in vari modi e gradi, che vanno dal palesemente manifesto al silenziosamente latente: per esempio, le espressioni della fobia razzista a livello fenomenologico (es. un insulto razzista) e a livello giuridico (es. una legislazione razzista) sono molto diverse, eppure in entrambi i casi, come sostengo, la fobia svolge una funzione essenziale e costitutiva. In questo senso, se da un lato intendo “negrofobia” e “*anti-blackness*” per indicare la stessa forma di razzismo – cioè il razzismo contro le persone di colore – dall’altro, trovo che “negrofobia” sia il termine più preciso dal punto di vista concettuale, e quindi questo è il termine che userò d’ora in poi. Tutto ciò non significa, ovviamente, che il razzismo possa essere ridotto a un fenomeno esclusivamente psicologico. Quello che sto suggerendo, piuttosto, è che il razzismo non può essere compreso appieno e quindi combattuto efficacemente, se non si prendono in considerazione le sue componenti psicologiche, anzi, ritengo che questa sia una delle lezioni più preziose di Fanon.

4 Sebbene non incentrato sulla questione dello stile in sé, è interessante il saggio di Doyle Calhoun sull’uso che Fanon fa del termine *noirceur*; rilevante in questo contesto. D. Calhoun, *Fanon’s Lexical Intervention: Writing Blackness in “Black Skin, White Masks”*, in “Paragraph”, vol. 43, n. 2, 2020, pp. 159-178.

Fanon, Macherey definisce il libro principalmente per negazione: “non è un’opera né di filosofia né di teoria politica”; e aggiunge che, com’è noto, Fanon “aveva progettato di farne la sua tesi di laurea in medicina” – lasciando quindi sottinteso come non fosse nemmeno un’opera di scienza medica⁵. Se fosse un’opera di scienza, cioè un’opera che esemplifica il metodo scientifico, che lo articola, ecc., allora, la scienza in questione – sta insinuando Macherey – non appartiene alle scienze umane, sociali o naturali convenzionalmente intese e non è esattamente una scienza nel senso comune del termine. A questo aggiungerei che, se *Pelle nera, maschere bianche* è un’opera di scienza, il modo migliore per concepirla è come scienza della “disalienazione”, cioè una pratica collettiva di emancipazione che, tra le altre cose, ridefinisce completamente la scienza. Se le moderne accezioni di scienza pongono la verità come loro ultimo telos e ragion d’essere, cosa che René Descartes sottolinea già nel titolo completo del suo *Discorso sul metodo*⁶, quest’altra scienza, la scienza della disalienazione, trova invece il suo obiettivo definitorio nella liberazione: una liberazione dall’alienazione, cioè una liberazione la cui portata è tanto ampia, quanto la ricca polisemia del termine francese *aliénation* (che, al di là di tutti i significati del termine inglese *alienation*, include ovviamente anche il significato di *madness* o follia). Come si vedrà a tempo debito, per Fanon – che usa il termine disalienazione [*desaliénation*] ogni volta che indica l’obiettivo del suo progetto in *Pelle nera, maschere bianche* e che originariamente aveva intenzione di intitolare l’opera *Saggio sulla disalienazione dei neri* – la scienza giunge alla sua piena realizzazione, che la ridefinisce, in quanto e solo in quanto è liberazione piuttosto che verità⁷.

5 P. Macherey, *Deux figures de l’interpellation: «Hé, vous, là-bas!» (Althusser) – «Tiens, un nègre!» (Fanon)*, in “La philosophie au sens large”, 2012, <https://doi.org/10.58079/su79>.

6 *Discorso sul metodo per ben condurre la propria ragione e ricercare la verità nelle scienze*.

7 Il francese *aliénation* deriva dal latino *alienatio*, un termine giuridico che indicava il trasferimento del possesso di una proprietà o di un diritto da qualcuno a qualcun altro, poi adottato nel linguaggio medico come *alienatio mentis* (letteralmente, trasferimento o perdita della mente) per significare disturbo mentale, delirio, follia, ecc. Allo stesso modo, *aliénation* entra nella lingua francese dal latino con il suo significato giuridico e viene poi adottato nel linguaggio medico come *aliénation mentale* per indicare la follia (come perdita della mente, o come perdita del *libre arbitre*, cioè del libero arbitrio). In breve, il fatto che il termine di *alienazione qua madness* necessiti di un’ulteriore specificazione e determinazione (cioè *mentis* in latino, *mentale* in francese) indica che questa concezione della follia è derivata e legata all’ambito non solo giuridico, ma anche politico ed economico e, più in generale, alle relazioni di potere. La follia come alienazione non è mai stata semplicemente una questione psichica che riguardava un solo individuo, ma è sempre stata anche una questione sociale che coinvolgeva le collettività e i rapporti di potere. Quando Fanon adotta la *desaliénation* come grido di appello politico-terapeutico nel contesto del razzismo, del colonialismo e dei danni che essi infliggono, ci troviamo quindi di fronte a una concezione della follia che indica l’oppressione, lo sfruttamento e l’espropriazione già a livello etimo-terminologico. Inoltre, in questo contesto, *desaliénation* significa reclamare e riappropriarsi della propria mente e della propria libertà dal colonizzatore bianco a cui erano state forzatamente cedute e perse. I dannati sono stati costretti a perdere la loro mente, a cedere la loro libertà e ora devono riprendersela. In questo senso, la disalienazione è un termine intrinsecamente dialettico: è la riappropriazione dell’espropriazione, è la negazione della negazione. In breve, in Fanon (l’opera e il processo di) disalienazione non possono non essere sempre anche una questione collettiva e politica. Sulla questione dell’*aliénation/desaliénation* in Fanon, si vedano, tra gli altri, N. Luxon, *Fanon’s Psychiatric Hospital as a Waystation to Freedom*, in “Theory, Culture & Society”, vol. 38, n. 5, 2021, pp. 93-113 e S. Ndlovu, *Race and the Coloniality of Being: The Concept of Alienation in the Existential Thought of Frantz Fanon*, in “Journal of Eastern Caribbean Studies”, vol. 45, n. 1, 2020, pp. 1-16.

Comunque sia, il punto è che Macherey introduce questo libro non dicendoci cos'è, ma dicendoci cosa non è, il che mi sembra un segno di quanto il progetto di Fanon sia illeggibile se letto a partire da punti di vista tradizionali propri a qualsiasi conoscenza disciplinare consolidata. In effetti più avanti Macherey ci dice che questo libro è scritto in uno stile non comune tra gli accademici (anche se ciò, dopo averci detto che il libro non rientra in nessun sapere disciplinare, è un po' un anti-climax e anche un po' riduttivo). È questo il contesto in cui Macherey giustamente richiama anche *Le anime del popolo nero* di W.E.B. Du Bois come precursore cruciale di *Pelle nera, maschere bianche* e, in particolare, il concetto di doppia coscienza lì elaborato.

Macherey non sottolinea, tuttavia, che il libro di Du Bois è un precursore cruciale anche in un altro senso: di fronte all'arduo compito di esprimere l'esperienza vissuta della Blackness, proprio come Fanon anche Du Bois (intellettuale e accademico nero, formatosi come scienziato sociale) abbandona le convenzioni stilistiche e metodologiche del discorso accademico, producendo così un libro che notoriamente resiste a qualsiasi categorizzazione. In ogni caso, anche senza sottolineare la stretta affinità tra i due libri a livello formale, il messaggio di Macherey è chiaro: *Pelle nera, maschere bianche* sfida del tutto la tassonomia disciplinare moderna e costituisce, anzi, un'opera radicalmente anti-disciplinare⁸.

L'addio di Fanon al metodo è parte integrante di questa posizione anti-disciplinare, in più è un'implicita accusa del sapere disciplinare. Fanon qui sta fronteggiando ciò che Chela Sandoval ha chiamato *apartheid della conoscenza accademica*⁹. Di fatto Fanon preferirebbe “lasciare i discorsi sul metodo ai botanici e ai matematici”. Sebbene sia impossibile sapere se questa frase si riferisca a qualcuno in particolare, non è arrischiato supporre che si tratti di un riferimento al padre della botanica moderna, ovvero Carl Linnaeus, il cui *Systema naturae* (1735) include uno dei primi esempi sia del concetto moderno di razza in quanto categoria biologica, sia della tassonomia gerarchica delle razze che è costitutiva di questo concetto. Se così fosse, Fanon sta indicando che il metodo scientifico in quanto tale è, come minimo, impli-

-
- 8 Nel suo importante libro *Whither Fanon?*, David Marriott definisce l'opera di Fanon “disciplinariamente promiscua” – una formulazione che trovo particolarmente azzeccata. Marriott scrive: “L'opera di Fanon può infastidire i teorici politici per il fatto di essere così disciplinariamente promiscua, così aperta a lettori di ogni tipo, nonostante la sua reale difficoltà” (D. Marriott, *Whither Fanon? Studies in the Blackness of Being*, Stanford University Press, Stanford 2018, p. 8). Secondo Marriott, questa è la concezione che Fanon aveva del proprio lavoro: “Fanon considerava il suo lavoro promiscuo rispetto a tutti i metodi” (ivi, p. xviii). A tutto ciò vorrei aggiungere che tale promiscuità e apertura disciplinare e metodologica finisce per minare la disciplinarità in quanto tale. A questo proposito, si veda anche la seguente nota 11.
- 9 C. Sandoval, *Methodology of the Oppressed*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2000, p. 70, ma si vedano anche tutte le pp. 67-79. In questo prezioso lavoro, Sandoval scrive: “Nella misura in cui le discipline accademiche generano divisione in questo modo, riproducono continuamente un apartheid di domini teorici” (ivi, p. 71). Più in generale, dopo aver delineato le “competenze” che compongono la metodologia del titolo, l'autrice scrive: “La metodologia dell'oppresso è un sistema di deregolamentazione: rappresenta una caduta della sovranità, della formazione e delle leggi che regolano le discipline” – e questa è un'affermazione che, a mio avviso, può essere utilizzata per caratterizzare abbastanza bene l'atteggiamento di Fanon nei confronti del sapere disciplinare. In effetti, Sandoval discute Fanon tra altri autori, in un'opera il cui obiettivo si discosta dal mio in quanto la sua preoccupazione primaria è quella di articolare e interrelare gli specifici paradigmi teorico-metodologici e le pratiche (cioè le “competenze”) che costituiscono l'insieme della “metodologia dell'oppresso”, che, come sottolinea, è una “metodologia di emancipazione” (ivi, pp. 10 e 2).

cato nel razzismo e quindi potrebbe non essere adeguato per comprendere e affrontare il razzismo stesso. Mentre i botanici possono essere un po' difficili da identificare, per i matematici può essere più facile: non si può negare, infatti, che Fanon non abbia avuto in mente anche René Descartes consciamente o inconsciamente mentre scriveva la frase succitata. Qualunque altra cosa Fanon dica e faccia in questo passaggio sta proponendo una rottura con il padre del metodo scientifico moderno, una rottura con il *Discorso sul metodo* e la sua influenza duratura; in breve, una rottura con la lunga tradizione del metodo cartesiano.

Dopo tutto, come scrive Fanon nel quinto capitolo di *Pelle nera, maschere bianche* (intitolato “L’esperienza vissuta del Nero”): “È in nome della tradizione, di questo lungo passato di storia, di questa parentela di sangue con Pascal e Descartes, che si è detto agli ebrei: non troverete posto nella comunità”¹⁰. Visti i numerosi parallelismi tra ebrei e neri fatti in questo capitolo, si può ipotizzare che Cartesio funga da filtro anche per i neri. Hanno funzione di sorveglianti e guardiani quei padri e maestri che Fanon rifiuta, perché in loro nome gli viene rifiutato il presente; tali sono i padri e i maestri che Fanon si lascia alle spalle quando abbandona il metodo.

Un caso di atassia di Friedreich *di Fanon; o, Dall’anticartesianismo all’antirazzismo*

Se interpretare la sola menzione di “matematici” come un chiaro riferimento a Cartesio vi sembra inverosimile, o se non lo sembra, ma si ritiene comunque che costituiscia una prova insufficiente per interpretare questo passaggio nel modo suggerito, cioè, come un avvertimento al lettore che stiamo per lasciarci alle spalle il cartesianismo per entrare in un territorio inesplorato – in breve, se non siete ancora persuasi, occorre intraprendere un *détour* passando per la reale tesi di medicina di Fanon, quella che alla fine inviò davvero all’università quando divenne chiaro che *Pelle nera, maschere bianche* non superava l’esame dei suoi insegnanti all’Università di Lione. La straordinaria tesi di Fanon in psichiatria, *Alterazioni mentali, modificazioni del carattere, disturbi psichici e deficit intellettivo nell’eredodegenerazione spinocerebellare: Un caso di atassia di Friedreich con deliri di possessione*¹¹ (a cui mi riferirò in quanto segue come *Un caso di atassia di Friedreich*) è stata scritta nel 1951, un anno prima di *Pelle nera, maschere bianche*, e meriterebbe un’attenzione maggiore di quella che posso dedicarle in questa sede. Per il momento, voglio solo sottolineare che l’obiettivo dichiarato e primario dell’intera tesi consiste in una critica di ampio respiro del cartesianesimo, o, più precisamente, in una critica degli effetti nefasti del dualismo cartesiano mente-corpo sulle scienze mediche (neurologia e psichiatria), nonché delle implicazioni di tali effetti per la disciplina relativamente più giovane della neuropsichiatria¹².

