

## RECENSIONI



Ciro Adinolfi

Chiara Collamati,  
*Dall'apocalisse all'istituzione.*  
*Sartre filosofo politico*

Il saggio di Chiara Collamati ci consente di sfatare tre miti che hanno caratterizzato per lungo tempo gli studi sartriani dedicati agli aspetti politici del suo pensiero. Il primo è il pregiudizio secondo il quale Sartre non abbia mai avuto uno sguardo lucido e profondo sulla natura del legame tra l'individuo e il potere dell'istituzione. Il secondo riguarda la presunta impossibilità di attualizzare la riflessione dialettica sartriana, adattandola alle esigenze del nostro secolo. Il terzo, e forse il più importante, tende a vedere in Sartre un pensatore della libertà assoluta, scevra da ogni reciprocità, da ogni appartenenza. Grazie al suo chiaro e ben provato lavoro esegetico (il confronto col testo sartriano è costante, mai banale e sempre agile), Collamati restituisce una domanda, oltre che una serie di (possibili) risposte, capace di rilanciare l'interesse verso ciò che legittimamente chiama "Sartre filosofo politico": a quali condizioni possiamo pensare un avvenire che sia figlio del nostro passato, senza esserne la ripetizione?

Tale questione supera il ristretto ambito degli études sartriennes e rivolge lo sguardo verso l'attualità, la nostra condizione contemporanea, le sue speranze.

Malgrado ciò, questo volume non è per nulla intriso di moralismo o di retorica politica, tutt'altro. Il lavoro di Collamati, nella sua estrema serietà filosofica, ci consente di rileggere con (sorprendente) facilità, anche per il lettore non avvezzo al lessico e alle riflessioni di Sartre, la trama della *Critica della ragione dialettica*, permettendoci di andare oltre gli esiti del pensiero sartriano. Il punto focale della proposta interpretativa del saggio risiede nel problema dell'istituzione, o meglio, nella volontà di dimostrare «lo statuto *dialettico* che Sartre conferisce al concetto di istituzione» (p. 17). Tale presupposto autorizza a interrogare, in maniera diversa rispetto alla letteratura critica sull'argomento, «la *forma del legame* che unisce i membri di un gruppo» (p. 35). Difatti, rigettando l'ipotesi secondo la quale l'istituzione, in Sartre, non sia altro che l'esito, raffreddato e temibile, dell'atto apocalittico proprio dell'evento rivoluzionario, Collamati ne evidenzia il carattere attivo, vivo, fungente. Se l'Apocalisse, nella sua dimensione traumatica, «riveste il ruolo di un'*origine*» (p. 44) tale per cui il passato è vissuto come coazione a ripetere, allora siamo davanti a una concezione

dell'istituzione in quanto *retroattiva*, passiva, annichilente. In altre parole, pensare l'istituzione post-rivoluzionaria come l'esito dell'arresto del tempo proprio dell'ordine costituito, della sua cancellazione, per sempre fissata nell'antitesi che lo rovescia, significa pensare al futuro in quanto «*futuro anteriore*» (p. 48), ossia in quanto assenza di libertà nell'avvenire. Al contrario, ripensare l'istituzione come "forma del legame" del gruppo costituito, istituito, permette di riattivare, *dialetticamente*, il dispositivo che ha dato vita all'atto rivoluzionario, senza concepirlo come l'innesco di un meccanismo di dissoluzione totale, capace unicamente di produrre una *tabula rasa* dalla quale nulla può davvero sorgere.

Quel che accade nell'atto costitutivo dell'istituzione non può essere soltanto considerato come un raffreddamento di una situazione che si vuole e si deve esercitare come violenta, ma dev'essere soprattutto riconosciuto come la messa in forma, tramite la pratica di un *giuramento*, del legame sussistente tra i suoi membri. Il giuramento, spiega Collamati, dev'essere concepito come una dinamica che riguarda «le strategie di auto-afezione adottate da una libertà collettiva per garantire la propria durata» (p. 55). Non possiamo pensarlo alla stregua di un contratto sociale, poiché quest'ultimo impone all'individuo di ceder-  
si, per ritrovarsi in una collettività

