



elèuthera

TODD MAY

ANARCHISMO E POST-STRUTTURALISMO

DA BAKUNIN A FOUCAULT



Per Kathleen, David e Rachel

Titolo originale: *The Political Philosophy
of Poststructuralist Anarchism*

Traduzione dall'inglese di Salvo Vaccaro

©1994 The Pennsylvania State University

© 1998 Editrice A coop. sezione Elèuthera

Copertina: Gruppo Artigiano Ricerche Visive

INDICE

<i>Prefazione all'edizione italiana</i> <i>(Salvo Vaccaro)</i>	7
Introduzione	19
I. Il fallimento del marxismo	37
II. L'anarchismo	69
III. La positività del potere e la fine dell'umanesimo	95
IV. Verso un anarchismo post-strutturalista	117
V. Problemi di etica	153
Riferimenti bibliografici	193

PREFAZIONE ALL'EDIZIONE ITALIANA

di Salvo Vaccaro*

Il titolo originale del testo cui queste righe sono d'introduzione è: La filosofia politica dell'anarchismo poststrutturalista. Oltre a risuonare accademico, è vieppiù impegnativo per un duplice motivo che l'autore, il filosofo americano Todd May, esplicita: 1) l'aggettivazione è problematica; 2) il sostantivo aggettivato è ai limiti dello scandalo filosofico, sicuramente eretico anche per quei pensatori che May racchiude convenzionalmente in quell'etichetta.

In effetti, la categoria di post-strutturalismo è un mero indice segnaletico, di scarsa valenza filosofica, che ha il pregio della sintesi (temporale, anzitutto), e che include le analisi di Deleuze, Foucault e Lyotard più per scelta dell'autore¹ che dietro precisa selezione teoretica (infatti nella tassonomia della filosofia anglosassone, anche Derrida rientra in tale categoria). Di essi, May coglie soltanto il rilievo funzionale alla ricostruzione di una filosofia politica affine, se non simpatetica e integrata, all'anarchismo. E ciò al di là delle differenze filosofiche e politiche tra Foucault, Deleuze e Lyotard medesimi.

* Salvo Vaccaro insegna all'Università di Palermo. Tra i suoi studi, Adorno e Foucault, *ILA Palma, Palermo, 1990*; Michel Foucault e il divenire donna, *Mimesis, Milano, 1997*; Il secolo deleuziano, *Mimesis, Milano, 1997*.

In un certo senso, May monta congegni analitici e teorici in una nuova macchina, adoperando pezzi presi in prestito, proprio secondo una procedura, un percorso, un metodo caro a Foucault e a Deleuze: quello dell'appropriazione, del collage, dell'innestare macchine su macchine e sperimentarne l'effetto.

E l'effetto dovrebbe essere un «neo»-anarchismo, filosofico e politico insieme, che si mostra tanto senza preoccupazione delle posizioni reali dei singoli autori, quanto come dispositivo (d'alleanza) aperto all'analisi, alla riflessione, all'uso di tutti e di ciascuno, secondo le proprie intensità, le proprie sensibilità, le proprie progettualità creatrici.

Così May sfugge alla trappola della politicizzazione del nome proprio, che apporterebbe legittimità a una costruzione teorica dai risvolti politici, per concentrarsi su di essa e sui suoi ingranaggi, a partire da un modello vecchio ma riparabile, dignitoso ma bisognoso di cure, che lo riparino dal rito dell'imbalsamazione nella tradizione della sua classicità. Ciò motiva il segno innovatore del «neo»-anarchismo, a sottolineare l'analisi di continuità e discontinuità che May individua. Su tre di esse – potere, soggetto, dialettica – questa nota introduttiva intende brevemente soffermarsi².

Quando il pensiero anarchico si pronuncia per l'abolizione del potere dalla faccia della terra – essendosi già pre-occupato di aver eliminato, nel solco dei Lumi, la sua origine trascendentale secondo il modello della teologia politica d'epoca pre-secolare – intende affermare un complesso di enunciazioni:

1) la capacità dell'umanità di reggersi autonomamente istituendo la propria organizzazione sociale attraverso un percorso di confronto reciproco, leale, orizzontale, che non precostituisca condizioni di asimmetria tra individui o gruppi di individui che a loro volta diano luogo a emergenze di posizioni dominanti;

2) la plausibilità di un'associazione degli individui, dalla dimensione più ristretta a quella via via più estesa, che si regge nelle vicende del mondo secondo orientamenti, pratiche e costellazioni di valori esaltanti la libertà, l'uguaglianza nelle differenze, la solidarietà, la giustizia;

3) il sommo arbitrio della separazione di una istanza specifica di dominio – la sfera politica – che espropria il potere di

ciascuno per concentrarlo in un luogo a ciò deputato che pertanto si replica indefinitamente in via diffusiva, facendo con ciò risorgere una casta sacrale di professionisti, il cui interesse non coincide con il resto della popolazione: è la rinascita della divisione in dominanti/dominati, madre di tutte le divisioni sociali;

4) la precarietà perenne e costitutiva di una condizione umana sul ciglio di un abisso dell'arbitrario, in cui non esiste garanzia pre-data di donazione di senso a cui affidarsi (rivelazione divina, provenienza destinale che si fa storia e in cui abbandonarsi, scoperta metodologicamente conseguita tramite requisiti di scientificità del percorso diretto alla verità, improvvisa illuminazione intuitiva prerogativa di sacerdoti mistici, illusione di un reperimento saldato a procedure legate al principio decisionale maggioritario, cui convenzionalmente e contingentemente assegnare la funzione provvisoria di verità democraticamente eletta).

A fronte di un nichilismo senza fondo, il pensiero anarchico afferma la ricerca interminabile di senso mobile cui corrisponde una vita che rintraccia liberamente legami sociali esperibili sperimentalmente, rinnovabili o revocabili a volontà, costitutivamente fluidi, non cristallizzabili in salde istituzioni, che in ultima analisi caratterizza il rapporto singolarità/comunità di nascita che diventa associabilità elettiva.

«Si tratta – dice Deleuze – di inventare modi di esistenza, in ragione di regole facoltative, in grado di resistere tanto al potere, quanto di sottrarsi al sapere, pur se il sapere cerca di penetrarli e il potere di prenderne possesso»³.

Sotto tale profilo, la distanza che separa la concezione anarchica del potere, decisamente negativa perché affermatrice della libertà quale pratica prioritaria, da quella di un Foucault, ad esempio, è meno pronunciata di quanto invece possa sembrare a un primo sguardo. Utilizzando sensi del nome e fasci di concetti diversi dalla teoria anarchica, Foucault è teso a sganciare il potere che circola nelle relazioni sociali⁴ – che muove dallo scontro tra forze su cui Nietzsche e, sulla sua scia, Deleuze si soffermano a lungo – dalla sua condensazione in apparati di dominio che ne interrompono la fluidità, bloccando la continua chance di reversibilità. «La posta allora è questa: in che modo è possibile distaccare lo sviluppo delle capacità

dall'intensificazione dei rapporti di potere?»⁵. Il gioco delle forze attive, che dovrebbero prevalere sul risentimento delle forze reattive, può segnalare l'autonomia e la capacità istituzionale che non si riterritorializzano mai in statualità: come dice Foucault, discendere da relazioni di potere non vuol necessariamente significare dipenderne.

Proprio su questo punto, Deleuze, insieme a Guattari, si mostra meno fiducioso, pronunciandosi per un dualismo eterno tra gioiosa «macchina da guerra» a-statuale che deterritorializza i flussi cristallizzati di potere in istanze nomadi, e macchina statale che li riterritorializza ergendosi a inesorabile polarità d'attrazione: quella «si è fatta catturare dall'apparato di Stato o... ancor peggio, si è costruita un apparato di Stato che non agisce più per distruggere. Allora la macchina da guerra non traccia più linee di fuga mutanti, ma una pura e fredda linea d'abolizione»⁶. L'irriducibile scontro disegna un campo magnetico in cui il problema è la sottrazione senza palingenesi, vale a dire la possibilità di autodeterminazione legata a un processo di interruzione e di vanificazione che non trova sponda o garanzie in un territorio da raggiungere, esente dal rischio: l'armonia mondana modellata sull'eden cristiano o sulla terra promessa dall'esodo ebraico. Senza via di trascendenza, Deleuze si affida alle pieghe articolate di un campo immanente in cui vive il richiamo del fuori (l'utopia di un tempo, la pensée du dehors).

L'incitazione kantiana all'uscita dalla minorità cui l'umanità era stata relegata in situazioni di schiavitù, è divenuto l'inno dell'Illuminismo, valido ancor oggi per oltre la metà della popolazione mondiale, la cui condizione sostanziale spesso contraddice quella formale. L'anarchismo si inserisce in linea con la spinta emancipatrice della filosofia dei Lumi, apportandovi una fiducia nella bontà innata degli uomini e delle donne qualora sgravati dal fardello distorsivo delle funzioni d'autorità che reggono le organizzazioni terrene degli individui. In ciò rivive parte di un incanto naturalista, rousseauviano si è sentito spesso ripetere, ma comunque legato a un ipotetico quadro idilliaco di armonia e felicità pubblica anteriore all'irruzione esteriore della forza predona e guerriera statale (eco di questa posizione anarchica è rintracciabile nelle analisi di Pierre Clastres,

antropologo che sostiene non solo la plausibilità storica ed etnologica di società pre-letterate senza Stato, ma la loro scomparsa per cattura e annientamento da parte di società statuali).

Le tesi post-strutturaliste rigettano sia la pretesa carica innata di bontà degli individui, come se l'etica fosse astratta dalle condizioni storiche in cui uomini e donne si trovano a vivere⁷, sia l'elemento qualitativo del soggetto che funge da leva di trasformazione dell'esistenza, quando è proprio attraverso la nascita del soggetto – al contempo «sovrano sottomesso, spettatore guardato»⁸ – che nell'era moderna si è articolata una immensa strategia di dominazione attraverso i corpi e le menti, eretti non solo a bersaglio, ma anche a snodi cruciali dell'esercizio di potere. Senza soggetto non ci sarebbe una pratica di assoggettamento (ma di mero e brutale asservimento), e la sovranità non si riconfigurerebbe in nuove relazioni autoritarie che pongono la soggettività quale sua rappresentazione storica.

Tra anarchismo e post-strutturalismo vi è perciò tutta l'odissea dell'Illuminismo, che ha rimarcato come il lato oscuro denegante le promesse di libertà e le premesse di liberazione albergasse all'interno della medesima ragione illuminata, anzi abbagliata, resa cieca da troppo furore.

Su questa scia, i teorici del post-strutturalismo ricostruiscono la traiettoria della figura del soggetto, denunciando la proiezione di una metamorfosi delle formazioni di sovranità in senso individuante. «Il potere è di un io, di un'istanza, la potenza di nessuno. Procedere allo sradicamento di ogni soggettività, è la violenza propria della potenza. (...) La violenza o crudeltà rossa distrugge le appropriazioni istanziate, i poteri»⁹. Non è necessario ricorrere all'ennesimo «maestro del sospetto» (Freud) per comprendere come il soggetto non sia esente da responsabilità nell'esercizio delle relazioni di potere che lo costituiscono, lo investono di ruoli saldamente incardinati, lo condizionano sin nella sua tensione liberante, rappresentandogli un fantasma di liberazione che tramuta le pulsioni libertarie in ennesimi vincoli di servitù involontaria.

Su questo piano analitico, il pensiero anarchico, che nel frattempo ha smaltito sia la sbornia «naturalistica» della bontà essenziale, sia l'ubriacatura «positivistica» della progressiva perfettibilità delle società per il solo fatto di inserirsi nel più

generale trend di progresso scientifico, quindi politico e sociale (esemplificato dalle posizioni di Kropotkin, peraltro all'avanguardia quanto a sensibilità ecologiche), deve riflettere su se stesso. E questo non tanto perché debba liberarsi del mito della Soggettività (operaia, ad esempio) – mai posseduto in quanto la fiducia nelle capacità di autoliberazione era riposta non in posizioni di soggettività predeterminate dal ruolo strutturalmente ricoperto in un tessuto storico-materiale della società nel contesto di una processualità dialettica, bensì in uomini e donne su cui era impresso a vivo il marchio di dominio e sfruttamento – quanto perché dovrà individuare una intensità libertaria che non cristallizzi i flussi parziali di liberazione in stati molari e gregari da cui si riattiva la pratica di riteritorializzazione (autoritaria) delle sottrazioni deterritorializzanti, per adoperare una formulazione cara a Deleuze e Guattari. «La lotta per una soggettività moderna passa attraverso la resistenza alle due forme attuali di assoggettamento, l'una che consiste nell'individuarci in base alle esigenze del potere, l'altra che consiste nel fissare ogni individuo a una identità saputa e conosciuta, determinata una volta per tutte. La lotta per la soggettività si manifesta allora come diritto alla differenza, e come diritto alla variazione, alla metamorfosi»¹⁰.

Il soggetto dovrà lasciare il posto a pratiche che esprimano stili plurali di esistenza, a stati instabili corporei che non si lasciano catturare, ma che articolano pensieri e desideri e piaceri secondo i propri ritmi e i propri orientamenti, «corpi abbastanza anonimi e abbastanza conduttori... per condurli a nuove metamorfosi»¹¹, senza riassetare una posizione definita da cui ricapitolare una ennesima costituzione, questa volta libertaria, densa di prerogative, di obbligazioni, di diritti e di doveri statutati su cui appoggiarsi. «L'idea che la società rivoluzionaria sia una società che avrà le sue istituzioni è un'idea assurda. Sarà una società nella quale si praticherà quella che Freud chiama attenzione fluttuante, in cui ci saranno costantemente delle figure che appariranno e che si dovranno sopportare. Sarà la società ove si produrrà il massimo di angoscia»¹².

La dialettica lega saldamente legge e necessità. Anarchismo e post-strutturalismo, questa volta coalizzati, le oppongono

l'arbitrario e l'eccedenza, la regola e il caso, l'anomalia e il coup de dès, il lancio dei dadi. L'individuazione di leggi profonde che sottendono lo sviluppo dei processi sociali ha consentito di attivare l'operazione di rovesciamento speculare tramite cui l'innovazione si dota dell'elemento di inesorabilità simmetrica alla meccanica di origine organicista, con cui si tipicizzava il funzionamento della società. La dialettica è quel pensiero strabico che rende convergente un elemento e il suo opposto, fraintendendo il cambiamento e la trasformazione con la permutazione in un ferreo processo al cui interno è già segnata la funzione rivestita e l'obiettivo cui tendere¹³. Il nuovo non può che nascere dal vecchio per rivolgimento già inscritto.

Il pensiero anarchico si è ribellato alla pre-disposizione «genetica» del mutamento qualitativo attraverso il ribaltamento di una posizione rivelata dalla sua capacità di assumere, con consapevolezza acquisita dall'esterno, un ruolo dettato eteronamente dalla totalità. Da un lato ha anticipato Adorno, affermando la falsità del tutto, e sottolineando il margine di manovra della volontà ribelle che nega la predeterminazione per ribadire l'arbitrarietà dell'atto consapevole di liberazione; dall'altro ha puntato sull'effetto sovversivo di spiazzamento, piuttosto che sull'incantata legge destinale della contraddizione, nella quale la leva del cambiamento è riposta in un congegno «oggettivo» spossessato alle «volontà di potenza». «La contraddizione non è l'arma del proletariato, ma piuttosto il modo con cui la borghesia si difende e si conserva, l'ombra dietro cui mantiene la propria pretesa di decidere dei problemi. Non si 'risolvono' le contraddizioni, ma si disperdono, impadronendosi del problema che non faceva che proiettare in esse la sua ombra»¹⁴. Il pensiero anarchico si è schierato contro la dialettica della legge e della necessità per spostarsi sul versante della volizione (spontanea ma, soprattutto, organizzata) e della immediatezza da cui valorizzare l'elemento di dissonanza, di eccedenza con cui declinare caso e regola stipulabile e revocabile senza istituzionalizzazione.

Il post-strutturalismo, dal suo canto e per vie indipendenti, enfatizza il ruolo dell'eccesso, dell'ecceità quale funzione atopica e apersonale imprevedibile nel contesto presente, incrocio di forze che si combinano secondo modalità inedite per dar

luogo a effetti di novità situati su una griglia di discontinuità. La genealogia è antitetivamente non-dialettica nella ricerca micrologica degli scarti di minorità rispetto ai flussi continui che fanno la storia ufficiale; essa rintraccia condizioni di provenienza individuando i punti di dispersione da cui emergono le alleanze costitutive di novità, con il corredo di cancellazioni e oblii di memoria irreversibili.

Di una sensibilità anti-dialettica si fanno portavoce, peraltro con cenni di distinzione, sia Foucault che Deleuze, quando si riferiscono, il primo, all'evocazione di un pensiero del di fuori capace di delirare il solco del predeterminato per inaugurare una nuova prospettiva di lettura, una nuova pratica stilizzata di esistenza (è necessario appoggiare ogni critica su una «semi-esteriorità», afferma Lyotard)¹⁵; mentre il secondo si porta su un piano di immanenza infinita su cui diviene possibile operare una piega del di dentro che rivela una visuale inedita, uno spazio di apertura del possibile prima precluso. «Il fuori è precisamente la linea che re-incantena incessantemente i colpi tirati a caso, in un misto di aleatorietà e indipendenza. Il pensare assume quindi nuove figure: lanciare singolarità; re-incatenare i colpi; e inventare ogni volta le serie che vanno dalle vicinanze di una singolarità a quelle di un'altra»¹⁶.

L'anarchismo è il più alto sforzo di coniugare libertà e eguaglianza nelle differenze che sia mai stato concepito. Tanto più alto quanto più si fonda su nulla; infatti non c'è alcuna garanzia che rassicuri le «intensità singolari» (Lyotard) mobili sul ciglio di un abisso senza fondo. L'anarchismo è l'arbitrio responsabile, l'arbitrarietà del caso che si distribuisce orizzontalmente, delineando così un orizzonte infinito. È su questa dismisura plurale che può caratterizzarsi una singolarità non arrogante perché finita, sia nel senso della sua individualità irripetibile che diviene com-unità, sia nel senso della sua identità definita dalla sua dispersione nel tempo e nello spazio, segnata in assoluto dalla morte.

Il pensare anarchico è programmaticamente instabile, non cerca riposo ma diviene incessantemente. È questa caratteristica di mutazione sismica che, probabilmente, lo avvicina di più al post-strutturalismo di matrice nietzscheana, anch'esso legato

a formazioni in divenire, e non a ontologie fondanti o a istanze profonde insistenti su piattaforme originarie, da cui si erge la forma di stabilità per definizione, l'istituto, cioè la statualità, la politica di Stato.

Le liaisons dangereuses, qui sinteticamente evocate e che trovano nel testo di May un ordine più accurato, sciolgono efficacemente il nodo congiunto di anarchismo e post-strutturalismo: un dono di reciprocità che eccede quanto di definito esiste nell'identità storica e filosofica dell'uno e nella convenzionalità categoriale del secondo. Si chiarisce quindi che non si tratta di rispecchiare due gemelli siamesi, o di clonare alcuni elementi ripetendoli a distanza di anni, o peggio di strumentalizzare posizioni innovative facendo retroagire, o proiettare, le radicalità ivi contenute, innestandole in uno spazio-tempo teorico differente.

No, anarchismo e post-strutturalismo continueranno ad arricchirsi l'uno indipendentemente dall'altro, ma anche l'uno mutualmente dall'altro, quanto più l'uno sarà in grado di cogliere nell'altro quell'effetto di dislocazione che ne muta la configurazione accrescendo la potenza dissonante. Così, muovendo idealmente da Bakunin a Foucault (ma qui il nome vale anche per Deleuze e Lyotard), come simbolicamente recita il sottotitolo editoriale, si ritorna viceversa, secondo una circolarità centrifuga, da Foucault a Bakunin, nella celebre immagine spiroidale della distruzione costruttiva e della creazione distruttiva, il che riassume in ultima istanza il motivo dell'affinità tra anarchismo e post-strutturalismo. «Distruggere non può venire che da una liquidazione più liquida ancora, da un clinamen ancor maggiore, da una caduta a perpendicolo ancor minore, da più danza e meno pietà. Ecco quello che ci occorre: che le variazioni di intensità si facciano più imprevedibili, più forti; che nella 'vita sociale' gli alti e i bassi della produzione desiderante possano iscriversi senza scopo, senza giustificazione, senza origine come nei tempi intesi della vita 'affettiva' e 'creatrice'; che cessino il risentimento e la cattiva coscienza (sempre uguali a se stessi, sempre depressi) delle identità di ruoli generate dal servizio delle macchine paranoiche, dalla tecnologia e dalle burocrazie del capitale»¹⁷.

Note al capitolo

1. Tra gli altri lavori di Todd May sul tema, segnaliamo: *Between Genealogy and Epistemology. Psychology, Politics, and Knowledge in the Thought of Michel Foucault* (1993), *The Moral Theory of Post-structuralism* (1995) e *Reconsidering Difference: Nancy, Derrida, Lévinas, Deleuze* (1997), tutti editi dalla Pennsylvania State U. P., University Park; il testo antologico *Twentieth Century Continental Philosophy*, Prentice Hall, 1997, testimonia l'interesse del filosofo statunitense verso i problemi tipici della filosofia contemporanea europea.

2. Nel merito è possibile altresì prendere in considerazione due miei interventi: *Foucault et l'anarchie*, in *La culture libertaire* (a cura di Alain Pessin e Mimmo Pucciarelli), Editions de l'Atelier de Création Libertaire, Lione, 1997, pp. 123-138 (apparso in italiano su «A Rivista anarchica», n. 219, 1995); e *Anarchismo e post-strutturalismo*, «Filosofia e Questioni Pubbliche», II (1996), n. 2, pp. 169-176.

3. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, Parigi, 1990, p. 127.

4. Nei termini di Jean-François Lyotard: «Come può la potenza far posto al potere?» (*Economia libidinale*, Colportage, Firenze, 1978, p. 24).

5. Michel Foucault, *What is Enlightenment?*, in Paul Rabinow (a cura di), *The Foucault Reader*, Penguin, Londra, 1984, p. 48.

6. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Piani*, Istituto Enciclopedia Italiana, Roma, 1987, p. 333. Per una prima ricognizione delle differenze tra analitica foucaultiana e teoria deleuziana, mi sia permesso rinviare a Salvo Vaccaro, *Risonanze. La macchina da pensiero Foucault-Deleuze*, in *Il secolo deleuziano* (a cura di Salvo Vaccaro), Mimesis, Milano, 1997, pp. 143-164.

7. Cfr. T. May, *The Moral Theory of Poststructuralism*, cit., pp. 41-2.

8. M. Foucault, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano, 1978, p. 336.

9. J.-F. Lyotard, *Economia libidinale*, cit., pp. 310-1.

10. G. Deleuze, *Foucault*, Feltrinelli, Milano, 1987, p. 107.

11. J.-F. Lyotard, *Economia libidinale*, cit., p. 307.

12. J.-F. Lyotard, *A partire da Marx e Freud*, Multhipla, Milano, 1979, p. 44. Ma angoscia, si badi, è proprio il nome dell'ansia da assenza di autorità che attanaglia chi non è allenato a vivere secondo pratiche

di autonomia da ogni autorità.

13. Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Feltrinelli, Milano, 1992, p.186, in cui riassume le obiezioni di Nietzsche al pensiero dialettico. Cfr. anche J.-F. Lyotard, *A partire da Marx e Freud*, cit., p. 204: «Lo Stato moderno non può avere per religione che la dialettica...».

14. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, il Mulino, Bologna, 1971, p. 428.

15. J.-F. Lyotard, *Economia libidinale*, cit., p. 154.

16. G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 118.

17. J.-F. Lyotard, *Economia libidinale*, cit., p. 190.

RINGRAZIAMENTI

Questo libro è nato da una conversazione su un treno diretto da Pittsburgh a Washington per partecipare agli incontri della sezione orientale dell'American Philosophical Association. Cercavo di spiegare a un amico, Mark Lance, in cosa consistesse la teoria politica del post-strutturalismo; mi ascoltò con più pazienza del dovuto e poi disse: «A me sembra qualcosa di anarchico». Da quella considerazione scaturì un articolo – *Is Post-Structuralist Political Theory Anarchist?*, apparso nel 1989 su «Philosophy and Social Criticism» – e quindi questo lavoro.

Credo che chi frequenta la teoria femminista si accorgerà come molte tesi qui sviluppate siano in risonanza con il femminismo, e potrà sorprendersi come io non le abbia affrontate nel testo. Il motivo è semplice: per via dei limiti delle mie competenze. Occorrerebbe una comprensione più ampia della mia per rendere giustizia contemporaneamente al femminismo e al post-strutturalismo, ma dovrò lasciare questo compito a qualcun altro.

Ringrazio Mark Poster e Thomas Dumm per la lettura attenta ed i suggerimenti preziosi relativi allo scritto. Gli incoraggiamenti di Nancy Love mi hanno aiutato ad avviare il progetto. È stato inoltre un piacere lavorare con Sandy Thatcher, Kate Capps e Cherene Holland alla Penn State Press. Chuck Purrenhage ha salvaguardato ancora una volta l'inglese dai miei attacchi. Infine, Mark Lance mi ha dato negli anni molta più ricchezza intellettuale di quanto le mie capacità abbiano potuto farne buon uso.

INTRODUZIONE

La filosofia politica, specialmente nella tradizione europea, è un progetto continuamente segnato da crisi. E ciò costitutivamente, in quanto essa si pone in quello spazio mobile tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere. A differenza, da un lato, dell'etica classica, e dall'altro della metafisica, che si collocano anche loro in quello spazio, il lavoro della filosofia politica è mosso dalla tensione tra i due poli, e non da uno dei due. Ecco perché Kant distingue l'etica dal diritto, dimostrando che il diritto esige l'equilibrio di una molteplicità di volontà, piuttosto che la semplice determinazione corretta della volontà¹. Dal suo punto di vista, compito dell'etica è innanzi tutto quello di discutere ciò che dovrebbe essere separatamente da ciò che è, e solo successivamente chiedersi come ciò che deve si applichi a ciò che è. Questo orizzonte è con noi, tuttora vivo in diversi progetti etici quali l'utilitarismo e le teorie della razionalità pratica². (Proporrò più oltre un'idea di etica che respinga questa sorta di divorzio del dover essere dall'essere)³. D'altro canto, la metafisica si concentra sul polo di ciò che è; suo progetto è di descrivere il mondo. Ma la metafisica non è completamente separabile da considerazioni che si possono definire in senso lato etiche: essa condivide la normatività posta nell'epistemologia che ne offre le fondamenta.

La filosofia politica, ad ogni modo, ha affrontato il dover essere *dato ciò che è*. Mutando la configurazione sociale, deve

così mutare l'approccio filosofico.

«La filosofia – ha scritto Theodor W. Adorno – che una volta sembrò superata, si mantiene in vita, perché è stato mancato il momento della sua realizzazione»⁴. L'obsolescenza a cui si riferisce Adorno è quella predetta da Marx dopo la rivoluzione comunista, una obsolescenza che avrebbe dovuto superare la filosofia solo attraverso la sua realizzazione: l'unità tra la sua esistenza concreta e il suo scopo. Ciò che Adorno coglie correttamente, in termini hegeliani, è che senza la dissonanza tra il mondo come esso è ed il mondo come è immaginato (e immaginare il mondo è sempre, per il marxismo, estrarre il possibile dall'esistente), non c'è alcun bisogno della filosofia (politica). La filosofia politica è precisamente l'articolazione di tale dissonanza.

È allora opportuno, e forse persino ben accetto, che la filosofia politica sia oggi in crisi. Il collasso del comunismo nell'Europa orientale e nell'Unione sovietica ha trasformato il terreno cosicché è altresì franato il fondamento di ciò che esiste, sopra cui era stata eretta l'immagine di ciò che avrebbe potuto esistere. Questo è il significato dello slogan: il marxismo è morto. Non che l'Europa orientale o l'Unione sovietica offrissero un modello di trasformazione politica; quell'idea era stata abbandonata tanti anni orsono da tutti (eccetto i più incalliti). Però, anche di recente, il discorso del marxismo sembrava offrire ancora sufficiente speranza e senso alla filosofia politica da rendere colmabili i suoi deficit teorici e pratici. Ma il rifiuto da parte dei suoi sudditi di tutto lo spettro del pensiero e dell'impegno marxista ha scardinato questo aspetto.

Ciò non significa, ovviamente, che il capitalismo *in quanto filosofia politica* trionfi. Non siamo arrivati alla fine della filosofia politica o, come alcuni hanno sostenuto, alla fine della storia, con il capitalismo che pone il sigillo dell'unità definitiva⁵. Ci vuole maggior provincialismo a pronunziare la fine della tensione tra il mondo così come esso è e il mondo così come potrebbe o dovrebbe essere, di quanto non ne ebbero i sostenitori occidentali del marxismo sovietico all'indomani delle rivelazioni di Kruscëv su Stalin. Ciò che è necessario non è meno filosofia politica, meno critica, bensì di più. E non è stato il minore degli errori imputabili al marxismo storico quello di cancellare per

così lungo tempo quel «di più».

Obiettivo di questo saggio è quello di delineare lo schema di una filosofia politica alternativa, che differisca dai precedenti modelli egemoni, in particolare dal marxismo e dal liberalismo di mercato, non solo per l'orizzonte che offre, ma anche per il livello e lo stile di intervento che richiede. Lo schema deriva da una tradizione di filosofia politica che è attuale ma che non ha tuttavia ricevuto attenzione esattamente come *schema*: il pensiero post-strutturalista francese. In questa cornice includo principalmente, per ragioni che diverranno chiare, gli scritti di Michel Foucault, Gilles Deleuze e Jean-François Lyotard.

Il pensiero politico post-strutturalista ha dato, sebbene non esattamente in tali termini, una visione alternativa dell'intervento politico che articola la tensione tra il mondo così come esso è ed il mondo così come potrebbe essere, specialmente dal collasso del progetto marxista. Ciò che lo schema offre non è stato affrontato in quanto tale, in parte a causa della sua natura: esso evita discorsi globali a favore di analisi concrete e delimitate. Nell'ambito del post-strutturalismo, la macropolitica lascia spazio alla micropolitica. Potrebbe quindi sembrare, a prima vista, che il tentativo di porre quelle analisi in una cornice filosofica più generale costituisca un tradimento del progetto post-strutturalista. Più avanti vedremo come, innestando il post-strutturalismo in una tradizione alla cui luce non è stato posto – la tradizione anarchica – sia possibile articolare uno schema post-strutturalista senza tradire il suo fondamentale impegno per la micropolitica. Ad ogni modo, per prima cosa è necessario comprendere il registro politico su cui opera la teoria post-strutturalista.

È possibile distinguere tre diversi tipi di filosofia politica: formale, strategica e tattica. La filosofia politica di tipo formale si caratterizza per l'adesione o al polo del dover essere o a quello dell'essere a spese della tensione reciproca. Tale fedeltà è una questione di gradualità: più strettamente un polo domina la filosofia, più formale essa è. Un pensiero politico più formale produce posizioni filosofiche che differiscono nel genere da quelle meno formali. L'interrogativo che condiziona la filosofia politica di tipo formale è: quale sarebbe la natura, o almeno i caratteri salienti, di una società giusta? L'esempio più noto di questo tipo

di filosofia è *Una teoria della giustizia* di John Rawls⁶. Utilizzando il principio maximin della teoria della decisione in una situazione di ignoranza (la «posizione originaria») relativa al proprio posto in una società giusta, Rawls cerca di dare i principi che ogni essere razionale sceglierebbe come pietre miliari della società. I principi che fa derivare – i principi di libertà e di equa opportunità e il principio di differenza – segnano quella che dovrebbe definirsi una «società giusta».

Il metodo attraverso cui Rawls fa derivare i principi – la decisione presa dietro il velo di ignoranza – è ciò che rende formale la sua filosofia. Essa non è però utopica. Rawls radica il procedimento filosofico sull'ipotesi che gli individui siano esseri razionalmente interessati a se stessi⁷. Introduce così una tensione tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere, sebbene l'interpretazione di ciò che è sia scheletrica: limitata ad un riconoscimento del proprio interesse razionale, invece che ad una completa descrizione della situazione politica. Ciò nondimeno, anche questa interpretazione scheletrica contribuisce a determinare il programma di Rawls; senza di essa, il contributo più importante alla concezione di una società giusta – il principio di differenza – apparirebbe disancorato nella sua teoria.

La differenza tra l'opera di Rawls e quella di Robert Nozick⁸ evidenzia la differenza tra la filosofia politica di tipo formale ed una filosofia etica che rinuncia ad ogni elemento politico. Nozick distingue il suo percorso da quello di Rawls rilevando che quanto Rawls offre attraverso la struttura della teoria della decisione sono principi in ultima analisi statuali di giustizia, principi che determinano, o al limite delimitano, la struttura distributiva di una società⁹. Nozick afferma che tali principi non sono giusti perché richiedono una spoliazione degli individui di ciò che appartiene loro legittimamente, grazie al loro lavoro. Egli sostiene invece che la giustizia deve essere concepita sulla base del processo (o, come li chiama, dei «principi di giustizia storici») piuttosto che dei «principi dello stato finale»¹⁰. Detto semplicemente, ogni proprietà che è legittimamente conseguita e legittimamente trasferita (la «giustizia» è qui definita come assenza di coercizione) è conforme a tutto ciò che può essere ragionevolmente richiesto. Conseguire e trasferire con legittimità esauriscono il concetto di giustizia; aderire a specifiche

istanze distributive in ultima analisi statuali, quali il principio di differenza, significa introdurre l'ingiustizia¹¹.

Quel che differenzia la concezione della giustizia di Nozick da quella di Rawls, al di là dei vari meriti che si potrebbero attribuire a ciascuno, consiste nel fatto che la prima esula da ogni considerazione del modo in cui le cose vanno oggigiorno nel mondo. Secondo Nozick, una filosofia del giusto deve essere una prescrizione di una società che non riposi su alcun fatto relativo alla contingente costituzione del mondo. Nozick descrive il modo in cui il mondo dovrebbe essere, accennando al modo in cui applicare questo dover essere a ciò che è. Sebbene ammetta l'interesse personale di tanta gente, tale riconoscimento non gioca alcun ruolo nella sua teoria. Infatti, i suoi principi di giustizia dovrebbero operare, sotto una luce simile, senza considerare ciò che gli individui sono e in qual tipo di mondo essi vivono. Questo è precisamente l'elemento utopico del suo pensiero.

La filosofia politica di tipo formale non ha però bisogno di fare a pezzi il polo del dover-essere. Esistono linee teoriche nell'ambito del marxismo che vedrebbero nella struttura di un dato contesto sociale il polo dominante della filosofia politica. La filosofia meccanicistica della Seconda Internazionale sarebbe esemplare a tal proposito, al pari di alcuni testi dei socialisti evoluzionisti (si veda più oltre il cap. II). Maggior rilievo hanno gli scritti giovanili di György Lukács il quale, sebbene avesse grande influenza sul marxismo di tipo strategico della Teoria Critica, articolò un concetto dialettico di mutamento sociale che sottolineava la necessità storica della presa di coscienza del proletariato, e non invece la contingenza di una storia che esigerebbe considerazioni di ordine etico¹². (Val la pena a proposito notare come la contingenza storica e la seria assunzione dell'e-tica procedano insieme: se la storia è necessaria, la responsabilità dell'individuo ad agire correttamente è negata o quantomeno notevolmente ridotta. Pertanto, un marxismo quale quello di Althusser, che vedremo sottolinea la contingenza della storia, ricade nella variante strategica e non formale della filosofia politica. Essa prende sul serio l'etica, anche se nel suo approccio al cambiamento sociale sembra negare la responsabilità individuale).

Secondo Lukács, la ragione per cui la società borghese è in grado di riprodursi con successo consiste nel fatto che essa trasforma tutto – oggetti materiali, lavoro, tempo – in merce: scambiabile, isolata, calcolabile. Gli individui sono alienati sia da ciò che sono che da ciò che producono. Il proletariato, però, si trova in una posizione tale da superare questa alienazione perché esso – e solo esso – può divenire cosciente della mercificazione o reificazione: «Il senso di classe di queste modificazioni consiste però per la borghesia proprio nella costante riconversione del più recente livello qualitativo raggiunto ad un livello quantificato... Di contro, il senso di classe del ‘medesimo’ sviluppo per il proletariato consiste nella soppressione dell’*isolamento* che così si realizza, nella presa di coscienza del carattere sociale del lavoro...»¹³. Quanto più la reificazione si sviluppa nella società capitalista, tanto più cresce allora la coscienza del proletariato; alla fine, supererà la reificazione rovesciando l’ordine del capitale. Ciò inaugurerà un nuovo regno, la società comunista, nel quale etica e storia sono unite dialetticamente in una totalità¹⁴. (Evidente è l’influenza di Hegel su questo aspetto del pensiero di Lukács).

Nonostante Lukács dia precedenza al polo di ciò che è, dobbiamo rilevare come l’etica non sia assente, ma implicita. È chiaro che Lukács anticipa l’arrivo della società socialista alla stregua di uno sviluppo positivo. Bisogna abbracciare tutto ciò che lo facilita. Il posto dell’opera di Lukács va quindi interpretato come momento dello sviluppo della coscienza di sé. I suoi scritti, al pari di ogni evento che promuova la coscienza proletaria, afferiscono ad una questione etica: non si tratta di mera storia. Il polo del dover-essere, allora, pur secondario rispetto al processo storico, ha uno spazio specifico: promuovere il dispiegamento dell’inevitabile dialettica del contesto verso un momento di valore etico positivo.

Il passaggio da una filosofia politica di tipo formale ad una di tipo strategico è il passaggio dalla dipendenza da un polo della filosofia politica ad una immersione nella tensione tra i due. Nonostante tale passaggio sia fluido, il tipo di filosofia che ricade a maggior rigore sotto la categoria di «strategico» è qualitativamente diverso da quello che abbiamo definito formale, concentrando la propria attenzione sull’interrogativo sollevato

dalla strategia politica classica: il «che fare?» di Vladimir Ilic Lenin. Nell'ambito della filosofia politica di tipo strategico, le finalità etiche non dipendono dalla comprensione del contesto. Questa filosofia politica riconosce che la storia e le condizioni sociali non si dispiegano secondo un ordine di necessità, bensì sono mutevoli e talvolta pure regressive. Tuttavia, né la storia né le condizioni sociali sono secondarie; esse vengono prese in considerazione non semplicemente per conseguire un programma etico, ma anche per determinare quali concrete possibilità si offrono all'intervento. In tal senso, non solo si legge la situazione storica e sociale in termini di istanze etiche, ma il programma etico è limitato e probabilmente determinato in parte da tale situazione. Ecco perché non proprio tutta, ma tanta parte di filosofia politica che ricade sotto la categoria di «strategico» si rivolge alle concrete condizioni storiche in cui ha luogo il processo della filosofia.

Dobbiamo essere cauti a chiamare dialettica questa interazione tra il polo dell'essere e quello del dover-essere nell'ambito della filosofia politica di tipo strategico. Non esiste una sintesi necessariamente superiore ottenuta da questo gioco reciproco. Ecco perché sembra più appropriato il termine «tensione» per definire questa relazione. Per gli strateghi marxisti, tuttavia, il progetto è quello di trattare la tensione in maniera dialettica. Lenin, ad esempio, quando sosteneva la necessità per il proletariato di conquistare l'apparato statale in modo da togliere il potere alla borghesia dominante, si riferiva all'analisi storica degli eventi francesi del 1848-51, compiuta nel *18 Brumaio di Luigi Bonaparte* da Marx, che intese mostrare come la borghesia fosse in grado di redistribuire parte del proprio potere per conservare in ultima istanza la propria posizione politica. Egli concepisce però dialetticamente la necessità della conquista, sostenendo che uno Stato veramente democratico segnerà l'inizio della fine della statualità e della sua concentrazione di potere: «Solo la rivoluzione può 'sopprimere' lo Stato borghese. Lo Stato in generale, cioè la democrazia più completa, non può che 'estinguersi'»¹⁵.

La filosofia politica di tipo strategico non esige un pensiero dialettico, come dimostra *Il Principe* di Niccolò Machiavelli, il cui appello etico è «liberare l'Italia dalle mani dei barbari»¹⁶.

Facendo riferimento a diverse fonti storiche, ma soprattutto alla storia di Roma, Machiavelli vuole dimostrare come un capo può difendere la propria terra da sfide interne ed esterne; inoltre, egli sostiene che i tempi sono pronti ad «onorare un nuovo principe (...) uno prudente e virtuoso (...) che facessi onore a lui e bene alla università delli uomini (...)»¹⁷. Non ci sorprendiamo se raccomandò Lorenzo de' Medici, destinatario del testo, come la persona idonea in tal senso. *Il Principe* dà un esempio di filosofia politica non-dialettica che tenta di promuovere un ordine del giorno etico nel contesto di una data realtà politica attraverso la risposta all'interrogativo: «che fare?».

Si può obiettare che la filosofia politica di tipo strategico, nel senso qui descritto, non ricade affatto entro i confini della filosofia, bensì piuttosto nel registro dei programmi o degli ordini del giorno politici. Dopo tutto, diversamente da Rawls e Nozick, non ci troviamo a questo proposito di fronte all'interrogativo «che cosa è la giustizia?», perché si presume che una qualche risposta sia stata già data; il progetto è solo quello di mostrare come meglio promuovere la giustizia che si è già presunta, dati i vincoli storici e sociali. Val la pena ricordare che insieme all'interrogativo «che cosa è la giustizia?», la filosofia politica, ed esplicitamente sin dai tempi di Aristotele, ha affrontato anche l'interrogativo: «che tipo di società dobbiamo cercare di creare?»¹⁸. *Questo* interrogativo non esclude la riflessione sulle circostanze – storiche, politiche, sociali – in cui emerge un simile interrogativo. Considerazioni di ordine della giustizia, quindi, non vanno scisse dalla riflessione sulle circostanze in cui sorge l'interrogativo. Ecco perché, oltre a teorici della politica più chiaramente formali, come Hobbes e Locke, la tradizione della filosofia politica include Aristotele, Marx e il Rousseau dei *Discorsi*.

Inoltre, le risposte date all'interrogativo cominciano ad acquistare senso sovente attraverso il riconoscimento dei tipi di circostanze in cui emerge la questione della giustizia. Sarebbe una cattiva lettura di Marx, ad esempio, rintracciare in lui una nozione preconcepita di giustizia che, applicata alla situazione del suo tempo, e riscontratane l'insufficienza in atto, lo avesse condotto alla conclusione di dover ricorrere alla rivoluzione. Ogni filosofia politica – quella cioè che non sia una riflessione etica

a priori del tipo di quella di Nozick – è irriducibile a una mera applicazione di riflessioni etiche in una data sfera politica. La filosofia politica di tipo strategico, al pari della sua controparte di tipo formale, si articola nei limiti di quel che Rawls chiama «equilibrio riflessivo», una condizione in cui «andando avanti e indietro (...), a volte alterando le condizioni delle circostanze contrattuali, a volte modificando i nostri giudizi e adeguandoli a un principio, assumo che potremo infine trovare una descrizione della situazione iniziale in grado sia di esprimere condizioni ragionevoli sia di generare principi in accordo con i nostri giudizi ponderati, opportunamente emendati e modificati»¹⁹. Alla obiezione secondo cui per Rawls un processo riflessivo avviene unicamente a livello etico, bisogna rispondere che l'equilibrio osservato non è tra pretese generali e pretese specifiche di ordine etico, ma tra concrete risposte etiche alla situazione in cui ci troviamo e principi generali che guidano tali reazioni. Così interpretate, sono le concrete reazioni etiche che conducono le considerazioni sul contesto a riflessioni sulla giustizia. La distinzione tra pensiero formale e pensiero strategico non ricade lungo una rigorosa demarcazione tra filosofia e progettualità, ma tra la dipendenza da uno dei due poli dell'essere e del dover-essere e l'immersione nella loro reciproca tensione.

Dobbiamo abbandonare l'idea di compiere una esatta demarcazione tra filosofia politica e progetti politici. Ciò sarà più chiaro quando prenderemo in esame la filosofia politica di tipo tattico. Tuttavia, è necessario non abbandonare completamente la distinzione; anzi, poiché né la filosofia politica né i progetti politici possono evitare di rivolgersi sia a ciò che è, sia a ciò che dovrebbe essere, bisogna cogliere la differenza nel senso della gradualità e non del genere. Non appena si passa dall'analisi verso ipotesi di intervento, si passa dalla filosofia alla progettualità politica. Tale passaggio non consiste in uno spostamento dal polo dell'essere a quello del dover-essere, ma piuttosto in un esodo contemporaneo da entrambi: dalla tensione che rappresenta lo spazio della filosofia politica. Per un progetto politico, questa tensione è alle spalle; le poste sono saldate. L'interrogativo progettuale, come quello strategico, è: «che fare?». Nell'i-stanza progettuale, le riflessioni più generali sul contesto e sull'etica costituiscono l'orizzonte entro cui si attiva l'inter-

vento, e non l'oggetto dell'analisi. In tal senso, *Il Principe* è un esempio di un caso limite: può essere letto sia strategicamente che programmaticamente.

Uno degli elementi peculiari che legano insieme alcune filosofie politiche di tipo strategico, e che le distingue da quelle di tipo tattico, è che una filosofia politica di tipo strategico implica un'analisi unitaria che mira a un unico fine; essa si impegna in un progetto che considera al centro dell'universo politico. Per i marxisti, naturalmente, la struttura delle relazioni economiche occupa la posizione centrale. Per Machiavelli, era il governo dell'Italia. Nel pensiero strategico, la molteplicità di oppressioni e ingiustizie che pervadono una società e la possibilità di giustizia sono poste in un'unica problematica; se la si analizza correttamente e si traggono le giuste conclusioni ai fini di un intervento, nei limiti del possibile avremo allora giustizia. Questa è l'origine della distinzione marxista tra struttura e sovrastruttura. La struttura genera la sovrastruttura (in un senso che è, ovviamente, motivo di dibattito tra i marxisti). La trasformazione politica e sociale, se deve essere significativa, deve fondarsi sulla trasformazione della struttura. Alla base del pensiero politico strategico vi è quindi un riduzionismo. Ogni problema è riducibile a quello primario; la giustizia è una questione di soluzione del problema di fondo.