10 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 118-119.

11 Id., *Altérations mentales, modifications caractérielles, troubles psychiques et déficit intellectuel dans l'héredo-dégénération spinocérébelleuse. À propos d'un cas de maladie de Friedreich avec délire de possession*, in *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, La Découverte, Paris 2015, pp. 203-283.

12 Mentre le origini della neurologia e della psichiatria risalgono almeno al primo periodo moderno e possono essere rintracciate più indietro nell’antichità inca, indiana, cinese, egizia e greco-romana, e nel Medioevo arabo e persiano, l’emergere della neuropsichiatria si trova generalmente nelle scienze mediche francesi e tedesche del primo Ottocento.

Nella prefazione a *Un caso di atassia di Friedreich*, Fanon scrive:

Si tratta quindi di considerare il problema delle relazioni tra disturbi neurologici e disturbi psichiatrici. In un momento in cui neurologi e psichiatri si sforzano di definire le loro discipline come scienze pure, cioè una neurologia e una psichiatria pure, è buona norma inserire nel dibattito un gruppo di malattie neurologiche che sono anche accompagnate da disturbi psichici, e porre una domanda legittima sull'essenza di questi disturbi.¹³

Non essendo uno che si attiene a regole di purezza, partizioni e segregazioni – sia che si tratti di conoscenze disciplinari o di pratiche scientifiche o di relazioni razziali o di città coloniali o di qualsiasi altra cosa – Fanon s'interroga sull'essenza di fenomeni che scavalcano i confini, proprio per mettere in discussione questi confini. Il problema delle relazioni tra neurologia e psichiatria si rivela rapidamente essere una variazione sul tema del problema delle relazioni mente-corpo: se ha senso parlare di disturbi neuropsichiatrici e quindi di una disciplina ibrida e impura come la neuropsichiatria, questo è vero nella misura in cui le relazioni mente-corpo non sono ciò che tipicamente si pensa che siano nelle scienze mediche. Attingendo e rielaborando le intuizioni cruciali di Constantin von Monakow (il neurologo russo di fine Ottocento il cui lavoro ha influenzato, tra gli altri, Gilles Deleuze e Félix Guattari in *L'anti-Edipo*), Fanon scrive:

Questo è esattamente ciò che esprimono Monakow e Mourgue quando sostengono la necessità di una localizzazione cronicogena, cioè di una localizzazione che attribuisca un ruolo importante all'integrazione temporale dei fenomeni. E vediamo così emergere, ancora una volta, l'inquietante problema del dualismo cartesiano. Se il corpo è una cosa e l'anima un'altra, le affezioni neurologiche non possono avere alcuna relazione con i disturbi mentali, e diventa necessario abbracciare l'argomento della coincidenza contingente. Se, al contrario, la persona viene colta come un tutto, come un'unità indissolubile, ogni crisi [*aggression*] conterrà due aspetti: quello fisico e quello mentale.¹⁴

Può sembrare sconcertante questo modo d'introdurre la critica del famoso dualismo cartesiano mente-corpo per la prima volta nella tesi: la critica di Fanon, infatti, non si rivolge direttamente a ciò che ci si potrebbe aspettare, cioè alla gerarchia intrinseca a questo dualismo che decreta e sancisce la sovranità della mente e l'assoggettamento del corpo. Ma la critica di Fanon si rivela più radicale proprio per il fatto di non percorrere questa strada battuta ben più ovvia: l'oggetto è invece la premessa su cui poggia la dinamica dell'intero dualismo, cioè la distinzione sostanziale tra *res cogitans* e *res extensa*. La concezione della mente e del corpo come sostanze essenzialmente diverse costituisce, di fatto, le fondamenta su cui si erige la gerarchia del dualismo.

Per Fanon, il problema fondamentale del dualismo cartesiano è che, fondato come è su tale premessa, è in grado di articolare le relazioni tra mente e corpo, non solo quelle gerarchiche, ma anche qualsiasi tipo di relazione, esclusivamente e solo come relazioni contingenti; che è un altro modo per dire che per Fanon questo dualismo non è in grado di concepire le relazioni mente-corpo come necessarie. In Cartesio tanto le relazioni tra la mente e il corpo che i loro rispettivi disturbi sono, in ultima analisi, lasciati al caso, mentre Fanon ci chiede di intendere tali relazioni come necessarie. Fanon

13 F. Fanon, *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, cit., p. 206.

14 Ivi, p. 216.

ristabilisce e reimmette la necessità nelle relazioni mente-corpo ponendo “un’unità indissolubile” che ha “due aspetti” o, in altre parole, un’entità mente-corpo indivisibile che esprime sempre la sua unica e sola verità in due sistemi semiotici diversi. (Come vedremo, questa è proprio la soluzione di Spinoza ai problemi insiti nella concezione cartesiana delle relazioni mente-corpo. Dopo aver spiegato in EIIP7S che “l’estensione e l’idea di quel modo”, cioè estensione e pensiero, “sono una sola e medesima cosa, ma espressa in due modi” e dopo aver posto la mente come idea del corpo in una serie di proposizioni e relative dimostrazioni, corollari e scholia che vanno da EIIP11 a EIIP13S, Spinoza è in grado di concludere in EIIIP2S che “la mente e il corpo sono una sola e medesima cosa concepita ora sotto l’attributo del pensiero, ora sotto quello dell’estensione”)¹⁵. In breve, in Fanon ci troviamo di fronte a un monismo bifronte e immanente e alla sua rete interna di relazioni eterogenee, piuttosto che di fronte al dualismo di Cartesio in cui due entità essenzialmente diverse sono in qualche modo unite come due gemelle siamesi e sono sempre in lotta per poter funzionare insieme e comunicare come se fossero esterne l’una all’altra. È chiaro che se la neurologia, la psichiatria e la neuropsichiatria hanno qualche speranza non solo di comprendere la sofferenza psichica che accompagna i danni neurologici, ma anche di capire perché e come disturbi psichici molto diversi possono accompagnare gli stessi danni neurologici, esse devono abbandonare il cartesianismo o almeno prenderlo con le pinze, vale a dire, con un certo riguardo critico e persino scettico.

Ma c’è dell’altro in questa tesi, che è cruciale per Fanon in quanto costituisce allo stesso tempo un avvicinamento e una presa di distanza dal cartesianismo. In un passaggio precedente, quando Fanon spiega che non sta cercando di formulare una legge in base alla quale uno specifico “disturbo neurologico [...] può dare origine a un determinato gruppo di sintomi psichiatrici”, Fanon dichiara esplicitamente il suo duplice obiettivo:

Il mio scopo è invece quello di dimostrare che tutte le lesioni neurologiche danneggiano in qualche modo la personalità. E che questa fessura aperta all’interno dell’Io [*faille ouverte au sein de l’ego*] diventa tanto più sensibile quanto più la semiologia del disturbo neurologico è grave e irreversibile.¹⁶

Ho già mostrato perché Fanon non crede che la corrispondenza tra sintomi psichiatrici e neurologici possa essere prognosticata in termini di una legge uniforme e invariabile. Ma per quanto riguarda il suo obiettivo manifesto non posso fare a meno di chiedermi: che cosa vede Fanon in questa “crepa aperta all’interno del sé?”. Il tempo, credo. È il tempo che diventa visibile in questa crepa. E non un tempo qualsiasi. Il giro di parole che Steven Corcoran traduce come “crepa aperta all’interno del sé” può anche essere tradotto più letteralmente come “faglia aperta al cuore dell’Io”. La metafora geologico-psicoanalitica che indica l’alterazione psichica correlata a qualsiasi tipo di “lesione neurologica” ci trasporta su di una scala non-umana di spostamenti e scosse geo-tettoniche appena sotto la crosta protettiva dell’Io. Ciò che questa ferita aperta nell’anima rende sensibile e leggibile è una temporalità non umana, ctonia, impensabile, che, tuttavia, è insita e opera in un centro umano-tropo-umano dell’Io e che l’Io, in modo ambivalente, sfrutta e occlude per produrre le miserabili trame e quella diegesi prosaica che costi-

15 B. Spinoza, *Opera*, Bd. II, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von C. Gebhardt, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1972, pp. 90, 94-97, 141.

16 F. Fanon, *Écrits sur l’aliénation et la liberté*, cit., p. 215.

tuiscono i suoi meccanismi di difesa¹⁷. Sono proprio questi meccanismi di difesa che vanno in tilt quando i sintomi neurologici sono “gravi e irreversibili” e che si incrinano sotto la pressione patologica del corporeo. Il corpo costituisce una costante minaccia di destabilizzazione per l’Io, perché il tempo del corpo – a differenza del tempo dell’Io, che si nutre principalmente di storie – non può essere narrativizzato, cioè non può essere addomesticato attraverso la spazializzazione.

Si scopre, infatti, che un’altra terribile conseguenza del porre la mente e il corpo come essenzialmente separati l’uno dall’altro e come mera correlazione contingente è che, rispetto ai due termini, il pensiero medico rimane intrappolato in quello che Fanon chiama “l’anatomo-clinico”. Egli spiega che: “Pensiamo in termini di organi e lesioni focali quando dovremmo pensare in termini di funzioni e disintegrazioni. La nostra visione medica è spaziale, mentre dovrebbe diventare sempre più temporale”¹⁸. Il punto, ovviamente, è che “organi” e “lesioni” sono localizzabili spazialmente, mentre “funzioni e disintegrazioni” non lo sono. (O, più precisamente, “funzioni e disintegrazioni” sono effettivamente localizzabili nell’entità mente-corpo, ma solo se per localizzazione si intende un elemento all’interno di una determinazione spazio-temporale più comprensiva. Nello stesso passaggio, per esempio, Fanon sostiene ed espande il concetto di “localizzazione cronogena” messo a punto da von Monakow, spiegando come si tratti di un tipo di localizzazione “che dà particolare rilievo all’integrazione temporale dei fenomeni”)¹⁹.

È proprio a causa di questa temporalità diversa che, a un tempo, struttura l’inconscio e minaccia la fragile coerenza dell’Io, che Fanon non svaluta né getta a mare l’uno a favore dell’altra. (Vale la pena sottolineare che il ritorno di Jacques Lacan a Sigmund Freud negli anni Cinquanta fu in gran parte motivato dalla crescente tendenza delle scienze della psiche, compresa la psicoanalisi, a commettere quegli errori fatali che Fanon evita abilmente, in questo caso, per esempio, confondere l’Io con l’inconscio e abbandonare l’inconscio per l’Io). In breve, l’attenzione di Fanon a una temporalità non spazializzabile nel e del corpo lo conduce all’inconscio attraverso le fessure dell’Io, differenziando così i due elementi in modo da concettualizzare l’inconscio non come una questione privata dell’Io individuale, ma in termini di relazioni collettive di alterità.

Nel contesto di un tentativo di critica e di ibridazione delle scienze mediche della neurologia e della psichiatria, il fatto che Fanon proclami la psicoanalisi una “scienza del collettivo per eccellenza” ha un tono decisamente polemico, quasi a suggerire che la sintesi impura delle due che è la neuropsichiatria non è ancora sufficiente, né abbastanza impura e che, invece, essa ha bisogno del supplemento psicoanalitico. Le conclusioni a cui giunge Fanon rispetto alla psicoanalisi costituiscono un importante contrappunto non solo alle celebri osservazioni su ontogenesi, filogenesi e quella che Fanon chiamerà “sociogenesi” e “sociodiagnosi”, ma anche all’altrettanto celebre critica del familismo di Sigmund Freud – tenendo conto che ciò non significa che Fanon si contraddica o che abbia cambiato idea sulla psicoanalisi scrivendo *Pelle nera, maschere bianche* solo pochi mesi dopo²⁰. Piuttosto, quello che suggerisco è individuare una sorta di complementarietà tra le riflessioni di Fanon sulla psicoanalisi in queste due opere, proprio come fa lui

17 Come Jacques Lacan nel suo saggio sullo stadio dello specchio, anche Fanon attinge a *L’Io e i suoi meccanismi di difesa* di Anna Freud quando indaga le strutture dell’Io. Questo è un altro modo per dire che le concezioni dell’Io di Lacan e Fanon partono da una fonte comune.