che gli è estranea, al solo fine di vedersi garantita la propria libertà formale. Al contrario, il giuramento evita «la separazione dei membri del gruppo», implementa «un legame di solidarietà», permette la «reciprocità» (p. 59). Detto altrimenti, ripensare l'atto istitutivo come un giuramento significa rilevarne l'aspetto affettivo, umano, altro dal mero carattere merceologico riservato alla volontà e alla libertà che è proprio di ogni concezione dell'istituzione fondata sul contrattualismo. Quando Sartre sostiene che giurare significhi «dare *quello che non si ha*» (p. 59), sottintende l'impossibilità di pensare il gruppo, oramai giurato, come luogo dell'economico, del ritorno dell'investimento. Al contrario, aver giurato, aver istituito, significa aver riconosciuto la relazione di reciprocità tra sé e gli altri, tale per cui non posso pensarmi *se non* nella condizione istituita dal giuramento stesso. In altre parole, tale lettura dell'istituzione, sostiene Collamati, testimonia del fatto che, nel pensiero sartreano, «l'appartenenza al gruppo si dà concretamente *nello stesso tempo* che l'esistenza pratica individuale» (p. 64). In questo modo, il legame istituito dal giuramento non è l'irrigidimento del legame sociale, ma ne diventa il luogo di manifestazione. Manifestazione e non realizzazione, poiché non si tratta di istituire per contrarre la libertà collettiva nella sua disposizione temporale (non si

tratta di un futuro anteriore), ma di fondare le condizioni di possibilità del mantenimento del libero legame collettivo che ha permesso agli individui di ritrovarsi fuori di sé, nell'azione comune. Non si tratta cioè di indagare «[i]l fondamento dell'obbligazione politica», bensì di comprendere che l'istituzione rappresenta il luogo in cui il legame sociale «agisce continuamente nella quotidianità dei rapporti tra i membri del gruppo» (p. 69). Comprendiamo così che per Sartre l'individuo e l'istituzione, tanto quanto gli individui grazie e attraverso l'istituzione, si trovano in un rapporto di reciprocità che li lega nell'interiorità della loro libertà e nell'esteriorità della loro prassi. L'istituzione appartiene al singolo nella stessa misura in cui il singolo appartiene all'istituzione: essi si costituiscono e si esperiscono nella reciprocità costituente le possibilità dell'uno e dell'altro. Giurare significa quindi mantenere il legame di «reciprocità mediata» (p. 73) tra gli individui e l'istituzione, tra gli individui grazie all'istituzione, all'interno dell'istituzione stessa.

A questo punto è possibile comprendere che il problema dell'istituzione travalica il solo ambito politico, per arrivare a delle considerazioni dal carattere antropologico. Se attraverso il giuramento e nell'istituzione l'individuo ritrova la propria libertà, mediata dalla presenza e dalla prassi di tutte le altre, allora

questo significa riconoscere che «è proprio perché l'uomo è costitutivamente incapace di auto-nomia, che qualcosa come la politica gli è vitalmente necessario» (p. 83). Collamati, qui, non vuole fare una teoria politica (p. 84), ma individuare la ragione del legame politico: la necessità, per l'individuo, di «passare attraverso gli altri per poter disporre di sé» (p. 83). Incapaci di dotarci della nostra propria legge, della norma in grado di determinarci e auto-determinare il nostro presente e il nostro avvenire, siamo da sempre esseri sociali, esseri che agiscono, come ricorda Sartre, in un orizzonte di *scarsità*. Quest'ultima, sottolinea giustamente Collamati, richiama il problema della violenza, della possibilità della violenza a qualsiasi livello: pratico, economico, etico. La sua intelligibilità politica (p. 87), cioè la sua comprensione in quanto elemento fondativo del dispositivo sociale, consente di inquadrarla come un elemento la cui determinazione permette di ricalibrare la concezione che abbiamo dell'evento storico, certo, ma soprattutto del suo significato, e del suo utilizzo, politico. La violenza non è scardinata dall'ordine costituito che reprime l'atto rivoluzionario. La violenza è affermata dal primo, esattamente come viene rivendicata nella sua necessità dal secondo, in quanto elemento che consente, una volta che esso sia stato decostruito, di ripensare l'or-

dine stesso. In altre parole, comprendere le manifestazioni violente permette di comprendere i legami sociali che l'istituzione mantiene in quanto reciproca determinazione delle libertà individuali.