Si può a grandi linee ritenere che la filosofia politica di tipo strategico raffiguri il proprio mondo come una serie di cerchi concentrici, con il nucleo, o fondamento, che sta problematicamente al centro, ed i problemi relativi che lo circondano a distanze diverse. Ciò non vuol dire che il mondo, ovvero il cerchio centrale, sia in alcun modo immutabile o stabile. Secondo i marxisti, il nucleo è sottoposto a mutamenti rivoluzionari nel corso della storia, quantunque resti un nucleo economico. Sarebbe anche possibile immaginare una filosofia che abbia un nucleo mobile: in un particolare momento storico è economico, in un altro politico. Quel che è cruciale non è il contenuto o la natura del cerchio centrale, ma il fatto che il pensiero si muova concentricamente. Ciò lo distingue dal pensiero tattico, che raffigura il mondo sociale e politico non alla stregua di un cerchio, ma invece come una fitta rete di linee.

La filosofia politica di tipo tattico condivide con il pensiero

strategico una predilezione a insistere sulla tensione tra il polo dell'essere e quello del dover-essere. Come il pensiero strategico, essa legge un gioco di reciprocità che rende futile ogni sforzo di articolare una corretta filosofia politica attraverso una dipendenza prioritaria da uno dei due poli. Tuttavia, il pensiero tattico introduce un'altra tensione nell'equazione. La filosofia politica di tipo strategico, sostenendo o ipotizzando una problematica centrale all'interno del cui dispositivo sia possibile rendere conto di tutte le ingiustizie, comporta così facendo l'esito per cui il potere deriva essenzialmente o in massima parte dal luogo in cui si concentra tale problematica. Se tema centrale è l'analisi dell'economia, allora la struttura economica deve essere il luogo essenziale o più importante del potere. Altrimenti, sarebbe inutile concentrarsi su di esso. Non c'è alcun bisogno che una strategia si attivi in un punto in cui non si esercita alcun potere; dove non c'è potere non c'è alcuna ingiustizia. (Ciò non vuol dire che il potere sia una coercizione consapevole; l'ideologia o la pubblicità sono esercizi di potere al pari del controllo salariale o poliziesco). Dal punto di vista della filosofia politica di tipo strategico, il potere emana (almeno in prima istanza) da un centro.

Per la filosofia politica di tipo tattico, invece, non esiste nessun centro in cui si deve porre il potere. Detto altrimenti, il potere, e pertanto la politica, sono irriducibili. Esistono molti luoghi differenti da cui il potere si origina, ed esiste un gioco di reciprocità tra di essi nella costituzione del mondo sociale. Ciò non per negare l'esistenza di punti di concentrazione di potere o di punti, per seguitare nell'immagine spaziale, in cui linee diverse (e forse più nette) si intrecciano. Ma il potere non si origina da tali punti, piuttosto si agglutina intorno ad essi. Il pensiero tattico svolge perciò la propria analisi in un ambito contrassegnato non solo dalla tensione tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere, ma anche tra pratiche di potere irriducibili e reciprocamente interrelate.

Per tale ragione, il pensiero tattico si oppone a quello strategico in un altro punto cruciale. Se esistono una problematica centrale e un luogo centrale del potere, allora è possibile che ci siano alcuni individui specificamente meglio piazzati per analizzare e condurre la resistenza contro i rapporti di potere

in quel dato luogo. La loro posizione privilegiata può derivare dalla conoscenza di quel luogo o dal grado di coinvolgimento in esso o dalla collocazione nell'ordine sociale che permette loro un effettivo accesso ai mezzi di pressione. In breve, la filosofia politica di tipo strategico si presta a un genere di intervento che si è arrivati ad associare al partito d'avanguardia. Il pensiero tattico, per via della propria prospettiva, rifiuta l'idea di liberazione attraverso un'avanguardia. Se il potere è decentrato, se i luoghi di oppressione sono numerosi e intersecanti, è molto difficile che un qualche segmento di individui si trovi specificamente destinato ad una funzione avanguardista nel cambiamento politico. Quella che è stata definita la critica post-strutturalista della rappresentazione consiste, a livello politico, proprio nel rifiuto dell'avanguardia, dell'idea che un gruppo o un partito possa in realtà rappresentare gli interessi dell'insieme.

Il post-strutturalismo, specialmente nei modi in cui si configura nelle opere di Foucault, Deleuze e Lyotard, ha tracciato una tradizione del tipo di filosofia politica che qui abbiamo chiamato «tattica»²⁰. L'impegno politico di questi teorici si svolge in presa diretta contro la tradizione dominante della filosofia politica, di tipo sia formale che strategico, prospettando un possibile percorso di filosofia politica che offra un inedito, e probabilmente migliore, orizzonte di intervento politico. Al fine di circoscrivere rigorosamente il loro progetto, dobbiamo considerare che i loro testi divergono non solo da quelli a loro contemporanei di altre tradizioni e Paesi, ma anche dai lavori di autori francesi viventi che sono stati etichettati post-strutturalisti. Jacques Derrida, ad esempio, sebbene condivida alcune delle tesi epistemologiche e metafisiche di questi autori, non possiede una filosofia politica chiaramente articolata²¹. D'altro lato, Jean Baudrillard, sebbene sia attento alla politica, è un pensatore di tipo strategico e non tattico. Il suo pensiero propende verso una teoria riduzionista e di ampio raggio, invece che molteplice e locale²². D'ora innanzi, riserveremo il termine «post-strutturalista» all'orizzonte comune delineato dall'opera di Foucault, Deleuze e Lyotard. Questa attribuzione non ha alcuna rilevanza filosofica, è una maniera conveniente di circoscrivere una linea politica di pensiero.

Nel pensiero politico esiste una tradizione la quale, pur nella

sua ambiguità sulla scelta tra pensare strategico e pensare tattico, comprende i tipi dell'analisi e della prospettiva politica generale, facendone così l'antecedente dell'attuale pensiero post-strutturalista. Questa tradizione è l'anarchismo. Nella misura in cui articola la propria filosofia in via generale invece che attraverso analisi specifiche, l'anarchismo offre la traccia di uno schema al cui interno comprendere la filosofia politica del post-strutturalismo. Alla stessa sua maniera, l'anarchismo non accetta l'intervento politico rappresentativo. Per gli anarchici la concentrazione del potere è un'incitazione ad abusarne. Pertanto gli anarchici ricercano un intervento politico in una molteplicità di conflitti irriducibili. Come scrive Kropotkin, «nella vita sociale un progresso ulteriore non va in direzione di un'ennesima concentrazione di potere e di funzioni disciplinari nelle mani di un corpo dominante, ma in direzione della decentralizzazione territoriale e funzionale»²³.

Tuttavia le ragioni per la decentralizzazione offerte dall'anarchismo classico non sempre convergono con la filosofia politica di tipo tattico. Sebbene molti anarchici abbiano compreso l'esistenza di una simmetria tra lotta e oppressione – il motivo per cui un conflitto va condotto a più livelli consiste nell'esercizio del potere a più livelli – nel pensiero anarchico esiste un'altra tendenza che intende la decentralizzazione in senso *alternativo* all'attuale struttura sociale accentrata. Per questa tendenza, la necessità di lotte multiple a vari livelli deriva dal rifiuto di ciò che rappresenta nei fatti una concentrazione strategica del potere. A sua volta ciò ha spesso condotto a tentativi di distruggere il potere in un dato punto d'origine, come negli attentati terroristici contro capi di Stato. Inoltre, quasi tutti gli anarchici condividono un unitario concetto di essenza umana: l'essenza umana è buona, quindi non c'è alcun bisogno di esercitare il potere. Il concetto di essenza umana è stato sottoposto a critica da parte dei post-strutturalisti in quanto altra faccia del pensare strategico, che conduce a proprie pratiche di oppressione. Questi problemi, ed il rapporto tra anarchismo e post-strutturalismo, saranno affrontati dettagliatamente nei capitoli III, IV e V.

Dopo aver delineato queste tre forme di filosofia politica, nasce comunque un interrogativo: perché rivolgersi a quella di tipo tattico? Se non siamo soddisfatti delle articolazioni speci-

fiche di altre filosofie, ciò non implica di dover rifiutare completamente la forma di prospettiva politica e filosofica da cui emergono. Dopo tutto, contro la democrazia non c'è alcun argomento se non che Rousseau aveva una nozione errata del contratto sociale. Nel corso di questo volume presenteremo ampie tesi a favore della filosofia di tipo tattico, ma in via introduttiva ne daremo un cenno. In un'intervista Michel Foucault affermò:

La meccanica del potere, i sistemi di controllo, di sorveglianza, di punizione in Unione sovietica sono, in dimensioni ignote, quelli di cui la borghesia (in forma molto delimitata e balzubiente) ha avuto bisogno nel tempo per consolidare il proprio dominio. Ora, lo si può altrettanto dire a proposito dei socialismi reali o sognati; tra l'analisi del potere nello Stato borghese e la tesi della sua futura estinzione, sono assenti l'analisi, la critica, la demolizione e il rovesciamento dei meccanismi di potere²⁴.

Se le sperimentazioni socialiste del xx secolo ci hanno insegnato qualcosa è che i cambiamenti alla vetta del potere non comportano la trasformazione della società. Si può sostenere che ciò accade perché il potere resta accentrato al vertice e non è mai distribuito tra coloro che lo subiscono; è una delle tendenze del pensiero anarchico. Se così fosse, occorre solo muoversi per conquistare il potere dal basso. Ma questa tesi si fonda su un presupposto che le analisi specifiche dei post-strutturalisti hanno messo in dubbio: che il potere sia esercitato *verso* il basso ma non *in* basso. Se l'esercizio del potere non consiste unicamente nella soppressione di istanze legittime bensì si attiva nella loro costituzione, non ha più senso concepire il basso come puro terreno fertile in cui piantare i semi di una nuova società. Più esplicitamente, se il potere non si esercita solo dall'alto verso il basso in quanto forza coercitiva, allora diviene sospetta l'immagine di un alto e di un basso. Infatti, se le analisi post-strutturaliste sulla psicologia e sulla psicanalisi, sulla sessualità, sul linguaggio e così via sono corrette, tale immagine, come quella dei cerchi concentrici, produce metafore fuorvianti di una forma strategica del pensiero politico che non coglie il proprio obiettivo, o meglio, obiettivi.

Dietro un pensare strategico e tattico, quantomeno nella mag-

gior parte degli esempi sin qui affrontati, vi è un orientamento politico generalmente definito «radicale», «progressista» o di «sinistra». Questo orientamento ha una profonda sfiducia nella sfera politica contemporanea e un insieme di posizioni etiche, sia pure talvolta abbastanza vago. Ci si può chiedere perché in questa sede è stato – e sarà – preso in considerazione solo questo orientamento. Il limite adombra una tesi a cui la questione della giustizia ha già dato risposta, per cui ciò che resta da fare è vedere il modo in cui rendere aderente il mondo a tale risposta. Abbiamo già dato una prima replica alla domanda: qualsiasi approccio alla questione della giustizia assume alcune posizioni etiche, anche se non sono così forti come quelle dell'orientamento politico che dà la cornice al presente lavoro. Tuttavia, una replica più sostanziale dovrà cercare di dimostrare che le posizioni etiche implicite in questo orientamento sono plausibili. Sebbene una discussione approfondita di tali posizioni oltrepassi le finalità di questo lavoro, nell'ultimo capitolo mi sforzerò di difendere la plausibilità etica della filosofia e delle analisi politiche dei post-strutturalisti. Una difesa simile non comporterà solamente l'elaborazione di alcune posizioni etiche; appena le osserveremo, esse saranno in grado di dimostrarsi abbastanza corrette. Di maggiore importanza – e di maggiore peso, dato che i post-strutturalisti hanno sempre eluso una discussione esplicita intorno all'etica – è l'immagine di cosa sia l'etica, un'immagine metaetica che farà comprendere la maggior parte delle posizioni teoriche specifiche e delle reticenze del discorso post-strutturalista. Questa immagine mostra una vita etica non in quanto materia fondante su cui costruire analisi politiche (ancora una volta si rigetta un approccio dall'alto verso il basso), bensì in quanto pratica – «forma di vita», l'avrebbe definita Wittgenstein – che interagisce e al contempo sorregge gli scritti politici dei post-strutturalisti.

Per comprendere il contesto in cui sorge il bisogno di un approccio alternativo alla filosofia politica, è indispensabile ripercorrere la parabola della filosofia politica marxista nella sua traiettoria lungo il secolo. Tale analisi consentirà di osservare più specificamente gli spazi teorici che si aprono e quelli che si chiudono, preparandoci quindi alla riflessione sull'alternativa anarchica al pensare politico strategico, giacché è stato il mar-

xismo a dominare il pensiero strategico negli ultimi cent'anni, ed è dalla sua fine che si possono trarre gli insegnamenti per un pensare politico del futuro.

Note al capitolo

1. «Il diritto è dunque l'insieme delle condizioni, per mezzo delle quali l'arbitrio dell'uno può accordarsi con l'arbitrio di un altro secondo una legge universale della libertà» (I. Kant, *La metafisica dei costumi*, Laterza, Bari, 1983, pp. 34-5). Naturalmente Kant cerca di risolvere tale tensione ponendo al più alto livello l'unità della libertà. Questa ipotesi di soluzione non riguarda, tuttavia, l'ammissione dell'esistenza di una tensione da interrogare tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere.

2. Per un esempio del primo, cfr. J. C. C. Smart, *Schema di un sistema di etica utilitaristica*, in J. C. C. Smart, Bernard Williams, *Utilitarismo: un confronto*, Bibliopolis, Napoli, 1985; per un esempio del secondo, si vedano la teoria hobbesiana di David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford U. P., Oxford, 1986 e l'elaborazione più kantiana di Stephen Darwall, *Impartial Reason*, Cornell U. P., Ithaca, 1983.

3. Cfr. cap. VI. L'idea che si avanzerà in quel capitolo non è l'unico modo affinché l'etica leghi il dover essere all'essere. Altrettanto fanno teorie naturaliste, sebbene in modo differente; ad esempio, cfr. Richard Brandt, *A Theory of the Good and the Right*, Clarendon, Oxford, 1979; Peter Railton, *Moral Realism*, «Philosophical Review», VC (1986), n. 2, pp.163-207.

4. Theodor W. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 1970, p. 3.

5. Il dibattito recente se la storia sia arrivata o meno al termine è stato avviato da Francis Fukuyama, *The End of History?*, «The National Interest», XVI (1989), pp. 3-18.

6. Traduzione italiana a cura di Sebastiano Maffettone, Feltrinelli, Milano, 1982.

7. Ciò rende sospetta l'affermazione secondo la quale egli offre un approccio alla giustizia parallelo all'etica kantiana (specialmente nel §. 40 di *Una teoria della giustizia*). L'etica kantiana si fonda su ciò che si *dovrebbe* fare, non considerando i nostri interessi; la giustizia come

equità di Rawls modera le pretese etiche fondandole su una procedura designata specificamente ad affrontare l'interesse egoistico.

8. Robert Nozick, *Anarchia, stato e utopia*, Le Monnier, Firenze, 1981.

9. *Ibid.*, pp. 194 e ss.

10. *Ibid.*, p. 165.

11. Per tale tesi, si vedano pp. 159 e ss.

12. György Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Sugar, Milano, 1967.

13. *Ibid.*, p. 226.

14. *Ibid.*, pp. 214 e ss.

15. Lenin, *Stato e rivoluzione*, in *Opere scelte*, vol. IV, Editori Riuniti, Roma, 1975, p. 245.

16. Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, xxvi, Garzanti, Milano, 1976, p. 94.

17. *Ibidem*.

18. «Poiché vediamo che ogni città è una comunità e che ogni comunità è costituita in vista di un qualche bene (perché tutti compiono ogni loro azione per raggiungere ciò che ad essi sembra essere un bene), è chiaro che tutte tendono a qualche bene, ma soprattutto vi tende e tende al più importante di tutti i beni la comunità che è la più importante di tutte e comprende in sé tutte le altre: e questa è quella che si chiama città e comunità politica» (Aristotele, *Politica*, I, 1, 1252a).

19. John Rawls, *op. cit.*, pp. 34-5.

20. Ciò non vuol dire che non ne esistano altre. Il pensiero politico contemporaneo delle donne sembra ampiamente confluire nel concetto di filosofia politica di tipo tattico qui delineato. Affrontare tale pensiero, però, oltrepasserebbe sia gli intenti di questo lavoro che le mie capacità, come detto in sede di ringraziamenti.

21. Derrida ha ovviamente scritto di e partecipato a temi politici; non ha però articolato – probabilmente farebbe resistenza a farlo – una prospettiva politica più ampia.

22. Su questa propensione in Baudrillard, cfr. Douglas Kellner, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Stanford U. P., Stanford, 1989, in particolare il cap. III.

23. Pëtr Kropotkin, *Anarchist Communism* (1887), in *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, a cura di Roger Baldwin, Dover, New York, 1970, p. 51.

24. Michel Foucault, *Crimes et châtements en Urss*, «Le Nouvel

Observateur», n. 585, 1976, ora in Michel Foucault, *Dits et écrits*, a cura di Daniel Defert e François Ewald, vol. III, Gallimard, Parigi, 1994, p. 74.

I

IL FALLIMENTO DEL MARXISMO

Che cosa è andato storto? Sembra che non ci sia nessun'altra domanda da porre ai marxisti. Centoventicinque anni dopo *Il Capitale*, settantacinque dopo la rivoluzione sovietica, non siamo affatto arrivati più vicini ad una società di uguali tanto nel «socialismo attualmente esistente» che nel capitalismo; dal punto di vista materiale, non siamo andati avanti. Ci sono molti modi per chiederci perché abbia fallito il progetto marxista, e perché non mostri segni di superare tale fallimento. Il modo in cui lo faremo sarà sul piano della filosofia politica. Perché perdura una sfasatura tra l'analisi marxista di ciò che è e di ciò che dovrebbe essere? Perché la tensione tra piano contestuale e piano etico, di cui si supposeva un superamento nel processo storico, si pone come forte rigetto del progetto marxista? Perché c'è ancora bisogno di filosofia, per dirla con Adorno?

Per rispondere a tali interrogativi, seguiremo le diverse cor-

renti più importanti del marxismo occidentale: il leninismo, la Teoria critica, il marxismo strutturalista, il movimento dell'Autonomia in Italia ed i lavori di Cornelius Castoriadis. Queste correnti, beninteso, non rivestono l'intero corpo del marxismo. Qui però non si tratta di impegnarsi in una ricostruzione storica del marxismo né di capire perché esso si è realizzato nel modo in cui lo ha fatto. In questo capitolo la riflessione cercherà di dimostrare che il marxismo, affrontando uno dietro l'altro gli insuccessi, si è perpetuato riformulando se stesso in modi da avvicinarsi sempre più – ma mai coincidendo completamente – all'orizzonte abbracciato dall'anarchismo. Questa riflessione è complementare, sebbene non sovrapponibile, alla ricostruzione storica del marxismo operata da Ernesto Laclau e Chantal Mouffe¹. Essi delineano la crescente importanza del tema gramsciano dell'egemonia – definita sia condizione di antagonismo che instabilità dei contorni e delle frontiere di quell'antagonismo – ponendolo in reazione al fallimento delle analisi riduttive del conflitto sociale. Nonostante gli insegnamenti che trarremo da questa ricostruzione storica (relativi a momenti prescelti nella loro esemplarità) divergano in alcuni punti da quelli di Laclau e Mouffe, indubbiamente concordiamo sullo sviluppo complessivo del marxismo nel XX secolo.

Nel corso della discussione ci allontaneremo dal senso degli scritti stessi di Marx. Note e rilevanti sono le dispute sul loro statuto e sul loro peso; se Marx fosse un determinista storico, cosa intendesse per scienza, se fosse un fautore del pensare formale o strategico, quali rapporti vedesse tra struttura e sovrastruttura: nella risposta a tali domande complesse si articolano le potenzialità della sua opera ai fini di un intervento politico oggi. Ma in questa sede dobbiamo tralasciare interrogativi e potenzialità in tal senso, essendo state abbondantemente dibattute altrove. La questione che ci riguarda, invece, non concerne gli scritti di Marx, bensì la loro eredità nel campo della filosofia politica. Affronteremo il marxismo, non Marx².

Pur non essendo sicuri se Marx sia stato un fautore del pensare formale o strategico, non c'è dubbio che Lenin è stato uno stratega. Anche l'annotazione secondo cui Marx «studia, come un processo di storia naturale, la genesi della nuova società che sorge dall'antica, le forme di transizione tra l'una e l'altra», era

fatta nel contesto dell'insegnamento marxiano sulla Comune di Parigi in relazione alle possibilità ed ai rischi del socialismo nell'ambito storico dei tempi³. Agli occhi di Lenin, ogni attività politica si muove nella distanza tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere, con il risultato sempre in dubbio. Per tale motivo la lotta teorica è stata così importante: «Senza teoria rivoluzionaria non vi può essere movimento rivoluzionario»⁴. La storia non dà i propri frutti naturalmente: bisogna conquistarla se la si vuol piegare, e se la si vuol piegare bisogna comprenderla.

Gli insegnamenti di *Che fare?* danno la chiave di comprensione del pensiero strategico di Lenin. Scopo di quel saggio, scritto nel 1905, era di fornire la giusta via ai marxisti russi in tempi di incertezze teoriche. L'occasione fu il conflitto tra il socialismo evoluzionista, il cui esponente principale era Eduard Bernstein, socialdemocratico tedesco, e il socialismo rivoluzionario di Lenin. La convinzione fondamentale del primo è che la società si dirige naturalmente verso una congiuntura di forze storiche che esigono dai socialisti solo uno sforzo di ulteriore democratizzazione sociale⁵. Il socialismo sarà l'erede, e non l'antagonista, della società borghese. Questa dottrina, negando la predizione marxiana sul crescente immiserimento del proletariato, e quindi sulla crescente polarizzazione e sulla necessità della rivoluzione, si prestava a forme parlamentari di lotta e specialmente all'affermazione delle istanze riformiste dei sindacati. Così il socialismo evoluzionista, sebbene non formale nella fiducia verso ciò che è, nell'ambito della filosofia politica scivola inesorabilmente verso il polo dell'essere.

Le obiezioni di Lenin al socialismo evoluzionista concernevano sia il riformismo che l'analisi ad esso sottostante. I limiti della lotta operaia secondo le istanze sindacali – in termini leniniani «economicismo» – facevano il gioco della borghesia non scagliandosi contro il problema di fondo che gli operai avevano di fronte: la proprietà privata dei mezzi di produzione. In ultima analisi, quindi, il sindacalismo è alleato del capitalismo e non del socialismo. Sulla base di questa analisi, non ci sono alternative al comunismo rivoluzionario ed alla sconfitta del capitalismo: «la questione si può porre *solamente così*: o ideologia borghese o ideologia socialista. Non c'è via di mezzo (poiché l'umanità non ha creato una 'terza' ideologia e, d'altronde, in

una società dilaniata dagli antagonismi di classe, non potrebbe mai esistere una ideologia al di fuori o al di sopra delle classi)»⁶.