18 F. Fanon, *Écrits sur l’aliénation et la liberté*, cit., p. 216.

19 Ivi, p. 220.

20 Id., *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 8 e pp. 115-116.

stesso con qualsiasi altro pensatore (per esempio, Jean-Paul Sartre, Aimé Césaire) e con qualsiasi altra scuola di pensiero (per esempio, la fenomenologia). Il suo atteggiamento, anzi, il suo metodo, è sempre molto pragmatico e non settario: egli estrae i concetti e le intuizioni di cui ha bisogno per il suo progetto e ignora in gran parte il resto, il che significa anche che utilizza ma non feticizza i canoni intellettuali occidentali. Per quanto riguarda la psicoanalisi, quindi, è chiaro che il concetto di inconscio e le sue determinazioni e manifestazioni linguistiche sono di grande interesse per Fanon. Il che spiega la sua valutazione cauta, ma nel complesso decisamente positiva del progetto di Lacan con cui conclude la sua tesi di medicina²¹. In ogni caso, qualunque sia la posizione e la funzione esatta che Fanon assegna alla psicoanalisi nel suo universo concettuale, Fanon evidenzia e mobilita nella psicoanalisi proprio quegli elementi che la fanno sovrapporre alla sua “sociodiagnosi” perché entrambe mirano a trasformare il dualismo cartesiano mente-corpo e ad aprirlo alle relazioni di alterità²².

Se il caso analizzato è il primo episodio di critica esplicita del cartesianismo nella tesi in medicina di Fanon, questo non è però l’ultimo. In primo luogo, più avanti nella tesi, nel contesto di una delle numerose discussioni su Henry Ey (lo psichiatra contemporaneo le cui posizioni Fanon ha spesso sposato e da cui ha spesso attinto), si fa riferimento, senza citarla, a un’opera di Ey che Jean Khalfa nel suo lavoro editoriale ci rivela consistere in una critica a Cartesio, diretta e di ampio respiro²³. Inoltre, nel contesto di una rassegna di letteratura riguardante sindromi neurologiche simili all’atassia di Friedreich, Fanon invoca una conferenza di Maurice Merleau-Ponty del 1951 che, nella lettura di Fanon, sembra costituire un attacco esplicito al dualismo cartesiano mente-corpo²⁴. Infine, la discussione di Lacan alla fine della tesi, in cui si celebra l’enfasi di Lacan sul linguaggio e sul desiderio, presuppone interamente la critica di Lacan a Cartesio. E tutto ciò non include né tiene conto delle numerose critiche implicite, in un’opera il cui argomento e scopo primario è, come ho già detto, nettamente anti-cartesiano.

A questo punto comincio, tuttavia, a sentire una legittima obiezione: “Lei ha iniziato sostenendo che un breve accenno al metodo nelle prime pagine di *Pelle nera, maschere bianche* dovrebbe essere inteso come un abbandono del metodo cartesiano da parte di Fanon; poi, ha motivato tale abbandono sostenendo che per Fanon questo metodo non solo è inadeguato per analizzare e combattere il razzismo, ma è addirittura complice del razzismo (almeno delle epistemologie del razzismo); infine, ha cercato di rafforzare le sue affermazioni appellandosi e fornendo prove testuali a partire dalla tesi medica di Fanon. Il problema di queste capiole argomentative, tuttavia, è che l’anticartesianismo della tesi in medicina di Fanon non ha nulla a che fare con la razza e il razzismo!”. Va bene. È innegabile che la questione della razza non è presente in nessun punto del lavoro di Fanon sull’atassia di Friedreich. Tale questione, tuttavia, è una presenza ossessiva, determinante, un’assente presenza in quell’opera. Nella sezione “Considerazioni generali”, Fanon presenta brevemente due osservazioni di prima mano sui disturbi psichici di

21 F. Fanon, *Écrits sur l’aliénation et la liberté*, cit., pp. 267-277. Sui principi di metodo e teoresi che Fanon e Lacan hanno in comune, cfr. D. Hook, *Fanon via Lacan, or Decolonization by Psychoanalytic Means...?*, in “Journal of the British Society for Phenomenology”, vol. 51, n. 4, 2020, pp. 305-319.

22 Sul rapporto sociogenesi/psicoanalisi vedi l’eccellente D.S. Marriott, *Whither Fanon?*, cit., pp. 292-293.

23 F. Fanon, *Écrits sur l’aliénation et la liberté*, cit., p. 216-217.

24 Ivi, p. 234-235.

pazienti con patologie neurologiche nell'ospedale di Saint-Étienne, vicino a Lione. Cito dalla seconda:

Nello stesso reparto, ma questa volta femminile, una donna affetta da Parkinson si rifiutava di prendere le compresse di Parsidol che il primario le aveva prescritto. Fallita l'opera di persuasione le abbiamo spiegato che in caso di ostinazione saremmo stati costretti a firmare i documenti di dimissione. Ci mandò letteralmente al diavolo, ricordandoci che lei era a casa sua [*qu'elle était chez elle*] e che, se avessimo voluto comandare noi [*si nous avions à faire la loi*], avremmo dovuto solo tornare da dove eravamo venuti, come se non fosse già abbastanza miserabile vedere i veri francesi perseguitati dagli stranieri... Nessuno, è vero, mette in dubbio la sensibilità psichica delle persone con Parkinson. I genitori delle persone con Parkinson ne sono ben consapevoli ed evitano tutto ciò che può scatenare la loro furia psico-verbale. Ma come possiamo comprendere le modificazioni mentali che si verificano in questi casi?²⁵

Primaabbiamo visto Fanon sostenere che “tutte le lesioni neurologiche danneggiano in qualche modo la personalità” e descrivere questo danno come una “crepa aperta all’interno dell’io”, come “una faglia nel cuore dell’io”. Allo stesso modo, l’ellissi in questo passaggio (“come se non fosse già abbastanza sciagurato vedere i veri francesi perseguitati dagli stranieri... Nessuno, è vero [...]” ecc.) costituisce una crepa o una faglia nell’architettura egoica della tesi: l’ellissi è posta subito dopo la resistenza (forse del tutto legittima) di una paziente francese (presumibilmente bianca) che qui si esprime in una forma di razzismo appena mascherato da xenofobia; l’ellissi è poi immediatamente seguita da quello che, nel contesto di questa discussione, costituisce un *non sequitur*: “Nessuno, è vero, mette in dubbio la sensibilità psichica delle persone con il Parkinson”. Ma cosa accade fuori campo e cosa si omette così in forma ellittica? Cosa succede lì, oltre la facciata razionale, medico-scientifica del testo? Dove ci conduce per poi rapidamente allontanarci un magma di emozioni di cui ignoriamo la natura? Cosa vuole farci intravedere, furtivamente, Fanon? Non sapremo mai con esattezza perché s’inscrive un’ellissi in questo punto del testo, e forse lui stesso non ci ha pensato molto, consciamente o inconsciamente. Ma occorre notare che questo è l’unico strano caso di ellissi in tutta la tesi: tutti gli altri casi (ventuno) che si trovano nell’originale sono usi abbastanza tipici perché si verificano all’interno di citazioni, spesso tra parentesi quadre, indicando che parti del testo sono state omesse, o, più raramente, implicano che segue una lunga lista di cose simili, funzionando così in effetti come un sostituto di “et cetera”). È possibile che questa sia la funzione che Fanon intendeva assegnare anche al caso preso in nostra considerazione. Eppure, ciò che segue l’ellissi, ossia “Nessuno, è vero, mette in dubbio la sensibilità psichica delle persone con il Parkinson”, non è esattamente un’affermazione pertinente in questo contesto: sembra quasi che Fanon stia rispondendo a un’obiezione incredula, legittima e indignata (sua e, forse, di alcuni lettori): Non ha reagito? Non ha protestato per il fatto che lei è francese tanto quanto quella donna? Davvero non ha detto nulla? ecc. In breve, questa affermazione può indicare che in questa situazione Fanon, il medico nero, è diviso tra i suoi obblighi professionali e la sua dignità ferita e che, pur scegliendo i primi rispetto alla rivendicazione della seconda, rimane comunque umiliato dall’istanza razzista, oltre che in uno stato di vergogna e rabbia per non aver reagito²⁶.

25 Ivi, p. 218.

26 Sulla questione di Fanon come medico nero, si veda anche Marriott, che scrive: “Il lavoro di Fanon in clinica è stato, fin dall’inizio, legato al dato del suo essere nero. Questo è forse ovvio, ma è qualcosa di cui si parla poco. Perché? Fanon si riferisce ripetutamente al suo corpo come a un

Inoltre, come sottolinea astutamente la donna, qui è in gioco la legittimità della relazione medico-paziente e l'intera struttura simbolica della bianchezza: non sta semplicemente dicendo “torna da dove sei venuto”, ma sta anche dicendo “non puoi essere tu a far rispettare o a stabilire le regole [*faire la loi*]”. Il tuo essere nero ti squalifica dall’essere il mio medico. Oppure, una donna bianca non può avere un padrone nero.

Dobbiamo inoltre considerare che l’intero aneddoto che, come ho detto sopra, è il secondo di due, non è del tutto pertinente agli argomenti qui trattati. A questo punto delle “Considerazioni generali” Fanon sta cercando di mostrare come i “disturbi mentali” tra cui la generale “irritabilità” si possano manifestare in pazienti neurologici: mentre il primo aneddoto è un esempio perfetto di tale dinamica, in quanto riguarda un caso di manie di grandezza in un paziente affetto da sclerosi multipla, l’aneddoto qui analizzato, se valutato con gli stessi criteri, segnalerebbe al lettore che per Fanon il razzismo stesso (così come l’“irritabilità” che permette la verbalizzazione di pensieri razzisti) costituiscono dei “disturbi mentali” a sé stanti (e, ovviamente, in un certo senso, per Fanon lo sono!). Ebbene, se in opere successive di sicuro Fanon sostiene che il razzismo costituisce una forma di alienazione, non è questo l’argomento che porta avanti qui: nel contesto di questi dibattiti tra neurologia e psichiatria e, più in generale, in una tesi da difendere davanti alla facoltà di medicina dell’Università di Lione, gli esempi di Fanon consistono tutti in condizioni che sono convenzionalmente considerate e accettate come “disturbi mentali” nelle scienze mediche. E il razzismo non è tra questi. In breve, l’inclusione da parte di Fanon del paziente razzista affetto da Parkinson in questo contesto sembra essere un po’, una forzatura, e quindi la sua funzione potrebbe essere molto diversa da quella apparentemente dichiarata di esemplificare come i “disturbi mentali” possano derivare da patologie neurologiche. La funzione di questo aneddoto non diventa allora, volente o nolente, quella di anticipare il famoso e ben più esplosivo episodio dell’incontro con un bambino razzista su un treno descritto in *Pelle nera, maschere bianche?* È importante notare che in entrambi i casi si tratta di soggetti che non possono essere ritenuti responsabili di ciò che dicono e quindi le loro parole sono, in un certo senso, quelle di ventiloqui la cui fonte e responsabilità risiedono altrove: una pazza in un reparto neurologico, un bambino che la madre non riesce a trattenere. In entrambi i casi, Fanon esamina le interpellanze razziste di sé stesso, proprio in situazioni in cui non può nemmeno essere tentato di individuare il soggetto dell’enunciazione razzista e in cui, quindi, il razzismo si manifesta immediatamente come il tessuto sociale in cui gli individui si trovano avviluppati, come l’etere strutturale del mondo bianco.

Sarebbe più avveduto concludere questo breve excursus su *Un caso di atassia di Friedreich* di Fanon con un correttivo o, almeno, con una parola di cautela. L’esibizione performativa di anticartesianismo può essere considerata un po’ un cliché di una grande varietà di discorsi accademici francesi del XX secolo, quasi un rito di passaggio per i giovani studiosi o, in ogni caso, un gesto quasi edipico di trasgressione che l’istituzione accademica può essere fin troppo lieta di tollerare pazientemente e persino affabilmente, seppure con condiscendenza, da esibire come insegnă d’onore e sicura prova del suo pluralismo, della sua imparzialità, della sua integrità intellettuale²⁷. Probabilmente, in questo

oggetto di transfert, nella misura in cui le domande e le aspettative, le paure e gli interrogatori di un paziente gli impongono un messaggio supplementare immediato ed evidente oltre il contenuto sintomatico stesso, e che avrà un impatto sulla possibilità stessa del trattamento” (D.S. Marriott, *Whither Fanon?*, cit., p. 65).

27 Devo questa idea a Nancy Luxon durante una conversazione del 5 ottobre 2023.

conto l'essere anticartesiani è la trasgressione perfetta e non trasgressiva che rafforza piuttosto che mettere in discussione una cultura teorico-metodologica ancora largamente cartesiana. L'anticartesianismo di Fanon in *Un caso di atassia di Friedreich* può avere qualcosa in comune con tale trasgressione non trasgressiva. È tuttavia vero che: a) lungi dall'essere gratuito o forzato, l'anticartesianismo del testo è particolarmente pertinente e mobilitato per cercare di dare un senso a ciò che rimane impensato, irrisolto e quindi non curabile alla luce del divario tra scienze mediche del corpo e scienze mediche della mente, e che b) si apre la strada all'approccio inedito di Fanon alla questione della razza e, quindi, il testo pone le basi per la necessaria interdipendenza tra anticartesianismo e antirazzismo. Il che ci riporta a *Pelle nera, maschere bianche*.