Ecco, dunque, che approfondire la questione dell'istituzione nel pensiero sartriano consente di analizzare, con uno strumento antropologicamente concreto, il senso del sorgere e dello svilupparsi della violenza, il suo divenire storico, il suo istituzionalizzarsi in pratiche di regolamentazione dei bisogni sociali emersi dal gruppo che ha compiuto il giuramento. Questa possibilità significa, in fondo, poter «comprendere in che modo e per quali ragioni essa strutturi concretamente le relazioni sociali» (p. 91). L'istituzione diventa così la possibilità di cogliere, tramite la sua decostruzione concettuale e la sua comprensione in termini dialettici, la «dimensione istituyente» (p. 93) di ogni giuramento e, con essa, la natura intimamente produttiva e attiva dell'istituzione. Quest'ultima non è dunque l'irrigidimento del passato, ma la sua istituzione a *medium* grazie al quale, e a partire dal quale, il gruppo si dota della capacità di protrarsi nel tempo, di riprodursi, di inventarsi rispondendo ai bisogni che la contingenza e la violenza, di volta in volta, apporteranno nel mondo. Soprattutto, in questo modo il gruppo si dona la *chance* di riattualizzarsi diversamente,

nell'orizzonte di un giuramento che non è quello di un'alienazione, bensì quello di un'apertura a sé grazie all'altro tramite l'istituzione stessa che ne è la testimonianza. Ecco perché, come afferma Collamati, l'istituzione in Sartre non è un pratico-inerte, ma un *outil forgé* (pp. 98-99), ossia esattamente ciò attraverso cui gli individui possono accedere a se stesso attraverso la prassi, sempre in atto, del lavoro comune all'interno dell'istituzione. Lavoro che si dimostra interminabile, poiché la violenza, dettata dalla scarsità, ritornerà sempre, ma non sempre uguale a se stessa. Allora, affinché il gruppo possa continuare a esistere, deve tentare costantemente di rinnovarsi «per istituire *ciò che ritorna senza ritornare identico*» (p. 101), ossia il proprio legame d'interiorità, la propria ragion d'essere, la propria memoria, il proprio senso d'appartenenza, che è anche e soprattutto «un rapporto in cui la ripetizione non restituisce il passato, ma lo istituisce come avvenire comune» (p. 113).

Collamati, Chiara, *Dall'apocalisse all'istituzione. Sartre filosofo politico*, Mimesis, Milano 2024, 118 pp.

\*\*\*

Francesco Marchi

J.-P. Sartre,

*Il colonialismo è un sistema.  
Colonialismo, neocolonialismo  
e post-colonialismo*

(Introduzione e cura di Miguel Mellino, traduzione di Andrea Caroselli)

Lo scorso anno alla collana “Sartriana” diretta da Gabriella Farina si è aggiunto un nuovo volume che raccoglie una serie di riflessioni sulla questione coloniale e il razzismo licenziate dal filosofo francese tra gli anni Cinquanta e i primi Settanta del Novecento. *Il colonialismo è un sistema. Colonialismo, neocolonialismo e post-colonialismo* è il titolo della raccolta, curata da Miguel Mellino, figura di riferimento nel panorama italiano per quanto riguarda lo studio di razza e razzismo in una prospettiva postcoloniale, che in un’esaustiva e densa introduzione propone un inquadramento critico della biografia, intellettuale e politica, del filosofo francese e della sua eredità teorica rispetto il pensiero antirazzista. Complessivamente, si tratta di nove testi che spaziano da considerazioni più prettamente politiche e militanti, ricordandoci l’impegno in prima

persona di Sartre rispetto le lotte anticoloniali e antirazziste che, in seguito alla Seconda guerra mondiale e per i decenni a venire, emersero nella loro virulenta potenza e *globalità* anche nelle (ex) metropoli coloniali, a frammenti di stampo teorico ricavati dalle opere “maggiori”, in particolare da *Critica della ragione dialettica*.

Quali ragioni nel pubblicare una serie di testi così “datati”, alcuni dei quali già disponibili, seppur sparpagliati, ai lettori italiani? Quale il *senso* di questa raccolta? Al di là di una giustificazione formale, ma non marginale, di dotare queste riflessioni di una traduzione aggiornata e consapevole delle ambiguità e ambivalenze di lavorare su, e con, un lessico razziale (si veda la nota in appendice del traduttore Andrea Caroselli), il motivo sostanziale di questa operazione viene esplicitato nell’introduzione dello stesso Mellino. A partire dagli anni Novanta del secolo scorso, infatti, grazie agli studi postcoloniali e a una serie di saperi affini come gli studi decoloniali e i black studies, l’opera del filosofo francese ha iniziato a essere valorizzata, nonché sottoposta a critica, in modi del tutto inediti e sino ad allora impensabili.