Nelle obiezioni al socialismo evoluzionista, Lenin definisce il programma del marxismo del XX secolo: esso deve consistere in un intervento politico di ordine strategico, ossia un intervento dall'unico obiettivo, laddove una deviazione da esso rappresenta una regressione o un tradimento. Dal fatto che esiste solamente un'unica scelta di progresso – «non c'è via di mezzo» – Lenin fa discendere le tre verità determinanti della politica marxista: esiste un'unica lotta, esiste un'unica teoria, esiste un'unica leadership. Il requisito di un'unica lotta è l'eredità di Marx: se il nucleo dell'oppressione consiste nello sfruttamento dei lavoratori, allora deve cessare lo sfruttamento per far cessare l'oppressione. Secondo Marx, al di là di quel che può aver detto sull'interazione tra struttura e sovrastruttura, nei rapporti economici c'è qualcosa di fondamentale. Ecco perché il conflitto di classe determina la struttura della società. Non si tratta di una lotta tra le altre⁷.

La posizione di Lenin riguardo un'unica teoria è il riflesso diretto della priorità della lotta di classe. La motivazione è che, data questa lotta, ogni proposta politica va vista nella sua duplice valenza: o contribuisce a far progredire la lotta di classe verso la rivoluzione, oppure aiuta la borghesia a prevenire la possibilità della rivoluzione e quindi a conservare il proprio dominio. Il socialismo evoluzionista, offuscando la chiarezza della polarità tra le due classi, dei loro interessi fundamentalmente irconciliabili, ricade nel versante dell'ideologia borghese. Per Lenin, non sono le proposte borghesi del socialismo evoluzionista a renderlo controindicativo ai fini del conflitto rivoluzionario. Il problema è opposto. La ragione per cui finisce con il fare proposte borghesi è che, annacquando l'analisi di classe, si ritrova nel campo della borghesia. Le sue proposte discendono dalla sua posizione strategica, non la definiscono⁸.

La terza verità di Lenin deriva inevitabilmente dalle prime due. Se esiste un'unica lotta determinata da un'unica teoria, allora non può che esistere un'unica leadership. Questa leadership deve comprendere un gruppo di individui che capisca la teoria e il modo in cui applicarla: *«solo un partito guidato da una teoria di avanguardia può adempiere la funzione di com-*

battente di avanguardia»⁹. La necessità di una tale leadership, di un'avanguardia, è implicata dagli imperativi ideologici della lotta. Il bisogno di rivoluzione non è trasparente agli operai; essi hanno interessi immediati cui rispondono le lotte sindacali. Le concessioni padronali possono venire incontro parzialmente e a breve termine a tali interessi, relativi alle condizioni di vita e di lavoro. Ma in ultima istanza non è possibile soddisfarli al di fuori della sfera della proprietà pubblica dei mezzi di produzione. Ogni analisi che conduca a ritenere altrimenti non è funzionale agli operai, *anche se non se ne rendono conto*. Qui risiede la crucialità della teoria leninista dell'avanguardia: i lavoratori devono apprendere i loro veri interessi; essi non sanno coglierli, poiché «la storia di tutti i Paesi attesta che la classe operaia colle sue sole forze è in grado di elaborare soltanto una coscienza tradeunionista»¹⁰.

È fondamentale comprendere cosa Lenin sta affermando. Egli non dice che tutto ciò che gli operai vogliono è un errore; una cosa simile negherebbe validità all'esperienza proletaria nella sua globalità. Se la si negasse, si arriverebbe a mettere in dubbio la rivoluzione stessa: non ci sarebbe nessuna infelicità da superare, o almeno nessuna infelicità legittima. Quel che Lenin invece afferma è che, sulla base della loro esperienza, gli operai elaborano legittimi desideri, i quali non possono essere realizzati, in ultima analisi, attraverso le vie che essi ritengono possibili. Per scoprire la giusta via, essi hanno bisogno di un partito d'avanguardia che li istruisca intorno alla vera lotta ed alla sua teoria. Come dicono Laclau e Mouffe:

Il privilegio ontologico conferito dal marxismo alla classe operaia è stato trasferito dalla base sociale alla leadership politica del movimento di massa. Nella concezione leninista, la classe operaia e la sua avanguardia non mutano la loro identità di classe fondendola con le varie istanze democratiche che vengono politicamente ricomposte da pratiche di egemonia; al contrario, esse considerano tali istanze come stadi, passaggi necessari ma transitori alla volta dei propri obiettivi di classe. In tali condizioni, i rapporti tra «avanguardia» e «masse» non possono avere che un segno fortemente esteriore e manipolante¹¹.

Così, dobbiamo distinguere tra bisogni e interessi. Sui primi

il proletariato non può sbagliarsi, sui secondi sì, e spesso. L'esperienza dell'infelicità è totalmente giustificata, ma senso e soluzione devono provenire dal suo esterno.

La linea di discriminare tra bisogni legittimi e interessi illusori non è netta, ma su di essa si articola tutta la storia del marxismo occidentale. Il desiderio di un salario dignitoso e di esser lasciati in pace è un bisogno legittimo o una combinazione di bisogni legittimi e di interesse illusorio? Se nel capitalismo non abbiamo un immiserimento crescente, e gli operai sono soddisfatti dei loro livelli di vita o quantomeno non tanto insoddisfatti da impegnarsi in sgradite attività politiche, si tratta di un bisogno legittimo o di un interesse illusorio? Sembra che si possa mantenere una chiara linea di confine solo in quei momenti in cui i lavoratori sono senza dubbio in condizioni misere e cercano soluzioni con modalità palesemente inefficaci. Altrimenti, occorre un'altra analisi per spiegare perché alcuni bisogni sono legittimi e altri frutto di un'analisi infondata. Senza di essa, si rischia di dettare semplicemente norme ai bisogni legittimi. Una normazione simile può essere fuorviante dal punto di vista teorico; nella prassi, si è dimostrata disastrosa.

La storia dell'Unione sovietica rappresenta la normazione della linea di confine tra bisogni legittimi e interessi illusori. Cosa che era stata prevista da Rosa Luxemburg nel momento in cui accusò Lenin di confondere due forme di disciplina: la disciplina spontanea della lotta di massa e la disciplina autoritaria intravista da Lenin, da lei giudicata frutto del pensiero borghese. Secondo Luxemburg, lungi dal liberare gli operai, l'imposizione della disciplina per raggiungere gli obiettivi del socialismo a spese del libero volere e della spontanea azione della classe operaia reitererebbe nei suoi aspetti cruciali la società borghese. Si deve avere quanta più fiducia possibile nella spontaneità operaia per pervenire a conclusioni corrette attraverso il processo dialettico: «Dal punto di vista storico, gli errori commessi da un movimento realmente rivoluzionario sono infinitamente più produttivi dell'infallibilità del più abile dei Comitati centrali»¹².

Storicamente, la spontaneità operaia non si è manifestata secondo la fiducia che la Luxemburg riponeva in essa, in parte forse perché puntava erroneamente sulla crescente polarizzazione di classe. Laclau e Mouffe riconducono il problema alla

tensione tra l'investimento nello spontaneismo e l'ipotesi di una identità di classe anteriore ad ogni attività nella prassi¹³. Comunque sia, sul problema della disciplina gli eventi hanno dato ragione alla Luxemburg (e la sua critica è strettamente affine alle osservazioni di Foucault citate nel capitolo precedente). L'eredità del leninismo in Unione sovietica è invece stata quella di individuare l'interesse operaio fuori dalla sua esperienza grazie ad un'avanguardia che infine diviene classe dominante. Ma il suo presupposto di fondo – la distinzione tra interessi e bisogni della classe operaia – non è limitata al marxismo sovietico.

Marxismo sovietico e marxisti occidentali hanno condiviso l'idea che la classe operaia è rivoluzionaria nella sua essenza. Per entrambi il problema è stato quello di far fronte al fatto che la sua apparenza sembrava confliggere con la sua essenza. Per i sovietici, il problema è stato affrontato «dall'alto», con misure normative e di polizia; per i marxisti occidentali, che non si sono mai trovati in posizioni di potere, è stato affrontato «dal basso». Il problema cruciale per loro non era la maniera di definire rivoluzionari gli operai, bensì perché loro stessi non si definivano tali. Le analisi più acute della contraddizione tra essenza e apparenza, che impedisce il raggiungimento dell'unità tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere, sono state date dalla Teoria critica, in particolare da Theodor W. Adorno e da Max Horkheimer.

Il dibattito su ciò che ha impedito la realizzazione della rivoluzione prevista non è stato però aperto dalla Teoria critica. L'analisi dell'egemonia di Gramsci e gli scritti di Lukács sulla reificazione e sulla mercificazione costituiscono teorie del dominio borghese e tracce per la liberazione operaia¹⁴. Le opere di Lukács si sono dimostrate particolarmente rilevanti per la Teoria critica¹⁵. Nel suo celebre saggio, Lukács dimostra che quanto segna il capitalismo contemporaneo è che tutto, lavoratore compreso, viene colto nella forma della merce: un oggetto isolato, scambiabile, senza alcun rapporto con qualsivoglia origine nel mondo sociale: «Questa atomizzazione dell'individuo è quindi soltanto il riflesso nella coscienza del fatto che le 'leggi di natura' della produzione capitalistica hanno afferrato tutte le manifestazioni di vita della società»¹⁶. In questo mondo «reificato», la verità delle cose sembra esser meglio colta dalla matematica che dalla comprensione del loro posto nella totalità sociale.

Predomina il calcolo razionale invece della totalità dialettica (la quale scorge la trama di rapporti sociali dietro la manifestazione delle cose). In effetti, però, non tutto è realmente reificato; piuttosto, le cose *appaiono* così a causa del modo capitalista di vederle. Grazie all'esperienza di sottomissione a tale quantificazione, il proletariato è specificamente in grado di rendersi consapevole della reificazione. Esso rappresenta la forza storica che riconoscerà l'ideologia della reificazione per quel che è – un «principio»¹⁷ – e che, attraverso la rivoluzione, ricomporrà la totalità: un mondo in cui le cose hanno il proprio posto in una totalità unitaria, invece di apparire nella frammentazione della forma merce. L'essenza si ricomporrà con l'apparenza, e con essa ciò che dovrebbe essere diverrà ciò che è.

Se la ricomposizione accadrà o meno, diventa sempre più incerto nell'ambito della Teoria critica¹⁸; ma l'idea che la cultura capitalista ha reificato, anzi matematizzato, tutto diviene un elemento centrale del suo pensiero. In *Dialettica dell'illuminismo*, Horkheimer e Adorno tracciano l'ascesa del pensiero matematico dell'Illuminismo alla stregua di un ritorno al pensiero mitico di cui si pensava che i Lumi avessero preso il posto. Il nuovo mito colma tutta la società contemporanea nel nome della razionalità (ragione=calcolo) e si giustifica proclamando irrazionale tutto ciò che si pone al di fuori. Così, «lo spirito illuminato ha sostituito il fuoco e la ruota col marchio impresso ad ogni irrazionalità perché conduce alla rovina»¹⁹. Emerge una nuova totalizzazione a cui tutti devono inchinarsi. Il suo prezzo è l'alienazione: «Gli uomini pagano l'accrescimento del loro potere con l'estraneazione da ciò su cui lo esercitano»²⁰. L'estraneazione comprende, ovviamente, l'estraneazione da se stessi.

Come si perpetua questa nuova totalizzazione? Come è possibile che gli individui si lascino alienare così a fondo? Secondo Horkheimer e Adorno, la risposta va cercata nella «industria culturale». La cultura borghese è divenuta pervasiva; il suo progetto – subordinare tutti ai dettami del capitalismo – raggiunge ciascuno sotto forma di film, televisione, giornali e così via. Il mito dell'Illuminismo si trasmette pertanto senza posa a tutti coloro che abbiano anche il minimo contatto con la società contemporanea. Ogni resistenza è nei fatti soffocata: non con la soppressione, bensì con l'esser trasformata nell'ennesimo

spettacolo nella panopia della cultura. Una resistenza di cui non ci si può appropriare viene meramente relegata all'esterno del sistema, a testamento della propria assurdità. Lo scopo finale dell'industria culturale è di offrire piacere, ma un piacere che non è «già, come pretende di essere, una fuga dalla cattiva realtà, ma dall'ultima velleità di resistenza»²¹.

Desolante è l'immagine. Con essa, il pensiero marxista appare in una luce molto diversa dai calcoli strategici del leninismo. Tuttavia, da Lenin sino ad Horkheimer e Adorno, le fondamenta del pensiero restano le stesse. Per entrambi c'è un solo nemico: il capitalismo. Mentre Lenin considerava il capitalismo sostanzialmente in termini economici, la svolta verso il «capitalismo culturale» della Teoria critica non ne cambia l'analisi: semplicemente si diffonde per tutto lo spazio sociale. In tal senso, la Teoria critica radicalizza il pensiero di Lenin. Al posto di considerare determinanti i rapporti sociali, la Teoria critica considera la sfera economica come il modello *dei* rapporti sociali. Non esiste una distinzione da fare tra sfera rilevante e sfera irrilevante: tutto è rilevante, perché tutto fa parte del medesimo sistema. Mentre per il Lenin di *Che fare?* il pericoloso nemico che promuoveva il pensiero borghese era locale e identificabile, per la Teoria critica è pervasivo e senza responsabili individuabili.

La radicalizzazione dell'analisi leninista, però, mutava eccome la prognosi del possibile agire politico. L'intervento positivo diventava infatti impossibile: ogni resistenza era suscettibile di essere recuperata nei parametri del capitalismo o di essere emarginata. La Teoria critica considerò vincente, a livelli diversi, il progetto capitalista: non c'è niente fuori del capitalismo, o quantomeno niente di rilevante. (Questo cupo pessimismo non fu condiviso da tutta la Teoria critica; Herbert Marcuse, ad esempio, non era così negativo, pur condividendo comunque l'idea della pervasività del sistema contemporaneo di socializzazione alienata)²². Secondo la Teoria critica, nella sua maggioranza, l'unico spazio residuale aperto alla resistenza era quello estetico, visto più come un atto isolato di dissenso che come sfida al sistema. L'arte costituisce il polo etico del pensare strategico che erige la propria filosofia di fronte alla totalizzazione demoniaca del capitalismo.

Il capolinea non fu casuale. Il progetto della Teoria critica era

l'analisi di un fallimento: cioè il fallimento della classe operaia nell'abbraccio con la prospettiva marxista. Tuttavia le uniche risorse che la Teoria critica si consentì erano già disponibili nella strategia della filosofia politica del marxismo: una lotta, una teoria, un'avanguardia. Anche senza l'ipotesi dell'avanguardia (sebbene in quanto intellettuali che si consideravano ben piazzati per riflettere sul fallimento complessivo del marxismo, la Teoria critica sembra occupare una posizione analoga a quella dell'avanguardia), il destino delle sue analisi era disperante. Non si diede alcuna risorsa con cui ricostruire la possibilità della resistenza. L'unica lotta non era ipotizzabile perché l'unica classe idonea era stata co-optata; la polarizzazione di classe non aveva prevalso, anzi era divenuta così profondamente mistificata che risultava impossibile scatenarla come opportunità per motivare la rivoluzione. La possibilità reale di una rivoluzione era svanita perché, in ultima analisi, la razionalità matematica era pervenuta a racchiudere ogni ragione. È questo punto finale ad essere colto chiaramente da Jürgen Habermas:

Da un lato questa considerazione suggerisce un concetto di verità che può essere interpretato col filo conduttore della conciliazione universale... Dall'altro Horkheimer e Adorno possono soltanto suggerire questo concetto di verità, poiché dovrebbero basarsi su una ragione anteriore alla ragione (sin dall'inizio strumentale) se volessero esplicitare quelle determinazioni che, secondo la loro stessa esposizione, non possono affatto inerire alla ragione strumentale²³.

Ma piuttosto di chiedersi se il dilemma mette in dubbio il modello strategico su cui si fonda il marxismo, Habermas opta invece per cambiare il materiale con cui si erige la struttura. Dal suo punto di vista, «il programma della prima teoria critica non è fallito per questa o quella accidentalità, bensì per l'esaurimento del paradigma proprio della filosofia della coscienza»²⁴. Ciò che si richiedeva non era l'archiviazione del modello strategico, ma una sua riformulazione in termini linguistici e non soggettivi.

I soggetti politici sono sempre suscettibili di co-optazione. Il fatto della loro co-optazione, anche di quella universale, non implica però che tutte le fonti di resistenza siano prosciugate.

Ciò che bisogna analizzare non sono né i soggetti, né la costituzione empirica della loro esperienza, bensì la struttura dell'agire umano. Solo a questo livello è possibile dire se e dove emergono strumenti di resistenza. Mantenendosi nell'ambito della tradizione filosofica (così come nella tradizione della Teoria critica), Habermas opta per la ragione in quanto agire umano la cui struttura va indagata. È possibile – si domanda – rintracciare nella struttura della ragione uno strumento di resistenza alla co-optazione?

Un simile strumento avrebbe dovuto ricomprendere due aspetti cruciali. Primo, deve sfuggire alla co-optazione della ragione borghese. Secondo, deve essere in grado di fondarsi razionalmente. Se non potesse soddisfare la seconda funzione, allora sarebbe soggetto alla medesima emarginazione che Horkheimer e Adorno avevano già analizzato (e in cui erano in un altro modo immersi). In altri termini, la resistenza doveva essere ancora una ragione, una ragione che può dare conto di se stessa. Non si richiede, però, a questa ragione di essere trascendente o astorica, né di fondarsi in ogni tempo o presentare una critica valida per ogni forma di società. Al contrario, deve essere rilevante ed autofondante solo nel contesto contemporaneo della cultura del capitalismo avanzato.

Per Habermas, la scelta della ragione è stata la struttura linguistica dell'agire comunicativo; ciò che esso introduce nella pratica linguistica è la possibilità di una comunicazione libera dalle distorsioni della cultura borghese e pertanto in grado di dare una fonte alla sua critica al contempo interna al contesto della ragione ma non co-optata dall'oggetto della critica. Come nota Habermas, il declino della cultura tradizionale e dei suoi miti ha dato luogo a un possibile discorso libero dai classici tabù, ossia un possibile consenso razionale non vincolato. L'idea di un consenso razionale presuppone una «situazione linguistica ideale» in cui si consegue il consenso²⁵. Tale presupposto non deve servire ai fini di motivare la comunicazione, ma semplicemente da obiettivo ideale. Habermas afferma che il discorso razionale non include un singolo tipo, bensì cinque tipi diversi, ciascuno con la propria struttura e con le proprie pretese di validità: il discorso teorico, il discorso pratico, la critica estetica, la critica terapeutica ed il discorso esplicativo²⁶. L'ipotesi

di fondo a ciascun tipo di discorso è che sia possibile confermare le pretese di validità, almeno sino a un certo livello (se no, perché comunicare?); una situazione linguistica ideale è quindi lo scopo dell'agire comunicativo immanente a ciascuno di essi.

I cinque tipi di discorso razionale costituiscono parte del «mondo vitale» in cui conduciamo il nostro agire quotidiano. Ma il mondo vitale non è lasciato inviolato dalle pratiche del capitalismo avanzato. Il capitalismo cerca di «colonizzare» il mondo vitale con le strutture del calcolo razionale, della spinta al profitto, dell'individualismo e della reificazione. La colonizzazione distorce i differenti discorsi di razionalità, trasformandoli da discorsi «comunicativi» a discorsi «strategici», e minacciando così la possibilità di valutazioni e critiche indipendenti (e di conseguenza, a volte, di intervento politico basato sugli esiti della critica). La condizione iniziale di una politica emancipativa è quindi la riaffermazione di un agire comunicativo a partire dai vari luoghi del mondo vitale. Ciò a cui si riferisce Habermas accade in varie lotte quali il femminismo, l'ambientalismo ed altri movimenti di resistenza, che parlano un linguaggio altro rispetto al capitalismo borghese²⁷.

Innestando la critica della «colonizzazione» capitalista nella più ampia cornice della ragione e dell'agire comunicativo, Habermas sfugge al dilemma rintracciabile in Adorno e Horkheimer. In buona sostanza, Habermas cerca di dare unità all'essere e al dover-essere *prima* della rivoluzione, come presupposto non solo della rivoluzione ma anche di ogni tentativo di co-optarla, al fine di eludere la trappola della totalizzazione demoniaca raffigurata da Horkheimer e Adorno. La strategia habermasiana, dunque, non mira solo all'unità ma la implica. Anzi, proprio grazie a questa implicazione, Habermas evita ogni debolezza che potrebbe segnare una idea trascendentale dell'agire comunicativo presentando la propria analisi storicamente legata ai parametri linguistici vigenti nella cultura.

Tuttavia sono proprio i presupposti reali di una simile filosofia possibile a mettere in difficoltà Habermas. Al primo sguardo, l'analisi sembra abbandonare il livello strategico a favore del livello formale: analizza una realtà contestuale che dà le fonti di resistenza, analogamente al modo in cui Althusser afferma che le forze storiche danno il fondamento della transizione al

comunismo. Ma l'idea di Habermas è soltanto che la razionalità, nell'attuale situazione storica, è costituita in modo da *implicare* la situazione linguistica ideale²⁸. Mai Habermas sostiene la sua raggiungibilità, e in apparenza non sembra averne bisogno, affermando che la situazione linguistica ideale serve da fattore motivante, anche quando non è stata raggiunta o è irraggiungibile. Sembra infatti che si precluda persino un suo conseguimento. Affermare che ciò sia avvenuto in un dato momento significherebbe esporsi alla sfida del modo in cui sia possibile saperlo: rispondere a tale sfida implicherebbe la possibilità di esprimere la differenza tra discorso ideale e discorso distorto, il che condurrebbe ad una regressione infinita. Ma allora, se la situazione linguistica ideale non è mai raggiunta ma solo implicata, in che modo l'analisi dell'agire comunicativo permette qualcosa di più di una mera possibilità di sfuggire alla totalizzazione capitalistica, che per Adorno e Horkheimer segna il destino della società di oggi?

Sembra che Habermas intenda assegnare alla nozione di situazione linguistica ideale un duplice compito: da un lato, vuole che possieda la forza di una realtà in grado di offrire un luogo su cui possa poggiare una critica ben fondata; ma dall'altro, riconoscendo l'incoerenza di concepirla come realtà, Habermas confida almeno che fornendo di un'analisi strategica il suo presupposto, si possa aprire un varco ad una sorta di sfida alla cultura del capitalismo avanzato. In verità il concetto non funziona in entrambi i casi. All'interno della struttura di razionalità avanzata da Habermas, la nozione di situazione linguistica ideale deve essere un obiettivo irraggiungibile se deve essere strategicamente efficace. Per coerenza non è possibile intenderla raggiungibile, ma così fallisce la strategia.