Riassorbimento del metodo

La rottura di Fanon con la tradizione cartesiana si consuma in *Un caso di atassia di Friedreich* esplicitamente. Ma tale rottura rimane anche in gran parte implicita e viene rielaborata e trasformata in *Pelle nera, maschere bianche*. In quest'ultimo libro, infatti, per Fanon non è sufficiente rompere con la tradizione cartesiana, cioè eliminare la consueta prefazione metodologica e lasciare il metodo ai botanici, ai matematici e agli altri scienziati assortiti. A tutto ciò si aggiunge una formulazione enigmatica: “c'è un punto in cui i metodi sono come riassorbiti. Mi posizionerò lì”²⁸. Riassorbire, nell'originale *résorber*, è un termine della fisiologia. Questa è la prima, ma non l'ultima volta che s'incontra una terminologia scientifica specializzata: le metafore, in particolare quelle mediche e biologiche, abbondano in tutta l'opera. Il processo di riassorbimento avviene quando una sostanza o un gruppo di cellule, per esempio, un tessuto canceroso, viene prima scomposto nei materiali che lo compongono e poi disperso e rimesso in circolazione: il riassorbimento avviene quando qualcosa di interno viene distrutto e assorbito dal corpo. Si tratta di un riciclo corporeo. Il metodo è dunque una specie di tumore nel corpo della conoscenza? Ci sono circostanze in cui il corpo della conoscenza può essere in grado di assimilare e sussumere questa anomalia interna? Non è necessario prendere questa metafora così alla lettera, per così dire, per supporre che in questa frase a) il metodo sia un'aberrazione epistemologica e b) si pone qualcosa di precedente e più capiente del metodo, senza il quale il metodo non potrebbe essere riassorbito. Sia a) che b) indicano il primato logico e cronologico della conoscenza sul metodo, che è senza dubbio la ragione per cui Fanon non farà precedere il suo “studio psicologico” da una metodologia, cioè da un discorso sul metodo: la rottura con il cartesianesimo è necessaria proprio perché quest'ultimo mette il carro (del metodo) davanti ai buoi (della conoscenza), confondendo così le cause con gli effetti. Oppure, per riformulare la battuta di Gilles Deleuze sul rapporto tra potere e resistenza in Michel Foucault, l'ultima parola di Fanon sul metodo sarebbe: la conoscenza è prima²⁹. Tornerò sul rapporto tra metodo e conoscenza, dopo aver approfondito il processo di riassorbimento metodologico.

La rottura con il cartesianesimo non è sufficiente per Fanon, nel senso che tale rottura non va intesa come un evitamento o una fuga ma, appunto, come riassorbimento,

28 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 29.

29 Commentando sulla concezione foucaultiana del potere Deleuze scrive: “La resistenza è prima: ecco l'ultima parola del potere” (G. Deleuze, *Foucault*, Cronopio, Napoli 2009, p. 120).

come distruzione e assorbimento. Abbandonare il metodo non significa aggirarlo o far finta che non esista; abbandonare il metodo significa piuttosto trattenersi per smontarlo pezzo per pezzo, per disassemblarlo e farne poi assemblaggi diversi con le sue parti. Detto altrimenti, per Fanon è solo trasformando radicalmente il metodo che si può sperare di lasciarselo davvero alle spalle. Fanon, del resto, non si colloca dopo o al di là del metodo; ci dice piuttosto che vuole collocarsi là dove il metodo viene riassorbito: la sua fenomenologia psicologica dell'essere nero non è intrapresa dal punto di vista dell'assenza, dell'oblio o della preclusione del metodo, ma dal punto di vista della sua continua metamorfosi. È per questo che, dopo essersi congedato dal metodo nel passo con cui è iniziato questo saggio, Fanon ritorna sulla questione del metodo ripetutamente nel corso del libro: non è che la rottura debba essere ripetuta e rievocata più e più volte; è, piuttosto, che la nozione stessa di rottura con il metodo viene ridefinita come il processo di scomposizione del metodo nei suoi elementi strutturali e di ricombinazione di ciascuno di questi elementi verso un fine piuttosto diverso, verso un metodo completamente diverso. Dopo questa caratterizzazione della rottura di Fanon con il metodo, tuttavia, si potrebbe essere tentati di intendere il riassorbimento come simile alla sublazione, ovvero al superamento hegeliano: come spero di chiarire a breve, una tale comprensione semplificherebbe eccessivamente il progetto di Fanon in *Pelle nera, maschere bianche* e sarebbe giusta solo a metà³⁰.

Quali sono gli elementi strutturali del metodo cartesiano con cui Fanon si confronta? Se dobbiamo prendere Cartesio in parola, ci sono quattro componenti fondamentali del suo metodo. Nella seconda parte del *Discorso sul metodo* scopriamo che questo metodo è effettivamente composito: Cartesio spiega di aver preso in prestito alcuni elementi dall'algebra, dalla geometria e dalla logica, per formulare quattro distinti precetti di metodo. Il primo è quello di "non accogliere nulla come vero" che possa essere messo in dubbio; il secondo è quello di "suddividere ciascuna difficoltà da esaminare in tutte le parti in cui era possibile [...] per meglio risolverla"; il terzo consiste nell'iniziare un'indagine "dagli oggetti più semplici e più facili a conoscersi per salire progressivamente, come per gradi, fino alla conoscenza di quelli più complessi"; e il quarto comanda di "fare ovunque enumerazioni così complete e rassegne così generali" che si possa essere sicuri "di non aver tralasciato nulla"³¹. Un metodo composito per indagare la realtà e i suoi fenomeni, che si presuppone siano essi stessi composti. Lasciando da parte il primo precetto – perché in un certo senso è tautologico – mi sembra che gli altri tre precetti siano affrontati, spesso confutati e invalidati in vari punti di *Pelle nera, maschere bianche*.

Quello che segue non è assolutamente un elenco esaustivo, ma dà un'idea delle svolte che questo testo ha preso intorno alla questione del metodo. Se la controversa analisi testuale di Fanon degli scritti autobiografici di Mayotte Capécia³², o la sua analisi testuale

30 Nel suo prezioso studio *Subterranean Fanon*, Gavin Arnall ha mostrato in modo convincente come l'intero opus di Fanon, dalle prime opere teatrali a *I dannati della terra*, sia attraversato da correnti di pensiero (spesso nietzschiane) antidialettiche e non dialettiche, che esistono e si sviluppano in tensione con le strutture di pensiero dialettiche più dominanti che Fanon ha ufficialmente sposato. Si veda in particolare G. Arnall, *Introduction: Two Fanons*, in *Subterranean Fanon: An Underground Theory of Radical Change*, Columbia University Press, New York 2020, pp. 1-33 e pp. 133-203.

31 R. Descartes, *Discorso sul metodo*, parte II, Mondadori, Milano 1993, p. 16.

32 La controversia nasce dalle accuse di misoginia che sono state rivolte all'atteggiamento di Fanon nei confronti di Capécia e dei suoi scritti, accuse che per certi versi trovo fondate. Per una difesa valorosa di Fanon da tali accuse, ma anche ricca di sfumature, si veda l'analisi di Lewis Gordon e

dello studio psicoanalitico di Octave Mannoni (rispettivamente nei capitoli secondo e quarto di *Pelle nera, maschere bianche*) potrebbero costituire esempi del secondo preceppo e della sua ingiunzione a scomporre un problema in “quante più parti possibili”, l’esperienza vissuta del razzismo, invece, espressa in innumerevoli episodi in tutta l’opera, tra cui notoriamente il traumatizzante incontro di Fanon con un bambino razzista su un treno, non si svolge nel regno del divisibile a cui si applica il secondo preceppo, né si presta a essere trattata secondo il terzo preceppo e dalla sua graduale progressione dal più semplice al più complesso. L’interpellazione razzista, probabilmente, costituisce un evento tale che non si può fare altro che partire da ciò che è più complesso. Per quanto riguarda il quarto preceppo e il suo imperativo enumerativo, dovrebbe essere sufficiente il seguente passaggio del sesto capitolo: “Compito colossale inventariare la realtà. Accumuliamo fatti, li commentiamo, ma ad ogni linea scritta, ad ogni proposizione enunciata, proviamo un senso di incompiutezza”³³. Omettere nulla, come ci ingiunge il quarto preceppo del metodo cartesiano, non è un’opzione per Fanon. Sempre nel sesto capitolo, leggiamo un passaggio che, in qualche modo, affronta tutti questi precetti contemporaneamente. Lo cito per esteso:

L’analisi del reale è delicata. Un ricercatore può adottare due atteggiamenti di fronte al suo soggetto. O si accontenta di descrivere, come gli anatomisti che rimangono stupiti quando, durante una descrizione della tibia, gli si domanda il numero di depressioni anteroperoni che possiedono. È che nella loro ricerca non mettono mai in questione loro stessi, ma gli altri; all’inizio dei miei studi medici, dopo qualche seduta nauseante di dissezione, pregai uno dei miei colleghi più temprati di fornirmi il metodo per evitare di star male. Mi rispose molto semplicemente: “Caro mio, fai come se dissezionassi un gatto e tutto andrà bene...” – Oppure, dopo aver descritto il reale, si propone di cambiarlo. In principio, d’altronde, l’intenzione di descrivere sembra bene implicare una preoccupazione critica e, attraverso questa, un’esigenza di superamento verso una qualche soluzione. La letteratura ufficiale o aneddotica ha creato troppe storie di negri perché se ne possa tacere. Ma riunendole, non si fa un passo avanti nell’intento di mostrarne il meccanismo. L’essenziale per me non è accumulare dei fatti, dei comportamenti, ma liberarne il senso, In ciò posso appellarmi a Jaspers, che scrive: “Spesso la penetrazione profonda del *caso singolo* insegna fenomenologicamente ciò che è comune a molti altri. Ciò che si è colto una sola volta, generalmente si ritrova. Nella fenomenologia non si tratta tanto di esaminare innumerevoli casi, quanto di comprendere in modo intuitivo e completo quelli singoli”³⁴.

Per Fanon come per Karl Marx il punto è cambiare il presente. Il punto è cambiare questo reale razzista. E per cambiarlo bisogna mostrare come funziona. E per dimostrare come funziona non bisogna produrre un inventario completo di tutte le sue istanze e i suoi fenomeni, ma indagare un caso singolo oppure ogni caso “fino al limite più estremo”. Il processo di disalienazione, a quanto pare, ha bisogno di un metodo e questo metodo non deve essere descrittivo ed esaustivo, ma intensivo e prescrittivo. Ma si potrebbe sollevare un’obiezione a tutto ciò che ho detto finora: “Stai confrontando mele e arance, metodo scientifico e metodo politico, metodi di analisi testuale e metodi di indagine fe-

la difesa di Drucilla Cornell in L. Gordon, *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to His Life and Thought*, Fordham University Press, New York 2015, pp. 29-41; D. Cornell, *Postfazione*, in L. Gordon, *What Fanon Said*, cit., pp. 143-147.

33 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 158.

34 Ivi, pp. 155-156.

nomenologica, metodi per pensare e conoscere e metodi per esistere e vivere e così via, un vero e proprio pot-pourri metodologico". Forse è così. Per me, tuttavia, il punto è che ogni metodo è una via, un percorso, e questo percorso attraversa ogni livello o regione di ciò che Fanon chiama "il reale". Quando spiega perché in origine aveva progettato di presentare *Pelle nera, maschere bianche* come tesi di laurea in medicina:

Poi la dialettica pretese da me delle prese di posizione raddoppiate. Benché in qualche modo me la fossi presa con l'alienazione psichica del Nero, non posso passare sotto silenzio certi elementi che, per quanto psicologici possano essere, genererebbero degli effetti relativi ad altre scienze.

Ogni esperienza [...] deve entrare nella composizione del reale e, attraverso ciò, occupare un posto nella ristrutturazione del reale.³⁵

È il metodo stesso, qui nella forma di una dialettica in continua espansione, che costruisce ponti e crea connessioni, che si riversa da un discorso scientifico ad altri discorsi scientifici e che influenza la nostra conoscenza di ogni esperienza e ogni parte del reale. Sembra che sia nella natura stessa del metodo l'essere incontenibile o, addirittura, "promiscuo"³⁶. A questo proposito, forse Fanon non si discosta troppo da Cartesio che, nella seconda parte del *Discorso sul metodo*, scrive:

La cosa però che maggiormente mi soddisfaceva in tale metodo era che, per suo mezzo, ero sicuro di usare in tutto la mia ragione [...] e che, non avendolo riferito a nessuna materia in particolare, potevo ripromettermi di applicarlo con altrettanta soddisfazione alle difficoltà delle altre scienze, come già avevo fatto per quello dell'algebra.³⁷

È vero che Cartesio scrive in un'epoca in cui la filosofia non era ancora stata separata da altre forme e pratiche di conoscenza disciplinare; ed è anche vero che Cartesio credeva che i principi di tutte le scienze dovessero essere derivati in primo luogo dalla filosofia; eppure, tanto in questo passaggio che nel precedente, si lascia una porta aperta per aspetti 'migratori' del metodo. Fin dalle sue prime origini cartesiane, il metodo portava con sé la promessa di influenzare tutte le parti dell'insieme del reale, comprese le sue parti separate.