Al di là delle notevoli differenze, nonché divergenze, sia disciplinari che di posizionamento teorico, uno dei meriti di quello che potremmo definire lo “sguardo postcoloniale”

riguarda l'assunzione della razza, matrice materiale e simbolica della differenza coloniale, come *condizione di possibilità* dell'emersione delle democrazie liberali Europee, dell'affermazione dell'universalismo umanista, tanto quanto del capitalismo come sistema globale di sfruttamento, estrazione e organizzazione sociale. In questa prospettiva, il colonialismo (e il razzismo che lo rende operativo) non rappresenta un momento, tra i tanti, nella storia dell'umanità e, in particolare, della modernità, ma ne è fondamento imprescindibile, processo inesauribile che si riarticola incessantemente nel presente postcoloniale. Dove "post" non sta a indicare un esaurimento della logica razziale alla base del colonialismo, ma una sua peculiare riproposizione, adattiva e sincretica, anche all'interno di spazi politici democratici e nominalmente "post-razziali" (sul punto si veda D.T. Goldberg, *Are we all post-racial yet?*, Polity Press, Cambridge 2015). È dunque grazie anche a questo nuovo sguardo, analitico ed epistemico, che l'opera di Jean-Paul Sartre ha goduto di un rinnovato interesse critico. Le sue riflessioni, tanto militanti quanto più prettamente teoriche, sulla questione coloniale, il razzismo e la questione ebraica, sono state passate al setaccio da questi saperi, che ne hanno saputo cogliere nuove e inedite potenzialità, mostrandone al contempo limiti e contraddizioni profonde.

In questa prospettiva, l'attualità di Sartre per lo studio di razza e razzismo non è dovuta a una semplice riproposizione e riscoperta della sua opera in quanto tale e, in particolare, di quelli che Mellino definisce dei suoi "testi minori". Piuttosto, potremmo dire che la sua opera è divenuta attuale grazie all'emersione di nuove lenti epistemiche che hanno saputo valorizzarne a pieno la portata concettuale, dunque politica, quanto trascenderne la sua originaria «filiazione con il sistema filosofico occidentale» (pp. 9-10), per suggerire linee di ricerca *con, contro e oltre* Sartre stesso.

A questo proposito, su tutti, si consideri quell'importante filone di studi chiamato *Black existentialism* che ha avuto nel dialogo, critico e aperto, con l'opera sartriana un riferimento imprescindibile (si veda, tra gli altri, L. Gordon, *Black Existentialism and Decolonizing Knowledge*, Bloomsbury, Londra 2023). Un merito della raccolta è, dunque, sicuramente quello di offrire al pubblico italiano una mappatura, critica ed esaustiva, sulle reciproche influenze – come il postcoloniale ha riarticolato l'opera di Sartre e come Sartre ha influito sul postcoloniale – che hanno dato vita a un florido dibattito alle nostre latitudini ancora poco conosciuto e sviluppato, anche nell'ambiente accademico (parzialmente differente, invece, lo stato del dibattito sulla questione ebraica: sul tema si veda



il numero dello scorso anno, 2024, della presente rivista).

Ma che cosa ha reso, e rende, così attrattiva e stimolante l'opera di Sartre per lo studio della questione coloniale, e del razzismo che ne sta alla base, secondo questa costellazione di saperi? Inoltre, di cosa sono sintomatiche le aporie interne alle sue riflessioni su razza e colonialismo, in particolar modo se viste dall'Italia e, dunque, dall'Occidente al tempo della sua, problematica, provincializzazione dopo cinque secoli di egemonia coloniale europea e statunitense?

L'*attualità postcoloniale* di Sartre, per così dire, può essere racchiusa, guardando a un testo del 1956, confluito poi nella raccolta *Colonialisme et néo-colonialisme (Situations V)* del 1964, che apre e dà il titolo al presente volume: *Il colonialismo è un sistema*. In questo "testo militante" sulla questione algerina, scritto in aperta polemica contro quella che Sartre chiamava la "mistificazione neo-colonialista", ovvero quell'ideologia, diffusa spesso anche in ambienti di sinistra, per la quale ci sarebbero "buoni" e "cattivi" coloni, egli mostra, anche con il supporto di una serie di dati politico-economici e demografici, in che modo il colonialismo sia emerso come uno specifico principio di organizzazione sociale che, legando indissolubilmente i territori metropolitani e quelli d'oltremare, tende a naturalizzare una serie

di rapporti costitutivamente basati su processi di dominazione, sfruttamento e violenza, spesso brutale (si veda il testo n. 4, *Una vittoria*), di stampo razziale.