Il dilemma habermasiano non è separabile dal fondamento strategico. Come la Teoria critica, anch'egli fa teoria sotto la coltre di una cultura capitalistica pervasiva. Ciò che va cercando è un rifugio che consenta, a lui come ad altri, di costruire una resistenza effettiva. A differenza della Teoria critica e di Lenin, Habermas si allontana con fermezza dall'idea di un'avanguardia. Lo spazio che tenta di aprire alla critica è a disposizione di tutti, ed i gruppi citati che parlano da quello spazio non sono gruppi di avanguardia. Fra l'altro non è del tutto chiaro se Habermas

sia impegnato in una particolare lotta costitutiva dell'obiettivo fondamentale della resistenza. Tuttavia, vedendo nel capitalismo l'unica fonte del problema, il pensiero di Habermas persiste nella costellazione del tradizionale pensiero marxista.

Per Habermas, lo spazio sociale non si configura come una trama di pratiche intersecantesi, ciascuna delle quali con proprie relazioni di potere che talvolta convergono con altre in dati punti. Al contrario, il capitalismo ricopre tutto lo spazio sociale: è unitario nella colonizzazione del mondo vitale. Ogni atto di resistenza è pertanto una freccia scagliata verso il medesimo bersaglio. Il fine ultimo può essere solo la sua distruzione, o almeno una forte incrinatura. Quel che è degno di nota nei differenti recuperi del mondo vitale operati dalle azioni dei gruppi tatticamente orientati quali le femministe o gli ecologisti non consiste negli effetti specificamente locali dei loro interventi; il loro valore risiede anzi nell'allentamento della presa che il capitalismo ha sulle nostre vite, e in particolare sui nostri discorsi. Al termine del ragionamento di Habermas, allora, esiste, se non un'unica lotta, almeno un unico obiettivo per tutte le molteplici lotte, un obiettivo senza il quale esse non avrebbero alcun senso. Questo unico obiettivo, che si dà necessariamente per via dell'unico nemico che Habermas osserva di fronte a noi, motiva un'analisi di ordine strategico; ma essa, pur evitando il totalitarismo del leninismo e la disperazione di Horkheimer e Adorno, cade preda di quell'orizzonte monistico che ne è all'origine. Se il capitalismo non rappresentasse, agli occhi di Habermas, il principio supremo dello spazio sociale, egli non avrebbe alcun bisogno di ricorrere ad una struttura quasi trascendentale le cui risorse non può utilizzare per l'intervento politico intravisto.

La linea strategica del marxismo occidentale non si esaurisce, naturalmente, con la Teoria critica. Altre due tradizioni marxiste – il marxismo esistenzialista ed il marxismo strutturalista – hanno contribuito a delineare lo spazio della sua filosofia politica. Il marxismo strutturalista, attraverso il suo esponente di punta, Louis Althusser, si è considerato in contrapposizione diretta al marxismo esistenzialista, con la sua enfasi sul primo Marx umanista²⁹. L'opera principale di Sartre era un tentativo di dimostrare, contro le interpretazioni più deterministe di Marx, la possibilità di articolare un marxismo coerente con l'idea di indi-

vidui quali esseri sostanzialmente liberi³⁰. Sebbene la disputa tra esistenzialismo e strutturalismo marxisti sia stata abbondantemente sviscerata, tutte e due le forme convergono su alcuni punti centrali: in primo luogo, che la storia non è predeterminata; in secondo luogo, che ogni concezione degli individui quali esseri liberi non implica che essi abbiano il controllo della direzione delle loro vite; in terzo luogo, che la filosofia marxista consiste perciò nell'interpretazione di un insieme sociale con una struttura economica soggetta a eventi contingenti cruciali. Esse divergono nella rispettiva elaborazione del secondo di questi punti. Gli esistenzialisti considerano le strutture sociali come il risultato di libere azioni che si sedimentano e retroagiscono sugli attori: l'elemento «pratico-inerte» di Sartre. Gli strutturalisti non possiedono una concezione degli individui quali esseri liberi; essi non negano la libertà, ma considerano irrilevante per la filosofia politica l'idea di libertà. Essi si concentrano perciò sulle pratiche e le forze sociali, ignorando gli aspetti antropologici. Siccome entrambi condividono una base strategica comune, prenderemo in considerazione il marxismo strutturalista, la cui influenza è più recente rispetto all'esistenzialismo.

Il pensiero politico di Althusser è leggibile come un tentativo di contrastare tutte le interpretazioni meccaniciste di Marx. Per lui, il marxismo «rifiuta il presupposto teorico del modello hegeliano: quello di un'unità semplice originaria»³¹. Ciò che specifica il marxismo non è una collezione di fasi storiche, ciascuna delle quali retta da un unico principio, bensì una storia che appare, almeno a prima vista, accidentale e contingente. Questo è il motivo che sottende il concetto di «sovradeterminazione». Althusser lo definisce in esplicita contrapposizione con la contraddizione hegeliana, per segnalare la differenza tra una prospettiva che considera la storia come il dispiegarsi di un unico corso, e la prospettiva secondo la quale «la contraddizione è inseparabile dalla struttura sociale dell'intero corpo sociale in cui si esercita, inseparabile dalle sue *condizioni* formali di esistenza e dalle istanze stesse che governa»³².

La sostituzione della contraddizione con la sovradeterminazione, operata da Althusser, rimarca che i rapporti economici di una società data non formano, nel senso classico del marxismo, il nucleo da cui discendono gli elementi sovrastrutturali

della società. Al contrario, c'è una proliferazione di circostanze sociali che «si fondono» in un'unità concreta³³. Affinché si sviluppino allora una situazione rivoluzionaria, in una specifica congiuntura storica, deve esserci qualcos'altro in gioco della mera contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione: «Perché questa contraddizione divenga 'attiva' in senso forte, principio di rottura, ci vuole tutto un accumularsi di 'circostanze' e di 'correnti' tale che, qualunque ne sia l'origine e il senso, (...) si 'fondano' tutte in un'unità di rottura»³⁴.

A questo punto ci si può meravigliare che in realtà rimanga qualcosa di marxista nell'analisi di Althusser. La sostituzione della contraddizione con la sovradeterminazione non rappresenta una rinuncia della centralità dell'economico, e con essa una rinuncia dell'asse portante del pensiero di Marx? L'interrogativo sembra ancora più pregnante dato che Althusser sostiene di difendere il marxismo in quanto pratica scientifica e non in quanto pratica di accidenti. Cosa diventa la marxiana «rottura epistemologica» rispetto all'umanesimo degli scritti giovanili se non un approccio più – e non meno – fortemente strutturato alla situazione sociale?

Althusser stesso ne accenna: «Marx ce ne dà in mano 'gli estremi' e ci dice che è in mezzo ad essi che dobbiamo cercare: da una parte, *la determinazione in ultima istanza ad opera del modo di produzione (l'economia), dall'altra la relativa autonomia delle sovrastrutture e la loro efficacia specifica*»³⁵. Ciò che è in mezzo va analizzato entro un dato contesto storico, come il prodotto di forze specifiche a tale contesto. Ciò non significa che non esista unità tra tali forze. Althusser descrive un dato contesto sociale come una «struttura a dominante», dominata ma non determinata dalla contraddizione economica³⁶. Affinché si riproduca l'ordine economico, affinché lo sfruttamento possa perpetuarsi, essa va rafforzata da una struttura che neutralizzi (e talvolta reprima violentemente) il dissenso: «è possibile e necessario pensare l'elemento essenziale dell'esistenza e della natura della sovrastruttura *a partire dalla riproduzione*»³⁷. Tuttavia, accettando la teoria leninista dell'«anello più debole», è altresì possibile che il punto debole del sistema, su cui fare forza affinché il sistema crolli, risieda a livello sovrastrutturale e non strutturale³⁸. Ecco che la contingenza regge la storia; ed ecco

perché Marx non può dirci cosa accade tra la determinazione in ultima istanza economica e la relativa autonomia della sfera sovrastrutturale.

La scienza inaugurata da Marx era allora la scienza delle strutture non determinate né da un unico corso causale né da una confluenza di elementi etici o spirituali. Era invece la scienza che comprende le strutture al contempo sovradeterminate e dominate. «Dire che la contraddizione è motrice significa dunque, per la teoria marxista, dire che essa implica *una lotta reale, un conflitto reale in determinati punti della struttura del tutto complesso*»³⁹. (È in tale giuntura che le interpretazioni di Marx da parte strutturalista ed esistenzialista convergono maggiormente. La loro distanza consiste nel fatto che gli esistenzialisti considerano il cambiamento un esito della dialettica tra libertà umana e le sue pratiche sedimentate, mentre gli strutturalisti lo considerano un esito di pratiche che si attivano nella struttura sociale). Sulla base di questo ragionamento, la stessa teoria diviene «una forma specifica della pratica», in quanto impegnarsi teoricamente significa penetrare il contesto sociale in un dato punto, magari rivoluzionario⁴⁰.

L'uso di Marx da parte di Althusser è ben consapevolmente leninista⁴¹. Contro le letture umaniste o riduttive, Althusser ha inteso riconfermare il marxismo in qualità di diagnosi coerente della realtà politica e di opportuno strumento di azione politica. Ma alla fine il suo marxismo è caduto nella stessa realtà che aveva condotto la Teoria critica nella prospettiva della pervasività del capitale: non esiste nessuna evidenza significativa di un desiderio proletario di comunismo. A differenza di Lenin, Althusser non si è trovato in situazioni rivoluzionarie del genere da lui ricercato. In quell'unica occasione in cui ebbe a trovarsi in una fase in cui sembrava che i legami sociali dovessero sciogliersi – nel corso degli eventi parigini del maggio '68 – egli si rifiutò di condannare la collusione del Partito comunista con il governo di De Gaulle nel soffocare la ribellione, poiché non era diretta dagli operai⁴². Ci si può forse stupire del silenzio di questo teorico della contingenza in merito alla posizione conservatrice assunta dal Partito comunista contro la rivolta studentesca e, successivamente, operaia. Ma l'impegno marxista-leninista di Althusser non poteva condurlo altrove. L'intervento politico,

anche in una situazione storicamente contingente, doveva essere di un certo tipo: teso verso una dittatura del proletariato. Dato che la rivolta studentesca non sembrava di questo tipo, non la poteva difendere. D'altronde, poiché il proletariato non si era sviluppato in forza rivoluzionaria, egli non aveva nessuna parte cui rivolgersi. Forse un prolungamento della teoria rivoluzionaria, o un evento storicamente contingente, avrebbero disegnato più chiaramente le linee di conflittualità inasprendo la lotta. Ma al momento, non sembrava essere questo il movimento della storia.

C'è tuttavia un filo nel pensiero di Althusser che, se dipanato in una direzione differente, conduce lungo un percorso il cui termine è la sovversione del pensare politico di ordine strategico⁴³. Un filo simile emerge dalla considerazione di Althusser secondo la quale la teoria è una pratica in un contesto storico contingente. Se così fosse, la teoria allora non sarebbe più solo questione di «dare la linea», di dire l'unica verità del suo oggetto discorsivo, ma fornirebbe altresì uno strumento a coloro che ne hanno bisogno. Pur essendo ampiamente condivisa dai marxisti, questa idea assume un posto di rilievo negli scritti di Althusser, perché il suo pensiero è molto attento al posto della teoria nella lotta rivoluzionaria. Non essendo più caricata dell'onere di essere una scienza vera, questa idea porta a riconoscere l'esistenza di molte verità nello spazio sociale, alcune delle quali più importanti di altre ai fini di talune lotte. L'idea che la teoria vada praticata insieme a coloro per i quali la si scrive rappresenta un mutamento radicale d'orizzonte. Essa ammette la possibilità di diverse teorie vere intorno allo spazio sociale, ma legandole alle lotte che tendono a sostenere. L'uso di tale posizione, per restare in ambito marxista, è visibile nel lavoro del movimento dell'Autonomia italiana nel corso degli anni '70.

Il movimento dell'Autonomia è stato un tentativo di riaffermare la soggettività rivoluzionaria del proletariato nell'Europa occidentale. È possibile darne una lettura in contrapposizione alla Teoria critica, il cui «concetto di dominio è così completo che i 'dominati' scompaiono virtualmente come soggetto storico attivo», per dirla con Harry Cleaver, teorico dell'Autonomia americana⁴⁴. Il movimento dell'Autonomia ha cercato di ricostruire il proletariato, sia a livello pratico che teorico, in qualità

di soggettività autonoma portatrice di propri interessi. Questa soggettività era vista non attraverso la cessione del potere operaio ai rappresentanti di un partito d'avanguardia (infatti il movimento dell'Autonomia si è posto in diretta contrapposizione al Partito comunista italiano), ma attraverso il recupero della vita quotidiana nei suoi vari aspetti: in quanto operai, studenti, consumatori, autocostruttori e così via.

La mossa teorica più importante della strategia dell'Autonomia ha riguardato l'analisi marxiana del capitalismo di due classi distinte e irrinconciliabili. Antonio Negri, il maggior teorico dell'Autonomia, ha insistito che il testo cruciale di Marx sono i *Grundrisse*, più aperti, e non *Il Capitale*, testo scientifico. Così ha riassunto l'accentuazione marxiana sulla irrinconciliabilità: «l'antagonismo è il motore dello sviluppo del sistema»⁴⁵. Il capitalismo produce sia separazione che antagonismo reciproco tra le due classi: più si sviluppa, più si radica l'antagonismo. La rinnovata valorizzazione del conflitto di classe esige però una spiegazione del modo in cui avviene la polarizzazione alla vigilia del fallimento delle previsioni marxiane sul crescente immiserimento. La spiegazione è rintracciabile in *Autonomia Operaia* nei dibattiti sul «fattore sociale». Come aveva compreso la Teoria critica, il capitalismo tende ad estendere il proprio controllo in ogni dove dello spazio sociale, costituendo una «omogeneizzazione»⁴⁶ della società nel regno del capitale: «il capitale è la totalità del lavoro e della vita»⁴⁷. Nel capitalismo, allora, tutta la vita sociale tende a divenire una fabbrica in cui si realizza perfettamente la condizione capitalista: lo sfruttamento del plusvalore. È possibile osservare tale tendenza nel lavoro libero che casalinghe e studenti compiono senza il quale il capitalismo non potrebbe sopravvivere⁴⁸.

Ma l'effetto di questa tendenza del capitalismo non è, diversamente dalla Teoria critica, quello di sussumere il proletariato sotto il proprio dominio; al contrario, è quello di conferire unità ai diversi gruppi sociali che soffrono sotto di esso. L'unità è un prodotto non dell'immiserimento crescente, bensì del riconoscimento collettivo di esperienze diverse ma complementari dello sfruttamento operato dal capitale. La conflittualità delle classi operaie, il cui peso quantitativo secondo il movimento dell'Autonomia era più forte dato lo spettro inclusivo delle sue analisi,

era allora destinata a frantumare l'omogeneizzazione del capitale, reimmettendo e soddisfacendo la molteplicità dei bisogni che compongono la vita degli individui. Stando a Negri, «il potere operaio è la negazione del potere del capitale, è la negazione del potere centralizzato e omogeneo della borghesia, dei ceti politici del capitale. Ogni omogeneità è dissolta»⁴⁹.

La dissoluzione non può però venire «dall'alto», sotto forma di conquista dello Stato. Dovrà sorgere al livello della vita quotidiana. Quel che ha proposto l'Autonomia è stato il diniego di ogni tentativo di estrarre plusvalore, a prescindere se tale diniego riguardasse il rallentamento del lavoro, richieste di salari per studenti e casalinghe, o la non-collaborazione con i riti del capitalismo. Il capitalismo va sovvertito «dal basso» o non lo sarà affatto. La sovversione del capitale, inoltre, e lo sviluppo di alternative non rappresentano una transizione rivoluzionaria che porterebbe ad un'altra fase della storia, detta «comunismo». Il rifiuto di sottomettersi al capitalismo è in se stesso costruzione del comunismo, ossia «considerare non la transizione nei termini del comunismo, ma, al contrario, (...) *il comunismo nella forma della transizione*»⁵⁰. Una volta che si inquadra chiaramente il capitalismo come il nemico, gli individui affermeranno la propria soggettività non affidandosi ad un gruppo che promette loro di rappresentarli nella conquista dello Stato, ma invece affermando direttamente quella soggettività: rifiutandosi di partecipare al processo di sfruttamento del plusvalore e, al contempo, cercando modalità per sviluppare vite diverse e soddisfacenti nella complessità dello spazio sociale, riapertosi grazie a un simile rifiuto.

Il movimento dell'Autonomia condivide con la teoria habermasiana sia un fondamento razionale della speranza, sia il rigetto della politica avanguardista. Come Habermas, esso cerca di elaborare una teoria che possa essere praticata da coloro che sono oppressi, e non da un gruppo che li rappresenti. Inoltre, il movimento dell'Autonomia può essere considerato un superamento delle posizioni habermasiane nel tentativo di attivare interventi nella sfera sociale e non nello spazio quasi-trascendentale della comunicazione. Purtroppo, esso resta affetto dal medesimo problema che ha provocato le rielaborazioni teoriche di Habermas, di Althusser e della totalità della tradizione occi-

dentale post-1917 del marxismo: la distanza tra teoria e realtà. È vero che nella società italiana, durante gli anni '70, si sono verificate molteplici e sovrapposte forme di resistenza⁵¹. Ma grazie all'intreccio di repressione (lo stesso governo italiano cercò di accusare Negri dell'omicidio di Aldo Moro) e di insufficienza di sviluppo interno, la transizione comunista non è avvenuta. Agli inizi degli anni '80, ogni opportunità era definitivamente venuta meno.

Persino nel suo scacco, però, il movimento dell'Autonomia ha introdotto un elemento che, sottratto all'analisi strategica del marxismo, segna un percorso verso una diversa analitica politica, che consiste non negli ambiti di una singola analisi unificata e insuperabile, ma nella diversità di analisi molteplici e irriducibili. L'Autonomia ha riconosciuto nella società odierna la molteplicità di posizioni, ciascuna dotata di propri interessi, e ha sostenuto la divergenza sulla omogeneità. Questo riconoscimento spinge innanzi la nozione althusseriana di analisi di classe; nell'ambito dell'autonomia, non esiste questione di una scienza della sfera sociale. Teoria e prassi sono estremamente intrecciate, e *quasi* eccessivamente determinate a livello locale. Quando il movimento ritorna sul pensare strategico, lo fa nell'interpretazione monolitica del capitale. Se bisogna riaffermare la molteplicità di interessi e di bisogni sul nemico monolitico, allora il problema affrontato da Habermas riviene sotto altra forma: ogni conflitto è sussunto nella lotta comune contro il capitalismo. Non c'è spazio per lotte alternative contro altri nemici se tutti i conflitti si misurano e sono definiti in ultima istanza dalla loro capacità di resistere all'estrazione del plusvalore. Per superare questo limite persistente, che diventa un limite proprio per l'incapacità di realizzarsi storicamente o di diventare quanto meno empiricamente plausibile (in un dato momento storico), occorre una rottura con il marxismo. Una rottura simile è stata già effettuata, preliminarmente, da un teorico che ha preceduto e influenzato il movimento dell'Autonomia: Cornelius Castoriadis.

La sua influenza sulla filosofia politica in Francia è cominciata nel 1949 quando ha fondato, insieme a Claude Lefort, la rivista ed il gruppo *Socialisme ou Barbarie*⁵² (Jean-François Lyotard fu tra i primi componenti del gruppo). Il progetto della rivista era di analizzare non soltanto le trasformazioni della

società capitalista contemporanea, ma anche la fine del progetto socialista in Unione sovietica. Pur continuando a muoversi in un orizzonte marxista, Castoriadis riteneva l'egemonia binaria degli Stati Uniti e dell'Unione sovietica il prodotto di un fenomeno inedito (o meglio, di un vecchio fenomeno dalla funzione nuova): la burocrazia. La sua emergenza in quanto forma economica dominante nell'ordine internazionale era rintracciata sin dal collasso finanziario del 1929⁵³. In seguito alla crisi, si accelerò su scala mondiale il processo di concentrazione del capitale e l'alleanza con lo Stato, che sarebbero durati per cinquant'anni. Nei Paesi capitalisti, la concentrazione restava in mani private, mentre in Unione sovietica diventava pubblica. Ciò nondimeno, dal punto di vista del proletariato, il risultato era lo stesso (tranne forse per il fatto che l'alleanza diretta di capitale e Stato in Unione sovietica rendeva più efficiente lo sfruttamento). Anzi, la «burocrazia» costituisce esattamente questa alleanza tra potere politico ed economico e il sistema sociale che ne consegue.

L'ascesa della burocrazia nelle società contemporanee ha determinato una nuova lotta di classe: «Non appena le classiche forme di proprietà e la borghesia di stampo antico furono rimpiazzate dalla proprietà statale e dalla burocrazia, il conflitto primario nella società cessa gradualmente di essere quello vecchio tra detentori di ricchezza e spossessati, venendo sostituito dal conflitto tra dirigenti e impiegati nel processo di produzione»⁵⁴. Il proletariato non si individua più come quel gruppo che vende la propria forza-lavoro a chi detiene i mezzi di produzione; è, di contro, quel gruppo che esegue le direttive impartite da coloro che dirigono dall'alto il processo economico. Ciò non significa affermare che la proprietà abbia cambiato mani, spesso no; significa invece che quanto determina lo sfruttamento è una questione politico-economica, e non solo economica.

L'analisi di Castoriadis restava entro i limiti dell'analisi marxista, sia pure marginalmente. Le fu senza dubbio possibile – e «Socialisme ou Barbarie» fu una delle poche riviste di sinistra a provarci – fare una critica marxista allo Stato «socialista» in auge. La critica all'URSS, inoltre, fu in qualche modo attutita da Castoriadis quando affermava che l'impossibilità del socialismo in un solo Paese era una delle ragioni della parabola dei soviet verso la burocratizzazione. (Castoriadis spiega tale impossibilità

per via dei risultati della manovra capitalista tesa a distruggere qualsiasi tentativo di creare una società socialista). Tuttavia nel 1958 Castoriadis arrivò a rifiutare il marxismo anche come modalità analitica. Ciò fu dovuto in parte alla rivolta ungherese del 1956⁵⁵, che offrì un modello di autogestione operaia, ed in parte al mancato appoggio della classe operaia francese al comunismo nelle elezioni del 1958, quando votò invece De Gaulle⁵⁶. A quel tempo, era divenuto palese a Castoriadis che la questione della burocrazia sovietica non consisteva nell'uso che il XX secolo faceva del marxismo, ma nel marxismo stesso. In una serie di articoli dal 1955 al 1958, delineò quindi una immagine di società autogestita i cui tratti sono più affini con l'anarchismo di Proudhon e di Kropotkin che con i modelli attinenti alla tradizione marxista⁵⁷. Castoriadis presentò compiutamente la sua alternativa nel celebre saggio *Capitalismo moderno e rivoluzione*⁵⁸.