Per tornare a Fanon e alla sua lotta con il metodo in *Pelle nera, maschere bianche*, c'è un aspetto cruciale in cui Fanon cita Jaspers, aspetto su cui non mi sono ancora soffermato e che riguarda le relazioni soggetto-oggetto e la problematica correlata dell'oggettività e della soggettività nella conoscenza scientifica. La discussione di Fanon sul primo metodo e sul metodo descrittivo in quel passaggio articola una critica delle concezioni abituali della relazione tra il soggetto della conoscenza (cioè il ricercatore, in questo caso un anatomista) e l'oggetto della conoscenza (cioè ciò che il ricercatore analizza, in questo caso una tibia). Fanon si diletta a mostrare come l'anatomista sia colto di sorpresa quando gli viene posta una domanda sulla sua stessa tibia. Fanon è un esperto lettore di sintomi, e la sorpresa dell'anatomista è proprio il sintomo che voleva suscitare e interpretare in questo incontro: la sorpresa dell'anatomista la dice lunga sul fatto che quest'uomo, in quanto anatomista, non ha mai pensato di avere

35 Ivi, pp. 58-59.

36 Vedi nota 10.

37 R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p. 17.

una tibia, cioè non ha mai immaginato che il suo corpo potesse essere trasformato in oggetto di osservazione e dissezione scientifica. Il metodo cartesiano induce e rende necessarie la dissociazione e la preclusione corporea sia nel soggetto che nell'oggetto della conoscenza, le cui rispettive posizioni devono essere tenute rigorosamente separate, fisse e non intercambiabili, non diversamente da padroni e schiavi. Fanon ci dice che a causare tale sorpresa è il fatto che l'anatomista è abituato a sezionare gli altri e non sé stesso, a differenza di Fanon, in altre parole. Fanon, infatti, si trasforma nel proprio oggetto di studio e si disseziona in vari punti di *Pelle nera, maschere bianche*, in modo non del tutto dissimile dal carattere scandalosamente autoriflessivo dell'opera che segna l'emergere della psicoanalisi sia come pratica psicoterapeutica che come discorso teorico nel 1899, ovvero *Die Traumdeutung* di Sigmund Freud. Fanon, lo studente nero, non era in grado di compiere quella dissociazione corporea molto professionale compiuta dall'anatomista e necessaria per sezionare un corpo umano, eppure non invidiava la professionalità dell'anatomista, semmai ne ridicolizza implicitamente l'atteggiamento e ne rivela una sorta di stupidità di fondo. La ragione di ciò è che Fanon non era in grado di padroneggiare la giusta distanza dal corpo da sezionare, non perché era uno studente o perché era *verde*, ma perché era *nero*: come si affanna a dimostrare più volte nel corso dell'opera, se si è neri non ci si può permettere il lusso di dimenticare il proprio corpo, poiché esso è il portatore nudo dell'oppressione razzista, e quindi non lo si può precludere alla maniera di questo anatomista presumibilmente molto abile e competente, ma alquanto ottuso (che presumo, forse a torto, fosse bianco). Questo è, dopo tutto, uno degli errori cruciali di Sartre per Fanon: "Jean-Paul Sartre ha dimenticato che il negro soffre fisicamente in modo diverso dal Bianco"³⁸. Il soggetto che è il suo stesso oggetto è l'unica posizione epistemologica disponibile per Fanon quando affronta le sofferenze fisiche e psichiche inflitte dal razzismo.

Ad esempio, Fanon apre il quinto capitolo di *Pelle nera, maschere bianche* con un epiteto razziale che in seguito scopriremo essere stato rivolto a lui; in altre parole, apre il capitolo con un'interpellazione razzista. Poi scrive: "Entravo nel mondo, attento a fare emergere un senso dalle cose [...] ed ecco che mi scoprivo oggetto in mezzo ad altri oggetti"³⁹. Fanon voleva costituirsi come soggetto di conoscenza, ma scopre che il razzismo lo ha invece relegato allo status di oggetto. Questa situazione, che egli descrive come un sentirsi "rinchiuso in questa oggettività schiacciante"⁴⁰ lo porta al punto di rottura: "Mi arrabbiavo, pretendeva una spiegazione... Non servì a nulla. Esplovo. Ed ecco i brandelli riuniti da un altro me stesso"⁴¹. Questi frammenti costituiscono il resto del capitolo, in cui Fanon cerca di esprimere "l'esperienza vissuta del Nero", compresa l'analisi dettagliata delle sue reazioni affettive all'interpellazione razzista con cui iniziava il capitolo. In questo capitolo, in altre parole, Fanon tenta di porre rimedio a quella situazione di "oggettività schiacciante" realizzando il suo desiderio di costituirsi come soggetto di conoscenza: l'io oggettivato che esplode è diverso dall'io che raccoglie i frammenti dopo l'esplosione, perché mettere insieme i frammenti è proprio il processo di costituirsi come soggetto di conoscenza trasformandosi in oggetto di conoscenza: Fanon oggetto, che esplode sotto la pressione del razzismo, diventa Fanon soggetto della conoscenza di sé.

38 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 132.

39 Ivi, p. 109.

40 *Ibidem*.

41 *Ibidem*.

Al di là dei suoi quattro precetti ciò che costituisce l'aspetto più preoccupante del metodo cartesiano per Fanon è, probabilmente, il tipo di relazioni soggetto-oggetto e, inoltre, il concomitante tipo di relazioni mente-corpo che sono al tempo stesso favorite e presupposte da questo metodo. Un principio cruciale che Fanon abbandona quando abbandona il metodo, infatti, è l'oggettività e la distanza scientifica: in *Pelle nera, maschere bianche*, come abbiamo visto, il soggetto della conoscenza trasforma sé stesso e i suoi interlocutori di volta in volta nell'oggetto della conoscenza da indagare, e ciò rende l'oggettività scientifica né possibile né appropriata né desiderabile. Nel capitolo finale, Fanon scrive: “Come si sarà notato, la situazione che ho studiato non è classica. L'oggettività scientifica mi era impossibile, dal momento che l'alienato, il nevrotico era mio fratello, era mia sorella, era mio padre”⁴². Il punto è chiaro: il punto di vista oggettivo richiesto dal metodo scientifico è fuori luogo in questo caso. Tale rifiuto dell'oggettività scientifica è ribadito in un saggio che Fanon pubblicò nello stesso anno di *Pelle nera, maschere bianche*, ovvero “La sindrome nordafricana”, che costituisce una critica antirazzista della medicina coloniale. Lì, nel contesto della denuncia e della demistificazione del postulato della medicina coloniale in Algeria, cioè che “ogni arabo è un uomo che soffre di una malattia immaginaria” scrive: “Mi dispiace, ma mi trovo incapace di analizzare questo fenomeno senza allontanarmi dall'atteggiamento oggettivo a cui mi sono costretto”⁴³. Sembra quindi ragionevole concludere che Fanon optò invece per un punto di vista soggettivo e che l'anomalo non-metodo, che sorge come una fenice dalle ceneri del vecchio metodo cartesiano, sia una sorta di metodo soggettivo.

Nel bel mezzo della sua critica a Mannoni, nel quarto capitolo, Fanon scrive:

Credo sinceramente che un'esperienza soggettiva possa essere compresa dall'altro; e non mi piace per niente star lì a dire: il problema nero è un mio problema, solo mio, e poi mettermi lì a studiarlo. Ma mi sembra che Mannoni non abbia provato a sentire da dentro la disperazione dell'uomo di colore di fronte al Bianco. In questo studio mi sono proposto di toccare la miseria del Nero. Tattilmente e affettivamente. Non ho voluto essere oggettivo. Del resto non è vero: non ho potuto essere oggettivo.⁴⁴

Se il rifiuto dell'oggettività scientifica è netto e intransigente, l'abbraccio del soggettivo è altamente qualificato; o, più precisamente, il soggettivo che qui è certamente abbracciato è un soggettivo altamente qualificato. In altre parole, in questo passaggio Fanon adotta contemporaneamente un punto di vista soggettivo e ridefinisce il soggettivo stesso. E nel ridefinire il soggettivo anche l'oggettivo viene volutamente ridefinito. Che tipo di esperienza soggettiva è, infatti, quella che “può essere compresa da tutti”? Che cos’è che “tutti” abbiamo in comune che permette una tale modalità di comprensione del soggettivo, che permette e attiva la comprensione dell’alterità? Mi porterebbe lontano mostrare come per Fanon l’asimmetria tra il soggettivo e l’oggettivo sia tale da rispondere a principi del tutto diversi: mentre l’oggettivo si misura secondo il binario dialettico

42 Ivi, p. 202.

43 Subito dopo questa frase, Fanon scrive: “‘Non posso farci niente’, mi disse una volta uno specializzando, ‘non posso parlare con loro nello stesso modo in cui parlo con gli altri pazienti’. Sì, certo: ‘non posso farci niente’. Se solo sapeste le cose della mia vita che non posso evitare. Se solo sapeste le cose della mia vita che mi tormentano durante le ore in cui gli altri si ammorbano il cervello. Se solo sapeste... ma non lo saprete mai” (F. Fanon, *La “sindrome nordafricana”*, in *Scritti politici. Verso la rivoluzione africana*, DeriveApprodi, Roma 2006, p. 9).

44 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., pp. 79-80.

dell'universale e del particolare, il soggettivo punta su una diade diversa ovvero quella del singolare e del comune⁴⁵.

Il soggetto di questo brano, in ogni caso, è un soggetto le cui esperienze possono essere comprese (il che non vuol dire sentite o sofferte da tutti) e quindi, come minimo, non si tratta di un soggetto individuale ma collettivo. (Tra l'altro, si tratta anche di un soggetto radicalmente anti-identitario: nella misura in cui la mia identità si fonda su esperienze che non possono essere condivise con un altro corpo portatore di un'identità diversa, allora Fanon ha invalidato il fondamento stesso su cui poggia la mia identità. Una cosa è dire alle persone etero “è una cosa da froci, non capireste” e un'altra è dire “è una cosa da froci, non sareste in grado di sentirla, ma potreste essere in grado di capirla” – che è il tipo di cosa che credo Fanon stia dicendo in questo passaggio). Inoltre, la collettività di questo soggetto non è solo un tipo di collettività tra le tante: se le esperienze di questo soggetto possono essere comprese da tutti, l'unica collettività possibile qui è qualcosa come “umanità”, “genere umano” e così via, nel bene e nel male (e il male è stato attentamente e mirabilmente articolato per noi da Étienne Balibar nel suo saggio *Racism Revisited: Sources, Relevance, and Aporias of a Modern Concept*⁴⁶). Ciò significa anche che, scrivendo dal punto di vista di esperienze soggettive che possono essere comprese da tutti, Fanon cerca l'oggettività nel soggettivo, ridefinendo così entrambi. (In un certo senso, l'apparato concettuale dell'oggettività del soggettivo in Fanon funziona in modo simile al concetto di astrazione reale in Marx). Né oggettivo né soggettivo, il non-metodo di Fanon in *Pelle nera, maschere bianche* fa ciò che il metodo cartesiano e la sua oggettività scientifica non hanno mai potuto e non si sognerebbero mai di fare, ossia indagare l'oggettività dell'esperienza soggettiva del razzismo: la sofferenza, la disperazione, l'esperienza vissuta dell'alienazione razziale nella sua interezza possono e devono essere comprese da tutti, sembra dire Fanon, se e quando il metodo cartesiano verrà riassorbito.

La deviazione più netta di Fanon dal cartesianismo in *Pelle nera, maschere bianche*, tuttavia, consiste nel ruolo che il corpo e i suoi affetti giocano proprio a causa della loro funzione cruciale nel dispiegamento del razzismo: tale ruolo è del tutto in contrasto con la relazione mente-corpo di Cartesio, specialmente come questa si articola nelle sue ulteriori rielaborazioni della questione del metodo nelle *Meditazioni sulla filosofia prima*. Ho lasciato per ultimo questo aspetto della lotta di Fanon con il cartesianismo proprio perché è, per certi versi, l'aspetto più ovvio, più evidente in *Pelle nera, maschere bianche*.