Come recita un passaggio assai emblematico del testo: «la colonizzazione infatti non è né un insieme di coincidenze, né il risultato statistico di migliaia di azioni individuali. È un sistema che fu istituito intorno alla metà del XIX secolo [...] non è vero che ci sono dei bravi e degli altri che sarebbero dei cattivi coloni. Ci sono dei coloni, tutto qui» (pp. 62-63). Pensare il colonialismo in termini di sistema significa insistere sulla sua capacità di plasmare, in maniera totalizzante, i rapporti sociali. Per usare un termine socio-antropologico assai affine al ragionamento del filosofo francese, è ciò che si potrebbe definire un "fatto sociale totale". Un fenomeno e un *processo* (per riprende il titolo di un altro testo presente nel volume) che può essere euristicamente reso intelligibile se ne vengono isolati dei singoli aspetti, ma che nella realtà permea *qualsiasi* aspetto (economico, politico, psichico, simbolico, ecc.) della vita sociale. Riproducendo, dunque, specifiche soggettività – coloni e colonizzati – e determinando concrete condizioni materiali che richiedono l'incessante riproposizione, e affermazione, di questo stesso ordine – sociale e soggettivo. Anche se non viene esplicitato apertamente da Sartre, è interes-

sante notare come lo stesso Marx, nel capitolo 24 del *Capitale* dedicato al rapporto tra colonialismo e sviluppo capitalista, usi la stessa espressione (*il sistema coloniale*) che verrà ripresa circa un secolo dopo dal pensatore esistenzialista. L'attenzione al nesso stringente tra colonialismo e capitalismo è d'altronde centrale in molti passaggi che compongono il volume, che mostrano in che modo l'avvicinamento a un approccio più materialista, dovuto anche ai viaggi dello stesso Sartre negli Stati Uniti e in molti contesi coloniali, sia corrisposto a un ripensamento, parziale ma non per questo irrilevante, rispetto una sorta di astrazione universalista e disincarnata della filosofia esistenzialista del "primo Sartre". Qualsiasi riflessione metafisica e trascendentale sull'essere, in altri termini, non può che prescindere da una ricognizione profonda sulle concrete condizioni materiali entro le quali il soggetto si trova a pensare, e pensarsi. Questi tentativi parziali di aggiustamento interno al pensiero sartriano, evidenziati a pieno nell'introduzione, rimandano implicitamente anche alle riflessioni di alcuni studiosi decoloniali sulla "geopolitica della conoscenza", che hanno contribuito a minare nel profondo la presunta neutralità e universalità del canone filosofico occidentale. Sulla scia di questa sensibilità materialista, *Il Terzo Mondo inizia nella*

*Banlieue*, scritto nel 1970 e pubblicato nel 1972, risulta particolarmente interessante e anticipatore di buona parte delle riflessioni postcoloniali sul cosiddetto "capitalismo razziale". Anche se forse eccessivamente di stampo economicista, in queste pagine Sartre mette in luce in che modo l'assoluta dipendenza del capitalismo da manodopera a basso-costi, coatta e negativamente razzializzata abbia contribuito a riarticolare il rapporto coloniale all'interno degli stessi spazi metropolitani. Se, come ricordava Fanon, la città coloniale è una città a scomparti, scissa in due, Sartre mostra in maniera del tutto illuminante come questa dialettica, spaziale e politica, rimanga operativa nelle metropoli Europee anche al termine del rapporto coloniale formalmente inteso. Se complessivamente i testi della raccolta, letti in aperto dialogo con l'introduzione, ci restituiscono una riflessione articolata sulla (persistenza della) questione coloniale, il razzismo e in parte sull'antisemitismo, è di cruciale importanza richiamare, come notato sia da Mellino che da Caroselli, la profonda ambiguità, sfociata poi in posizione assai problematiche, di Sartre rispetto la questione palestinese; che rimane, ciò che sta accadendo in questo periodo storico ne è l'ennesima, atroce, dimostrazione, il vero "banco di prova" per il pensiero antirazzista occidentale e per la decolonizzazione (impossibile?)

dell'umanesimo Europeo. Questa incapacità di Sartre, filosofo militante che si è speso in prima persona per la causa anticoloniale in diversi contesti, è forse il sintomo di un limite, soggettivo, soprattutto psichico e politico-cognitivo, interno all'Occidente, di fare *definitivamente* i conti con i propri fantasmi coloniali.

Sartre, Jean-Paul, *Il colonialismo è un sistema. Colonialismo, neocolonialismo e post-colonialismo* (Introduzione e cura di Miguel Mellino, traduzione Andrea Caroselli), Marinotti, Milano 2024, 248 pp.