La sua tesi è duplice. Per un verso, l'immagine del capitalismo propria al marxismo classico è errata: pone il problema nel posto sbagliato. Per l'altro, però, esiste un problema con il capitalismo che comporta una contraddizione di fondo la quale va riconosciuta e contrastata. In relazione alla prima parte della tesi: «Secondo il marxismo tradizionale, le contraddizioni 'oggettive' del capitalismo erano essenzialmente di tipo economico, e l'incapacità radicale del sistema a soddisfare le rivendicazioni economiche degli operai faceva di queste il motore della lotta di classe»⁵⁹. Castoriadis dimostra che ciò è totalmente falso. Lo stesso Marx aveva radicato tale forza nella previsione dell'immiserimento crescente, che si fondava sulla necessità di un crescente sfruttamento, a sua volta fondato sulla caduta tendenziale del tasso di profitto. In realtà, i capitalisti sono stati in grado di impedirne la caduta senza ridurre gli operai alla povertà⁶⁰. Esserci riusciti, comunque, non significa che nel capitalismo c'è più giustizia di quanto gliene abbia assegnata Marx. Grazie alle lotte della classe operaia – scioperi, sindacalizzazione e anche partecipazioni azionarie – gli standard di vita operai sono cresciuti e non diminuiti.

Marx pertanto ha commesso in realtà due errori: il primo, ipotizzando una caduta del tasso di profitto; il secondo, ancor più nocivo per l'attività rivoluzionaria, ipotizzando che gli ope-

rai si sarebbero lasciati sfruttare sino alla miseria prima di muoversi per migliorare la loro condizione. Scrive Castoriadis: «La teoria marxiana del salario e il suo corollario, la teoria dell'aumento del saggio di sfruttamento, partono da un postulato: che l'operaio sia ridotto effettivamente dal capitale a oggetto (merce tra le merci)»⁶¹. Il secondo errore è pericoloso perché porta naturalmente alla tesi (leninista) secondo la quale l'operaio deve imparare il proprio interesse, non essendo capace di condurre lotte intelleggibili a nome proprio. È questa posizione a diventare il fondamento della «politica burocratica» del tipo riscontrabile in Unione sovietica⁶². Di conseguenza, non c'è grande differenza tra la politica burocratica del «socialismo» e quella del capitalismo; entrambe producono l'effetto di indebolire i lavoratori in relazione alla conduzione delle loro esistenze.

Su questa analisi, Castoriadis esplicita le sue proposte in positivo, che rappresentano la seconda parte del saggio. Se la tesi marxista sulla centralità esclusivamente economica della contraddizione fondamentale del capitalismo è errata, ciò non è perché non esiste alcuna contraddizione fondamentale. Essa esiste, e risiede nel nucleo duro del capitalismo burocratico moderno (compreso il capitalismo di Stato dell'Unione sovietica). Il capitalismo burocratico esige la partecipazione dei lavoratori; il sistema non può sopravvivere altrimenti. Ma la partecipazione, seppure richiesta, è al tempo stesso negata dagli sforzi per impedire l'accesso dei lavoratori al processo decisionale nella sfera del lavoro. Nel momento in cui esige il lavoro operaio, il capitalismo, *costitutivamente*, esclude la ragione che i lavoratori dovrebbero avere per impegnarsi nel lavoro. Così, «l'organizzazione capitalistica della società è contraddittoria nel senso in cui contraddittorio è pure il comportamento di un individuo nevrotico: essa non può tentare di realizzare le proprie intenzioni se non con atti che le siano contrastanti»⁶³. La contraddizione si disloca a tutti i livelli della vita sociale: in una sfera politica che richiede una partecipazione elettorale escludendo la partecipazione al processo politico, in una sfera etica che richiede una etica del lavoro riducendo la vita economica a valore di scambio, e così via.

La contraddizione si materializza nell'antagonismo tra le due classi: chi dirige e chi esegue il processo produttivo. Castoria-

dis ritorna così alle riflessioni giovanili, questa volta senza lo sguardo marxista. Il problema di fondo non è per lui la miseria ma l'alienazione: si chiede al lavoratore di partecipare ad un processo che allo stesso tempo lo esclude. Castoriadis dice che il problema dell'alienazione è storico, non inerente all'essenza umana, ma ciò difficilmente si concilia con il resto delle sue idee, perché il desiderio operaio di partecipare al processo decisionale, posto in questi termini, non sembra prodotto dal capitalismo⁶⁴. Fondata o meno che sia sull'essenza, ciò a cui si demanda di superare l'alienazione non è tuttavia il denaro ma la partecipazione. I lavoratori devono gestire le proprie cose, non solo la sfera privata, ma anche il lavoro e la vita politica. A tal fine, occorre un «movimento totale, legato a tutto ciò che gli individui fanno nella società, e prima di tutto legato alla loro vita reale, ai loro problemi quotidiani»⁶⁵. La rivoluzione deve essere allora una rivoluzione «dal basso», il cui obiettivo sia la gestione e non il salario. La distruzione del capitalismo consiste nel profondo sradicamento della distinzione tra dirigenti e esecutori. Una società socialista è una società in cui tutti sono dirigenti: dal punto di vista economico, politico e personale.

Lo sviluppo teorico del pensiero di Castoriadis presenta molte affinità con i teorici dell'Autonomia italiana: lo sforzo di produrre teoria dal punto di vista degli oppressi e, di conseguenza, l'enfasi sulla partecipazione diretta e non sulla politica rappresentativa o avanguardista, il riconoscimento della diversità e della irriducibilità di bisogni e interessi, e il rifiuto dell'immiserimento crescente quale criterio della polarizzazione di classe. Castoriadis fa un passo ulteriore verso l'anarchismo, respingendo apertamente il modello marxista in quanto tale e presentando in sua vece un'analisi più concreta della disaffezione operaia (l'alienazione dall'autogestione) di quanto non faccia l'Autonomia, la quale conserva per sua motivazione il concetto di sfruttamento del plusvalore. Gli scritti di Castoriadis occupano una posizione ai limiti di un'analisi di tipo strategico, segnata da una molteplicità e da una irriducibilità che, pur informandola, non costringe mai il testo ad abbandonare il singolo obiettivo. Per Castoriadis questo rimane il capitalismo, e il proletariato *in quanto tale* (nella sua ampia individuazione, analogamente alla definizione dei teorici dell'Autonomia) resta la forza rivoluzio-

naria: «Non c'è rivoluzione senza proletariato, e il proletariato è il prodotto dello sviluppo capitalista. È il movimento reale del capitalismo che, proletarizzando la società, allarga (...) le basi della rivoluzione socialista»⁶⁶.

Secondo Castoriadis, resta quindi l'unico obiettivo di eliminare un capitalismo definito da un unico marchio cruciale: la divisione tra dirigenti e esecutori. Gli altri aspetti dell'oppressione cui si volge (politici, sociali, morali) ricadono tutti nella figura dell'alienazione dall'autogestione della vita sociale. Se si interrogasse la riduzione dell'oppressione a questo unico carattere, la sua analisi passerebbe allora da un ordine strategico ad uno formale. Ecco perché in taluni momenti sembra così vicino agli anarchici, ad esempio quando si schiera per una società federata in cui il potere amministrativo sia delegato, ma non quello politico⁶⁷. Come vedremo, i temi che tratta sono quelli tipici dell'anarchismo, che recano con sé i rischi di un regresso ad analisi di ordine strategico, in particolare il presupposto (storico o, più verosimilmente, trascendentale) intorno agli esseri umani e ai loro bisogni. Analogamente agli anarchici, Castoriadis adopera la nozione di alienazione per rafforzare la convinzione che sui lavoratori si può fare «affidamento», che bisogni e desideri sono legittimi e non caotici. Più oltre, nel cap. IV, sosteneremo che l'ipotesi di una innocenza degli oppressi, comune sia a Castoriadis che al movimento anarchico nel suo aspetto classico, non è proprio anarchica.

La storia non ha confermato le previsioni rivoluzionarie di Castoriadis (anche se l'idea che gli operai desiderino partecipare nel processo decisionale abbia ricevuto un conforto empirico superiore alle convinzioni sul bisogno di riappropriazione del plusvalore). Le idee strategiche, al pari di tante altre nella tradizione marxista, si sono radicate contro la realtà che si augurava influenzare. È tempo, allora, di analizzare la direzione verso cui tende il lavoro suo e, in misura inferiore, dei marxisti di oggi: una filosofia politica di tipo tattico. L'analisi non può pretendere che il fallimento del discorso marxista rappresenti la bancarotta di tutta la filosofia politica di tipo strategico. È possibile che esistano altri tipi di pensare strategico, non ancora indagati, che darebbero una forma più accurata di analisi e, nella sua urgenza, un quadro più praticabile di suggerimenti. È altresì possibile

che esistano, nel panorama marxista, percorsi sinora intransitati che risultino più produttivi di quelli intrapresi in passato. Tutto quanto abbiamo detto in queste pagine non costituisce alcuna dimostrazione avversa alla filosofia politica di tipo strategico. L'eredità del marxismo e le ragioni della sua scomparsa – in particolare il riduzionismo delle analisi unitamente allo scacco delle previsioni rivoluzionarie – offrono non una confutazione del pensare strategico, quanto un incitamento a un'altra forma di pensare. Essa esiste già, ed è esistita sin da prima che Marx cominciasse a scrivere. La sua è una storia di una alternativa soppressa, di una «terza via» misconosciuta, costretta a sopravvivere all'ombra del marxismo e del liberalismo. Andiamo adesso verso la storia di questo pensiero, nell'intento di configurare, grazie ad esso, le linee di un pensiero politico di tipo tattico che serba le attenzioni etiche dei marxisti sbarazzandosi della filosofia che essi hanno eretto per realizzarle.

Note al capitolo

1. Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, Londra, 1985, specialmente p. 136.

2. È più che possibile che il marxismo muoia senza aver mai dato risposta alla domanda se esista un percorso dagli scritti di Marx ad una società giusta. Con la scomparsa del «socialismo attualmente esistente», Marx verrà probabilmente gettato nella pattumiera della storia (Hegel) senza tanta attenzione, che del resto raramente viene data in storia. Il destino di Marx sarà determinato non tanto da ciò che affermò, e da ciò che voleva dire con le sue affermazioni, quanto da ciò che altri hanno detto su quel che affermò. Ecco perché la sua eredità è ai nostri fini più importante dell'esegesi delle sue opere.

3. Lenin, *Stato e rivoluzione*, cit., p. 268.

4. Lenin, *Che fare?* (1902), in *Opere scelte*, vol. I, Editori Riuniti, Roma, 1975, p. 263.

5. Cfr. Eduard Bernstein, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, Laterza, Bari, 1974.

6. Lenin, *Che fare?*, cit., p. 275.

7. L'analisi in termini di una sola lotta significa che i lavoratori risulteranno totalmente vincenti distruggendo il capitalismo; ogni sacca di resistenza andrà eliminata. Dirà Lenin successivamente: «Colui che si accontenta di riconoscere la lotta delle classi non è ancora un marxista... Marxista è soltanto colui che estende il riconoscimento della lotta delle classi sino al riconoscimento della dittatura del proletariato» (*Stato e rivoluzione*, cit., p. 257).

8. «Qualsiasi sottomissione alla spontaneità del movimento di massa, qualsiasi abbassamento della politica socialdemocratica al livello della politica tradeunionista equivale a preparare il terreno per la trasformazione del movimento operaio in strumento della democrazia borghese» (Lenin, *Che fare?*, cit., pp. 319-320).

9. *Ibid.*, p. 264.

10. *Ibid.*, p. 268.

11. E. Laclau, C. Mouffe, *op. cit.*, p. 56. Gli autori proseguono rilevando la correlazione tra questa concezione della lotta e l'introduzione di termini di ordine militare nel pensiero di Lenin (in opposizione ai termini di ordine strutturale in Marx).

12. Rosa Luxemburg, *Leninism or Marxism?*, in *The Russian Revolution and Leninism or Marxism?*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1961, p. 108.

13. E. Laclau, C. Mouffe, *op. cit.*, pp. 11-2.

14. Cfr. Antonio Gramsci, *Quaderni dal carcere*, 4 voll., Einaudi, Torino, 1975; György Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Sugar, Milano, 1967.

15. Nella sua storia della Teoria critica, Martin Jay scrive che «*Storia e coscienza di classe*, comunque ne pensasse in seguito il suo autore, fu per loro un'opera assai feconda, come avrebbe ammesso Benjamin, per citarne uno» (*L'immaginazione dialettica*, Einaudi, Torino, 1979, p. 275).

16. G. Lukács, *op. cit.*, p. 119.

17. *Ibid.*, p. 114.

18. L'ultima grande opera di Theodor W. Adorno nega apertamente la possibilità: «Dopo che la filosofia è venuta meno alla promessa di coincidere con la realtà o dell'imminenza della sua realizzazione, è costretta a criticarsi spietatamente» (*Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 1970, p. 3).

19. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1974, p. 38.

20. *Ibid.*, p. 17.

21. *Ibid.*, p. 154.

22. Cfr. Herbert Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1967.

23. Jürgen Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. I, il Mulino, Bologna, 1986, p. 509.

24. *Ibid.*, pp. 514-5.

25. Habermas offre una spiegazione di questa espressione fraintesa da tanti affermando che una situazione linguistica ideale implica quattro condizioni: 1) un'ampia discussione di pretese problematizzate (cioè le pretese in questione); 2) la messa a fuoco delle sole pretese problematizzate ai fini della discussione; 3) l'assenza di ogni minaccia di forza o costrizione; 4) l'esclusione di ogni altro motivo eccetto quello della ricerca della verità (o, più ampiamente, della validità idonea alla forma di discorso) (*La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Bari, 1975, p. 119). Va detto, e lo discuteremo oltre, che Habermas non sostiene che sia possibile conseguire in realtà una situazione discorsiva ideale. Sebbene non adoperi questa espressione nella *Teoria dell'agire comunicativo*, ciò è presupposto nella sua analisi: «La razionalità intrinseca a questa prassi 'comunicativa' si manifesta nel fatto che un consenso raggiunto in modo comunicativo deve poggiare in ultima istanza su ragioni» (*Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 73). Habermas deve allora ipotizzare che il presupposto di un agire comunicativo sia una situazione discorsiva ideale, senza essere costretto a dare un fondamento cui ricondurre la sua razionalità.

26. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 80. Nella *Prima considerazione intermedia* (pp. 379-456), Habermas offre una difesa più articolata di queste cinque categorie legandole alla teoria anglo-americana dell'atto linguistico.

27. Per l'analisi del mondo vitale e della sua colonizzazione, cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., in particolare vol. II, *Critica della ragione funzionalistica*, specialmente *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, pp. 697-809.

28. *Ibid.*, p. 515.

29. Cfr. l'articolo di Louis Althusser, *I «Manoscritti del 1844» di Karl Marx*, in *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma, 1974, pp. 131-8; e *Leggere il Capitale* (con Etienne Balibar), Feltrinelli, Milano, 1971, specialmente il cap. V, *Il marxismo non è uno storicismo*, pp. 126-151.

30. Jean-Paul Sartre, *Critica del materialismo dialettico*, Il Saggia-

tore, Milano, 1990.

31. L. Althusser, *Sulla dialettica materialista*, in *Per Marx*, cit., p. 175.

32. *Ibid.*, *Contraddizione e sovradeterminazione*, p. 82.

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*, p. 80.

35. *Ibid.*, p. 92.

36. *Ibid.*, *Sulla dialettica materialista*, pp. 178 e ss.

37. Id., *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat*, in *Positions*, Editions sociales, Parigi, 1976, p. 90.

38. Id., *Contraddizione e sovradeterminazione*, cit., p. 76.

39. *Ibid.*, *Sulla dialettica materialista*, cit., p. 191.

40. *Ibid.*, p. 146.

41. Cfr. Id., *Lenin e la filosofia*, in *Lenin e la filosofia*, Jaca Book, Milano, 1972.

42. Sui rapporti tra gli eventi del 1968 ed il Partito comunista francese, cfr. Richard Johnson, *The French Communist Party Versus the Students Revolutionary Politics in May-June 1968*, Yale U. P., New Haven, 1972, in particolare il cap. v in cui l'autore ripercorre i rapporti tra intellettuali comunisti e movimento studentesco.

43. Anche Laclau e Mouffe scorgono in Althusser uno scarto rispetto al «pensare strategico», rintracciandolo nell'introduzione del concetto di «sovradeterminazione». Essi sono in generale meno affini alla teoria althusseriana, interpretando il discorso della determinazione economica in ultima analisi precisamente come determinazione, e non come dominazione, come lo intendo io (E. Laclau, C. Mouffe, *op. cit.*, pp. 97-105, specialmente p. 99 e p. 104.).

44. Harry Cleaver, *Reading Capital Politically*, University of Texas Press, Austin, 1979, p. 42.

45. Antonio Negri, *Marx oltre Marx*, Feltrinelli, Milano, 1979, p. 64.

46. *Ibid.*, p. 123.

47. *Ibid.*, p. 132.

48. Sulla fabbrica sociale ed il suo rapporto con il movimento femminista italiano, cfr. H. Cleaver, *op. cit.*, pp. 57-62.

49. T. Negri, *op. cit.*, p. 159.

50. *Ibid.*, p. 162.

51. Cfr. H. Cleaver, *op. cit.*, pp. 51-66 e la breve introduzione storica di Michael Ryan all'edizione americana di *Marx oltre Marx*, Bergin

& Garvey, South Hadley, 1984, pp. XXVII-XXX.

52. Per una storia di «Socialisme ou Barbarie», cfr. Arthur Hirsch, *The French New Left*, South End Press, Boston, 1981, specialmente pp. 113-131.

53. *Socialisme ou barbarie*, Guanda, Parma, 1969, pp. 24 e ss.

54. Cornelius Castoriadis, *Political and Social Writings*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988, vol. I, p. 79.

55. È possibile misurare l'impatto che ebbe su di lui la rivolta nell'affermazione secondo la quale «le sue ripercussioni, che solo ora cominciano ad essere colte, hanno trasformato il mondo nella seconda metà del nostro secolo» (*The Proletarian Revolution Against the Bureaucracy*, *ivi*, vol. II, p. 58).

56. Sull'evoluzione di Castoriadis in merito all'allontanamento dal marxismo, cfr. A. Hirsch, *op. cit.*, pp. 122-7. All'epoca, quell'allontanamento costò a «Socialisme ou Barbarie» la militanza, tra gli altri, di Lyotard, il quale a sua volta, come vedremo oltre, si avvicinò a un modello più anarchico.

57. Pierre Chaulieu, alias C. Castoriadis, *Sul contenuto del socialismo* (1957), in *Socialisme ou barbarie*, cit., pp. 51-122. Il «comunismo consiliare» sarebbe un'altra eccezione nel panorama marxista con cui gli scritti successivi di Castoriadis potrebbero avere affinità; cfr. David McClellan, *Marxism After Marx*, Houghton Mifflin, Boston, 1979, pp. 170-4.

58. Paul Cardan, alias C. Castoriadis (1961), *ivi*, pp. 123-224.

59. *Ibid.*, p. 126.

60. In appendice al saggio, Castoriadis sostiene che la tesi di Marx sulla caduta tendenziale del tasso di profitto si basava sulla premessa ingiustificata secondo la quale la crescita del capitale eccederebbe la crescita del plusvalore.

61. *Ibid.*, p. 157.

62. *Ibid.*, p. 159.

63. *Ibid.*, p. 161.

64. «Non esiste nessuna natura umana» (*Political and Social Writings*, cit., vol. II, p. 286). Castoriadis intende sostenere che il capitalismo spezza in due parti l'individuo, e solamente una è necessaria per il processo produttivo. Non è chiaro, tuttavia, il modo in cui il capitalismo costituisce la parte esclusa; non sembra che il sistema ne abbia bisogno. Perciò sembra rappresentare una costante esteriore al sistema capitalista.

65. *Socialisme ou barbarie*, cit., p. 130.

66. *Political and Social Writings*, cit., vol. II, p. 298. Non bisogna scambiare questa dichiarazione per un'analisi di ordine formale sulla inevitabilità della rivoluzione. In passaggi antecedenti, Castoriadis ha sottolineato che non esistono condizioni «oggettive» della rivoluzione: le condizioni non sono né «oggettive» né «soggettive», ma «storiche».

67. Per le proposte concrete, *Socialisme ou barbarie*, cit., pp. 99 e ss.

II

L'ANARCHISMO

Nel settembre 1872, l'Associazione Internazionale dei Lavoratori, riunitasi a L'Aja, deliberò l'espulsione di Mikhail Bakunin dalle sue fila. L'espulsione non sorprese nessuno, tanto che lo stesso Bakunin nemmeno partecipò a quel congresso. Solo alcuni mesi prima, questa sarebbe apparsa come una improbabile svolta negli eventi. Nell'Internazionale, il sostegno a Bakunin era forte, probabilmente persino maggioritario. Ma al momento del congresso dell'Aja, l'inevitabile conclusione era che i giorni di Bakunin nell'Internazionale erano contati. Karl Marx, membro del Consiglio generale (il comitato centrale dell'Internazionale), non voleva che le cose andassero diversamente.

La polemica tra Marx e Bakunin veniva preparandosi da tempo, e con intensità crescente dal giorno in cui, nel 1868, Bakunin aderì all'Internazionale. Gli eventi relativi alla Comune di Parigi del 1871 e la successiva repressione dei suoi sostenito-

ri da parte del governo francese diedero impulso alla polemica, benché non avesse perso tensione anche negli anni precedenti. Nel 1871, Marx decise che, se si doveva imprimere una giusta via all'Internazionale a fronte del crescente sostegno a Bakunin, occorreva una decisa presa di posizione del Consiglio generale, di cui Marx era membro, arrivando ai limiti, e forse anche oltre, dei suoi poteri gestionali. Tra le risoluzioni adottate vi era la n.15, la quale avocava a sé il diritto di decidere tempi e luoghi del successivo congresso plenario dell'Internazionale. Fu scelta L'Aja per evitare di affrontare le roccaforti bakuniniste nelle sedi più naturali del congresso, come Ginevra.

È probabile che Bakunin avrebbe potuto cambiare le carte in tavola a svantaggio di Marx al congresso dell'Aja; tuttavia, per quanto intrigante fosse, non fu molto abile. Molti suoi alleati, oltretutto, compresa la sezione italiana, decisero di boicottare il congresso e di fissarne uno alternativo. Siccome non c'era coordinamento tra i sostenitori di Bakunin, il congresso dell'Aja fu lasciato libero ai seguaci di Marx. Alla sua conclusione, sarebbe stato l'ultimo congresso di rilievo di quella che fu poi chiamata Prima Internazionale¹.