45 È vero che Fanon nel contesto della sua critica a Sartre si spinge a “sorvolare questo drama assurdo che gli altri han costruito intorno a me, scartare questi due termini ugualmente inaccettabili e tendere all'universale, attraverso un particolare umano”, F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, p. 179. Tuttavia, intenderei questa richiesta di raggiungere l'universale passando attraverso “un particolare umano” come un desiderio di produrre il comune attraverso il singolare: un desiderio espresso qui attraverso termini e categorie dei dibattiti filosofici contemporanei a Sartre, cioè le categorie di universale e particolare. (In un certo senso, Fanon rifiuta l'oggettività scientifica non perché sia universale, ma perché non è abbastanza universale: una nozione di oggettività che non vuole e che non è in grado di rendere conto del soggettivo può solo costituire un universale falso e vuoto; in questo senso è molto vicino alle posizioni di Aimé Césaire). Nel mio libro, mostro come Spinoza eviti l'emergere del binario dialettico dell'universale e del particolare sostituendolo proletticamente con la diade del singolare e del comune, il che è simile a ciò che ritengo stia facendo Fanon in *Pelle nera, maschere bianche*, pur utilizzando gli strumenti concettuali a lui più facilmente disponibili, ossia i concetti dialetticamente correlati di universale e particolare.

46 É. Balibar, *Racism Revisited: Sources, Relevance, and Aporias of a Modern Concept*, in “PMLA / Publications of the Modern Language Association of America”, vol. 123, n. 5, 2008, pp. 1630-1639.

che: sarebbe possibile, infatti, leggere questo libro nella sua interezza come una confutazione antirazzista di quel dualismo mente-corpo, a cui mi rivolgo adesso.

Non riprenderò e non riproporrò il noto *pas de deux* di mente e corpo nelle *Meditazioni*, in cui la mente, come sapete, svolge il ruolo di protagonista maschile dominante e persino sadico. Piuttosto, farò notare che, tra tutti gli aspetti del cartesianismo che ho esaminato finora, questo è quello che si lega maggiormente e in modo più rivelatore a ciò che costituisce il telos ultimo del metodo per Descartes. In un famoso passaggio della Parte Sesta del *Discorso sul metodo*, Cartesio rivela esplicitamente qual è l'obiettivo del metodo:

Quelle nozioni infatti mi hanno fatto vedere che è possibile pervenire a conoscenze utilissime alla vita, che al posto di quella filosofia speculativa che si insegna nelle scuole, se ne può trovare un'altra pratica grazie alla quale, venendo a conoscere la forza e le azioni del fuoco, dell'acqua, dell'aria, degli astri, dei cieli e di tutti gli altri corpi che ci circondano, altrettanto distintamente di come conosciamo le diverse tecniche impiegate dai nostri artigiani, possiamo egualmente applicarle a tutti gli usi che sono loro propri, diventando così quasi dominatori e padroni della natura. Conoscenza questa desiderabile non soltanto per inventare un'infinità di strumenti in grado di farci godere, senza fatica, dei frutti della terra e di tutti i loro vantaggi, ma anche e soprattutto per conservare la salute che è senza dubbio il bene principale e il fondamento stesso di tutti gli altri beni di questa vita, perché anche l'ingegno dipende talmente dal temperamento e dalla disposizione degli organi corporei, che se è possibile trovare qualche mezzo capace di rendere gli uomini più saggi e più abili di quanto in genere lo siano stati fino ad oggi, credo che lo si debba ricercare nella medicina.⁴⁷

Questo passaggio mostra, tra l'altro, che ciò che verrà conosciuto e criticato come ragione strumentale (nelle opere di Theodor Adorno e Max Horkheimer, tra gli altri) e ciò che verrà conosciuto e criticato come biopolitica (nell'opera di Michel Foucault) sono aspetti co-primari e reciprocamente determinanti del pensiero occidentale dalla prima età moderna in poi. A parte Adorno, Horkheimer, Foucault e altri pensatori del XX secolo, Marx ce lo aveva già insegnato⁴⁸. Per Cartesio, in ogni caso, il fine ultimo del

47 R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., pp. 40-41.

48 Nei *Grundrisse*, per esempio, Marx scrive: "La produzione basata sul capitale dunque, come crea da una parte l'industria universale – ossia pluslavoro, lavoro che crea valore –, così d'altra parte crea un sistema di sfruttamento generale delle qualità naturali e umane, un sistema della utilità generale, il cui supporto è tanto la scienza quanto tutte le qualità fisiche e spirituali, mentre nulla di più elevato in sé, di giustificato per se stesso, si presenta al di fuori di questo circolo della produzione e dello scambio sociali. Soltanto il capitale dunque crea la società borghese e l'universale appropriazione tanto della natura quanto della connessione sociale stessa da parte dei membri della società. Di qui l'enorme influenza civilizzatrice del capitale; la sua creazione di un livello sociale rispetto a cui tutti quelli precedenti si presentano semplicemente come sviluppi locali dell'umanità e come idolatria della natura. Soltanto col capitale la natura diventa un puro oggetto per l'uomo, un puro oggetto di utilità, e cessa di essere riconosciuta come forza per sé; e la stessa conoscenza teoretica delle sue leggi autonome si presenta semplicemente come astuzia capace di subordinarla ai bisogni umani sia come oggetto di consumo sia come mezzo di produzione. In virtù di questa sua tendenza, il capitale spinge a superare sia le barriere e i pregiudizi nazionali, sia l'idolatria della natura, la soddisfazione tradizionale, orgogliosamente ristretta entro angusti limiti, dei bisogni esistenti, e la riproduzione del vecchio modo di vivere. Nei riguardi di tutto questo il capitale opera distruttivamente, attua una rivoluzione permanente, abbatte tutti gli ostacoli che frenano lo sviluppo delle forze produttive, la dilatazione dei bisogni, la varietà della produzione e lo sfruttamento e lo scambio delle forze della natura e dello spirito" (K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1970, vol. 2, pp. 11-12).

metodo è quello di produrre una filosofia pratica che permetta al soggetto della conoscenza di controllare, manipolare, padroneggiare e possedere il mondo naturale come oggetto, non solo ai fini del progresso tecnologico, ma anche per promuovere la salute e la vita umana stessa. Scrivendo sulla scia del disastro globale del colonialismo europeo e del nostro presente di catastrofe ambientale guidata dal capitale (che comprende non solo il cambiamento climatico ma anche le relative pandemie zoonotiche), le parole di Cartesio sono decisamente agghiaccianti. Inoltre, la biopolitica (o, più precisamente, la scienza medica concepita come controllo biopolitico) emerge qui come risposta e soluzione a quello che è chiaramente percepito come un problema, ossia la dipendenza della mente dal corpo. La reazione del metodo a tale dipendenza (innegabile ma ammessa con riluttanza) è l'assoggettamento completo, dispettoso e punitivo di un corpo che viene vissuto come una minaccia all'autopresenza unitaria e all'endoconsistenza sostanziale della mente e alle sue fantasie di autonomia e partenogenesi. Il metodo cartesiano trova la sua piena realizzazione e apoteosi finale nel dominio e nello sfruttamento del mondo naturale in quanto corpo da parte del soggetto della conoscenza in quanto mente.

Il fine ultimo del non-metodo di Fanon, al contrario, consiste nella disalienazione, cosa che non si stanca di ripetere nel corso di *Pelle nera, maschere bianche*⁴⁹. Nel primo capitolo, Fanon ci dice che “il mio scopo [è] la disalienazione dei neri [*Noirs*]”⁵⁰. Nel terzo capitolo, Fanon scrive: “L'oggetto del mio studio si precisa: permettere all'uomo di colore di comprendere, con l'aiuto di esempi precisi, i motivi psicologici che possono alienare i suoi simili”⁵¹. Più avanti, nel sesto capitolo, ribadisce questo principio: “questo lavoro vuole essere uno specchio a infrastruttura progressiva, in cui il negro [*le nègre*] sulla via della disalienazione vi si possa ritrovare”⁵². La metafora dello specchio dà già un buon senso della posta in gioco: in questa frase, la funzione implicita dello specchio è quella di riflettere il corpo dei neri, o i neri in quanto corpo. È perché il non-metodo di Fanon tende alla disalienazione che il corpo diventa il protagonista di questo libro: perché tutta l'alienazione razziale, che per Fanon è sempre sia psicologica che corporea, parte e passa innanzitutto dal corpo come marcatore e significante della differenza razziale. Come dice a un certo punto nel sesto capitolo: “è nella sua corporeità che si colpisce il negro”⁵³. La disalienazione intesa come liberazione ed emancipazione dall'alienazione razziale, quindi, deve consistere in una liberazione del corpo che è allo stesso tempo una liberazione della mente⁵⁴. Il livello somatico è onnipresente in un'opera che, tuttavia, pretende di affrontare e concentrarsi sul livello psichico. Fanon ci sta dicendo che gli effetti del razzismo non possono essere compresi e tanto meno disalienati, se non si comprendono questi due livelli come strettamente immanenti; o, detto altrimenti, per

49 Sulla disalienazione cfr. anche nota 7 (*supra*).

50 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 51.

51 Ivi, p. 84.

52 Ivi, p. 168.

53 Ivi, p. 152.

54 A un certo punto del quinto capitolo, Fanon ci dice che per i neri “il corpo non è opposto a quello che voi chiamate spirito” (F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 123). Se da un lato questa frase conferma molto di ciò che ho sostenuto finora su Fanon, dall'altro è anche una frase da considerare con attenzione e con un pizzico di sospetto, perché si tratta di un'istanza di discorso indiretto libero, cioè Fanon qui sta allo stesso tempo ventriloquiendo e commentando Léopold Sédar Senghor, di cui critica le posizioni nativiste proprio mentre indubbiamente le trova avvincenti e persino irresistibili a volte. Qui Fanon ci avverte di non essenzializzare il corpo, cosa difficile da fare quando bisogna renderlo protagonista dell'indagine.

Fanon il razzismo risulterebbe incomprensibile, illeggibile e del tutto invisibile se lo si guardasse dal punto di vista del dualismo cartesiano mente-corpo e della trascendenza della mente rispetto al corpo stabilita da questo dualismo. Se il metodo di Cartesio costituisce, in ultima analisi, lo strumento con cui il soggetto umano, in quanto mente, può catturare l'oggetto naturale, in quanto corpo, il non-metodo di Fanon è concepito per liberare tutti i corpi e tutte le menti che sono relegati e condannati allo status di natura dalla morsa letale di quella cattura. Nel capitolo finale, commentando le ragioni che spinsero i vietnamiti a prendere le armi contro i colonizzatori, Fanon ci dice che lo fecero perché “‘semplicemente’ gli era diventato, per più motivi, impossibile respirare”⁵⁵. Liberate questo corpo umiliato, catturato, soffocato e soffocante, e la mente lo seguirà, sembra dire Fanon, che in questo senso è molto più vicino a Blaise Pascal che a Cartesio. Potrebbe essere questo il motivo per cui Fanon non disdegna una preghiera?

Pelle nera, maschere bianche si conclude con la seguente esclamazione:

La mia ultima preghiera:
O mio corpo, fai sempre di me un uomo che s’interroga!⁵⁶

Nel percorso di disalienazione anche il non-metodo viene riassorbito. Il non-metodo di Fanon lascia il posto e si traduce in una preghiera finale – una preghiera al corpo, certo. Questa è anche una preghiera contro-cartesiana: la condizione di possibilità per l’emergere del soggetto cartesiano (sempre interrogante) è qui posta nel corporeo; in altre parole, l’essenza che definisce il soggetto cartesiano, cioè l’interrogazione, si mostra qui dipendere dai poteri del corpo. È chiaro che questo corpo ha una mente propria. È chiaro che questo soggetto cartesiano che riconosce e afferma invece di precludere la sua *Ursprung* corporea non è più cartesiano. Sembra, in ogni caso, che rintracciare l’oggettività del soggettivo porti Fanon a qualcosa di simile a una spiritualità del corporeo o, meglio ancora, a una metafisica del fisico. Fanon non è un pensatore laico (il che non significa nemmeno che sia un pensatore religioso o mistico). Nell’esprimere l’oggettività dell’esperienza soggettiva del razzismo, Fanon ci ha spinto sull’orlo dell’abisso dell’immanenza. È bene abbandonarsi a questa vertigine, per fare il salto.

Congetture (machereyane) su Spinoza e Fanon

Molte delle obiezioni, riformulazioni e rielaborazioni cartesiane fatte da Fanon possono suonare familiari: tutto ciò presenta infatti una sorprendente somiglianza con la prima delle reazioni al fondatore del metodo scientifico moderno: Spinoza. Spinoza presenta la prima e probabilmente la più ampia confutazione e rielaborazione di Cartesio, del metodo cartesiano, delle sue relazioni soggetto-oggetto e del dualismo mente-corpo. Il confronto di Fanon con il cartesianesimo in *Un caso di atassia di Friedreich* e in *Pelle nera, maschere bianche* trovano quindi un precedente e un predecessore in Spinoza, e in questo senso si può dire che Spinoza e Fanon condividono una stessa genealogia intellettuale (senza dubbio ci sono anche altre genealogie a cui ciascuno di loro appartiene, separatamente o insieme). Ancora più importante, non è solo il fatto che sia Spinoza che Fanon si confrontino con Cartesio.

55 Ivi, p. 204.

56 Ivi, p. 208.

In questo senso sono sicuramente in illustre compagnia, dal XVII secolo ai giorni nostri. È anche che, nonostante le grandi differenze storiche e concettuali, le loro prospettive critiche su Cartesio sono abbastanza simili. Questa, ovviamente, è un'affermazione enorme che necessita di molte prove, anzi, di più prove di quelle che ho fornito implicitamente finora. La mia discussione sulla riconcettualizzazione del metodo di Fanon nel presente capitolo è stata già filtrata silenziosamente attraverso Spinoza. Non solo; essa è stata resa possibile da molte delle intuizioni di Macherey nel suo straordinario studio *Hegel o Spinoza*, di cui parlerò più avanti. Ma è stata anche organizzata in modo tale da mettere in evidenza i punti di convergenza tra le critiche di Fanon e Spinoza a Cartesio. Adesso, invece, piuttosto che presentare un resoconto esaustivo, cercherò di ricapitolare e complicare i principali punti di convergenza tra Fanon e Spinoza accennati finora:

I) Immanenza del corpo e della mente. Sia Spinoza che Fanon rispondono e trasformano radicalmente il dualismo cartesiano mente-corpo e la trascendenza della mente sul corpo in un modo che può dare l'impressione di privilegiare il corpo sulla mente, ma che in realtà articola la loro immanenza. Per quanto riguarda Spinoza, si può avere questa impressione in quanto egli sostiene che perché ci sia una mente, deve esserci prima un corpo, dato che si definisce la mente come l'idea del corpo (si veda soprattutto EIIP13)⁵⁷. Questo potrebbe indurre a pensare che il corpo abbia, per così dire, una precedenza sulla mente, ma per Spinoza si tratta di una questione di precedenza logica piuttosto che cronologica: per Spinoza, come ho mostrato più dettagliatamente in questo capitolo, corpo e mente non solo sono immanenti, ma due parole diverse per la stessa entità (cfr. EIIP2S)⁵⁸. Per quanto riguarda Fanon, nell'Introduzione di *Pelle nera, maschere bianche* si afferma come si tratti di uno "studio psicologico", cioè di un'indagine sulla mente, che poi procede ripetutamente a concentrarsi sul corpo nel corso dell'opera. Non c'è contraddizione in questo: non è nonostante, ma grazie al fatto che quest'opera parte e riparte continuamente dal livello somatico che riesce a confrontarsi con il livello psichico. Fanon, in effetti, mostra come questa indagine sulla mente abbia bisogno non solo di impegnarsi con il corpo, ma anche di porre il corpo come via d'accesso alla mente perché, in effetti, non c'è altra via d'accesso, né diretta né indiretta. Ciò è dovuto all'obiettivo ultimo di questo lavoro, ossia la disalienazione: se l'alienazione razziale, come ogni altra forma di alienazione, è mentale per definizione, allora la lotta contro l'alienazione razziale deve coinvolgere e mettere in primo piano il corporeo fin dall'inizio, perché l'oppressione razziale si fonda sul corporeo come marcitore della differenza. Il razzismo sferra il suo attacco sul campo di battaglia del corpo per sconfiggere e sottomettere la mente. In breve, Fanon mostra che il razzismo sfrutta l'immanenza del corpo-mente e la preclude. (Ciò significa, tra l'altro, che il razzismo è invischiato nella psicosi fin dall'inizio). Da un lato, il razzismo funziona ed è efficace perché il corpo e la mente sono immanenti; dall'altro, il razzismo ha bisogno di perpetuare la finzione e il culto della trascendenza della mente sul corpo, nella misura in cui il razzismo è proprio una trascendenza della mente definita bianca sul corpo definito non bianco. Un compito preliminare dell'antirazzismo fanoniano, quindi, consiste nel rivelare e affermare questa immanenza ovunque, anziché precluderla.

II) Liberazione in quanto liberazione da noi stessi. Come Spinoza, Fanon trasfigura le relazioni tra soggetto e oggetto, nonché tra soggettività e oggettività, presupposte

57 B. Spinoza, *Opera*, Bd. II, cit., p. 97.

58 Id., *Opera*, Bd. I, cit., p. 141.

dal metodo cartesiano. Come abbiamo visto in precedenza, il progetto di disalienazione implica necessariamente sia una posizione epistemologica in cui il soggetto è al tempo stesso anche suo oggetto, sia il rifiuto dell'oggettività scientifica a favore di un'indagine sull'oggettività del soggettivo. Se questa è una giusta interpretazione del progetto di Fanon, può suonare piuttosto strana se riferita a Spinoza: per esempio, è difficile immaginare che quest'ultimo rifiuti l'oggettività scientifica. Per Spinoza, probabilmente, l'esercizio stesso della ragione (secondo tipo di conoscenza) è sinonimo di oggettività scientifica, mentre l'esercizio dell'immaginazione (primo tipo di conoscenza) costituisce il regno del soggettivo e del falso per definizione⁵⁹. Ma per Spinoza è anche vero:

1. che l'immaginazione è comunque conoscenza piuttosto che no, è sempre conoscenza di qualcosa piuttosto che di nulla, e quindi, se la falsità “consiste nella privazione della conoscenza”⁶⁰, allora l'immaginazione può essere solo conoscenza relativamente piuttosto che assolutamente falsa (o, detto diversamente: siamo sempre nella conoscenza, per quanto falsa, e quindi non esiste una privazione assoluta della conoscenza o una falsità assoluta);
2. che l'immaginazione, quindi, non può mai essere assolutamente abbandonata o estinta;
3. che né l'immaginazione né la ragione sono la fine della storia, perché al di là di esse si trova l'intuizione, il più alto tipo di conoscenza che ci permette di conoscere l'essenza delle cose, l'essenza dei modi, cioè il loro *conatus*, deducendola dall'essenza di Dio, l'essenza della sostanza, cioè dall'esistenza stessa⁶¹. Per Spinoza, il progetto più importante è quello di farsi strada attraverso l'immaginazione dalla ragione all'intuizione, senza alcuna garanzia di arrivare a destinazione. Spinoza caratterizza questo progetto come un progetto di emancipazione: siamo schiavi delle passioni e dei capricci dell'immaginazione, e l'intuizione costituisce la più alta forma di liberazione da tale schiavitù [servitudo]⁶². In modo cruciale, Spinoza concepisce questa schiavitù e quindi questa liberazione anche in termini politici, nel senso che sono le passioni e l'immaginazione che rendono possibile modellare antropomorficamente il potere sovrano sul potere divino, cioè scambiare il potere

59 Per le definizioni di immaginazione e ragione, vedi EIIP40S2 (B. Spinoza, *Opera*, Bd. II, cit., p. 122).

60 Ivi, p. 116.

61 Più precisamente, in EIIP40S2 Spinoza definisce la “conoscenza intuitiva” come segue: “Questo tipo di conoscenza procede da un’idea adeguata dell’essenza formale di alcuni attributi di Dio a una conoscenza adeguata dell’essenza delle cose” (Spinoza, *Opera*, Bd. II, cit., p. 122). Per quanto riguarda l’identità di essenza ed esistenza in Dio, questa si pone già nella prima frase dell’*Etica* (si veda EID1, ma si veda anche, più esplicitamente, EIP20, in ivi, pp. 45 e 64). Per l’identità di essenza e *conatus*, si veda EIVP7 e la sua prova, ivi, p. 146. Per quanto riguarda la relatività del falso, si veda EIIP35 con la sua prova e il suo scholium, nonché EIIP43S, in cui, tra l’altro, Spinoza scrive che “la verità è la norma sia di se stessa sia della falsità”, ponendo così il falso sempre come falso in relazione alla verità e ponendo quest’ultima sempre come assoluta (ivi, pp. 123-125).

62 La comprensione da parte di Spinoza della condizione di essere affetti dalle passioni come forma di schiavitù costituisce la preoccupazione principale dell’EIV, che si intitola “Sulla servitù umana; o sui poteri [viribus] degli affetti” (ivi, p. 205). Spinoza definisce l’*affectus* in EIID3: “Per affetto [*affectum*] intendo le affezioni del corpo [*corpori affectiones*] con le quali il potere di agire del corpo [*agendi potentia*] è aumentato o diminuito, aiutato o ostacolato, e allo stesso tempo le idee di queste affezioni. Se, dunque, possiamo essere causa adeguata di una di queste affezioni, allora intendo per affezione un’azione; altrimenti, la intendo come passione”. Ma si veda anche EIID1 e EIID2 (ivi, p. 139).

e il diritto dei monarchi per il potere di Dio. In breve, per Spinoza, siamo schiavi delle passioni sul piano epistemologico e attraverso le passioni sul piano politico. (Il fatto che Spinoza sostenga questo già nell'EII, cioè, prima della teorizzazione delle passioni nell'EIII e prima di articolare la piena portata sociale e politica di questa teorizzazione nell'EIV e nel *Trattato teologico-politico*, e nel *Trattato politico* è un'indicazione dell'importanza di questo argomento per Spinoza).⁶³

Il primo passo per liberarci dalle passioni è comprenderle, cioè capirne le cause, il che è un altro modo per dire che questo primo passo implica sottoporre l'immaginazione al vaglio della ragione. Tale primo passo è articolato nella prima metà di EV, cioè dalla *Prefazione* a EIIP20S. Queste sezioni di EV, infatti, descrivono il cammino verso l'intuizione come puntellato da un'indagine razionale dell'immaginazione; esse articolano le pratiche razionali che costituiscono la condizione di possibilità per l'emergere dell'intuizione in modi decisamente proto-psicoanalitici. Analizzare e comprendere le nostre passioni e le loro cause, infatti, equivale ad analizzare e comprendere noi stessi. O, detto altrimenti, il progetto di liberazione di Spinoza parte necessariamente dalla conoscenza di sé, cioè da un'operazione di pensiero in cui il soggetto della conoscenza si trasforma continuamente da soggetto dell'immaginazione a oggetto della conoscenza razionale. Suggerisco, in altre parole, che queste sezioni dell'*Etica* di Spinoza delineano in effetti una pratica di disalienazione intesa come propedeutica all'intuizione.

Sto suggerendo che i progetti di Spinoza e di Fanon sono simili nella misura in cui non sono solo progetti di liberazione, ma anche progetti di liberazione da noi stessi: lungi dall'escludere altri tipi di liberazione, come la liberazione da coloro che ci opprimono e ci sfruttano, la liberazione da noi stessi è necessaria ed essenziale per la realizzazione di qualsiasi altro tipo di liberazione. Nell'Introduzione di *Pelle nera, maschere bianche*, Fanon scrive: "la mia aspirazione è questa: liberare l'uomo di colore da se stesso"⁶⁴. Nel secondo capitolo, Fanon aggiunge: "il negro schiavo della propria inferiorità e il Bianco schiavo della propria superiorità si comportano entrambi secondo una linea di orientamento nevrotica"⁶⁵. Sia il soggetto bianco del razzismo che l'oggetto nero del razzismo sono schiavi delle passioni, anche se in modi diversi, ed entrambi hanno bisogno di liberarsi dalle proprie nevrosi razziste. Sia per Spinoza che per Fanon tale liberazione costituisce niente meno che una morte simbolica⁶⁶. A proposito di Jean Veneuse, per esempio, il protagonista nero del romanzo di René Maran analizzato nel terzo capitolo, Fanon scrive: "Perdonateci il termine: Jean Veneuse è l'uomo da abbattere. E mi sforzerò di farlo"⁶⁷. Gli schiavi devono morire per rinascere e nascere come soggetti di autoconoscenza, cioè come soggetti di autodeterminazione (questo è uno dei motivi per cui Fanon si scaglia con tanta veemenza contro quello che considera il richiamo della sofferenza del passato, nel senso che essere determinati da tale passato è l'esatto contrario dell'autodeterminazione: "Non ho dunque altro da fare su questa

63 Vedi EIIP3S, che finisce così: "Poiché nessuno può propriamente vedere che cosa ho in mente senza fare grande attenzione a non confondere il potere di Dio [*Dei potentiam*] con il potere umano o diritto [*humana Regum potentia, vel jure*]” (ivi, pp. 87-88).

64 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 26.

65 Ivi, p. 68.

66 Sulla concezione spinoziana della morte, incluso ciò che io chiamo morte simbolica, cfr. EIVP39S (B. Spinoza, *Opera*, Bd. II, cit., p. 240).