Al momento della sua fine, la polemica tra Marx e Bakunin era degenerata in qualcosa di poco più di attacchi personali, appena velati, con Marx che mostrava i suoi pregiudizi anti-slavi e Bakunin che svelava le sue inclinazioni anti-semita e anti-tedesche. La disputa che li animava, però, era ben lungi dall'essere personale. C'era una differenza fondamentale tra i due in merito al modo in cui concepire ed organizzare il movimento sociale rivoluzionario, e le relative posizioni ricoperte in seno all'Internazionale incarnavano tali differenze. Marx si era accuratamente piazzato nel Comitato centrale allo scopo di plasmare la sua analisi teorica e di istruire gli aderenti alle tattiche ed alla forma organizzativa idonea per l'ascesa della classe operaia. Bakunin usava la sua personalità carismatica muovendosi tra i vari gruppi dei vari Paesi, più interessato a incitarli all'azione, che ad individuare il mezzo più opportuno per tale azione. Bakunin riteneva che l'azione avrebbe creato i propri mezzi più adeguati. Egli era inoltre contrario all'accentramento del potere nell'Internazionale (sebbene, in un caso, si pronunziò per conferire ulteriori poteri al Consiglio generale, incluso, iro-

nia della sorte, il potere di espulsione)². Questa ultima posizione venne successivamente ridicolizzata da Engels: «Non hanno mai veduto una rivoluzione questi signori? Una rivoluzione è senza dubbio la cosa più autoritaria che vi sia; è l'atto con cui una parte della popolazione impone la sua volontà all'altra per mezzo di fucili, baionette e cannoni (...)»³.

Non erano soltanto i mezzi della rivoluzione ad essere in palio nella polemica. Per Marx, il primo obiettivo della rivoluzione era la dittatura del proletariato; solo dopo la presa del potere statale da parte del proletariato, ci poteva essere spazio per mettere in questione l'eliminazione del potere. Per Bakunin, il problema era precisamente lo Stato: occorre abolire l'accentramento del potere in ogni sua forma. L'accusa sollevata dai seguaci di Bakunin della Federazione del Jura contro le delibere assunte nel 1871 dal Consiglio generale era esattamente che esse reinstallavano l'accentramento del potere: «L'Internazionale, embrione della futura società umana, è tenuta fin d'ora ad essere la fedele immagine dei nostri principi di libertà e federalismo, e a rigettare dal suo seno ogni principio che conduca all'autorità ed alla dittatura»⁴.

Il rifiuto dell'accentramento in un'organizzazione volta a produrre «l'embrione della futura società umana» è uno dei motivi centrali e generali dell'anarchismo: il rifiuto della rappresentazione. Ciò che Bakunin e la Federazione del Jura negavano nella polemica con Marx era la rappresentazione a livello politico. Per gli anarchici, essa significa la delega del potere da un gruppo o individuo ad un altro, e perciò il pericolo di sfruttamento da parte del gruppo o individuo a cui si è ceduto il potere. È un errore considerare le polemiche anarchiche contro lo Stato il fondamento della critica della rappresentazione. Lo Stato è oggetto di critica perché è la forma finale della rappresentazione politica, non perché ne sia il fondamento. Bakunin, individuando «in qual senso noi siamo realmente anarchici», scrisse che «noi respingiamo ogni legislazione, ogni autorità, ed ogni influenza privilegiata, patentata, ufficiale e legale, anche uscita dal suffragio universale, convinti che essa non potrebbe che ridondare a profitto di una minoranza dominante e governante, contro gli interessi dell'immensa maggioranza soggetta»⁵.

L'elemento cruciale nella rappresentazione è quindi la ces-

sione del potere. Affinché avvenga la liberazione, individui e gruppi devono mantenere il loro potere; non possono cederlo senza correre il rischio di smarrire l'obiettivo per cui si fa ogni lotta politica: rafforzare se stessi. Secondo gli anarchici, il fine deve riflettersi nel processo, altrimenti la possibilità sempre presente di pervertire il processo rivoluzionario diviene imminente. L'avanguardia leninista è anatema per gli anarchici, proprio perché rappresenta la forma ultima di rappresentazione. Alcuni di essi, tra cui Proudhon, hanno persino esitato a buttarsi del tutto nell'attività politica, sostenendo che nell'attimo in cui si entra nell'organizzazione politica si inizia a giocare quel gioco di cui occorre sbarazzarsi. La liberazione nasce attraverso la costruzione di alternative, non attraverso la distruzione o la riforma di situazioni insopportabili. «Non dobbiamo porre l'azione *rivoluzionaria* come mezzo di riforma sociale, perché questo preteso mezzo sarebbe semplicemente un appello alla forza, all'arbitrio, in breve una contraddizione», scrisse Proudhon in una lettera a Marx⁶.

Nella tradizione anarchica la critica della rappresentazione è più profonda della semplice rappresentanza politica. Kropotkin, in un saggio intorno alla morale anarchica, scrisse che il rispetto per l'individuo implica di rifiutare «di arrogarci il diritto che i moralisti hanno sempre preteso di esercitare, quello di mutilare l'individuo in nome di un certo ideale»⁷. Ciò che motiva la critica della rappresentazione politica è l'idea per cui dare agli individui le immagini di chi siano e di cosa desiderino significa espropriarli della capacità di decidere quelle cose da loro stessi. Nella tradizione anarchica, la rappresentazione va intesa non semplicemente nei suoi aspetti politici, ma più estesamente come un tentativo di esautorare gli individui delle decisioni relative alle loro esistenze. L'istanza politica ne è solamente la più ovvia, in quanto ciò avviene altrettanto su altri piani: quello etico, quello sociale e quello psicologico, ad esempio. I suoi effetti, come vedremo nel cap. V, non si sono perduti con i post-strutturalisti; infatti, i loro interventi politici approfondiscono la critica della rappresentazione, compresi alcuni elementi rappresentativi rintracciabili nell'asse portante del pensiero anarchico classico.

Come primo impatto, quindi, possiamo dire che il pensiero

anarchico si muove dal basso verso l'alto, e non viceversa. Le immagini «alto» e «basso», comunque, offrono solo una comprensione limitata dell'anarchismo; ciò nondimeno molti anarchici se ne sono occupati (magari nell'intento di rovesciare il pensiero alternativo del marxismo). Bakunin, ad esempio, in una critica alle posizioni di Marx nella Prima Internazionale, scrisse: «lo Stato è il governo dall'alto in basso di un immenso numero di uomini, molto diversi dal punto di vista della cultura, delle caratteristiche del luogo che abitano, delle loro occupazioni e delle aspirazioni che li animano – lo Stato è il governo di tutti costoro da parte di una minoranza»⁸. Visti gli «esperimenti di socialismo» avvenuti nel corso del XX secolo, recentemente alcuni autori anarchici hanno abbandonato l'idea di un alto e di un basso a favore di un immaginario più decentralizzato. Secondo David Wieck, anarchico dei nostri giorni,

nel marxismo fondamentale è l'idea secondo la quale il potere economico è la chiave di volta per una liberazione di cui sono (o dovrebbero essere) strumenti il potere di un partito, il potere del governo e il potere di una classe specifica. Nell'anarchismo fondamentale è l'idea opposta secondo la quale l'abolizione del dominio e della tirannia dipendono dalla loro negazione, nel pensiero e, quando possibile nell'azione, in ogni forma ed in qualsiasi momento, da ora in poi, in progressione, da parte di ciascun individuo e gruppo, nei movimenti di emancipazione così come in qualsiasi altro, senza alcun riguardo allo stato di coscienza delle classi sociali nella loro globalità⁹.

Tale immagine, più in sintonia con il pensiero anarchico, non ha a che fare con l'alto e il basso, ma piuttosto con una serie di alti e bassi magari connessi reciprocamente ma non subordinati. Vedremo più oltre che l'idea di «alto/basso» è negata totalmente dai post-strutturalisti e che tale negazione dipende da una reinterpretazione del funzionamento del potere: nel momento in cui non si concepisce più il potere unicamente nel suo aspetto repressivo, ma anche produttivo, l'immagine alto/basso non coglie più il suo esercizio. La prima fondamentale mossa di allontanamento da questo immaginario, che è il nucleo del pensare strategico, è stata compiuta dagli anarchici quando hanno invalidato la praticabilità di un'analisi che dipende dalla

centralità del potere e che, pertanto, ammette la possibilità della rappresentazione e della riforma nell'ambito del conflitto politico¹⁰. Gli anarchici hanno messo in luce l'indissolubile legame tra pensiero politico di tipo strategico e rappresentazione. Quando si mette in dubbio il pensiero strategico, la rappresentazione diventa un'impossibilità politica; ancor più a fondo, quando si mette in dubbio la rappresentazione in quanto concetto etico e politico, si indebolisce la capacità di sorreggere il pensiero strategico, spalancando la strada verso un altro pensiero politico, di tipo tattico¹¹.

La negazione anarchica della rappresentazione e della filosofia politica di tipo strategico auspica una estensione del campo della politica. È luogo comune considerare ovvio lo slogan femminista «il personale è politico» e l'ubiquità del potere secondo la concezione post-strutturalista¹². In quegli slogan bisogna, però, leggere non solamente il fatto che il potere si esercita su un ambito più vasto di quello preso in considerazione dai teorici classici, specialmente di parte liberale. La Teoria critica, ad esempio, aveva una medesima lettura, che tuttavia motivava la pervasività del potere riducendola ad emanazione di un'unica origine: i rapporti economici del capitalismo. L'estensione del campo della politica di cui parlano anarchici, femministe e post-strutturalisti non è solo d'ordine quantitativo, ma anche qualitativo. Non solo il potere si esercita in più luoghi, ma è di tipi diversi. Non è casuale l'affinità tra molte femministe ed il pensiero anarchico: il patriarcato è più e altro che non la sua mera riduzione a ragioni economiche. Costituisce una sfera di oppressione per cui occorre attenzione specifica¹³. Oltre alla critica del patriarcato, gli anarchici hanno attinto dalle critiche alla psicoterapia, alla gestione industriale, alle prigioni e, recentemente, all'abuso dell'ecosistema¹⁴. In qualche analisi, il capitalismo è considerato il nemico supremo; ma anche quel genere di analisi si lascia distinguere dalle rispettive di stampo marxista concentrandosi sui meccanismi specifici di oppressione presenti nella sfera in considerazione, mentre il capitalismo è più il nome della società di oggi che un'origine determinabile di quella stessa sfera.

L'immagine del potere e del conflitto emergente dal taglio anarchico è quella di fitte trame di potere e non di una gerarchia.

Pertanto la lotta anarchica è concepita non nei termini di sostituire gerarchie nuove e migliori alle vecchie, bensì nei termini di sbarazzarsi contemporaneamente del pensiero e dell'azione gerarchici. Colin Ward, anarchico contemporaneo le cui idee corrono in parallelo a quelle dei post-strutturalisti, riepiloga l'intreccio tra immagine del potere e natura della resistenza nel modo seguente:

Dobbiamo costruire strutture reticolari e non piramidali. Tutte le istituzioni autoritarie sono organizzate come piramidi: lo Stato, la grande impresa privata o pubblica, l'esercito, la polizia, la Chiesa, l'università, l'ospedale, sono tutte strutture piramidali con al vertice un piccolo gruppo di persone che prendono le decisioni e alla base la gran massa della gente per la quale decide tutto il piccolo gruppo sovrastante. L'anarchismo non predica la sostituzione delle etichette sui vari strati della piramide, non ha alcun interesse nell'alternarsi di gente diversa al vertice. Vuole invece che noi ci si sollevi dalla base¹⁵.

L'immagine anarchica delle trame di potere esige un approfondimento; ad esempio, sebbene Ward usi la metafora della rete in via esplicita solo quando prescrive alternative, in effetti quando parla delle strutture piramidali egli descrive le trame di potere. La ragione del dualismo tra rete e piramide deriva più dalla sua concezione del potere come essenzialmente repressivo che dalla sua idea di spazio sociale. Ma l'idea di rete non sostiene solo l'immagine anarchica di opposizione, ma anche di ciò contro cui occorre resistere. Anzi, proprio perché ciò contro cui occorre resistere si presenta sotto forma di rete, occorre opporsi in questo stesso modo¹⁶.

Nella società esistono tanti punti in cui si esercita potere; essi non sono isolati. Il sospetto con cui si guarda alla mobilità nella società contemporanea non è estraneo al fatto che la comprensione di sé da parte degli individui sia oggi permeata di motivi psicologici. A loro volta, queste due questioni non sono estranee al fatto che i pubblici funzionari delle prigioni si considerano coinvolti in un programma di riabilitazione, piuttosto che di condanna. Foucault presenta in *Sorvegliare e punire* l'evoluzione del rapporto tra tali questioni. La loro analisi, tuttavia, non deve rintracciare un'unica origine che spieghi quei fatti. Gli

eventi possono essere connessi in maniera più debole: possono avere a che fare con situazioni locali e non con ampie dinamiche da cui sia possibile trarre la loro emergenza. Anzi, è possibile che siano le situazioni locali ed i rapporti che nascono al loro interno a dar luogo a qualcosa del tipo «grande processo»; è possibile che strutture quali i rapporti economici capitalistici siano tanto (se non più) il prodotto quanto le cause dei rapporti di potere locali.

L'elemento politico dello spazio sociale può essere considerato – e in maniera analoga da anarchici e post-strutturalisti – in termini di intersezione di potere, più che di emanazione da una origine. Ciò non nega che alcuni snodi di potere, lo Stato ad esempio, possano risultare più determinanti di altri nella configurazione della società. (L'affermazione secondo la quale le caratteristiche di un dato Stato sono il prodotto di condizioni locali non esclude ovviamente l'altra affermazione secondo la quale lo Stato, una volta instauratosi, retroagisce su quelle condizioni in maniera determinante; Gilles Deleuze ne esamina la possibilità, come vedremo oltre nel cap.v). Nemmeno ciò nega che alcune relazioni tra punti nodali dello spazio sociale possano risultare più importanti per comprendere la configurazione della società o maggiormente consolidati di altri: nelle società di oggi, ad esempio, ai fini della comprensione della politica della sfera sociale i rapporti giuridici sono più importanti di quelli religiosi, ed i rapporti psicologici maggiormente consolidati di quelli etici. L'immagine di una rete di rapporti di potere intrecciati ammette quindi che alcuni punti e alcuni segmenti possano risultare più marcati di altri, ma nessuno si erge a centralità dalla quale gli altri provengono o a cui fanno ritorno.

È importante capire che l'immagine della politica come rete di rapporti di potere non costituisce un olismo teorico, se con ciò si intende che tutto si connette con tutto in un'unica sfera di relazioni che si chiama «società». Innanzi tutto, non bisogna presumere le connessioni, esse vanno rintracciate nel corso dell'analisi politica. Proprio come non è possibile ipotizzare l'esistenza di una causa originaria e fondante di tutti i rapporti di potere, non c'è motivo di presumere che tutti quei rapporti di potere siano sostanzialmente legati gli uni agli altri. Anzi è equivoco vederli operare entro un unico medium. Ecco perché pure

l'espressione «sfera sociale» non è del tutto precisa. Non esiste alcuno spazio vuoto che viene saturato da relazioni politiche; esistono soltanto le relazioni stesse. «Sfera sociale» è la scena di tali relazioni, non un luogo in cui nascono. Per spiegare questa immagine del sociale, Deleuze e Guattari richiamano l'immagine del rizoma, radice che si ramifica da ogni parte e si lega ad altre radici senza un'origine o un centro riconoscibile:

A differenza degli alberi o delle loro radici, il rizoma connette un punto qualunque con un altro punto qualunque ed ognuno dei suoi tratti non rinvia necessariamente a tratti della stessa natura, mette in gioco regimi di segni molto differenti e anche stati di non-segni. (...) Non è fatto di unità, ma di dimensioni o piuttosto di direzioni in movimento. Non ha inizio né fine, ma sempre un mezzo, per cui cresce e straripa¹⁷.

Andare in cerca di una sfera sociale indipendente dalle trame di rapporti politici e sociali che la pongono, è simile alla ricerca di un principio fondante; si rintraccia il proprio oggetto al di fuori di ciò che è dato ai fini di spiegarlo, al posto di analizzare ciò che è dato nella sua molteplicità e nella sua diversità. Nella metafora deleuziana, tale pensiero è «arborescente» e non «rizomatico». Si assiste alla nascita di un pensiero di ordine strategico dietro il concetto di sfera sociale come medium, anche se sulla filosofia politica probabilmente presenta effetti meno pericolosi delle ipotesi relative a un'unica causa fondante¹⁸.

L'intervento politico anarchico nasce dal riconoscimento del carattere reticolare dei rapporti di potere e dalla varietà di oppressioni intrecciate ma irriducibili che si trasmettono su di essi. Come sono decentrati potere e oppressione, così deve esserlo l'opposizione. Rileva infatti Colin Ward che «la lotta finale non c'è, esiste solo una serie di lotte partigiane su più fronti»¹⁹. Murray Bookchin evidenzia l'aspetto tattico di questa idea di resistenza, in opposizione all'aspetto strategico del marxismo: «In contrasto con la pratica anarchica di pressione continua contro la società alla ricerca dei suoi punti deboli, per aprire spazi atti a rendere possibile il cambiamento rivoluzionario, la teoria marxiana si è strutturata secondo una strategia dei 'limiti storici' e degli 'stadi di sviluppo'»²⁰. L'aspetto tattico della resistenza, nota Bookchin, non impedisce mutazioni che

si diramano per l'intera società. Presupporre che la tattica possa essere solamente «riformista» significa dimenticare un fattore importante: ossia, il fatto che, nell'immagine del politico propria alla sfera sociale in quanto rete di linee, il potere si agglutina in certi snodi e si consolida su alcuni segmenti. Un felice intervento politico in quei punti nodali è destinato ad avere effetti in regioni più vaste del tessuto sociale, riverberandosi su di esse.

L'errore che si compie contrapponendo rivoluzione a riforma consiste nel presupposto che la prima implica una trasformazione qualitativa della società, mentre la seconda soltanto un cambiamento quantitativo. Nell'idea alternativa di politica qui delineata, in realtà esistono solo cambiamenti quantitativi, mentre quelli qualitativi sono individuati a partire da essi. Una rivoluzione, allora, non è una trasformazione da una forma fondamentale di società ad un'altra, bensì una trasformazione o una serie di trasformazioni i cui effetti dilagano nella società, provocando mutazioni in tante altre parti della sfera sociale. Nessuno, e a maggior ragione gli anarchici, negherebbe che una trasformazione nei rapporti di produzione avrebbe effetti profondi sulla società. Ciò che si nega è il passaggio da una siffatta verità palese all'affermazione secondo la quale la società, e la questione della rivoluzione, devono essere definite nei termini di quei rapporti di produzione (o di qualunque altro insieme di rapporti privilegiati). Una volta abbandonata l'immagine strategica dei cerchi concentrici o delle gerarchie di potere, lo stesso accade con l'idea della trasformazione rivoluzionaria distinta in termini qualitativi dal cambiamento riformista. Ciò non per negare tanto la possibilità di trasformazioni rivoluzionarie, quanto per riconoscere che rappresentano cambiamenti di grado più che di genere; o meglio, sono cambiamenti di genere nella misura in cui sono forme di cambiamenti di grado. Michel Foucault lo ha sottolineato così:

Mi sembra che tutta questa intimidazione, attraverso la paura della riforma, sia legata all'insufficienza di un'analisi strategica [nella nostra terminologia, un'analisi tattica – TM] adatta alla lotta politica – alla lotta nel campo del potere politico. Il ruolo della teoria oggi mi pare essere proprio questo: non formulare la sistematicità globale che rimette tutto a posto; ma analizzare la specificità dei meccanismi del potere,

trovare i legami, le estensioni, costruire a poco a poco un sapere strategico [tattico – TM]²¹.

Insieme ai cambiamenti rivoluzionari di grado, gli anarchici avanzano un'idea di ciò che dovrà sostituire i rapporti di potere contro cui si lotta. Pur diversificandosi quanto a profondità e raffinatezza di proposte (differenza significativa per valutare l'anarchismo in quanto filosofia politica di tipo tattico o strategico, come vedremo), gli anarchici convergono su ciò che generalmente si definisce «federalismo». Il federalismo nasce dal riconoscimento che in ogni sfera della vita sociale deve esserci un equilibrio tra il potere dei singoli individui e dei piccoli gruppi di decidere le loro esistenze, da un lato, e il fatto che tali decisioni toccano e sono toccate dal contesto sociale in cui si compiono, dall'altro. Il problema è allora quello di preservare il potere dalla delega ai rappresentanti e al contempo realizzare i compiti più ampi richiesti dalla vita in società.

La distinzione cruciale che il federalismo implica è quella tra potere politico e potere amministrativo. Bookchin ne ha offerto questa articolazione:

Nessuna politica è legittima sul piano democratico se non è stata proposta, discussa e decisa direttamente dal popolo, non attraverso rappresentanti, deputati o surrogati di qualunque tipo. La gestione di tale politica può essere poi lasciata a consigli, commissioni o collettivi di persone qualificate ed elette che, sotto stretto controllo pubblico e in piena aderenza alle delibere delle assemblee, curano l'esecuzione del mandato popolare²².

Le decisioni vanno prese da coloro che sono direttamente, e spesso indirettamente, interessati da quelle decisioni (preferibilmente all'unanimità, ma qualche volta forse con votazioni); la loro implementazione può essere compiuta da una parte più ridotta, e forse diversa, degli interessati²³. Così, in contrasto con le regole parlamentari, chi implementa le decisioni non è titolato a deliberarle; a livello politico, il livello del potere, non c'è una cosa come la rappresentazione. Né c'è rappresentazione a livello amministrativo, perché in esso nessuno parla in nome di qualcun altro. Tutto ciò che accade a quel livello è l'azione nell'interesse

di altri, e dietro direttive precise.

La distinzione tra politica e amministrazione non è specifica all'anarchismo. *Il contratto sociale* di Rousseau, ad esempio, ne dà una lunga articolazione, laddove si distingue tra funzione legislativa e funzione esecutiva in analogia al libero agire della persona: la prima corrisponde alla volontà che propone l'agire, mentre la seconda alla forza fisica che la compie. In relazione al «diritto legislativo», Rousseau afferma in maniera categorica che «il popolo stesso non può, anche se lo volesse, spogliarsi di questo diritto incomunicabile»²⁴. Per Rousseau, però, le cose non sono così semplici perché, quando il popolo si unisce in una società attraverso il contratto sociale, principio della loro associazione è «l'alienazione totale di ciascun associato con tutti i suoi diritti a tutta la comunità»²⁵. Rousseau distingue poi la totale alienazione dei diritti dalla schiavitù rilevando che, siccome l'alienazione è universale all'interno della comunità, nessuno è più sottomesso agli effetti di questa alienazione. È il fondamento della «volontà generale». Tuttavia, il danno è compiuto, poiché l'alienazione dei diritti crea, sotto forma della volontà generale, una rappresentanza di volontà individuali che dice agli altri chi sono e cosa vogliono. Man mano che *Il contratto sociale* prosegue, le conseguenze deleterie del primo atto di alienazione e di rappresentazione diventano inesorabili: la soppressione di interessi particolari, il potere di vita e di morte del sovrano, il ruolo del legislatore, tutto ciò discende dal trasferimento del potere politico a un corpo generale, anche se si definisce tale corpo come un'unica generalità.

Gli anarchici sono più coerenti nel mantenere il potere politico a livello locale usando entità più piccole solo a fini amministrativi. Tuttavia la distinzione, per come si presenta, è troppo facile: in che modo potrà agire un corpo amministrativo senza alcun potere? A prescindere se si consideri il potere come repressivo o anche come produttivo, è inconcepibile che un corpo amministrativo possa agire senza esercitare a qualche livello una minima influenza, quando non coercizione. Bisogna intendersi. La distinzione tra politica e amministrazione non è pura e dura, ma è solo un altro modo per dire che la politica non è scienza. La visione anarchica su questo punto è chiara: per quanto possibile, il potere deve risiedere nelle mani di coloro

che ne devono portare gli effetti. La relatività – e non l'assolutezza – della distinzione politica/amministrazione non diminuisce la sua capacità di fungere da configurazione dell'azione, diversificandosi da quella liberale e da quella marxista.