67 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 73.

terra che vendicare i Neri del XVII secolo?”. “Non sono prigioniero della Storia. Non devo ricercarvi il senso del mio destino”. “Non sono schiavo della Schiavitù che ha disumanizzato i miei padri”⁶⁸. Questa metamorfosi in soggetto di autoconoscenza e di autodeterminazione, cioè in soggetto di ragione, è certamente un passo necessario e un miglioramento rispetto all’essere schiavi dell’immaginazione (razzista), ma non risolve del tutto il problema dell’alienazione, poiché dipende ancora da una scissione soggetto-oggetto (ora completamente interiorizzata), che costituisce la *fons et origo* e il modello di vari tipi di alienazione. Fare i conti con l’alienazione significherebbe superare quella scissione, per quanto temporaneamente, perché finché ci sono soggetti e oggetti (anche non razzisti) c’è sempre la possibilità che la gerarchia sempre intrinseca e latente nelle relazioni soggetto-oggetto torni a perseguitarci in una forma diversa (per esempio, se non in forma razzista, attraverso altre forme di oppressione e sfruttamento). Sto suggerendo, in altre parole, che la disalienazione di Fanon e la propedeutica dell’intuizione che Spinoza articola nella prima metà di EV sono molto simili, e che entrambe esprimono e nascono da un desiderio molto simile, ovvero il desiderio di pensare un tipo di conoscenza senza soggetti né oggetti, che, all’interno dei parametri tradizionali del pensiero occidentale moderno, è un’impossibilità. (Come ho sostenuto altrove, se in Spinoza esistono un soggetto dell’immaginazione e un soggetto della ragione, non esiste un soggetto dell’intuizione)⁶⁹. Sia in Fanon che in Spinoza, in ogni caso, la liberazione è prima di tutto liberazione dai soggetti cartesiani e dagli oggetti cartesiani.

III) Primato della conoscenza sul metodo. Infine, e soprattutto, è il concetto stesso di metodo come articolato da Cartesio e come tramandato dalla tradizione cartesiana che Spinoza e Fanon contestano in modo simile: entrambi annullano il metodo cartesiano postulando tanto l’immanenza di metodo e conoscenza, quanto il primato logico e cronologico della conoscenza sul metodo. Nel formulare questa affermazione, sono fortemente in debito con lo studio di Macherey *Hegel o Spinoza* e, in particolare, con il notevole capitolo sul metodo contenuto in quell’opera⁷⁰. Lì Macherey mostra come la risposta di Spinoza al metodo cartesiano consista in uno spostamento e in una rivalutazione del metodo: 1. spostamento, nel senso che il metodo viene riconcepito da Spinoza come un effetto della conoscenza piuttosto che come la sua causa e quindi sulla scia della conoscenza; e 2. rivalutazione (a tutti gli effetti anche de-valorizzazione), nel senso che in Spinoza “il metodo ha perso quella funzione giuridica di garanzia che gli era stata assegnata dalla teoria cartesiana della conoscenza” e “non ha più infatti il potere di fornire alla verità le sue condizioni originarie, ma impegna *a posteriori* alcune proprietà”⁷¹.

Inoltre, l’impiego del metodo geometrico da parte di Spinoza non contraddice questo spostamento e questa de-valorizzazione, perché, secondo l’argomentazione convincente di Macherey “ciò che Spinoza ha voluto pensare attraverso il *more geometrico* non è un altro metodo, un nuovo ordine espositivo, ma proprio tutt’altro che un metodo”⁷². O, come l’ho chiamato nel caso di Fanon: un non-metodo. Il punto, in ogni caso, non è solo che ciò che Macherey sostiene sulla comprensione del metodo di Spinoza è, *mutatis mutandis*, applicabile anche a Fanon. Il punto è anche che Macherey stesso sembra aver

68 Ivi, pp. 205-207.

69 C. Casarino, *Marx before Spinoza: Notes towards an Investigation*, in D. Vardoulakis (ed.), *Spinoza Now*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2011, pp. 209-212.

70 P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, a cura di E. Marra, ombre corte, Verona 2016, pp. 41-85.

71 Ivi, p. 52.

72 Ivi, p. 110.

percepito questa affinità rispetto alla questione del metodo tra Spinoza e Fanon.

In "Figure di interpellazione in Althusser e Fanon", Macherey ci dice che *Pelle nera, maschere bianche* pone la seguente domanda: "che cos'è, esattamente, essere neri?". Questo ha tutte le sembianze di una domanda ontologica. Ma Macherey analizza ulteriormente la questione: "In che modo il fatto di essere portatore del qualificatore "nero" modifica fondamentalmente il fatto di "essere" al punto da capovolgere il progetto dell'ontologia?"⁷³. Cosa intende esattamente Macherey quando dice che Fanon capovolge "il progetto dell'ontologia"? E questo rovesciamento o inversione dell'ontologia è qualcosa che attribuirebbe anche a Spinoza?

In *Hegel o Spinoza* Macherey affronta il rovesciamento di Spinoza dell'ordine cartesiano del metodo, che intende il metodo come precedente e produttivo di conoscenza, come un intervento epistemologico piuttosto che ontologico. Eppure, questo intervento epistemologico è così epocale che comporta anche significativi effetti a catena ontologici, se non un vero e proprio tsunami ontologico. Ad esempio, quando Macherey sostiene che l'impiego del metodo geometrico da parte di Spinoza trasforma quest'ultimo in "tutt'altro che un metodo", la posta in gioco è eminentemente ontologica: per Macherey, infatti, la posta in gioco è la genesi della sostanza e la relazione tra sostanza e attributi in Spinoza⁷⁴. In breve, non è inverosimile supporre che, per Macherey, l'inversione di Spinoza dell'ordine cartesiano del metodo abbia importanti ripercussioni ontologiche e comporti inversioni ontologiche proprie.

Ma anche se facciamo dire a Macherey che sia Fanon che Spinoza ribaltano l'ontologia, ciò non significa che lo facciano necessariamente nello stesso modo. Torniamo a Fanon: in che modo ribalta il progetto dell'ontologia? Per Macherey, la domanda di Fanon ("che cos'è, esattamente, essere nero?") non è una domanda che può essere formulata correttamente, per non parlare della risposta, se si seguono "i criteri ordinari dell'analisi ontologica"⁷⁵ – criteri che, aggiungerei, richiedono che l'ontologia rimanga concentrata sulle essenze⁷⁶. Scrive infatti Fanon: "L'ontologia, una volta ammesso definitivamente che essa lascia da parte l'esistenza, non ci permette di comprendere l'essere del Nero. Perché per il Nero non si tratta più di essere nero, ma di essere di fronte al Bianco"⁷⁷. È solo concentrandosi sull'esistenza che si può discernere la verità, cioè l'essenza del razzismo come struttura relazionale, ed è per questo che, presumibilmente, Fanon si rivolge alla fenomenologia e alla sua attenzione all'esistenza piuttosto che alle speculazioni ontologiche in *Pelle nera, maschere bianche*.

Commentando questo passaggio, Macherey scrive:

Nella figura singolare che l'appellativo "essere nero" connota, non è in gioco semplicemente l'esistenza, ma anche un certo modo di non essere, di essere difettoso. Ma cos'è che manca? Manca quel marchio inconfondibile e indelebile di incolore che sarebbe la bianchezza. Ciò che l'esperienza vissuta dell'uomo nero rivela è quindi il limite che incontra la speculazione sul tema dell'essere in quanto essere, speculazione che non è in grado di

73 P. Macherey, *Figures of interpellation in Althusser and Fanon*, cit., p. 17.

74 Id., *Hegel o Spinoza*, cit., pp. 111-113.

75 Id., *Figures of interpellation in Althusser and Fanon*, cit., p. 16.

76 Sull'avversione di Fanon alle essenze, cfr. Marriott, che scrive: "La critica di Fanon alla neuropsichiatria aveva molto a cuore come si definissero le persone a partire da essenze biologiche, e si è sforzata di definire l'essere umano, usando varie ipotesi, non come un'essenza ma come un processo sociale" (D.S. Marriott, *Whither Fanon?*, cit., p. 58).

77 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., pp. 109-110.

rendere conto di cosa sia l’“essere” nel caso specifico in cui l’essere è anche il non essere.⁷⁸

Il punto è che l’essere in quanto essere è assoluto, mentre l’essere nero è relativo e relazionale: solo partendo e tenendo conto dell’esistenza, cioè dell’esperienza vissuta e delle sue innumerevoli interpellanze razziste, si può comprendere che l’“essere” nell’essere nero è anche non essere bianco, che l’“essere” dell’essere nero è relazionale ed è vissuto come un essere relativo da tutti gli interessati, mentre l’“essere” dell’essere bianco è anch’esso relazionale e relativo, ma è mascherato, presentato e vissuto come un essere assoluto⁷⁹. Lo scandalo del razzismo sta più nella presunzione arrogante, narcisistica e delirante di assolutezza che guida la bianchezza, che nella relatività strutturale e definitoria dell’essere nero o dell’essere bianco. Fanon ci dice che “il Nero vuole essere Bianco” mentre “il Bianco si accanisce a realizzare la condizione di uomo” – e io sono d’accordo... ma solo nella misura in cui “la condizione di uomo” che la bianchezza cerca disperatamente è intesa come costituita, in effetti, dalla condizione di Dio⁸⁰.

Mi sembra che l’ontologia di Spinoza sia particolarmente adatta a gestire tali enigmi ontologici. Infatti, questo “essere”, che è anche essere in quanto non-essere, ha un nome in Spinoza: lo chiama *modus*, “modo” – e l’essere modale è sempre relativo e relazionale, nel senso che anche il più autodeterminato dei modi è anche determinato negativamente dalla miriade di incontri contingenti con altri modi: un modo è ciò che è sempre in relazione ad altri modi, cioè sempre in relazione a ciò che esso non è. Le speculazioni sull’essere in quanto essere senza considerare l’esistenza non trovano posto nell’ontologia di Spinoza: anche quando si tratta della sostanza, che in effetti per Spinoza costituisce l’essere in quanto essere assoluto, è difficile, se non impossibile, qualificare e pensare le sue determinazioni senza considerare il mondo modale, dato che non c’è alcuno scarto o resto tra la sostanza e i modi e dato che, quindi, non c’è rigorosamente alcuna differenza tra il porre la sostanza come assolutamente autodeterminata e il porre la sostanza come continuamente determinata e rideterminata dai modi e dal loro *conatus*. Inoltre, come può l’ontologia di Spinoza lasciare l’esistenza in secondo piano, proprio come quell’ontologia che Fanon rifiuta, se per Spinoza l’essenza della sostanza è l’esistenza stessa? In breve, a prescindere dal fatto che Spinoza stravolga o meno l’ontologia, mi sembra che, in linea di principio, l’ontologia di Spinoza sia per lo meno compatibile (secondo il racconto di Macherey) con il rovesciamento dell’ontologia di Fanon⁸¹.

Basta. Potrei continuare. Le analogie tra Spinoza e Fanon sono più numerose di quelle descritte, ma ci ritornerò. A questo punto, però, la domanda più urgente è: perché le risposte di Fanon e Spinoza al cartesianismo sono così simili? Cosa dobbiamo fare di questa affinità in contesti e congiunture storiche altrimenti immensamente diversi? Sappiamo che Fanon possedeva una copia dell’*Etica* di Spinoza. Sappiamo anche che quando studiava filosofia insieme a medicina all’Università di Lione frequentava le lezioni

78 P. Macherey, *Figures of interpellation in Althusser and Fanon*, cit., p. 16.

79 Per una critica acuta – per altro, leggermente ingenerosa – del punto di vista di Macherey su Fanon, vedi la discussione di Marriott in D.S. Marriott, *Of Effacement: Blackness and Non-Being*, Stanford University Press, Stanford 2024, pp. 12-13, ma anche pp. 10-43.

80 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 27.

81 Il progetto di Fanon di capovolgere l’ontologia emerge anche dal modo in cui si confronta con la dialettica Signoria-Servitù nel capitolo VII, cfr. F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., pp 189-199. Su questo vedi anche la discussione di Maldonado-Torres su Fanon: N. Maldonado-Torres, *Against War: Views from the Underside of Modernity*, Duke University Press, Durham 2008, p. 105.

di Jean Lacroix, un filosofo che scrisse, tra l'altro, una monografia su Spinoza⁸². Tornerò nel corso del mio libro su questo elemento biografico, indubbiamente affascinante e stuzzicante, ma non è quello che mi interessa di più adesso. Il punto non è sostenere che Spinoza abbia influenzato Fanon. Mi preoccupo piuttosto di usare Fanon per leggere Spinoza in modo diverso, di come leggere Spinoza dopo Fanon. Nel corso di questo saggio, mi sono preoccupato soprattutto di mostrare che, anche senza prove di un'influenza diretta di Spinoza su Fanon, le somiglianze tra questi due pensatori non sono una coincidenza e di fatto questi condividono un insieme di cause che sono sia storiche che concettuali: nel rispondere al cartesianismo allo stesso tempo distruggono e riassorbono il metodo, nel tentativo di produrre il non-metodo, vale a dire la disalienazione come strada reale verso ciò che Fanon chiama il salto dell'invenzione e verso ciò che Spinoza chiama intuizione⁸³.

82 J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, Presses Universitaires de France, Paris 1970.

83 Nella conclusione di *Pelle nera, maschere bianche* scrive Fanon: “Devo ricordarmi in ogni momento che il vero *salto* consiste nell'introdurre l'invenzione nell'esistenza” (F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 206).