La diversità di forme che il federalismo può assumere ha dato luogo a una piccola letteratura nel panorama anarchico. Molti, tra cui Bakunin, vedono il federalismo come il frutto di una lotta di cui non è possibile determinare la fine. Secondo Bakunin, il primo passo verso il federalismo è l'abolizione del diritto di eredità, proposta con la quale riteneva di scardinare la proprietà privata²⁶. Altri, in particolare Proudhon e Kropotkin, offrono proposte più concrete. Secondo Proudhon, si raggiunge il federalismo non distruggendo gli apparati sociali ma costruendo una nuova società sin dalle fondamenta. A tal fine sono essenziali due fattori: il primo è una forte etica del lavoro, radicata nel principio nostalgico secondo cui una buona società richiede buoni membri dal punto di vista morale, che tornerebbero a lavorare la terra con le proprie mani; il secondo (che si sforzò di mettere in atto) ha risvolti più materiali. Affinché sorga una comunità alternativa, devono esserci mezzi di sviluppo; perciò è essenziale la costituzione di una società di credito (Proudhon stesso cercò, senza successo, di sostenerne una). Dal suo punto di vista, quindi, il federalismo si lega strettamente al cosiddetto «mutualismo», aiuto e fiducia reciproci nel progetto comune di costruire una società senza proprietà privata e senza rappresentanza: «Il sistema di contratti, in sostituzione del sistema di leggi, costituirebbe il vero governo dell'uomo e del cittadino, la vera sovranità del popolo, la Repubblica»²⁷.

Kropotkin dà un'idea di federalismo che si basa anch'essa sulla cooperazione reciproca al posto del socialismo di Stato. Infatti essa – sostiene – è già prevalente nella società dei suoi tempi, pur non venendo riconosciuta in quanto tale:

Abituati come siamo da pregiudizi ereditati, da una educazione e istruzione assolutamente false, a non vedere dappertutto che governo, legislazione e magistratura, noi arriviamo a credere che gli uomini si lancerebbero gli uni contro gli altri come bestie feroci il giorno in cui il poliziotto non tenesse più l'occhio su di noi. (...) E noi passiamo, senza accorgercene, vicino a migliaia di gruppi umani che nascono libera-

mente, senza alcun intervento della legge, e che giungono a realizzare delle cose infinitamente superiori a quelle che si compiono sotto la tutela governamentale²⁸.

Kropotkin porta i casi del sistema ferroviario internazionale in Europa e della Croce rossa come esempi di cooperazione reciproca volontariamente intrapresa allo scopo (sebbene nel primo caso ci siano anche considerazioni finanziarie) di migliorare le vite di tutti coloro che ne sono coinvolti. Anzi non vede alcun motivo per considerare eccezionali tali casi, anche se mostrano la possibilità che il capitalismo tenda a soffocarli e non a incoraggiarli. In una società anarchica ci sarebbe «una nuova armonia, la capacità d'iniziativa di tutti e di ognuno, l'audacia che prorompe dal risveglio della genialità popolare»²⁹. Molti passi de *La conquista del pane* sono esplorazioni in diversi campi – alimentazione, vestiario, agricoltura – dei dispositivi sociali oppressivi e, al contempo, delle potenzialità mutualiste e federaliste in via di formazione.

Il problema sollevato dalle articolazioni del federalismo concerne la loro lettura, e non è affatto di interesse banale, andando al cuore dell'interpretazione dell'anarchismo: vanno lette come progetti pur vaghi di una nuova società? o invece come suggerimenti di dispositivi alternativi per settori particolari del tessuto sociale? Se si opta per l'ultima lettura, il federalismo resta allora compatibile con un pensiero politico di tipo tattico. Dispositivi federalisti in alcuni settori della vita politica non ne precludono altri altrove, laddove condizioni specifiche possono dare o suggerire altri tipi di formazione sociale. Una simile lettura sarebbe più in linea con anarchici contemporanei come Ward e Bookchin³⁰, tenendo conto non solo di istanze specifiche del federalismo, ma anche di un più generale «impulso federalista» a preservare il potere quanto più possibile nei limiti della comunità interessata dalle decisioni. Ma questa non sempre è la lettura che gli anarchici danno di se stessi, in particolare quelli del XIX secolo.

Proudhon concepiva il mutualismo non come intervento tattico nel problema della proprietà, ma come la forma alternativa che la società dovrebbe assumere. L'immagine di unità sociali basate principalmente sull'agricoltura, rigorosamente

morali, reciprocamente solidali, era protesa a individuare gli elementi di fondo di meccanismi sociali giusti, proprio come la società comunista rappresentava l'individuazione di un apparato sociale giusto secondo Marx. La società mutualista era «compatta», e l'adesione di ognuno voleva dire che «tu fai parte della società di uomini liberi. Tutti i tuoi fratelli sono legati a te, promettendoti fedeltà, amicizia, aiuto, servizio, scambio»³¹. Per Kropotkin, una società anarchica rappresentava il passaggio successivo lungo il naturale processo storico verso l'incremento di libertà ed eguaglianza: «Il socialismo [Kropotkin si riferisce al socialismo anarchico] diventa così l'idea del XIX secolo. (...) La sua parola d'ordine è: libertà economica in quanto unica base sicura di libertà politica»³². Poche pagine oltre scrive, svelando a tal proposito l'ambivalenza dell'anarchismo: «Così è diventata cosa ovvia che un ulteriore progresso nella vita sociale non vada in direzione di un ennesimo accentramento di potere e di funzioni direttive nelle mani di un corpo governante, ma in direzione della decentralizzazione, territoriale e funzionale insieme»³³.

Nella visione di una società alternativa, Proudhon, Kropotkin e Bakunin si impegnarono nel contraddittorio progetto di invocare la decentralizzazione per opporsi al riduzionismo della centralizzazione, mentre al tempo stesso offrirono un'idea di decentralizzazione in sé riduttiva. Non occorre interpretare l'anarchismo secondo questa contraddizione; anzi gli stessi anarchici non si sono sempre interpretati in questo modo contraddittorio – e alcuni contemporanei (Ward) lo evitano attentamente. Tuttavia la distinzione tra il federalismo come tattica e il federalismo come strategia non è chiara a molti anarchici, in particolare ai fondatori. L'ambivalenza palesata è rilevabile nelle due letture – l'una strategica, l'altra tattica – che possono essere fatte del passo sopra citato di Kropotkin intorno alla decentralizzazione.

L'ambiguità non si esaurisce nell'impronta che l'anarchismo ha dato al federalismo. Come è stato rilevato, un altro punto su cui gli anarchici sono altresì ambivalenti è se lo Stato sia solo uno dei luoghi o il luogo primario dell'esercizio del potere. Nel corso del XIX secolo, si possono riscontrare numerosi attentati, di matrice anarchica, contro capi di Stato e attacchi contro i simboli del loro potere³⁴. L'ambivalenza che ha caratterizzato, e che caratterizza in parte ancora, il movimento anarchico e i suoi

teorici (la maggior parte dei quali appartiene alla seconda metà del XIX secolo) è lo spettro del riduzionismo. Il conflitto e l'idea che lo motiva sono riducibili ad un unico fine strategico, oppure al contrario i momenti tattici dell'anarchismo rappresentano la sua articolazione più corretta? Per capire questa ambiguità nell'anarchismo, dobbiamo ritornare al suo concetto di potere, giacché è da lì che essa proviene.

Come abbiamo visto, il potere costituisce per gli anarchici una forza repressiva. L'immagine con cui opera è quella di una forza che schiaccia – e talvolta distrugge – azioni, eventi e desideri con cui viene a contatto. Tale immagine è comune non solo a Proudhon, Bakunin, Kropotkin e in genere agli anarchici del XIX secolo, ma anche a quelli contemporanei. È una tesi sul potere che l'anarchismo condivide con la teoria liberale della società, la quale considera il potere una serie di vincoli all'azione, principalmente prescritti dallo Stato, la cui giustizia dipende dallo statuto democratico di questo Stato. Anche il marxismo si orienta sostanzialmente verso la tesi dell'elemento repressivo del potere, sebbene nell'opera di Antonio Gramsci sull'egemonia e in alcuni marxisti di oggi quali Nicos Poulantzas si suggerisca la compatibilità del marxismo con una interpretazione del potere in quanto elemento produttivo e repressivo al contempo³⁵. Ma una volta data questa tesi sul potere, essa copre l'intero campo della filosofia politica.

Se il potere è repressivo, allora la domanda centrale da porsi è la seguente: quando è legittimo l'esercizio del potere? e quando non lo è? Per il liberalismo, la risposta sta nei modi in cui i detentori del potere pervengono alla sua conquista e nelle regole con le quali lo esercitano. Il marxismo risponde alla domanda in modo analogo; le regole sono però differenti rispetto a quelle del liberalismo. Gli anarchici sono diffidenti del potere nel suo complesso, anche nell'aspetto cosiddetto «amministrativo». Sébastien Faure individuava la peculiarità comune degli anarchici nella «negazione del principio di autorità nelle organizzazioni sociali e nell'astio verso tutti i vincoli che danno luogo alle istituzioni che si fondano su tale principio»³⁶. Bakunin affermava che «è proprio del privilegio e di ogni posizione privilegiata uccidere lo spirito e il cuore degli uomini»³⁷. Più recentemente, David Wieck ha scritto:

Si può intendere l'anarchismo come quella idea politica e sociale *generica* che esprime la *negazione* di ogni potere, sovranità, dominio e divisione gerarchica, e la volontà della loro dissoluzione; e che esprime il rifiuto di tutti i concetti dicotomici i quali, sulla base della natura, della ragione, della storia o di Dio dividono il popolo in coloro che dominano e coloro che sono dominati³⁸.

Secondo gli anarchici, è nella natura del potere opprimere reprimendo. Usando la terminologia hegeliana, il potere è una negazione che deve essere negata. La negazione non può forse realizzarsi totalmente. Ciò nondimeno è l'obiettivo cui aspira l'anarchismo. Così, quando si dice che il potere deve mantenersi nelle mani di coloro che ne sono toccati, dobbiamo intendere che l'obiettivo di conservare il potere è quello di separarlo dagli effetti negativi di cui è capace. Il processo decisionale implica potere; il modo di negarne gli effetti consiste nella garanzia che chi prende le decisioni e chi le subisce siano le stesse persone.

La domanda che si pone, però, a coloro il cui obiettivo è la negazione del potere (in senso di forza repressiva) è la seguente: perché si dovrebbe credere che la sua eliminazione, o la sua riduzione, condurranno ad una società migliore? Quali sono le fondamenta per ritenere che giustizia e potere siano reciprocamente contrapposti? L'interrogativo va al cuore del pensiero anarchico. Con poche eccezioni (tra cui Colin Ward), la risposta è sempre stata la stessa: l'essenza umana è buona, repressa o negata dalle relazioni di potere. Forse la dichiarazione più chiara di questa posizione è rintracciata nel libro di Kropotkin, *Il mutuo appoggio*, replica a Darwin in cui si cerca di dimostrare che la cooperazione tra gli esseri umani e tra gli animali, nell'intento di favorire la famiglia, il gruppo e talvolta la specie, è una forza motrice dell'agire per la sopravvivenza pari alla competizione: «La socievolezza – afferma Kropotkin – e il bisogno di aiuto e sostegno reciproco sono parti così inerenti alla natura umana che in nessun tempo storico scorgiamo uomini vivere in piccoli nuclei familiari isolati, lottando l'un contro l'altro per i mezzi di sussistenza»³⁹. Murray Bookchin esprime un sentimento analogo, seppur più sfumato: «Il progetto rivoluzionario deve prendere le mosse da un fondamentale principio anarchico: ogni essere umano normale ha la competenza per gestire i pro-

blemi della società e, più specificamente, della comunità di cui è membro»⁴⁰.

Nocciolo duro del progetto anarchico è l'ipotesi, in primo luogo, che gli esseri umani hanno una natura o un'essenza; e in secondo luogo, che tale essenza sia buona o benevola, nel senso che è dotata di caratteri che mettono in condizione di vivere correttamente insieme ad altri in società. Al di là che il nome di questi caratteri di bontà siano «socievolezza», «cooperazione» o «capacità», il pensiero è lo stesso: le persone attendono per natura alle proprie cose con modalità solidali per sé e per gli altri, che non sono generalmente nocive o distruttive. L'anarchismo, quindi, è impregnato di una forma di essenzialismo o naturalismo che costituisce le fondamenta del suo pensiero. Le persone sono per natura buone; se si rimuovono gli ostacoli a tale bontà – in particolare il duplice male della rappresentazione e del potere – allora esse realizzeranno e affermeranno quella bontà nella loro azione. La rappresentazione distorce la bontà permettendo ad un altro o ad altri di dire chi siamo e cosa vogliamo, senza permettere a tali qualità di emergere spontaneamente. Il potere reprime la bontà di ciascuno per amor di interessi che possono risultare molto distruttivi.

Il naturalismo anarchico, nel porre una essenza umana, racchiude in sé una osservazione – pur non naturalista – che si dimostrerà determinante per comprendere la filosofia politica post-strutturalista. La questione del recupero anarchico dell'idea di una essenza umana buona è opportuna per giustificare la resistenza al potere. Supponiamo che gli anarchici abbiano una differente idea del potere, una che veda il potere non solo repressivo, ma anche produttivo: il potere non solo reprime azioni, eventi e individui, ma al contempo li produce. In tal caso, sarebbe impossibile giustificare la resistenza al potere nel suo complesso; si dovrebbero distinguere esattamente le produzioni o gli effetti di potere accettabili (in contrapposizione agli esercizi di potere, nell'eventualità dell'ipotesi repressiva) da quelli inaccettabili. Non sarebbe possibile operare tale distinzione sulla base di un naturalismo umanista poiché il potere produrrebbe e reprimerebbe al tempo stesso la cosiddetta «essenza umana». Invece sarebbe possibile una tale distinzione in termini più rigorosamente etici. Vedremo che la prospettiva post-strutturalista

ha bisogno precisamente di questo genere di discorso etico per realizzare la propria teoria politica, quantunque un'etica post-strutturalista, come in genere la teoria politica, non fonda da sé la teoria, ma piuttosto interagisce con il contesto politico e sociale che la codetermina.

Sotto tale luce, possiamo riconoscere che l'idea naturalista degli esseri umani professata dall'anarchismo gioca una funzione etica nella teoria politica. In quanto tale e di per sé, essa lo spinge verso una posizione puramente etica più che politica. Comunque, come abbiamo visto, la questione è più complessa, perché l'anarchismo reca inoltre con sé la possibilità di analisi locali e molteplici che si oppongono al riduzionismo di segno strategico, da un lato, ed alla polarità essere/dover-essere, dall'altro. Inoltre è possibile, come hanno dimostrato anarchici come Colin Ward, mantenere una prospettiva anarchica con una immagine di potere essenzialmente repressiva, ma senza ricorrere all'essenza umana. In tale visione, il federalismo è trattabile solo come tattica: «L'alternativa anarchica è quella che propone la frammentazione e la scissione al posto della fusione, la diversità al posto dell'unità, propone insomma una massa di società e non una società di massa»⁴¹. Ad ogni modo, una spiegazione – pur non l'unica eventuale – del naturalismo umanista anarchico può darsi sul piano della giustificazione della resistenza al potere nella sua globalità.

La giustificazione naturalista consente inoltre agli anarchici di presumere l'etica, invece di doverla dimostrare. Se l'essenza umana è già buona, allora non c'è alcuna necessità di specificare quali forme di azione umana siano buone e quali cattive; quelle forme svincolate dal potere e dalla rappresentazione sono buone, mentre quelle vincolate sono – o almeno corrono il rischio di essere – cattive. «Noi siamo persuasi che l'immensa massa degli uomini, a mano a mano che sarà illuminata e spoglia degli impacci attuali, farà e agirà sempre in una certa direzione utile alla società», scrive Kropotkin⁴². Se alcuni anarchici, come Emma Goldman, hanno eluso la via naturalista (la Goldman, riecheggiando Nietzsche, fondamentale per la teoria post-strutturalista, ha invocato una «*trasvalutazione fondamentale dei valori*»)⁴³, la spinta più potente è stata verso l'ipotesi della bontà dell'essenza umana, rendendo discutibile la necessità di offrire

un'immagine etica di sé (e altrettanto la necessità di districare la rete complessa di relazioni che lega etica e rappresentazione, punto su cui torneremo nell'ultimo capitolo).

La ragione della svolta verso il naturalismo, tuttavia, non deriva dalle pigrizie teoriche degli anarchici, bensì dall'ipotesi dell'esclusività repressiva dell'esercizio del potere. È la portata complessiva di questa ipotesi sul potere, come il peso del capitalismo per la Teoria critica, a promuovere la ricerca di una base trascendentale o quasi trascendentale da cui recuperare una fonte pura e incontaminata di resistenza. La differenza cruciale con la Teoria critica non sta nell'ipotesi, né nella risposta ad essa, ma nel fatto che essa non ipotizza l'orizzonte anarchico allo stesso modo di come ipotizza la Teoria critica. C'è un altro pensiero che si apre all'anarchismo, un pensiero che, lungo un percorso esente dall'ipotesi repressiva del potere, conduce ad una filosofia politica pienamente molteplice e differente: una filosofia politica di tipo tattico.

Sia l'idea repressiva del potere che il naturalismo umanista conducono gli anarchici dal loro specifico punto di vista verso il riduzionismo dell'analisi marxista. Come rilevato, tali ipotesi fanno propendere il taglio del federalismo anarchico e del potere statale verso una lettura di ordine strategico e non tattico. Le due ipotesi gemelle possono dirsi gli *a priori* che segnano il pensiero anarchico. Sono *a priori* perché non derivano dall'analisi del contesto politico di matrice anarchica, ma sono assunti dal principio. Abbiamo visto come esse «segnano», non «determinano», il pensiero anarchico perché, a differenza del marxismo, ampia parte della teoria si pronuncia contro tali affermazioni *a priori*. Esse costituiscono una coppia strategica di ipotesi che si impongono sull'anarchismo dall'esterno, invece di determinarne il senso dall'interno. L'anarchismo può sopravvivere abbandonando il naturalismo umanista, come abbiamo visto nell'orizzonte di un Colin Ward; per lui, il pensiero di tipo strategico ed i suoi effetti sul mondo sono motivi sufficienti per un'alternativa di tipo tattico, senza ipotizzare una bontà dell'essenza umana. Nessuna filosofia politica che si dichiari anarchica, però, si è venuta elaborando privandosi dell'ipotesi repressiva relativa al potere. C'è un *a priori* che guida ogni filosofia anarchica, anche se può essere più marcata o più flebile,

secondo il teorico di turno.

L'interrogativo intorno all'origine del naturalismo umanista di segno anarchico è sostituito quindi da uno più grande sull'origine del suo *a priori*, interrogativo in sé non estrapolabile dall'interrogativo intorno all'intrusione strategica nella sua teoria. Perché l'anarchismo, che sembra elaborare un'alternativa al marxismo non tanto adottando un diverso punto di vista strategico, quanto piuttosto abbandonando la strategia nel suo complesso, si volge in maniera così radicata contro le proprie basi (o quantomeno le fraintende)? Perché non appena raggiunge la soglia di una filosofia veramente di tipo tattico – ossia, un pensiero politico alternativo non solo al marxismo, ma all'idea guida di spazio politico in quanto gerarchia o insieme di cerchi concentrici, propugnata dal marxismo – ritorna sui suoi passi? In effetti, le ipotesi di ordine strategico che segnano l'anarchismo sono ancora meno plausibili di quelle che reggono il marxismo. Come è potuta andare la teoria così fuori strada?

La risposta a tali interrogativi – se l'idea per cui la ragione di pensare in certo modo, in particolare in questioni politiche, è essa stessa politica – si collocherà entro i confini, e non all'esterno, della teoria politica. Se occorre compiere con successo il passaggio da una filosofia politica di tipo strategico ad una di tipo tattico, bisogna affrontare due questioni intrecciate: in che modo funzionano sul piano politico l'ipotesi repressiva del potere e quella della bontà dell'essenza umana? In che modo una filosofia politica di tipo tattico le può eludere? La prima domanda sarà il tema del prossimo capitolo, mentre la seconda del capitolo successivo.

Note al capitolo

1. Per una storia dettagliata ed equilibrata della polemica Marx-Bakunin nella Prima Internazionale, cfr. Paul Thomas, *Karl Marx and the Anarchists*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1980, pp. 300-329; meno precisa ma con un approccio teorico più sottile, James Joll, *Gli anarchici*, Il Saggiatore, Milano, 1976³, pp. 107-143.

2. P. Thomas, *op. cit.*, p. 309.

3. Cit. in J. Joll, *op. cit.*, p. 138.
4. Cit. *ibid.*, p. 131.
5. Mikhail Bakunin, *Dio e lo stato*, RL, Genova, 1966, p. 66.
6. Cit. in J. Joll, *op. cit.*, p. 84.
7. Pëtr Kropotkin, *La morale anarchica*, La Fiaccola, Ragusa, 1994, p. 49.
8. Mikhail Bakunin, *Libertà, uguaglianza, rivoluzione*, Antistato, Milano, 1976, p. 356.
9. David Wieck, *The Negativity of Anarchism*, in Howard Ehrlich, Carol Ehrlich, David DeLeon, Glenda Morris (a cura di), *Reinventing Anarchy*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1977, p. 141.
10. È possibile obiettare a questo punto che il fulcro del potere per il marxismo non è lo stesso delle sue analisi: queste focalizzano lo sfruttamento economico, ma il fulcro del potere è sovente lo Stato. Ciò consente, nel panorama marxista, alternative molto diverse come la conquista leninista dello Stato o lo scardinamento e il riordinamento dei meccanismi economici da parte del movimento dell'Autonomia. La cosa è assodata. Tuttavia fermarsi qui significa trascurare il peso del marxismo (dimostrato nel cap. I) sul fatto che ogni conflitto è teso a trasformare la struttura economica. Così l'interrogativo, per ogni marxista che si rispetti, è il seguente: cosa occorre fare per cambiare la struttura economica in una struttura in cui non si dà più sfruttamento? Ammesso ciò, il fatto che il potere non derivi necessariamente dal nucleo economico, o esclusivamente da esso, è una questione subordinata alla necessità del conflitto contro la struttura economica. Anche Althusser lo sottolinea quando, pur sostenendo la relativa autonomia della sovrastruttura (giustificando la teoria di Lenin dell'«anello più debole»), la fonda sulla necessità di riproduzione della struttura economica.
11. Anche Bakunin ha ammesso, in alcune occasioni, le diverse e irriducibili, sia pure interconnesse, fonti dell'esercizio del potere. *Dio e lo stato*, ad esempio, oltre a menzionare la religione e la statualità come mali particolari, osserva i rischi di uno scientismo pervasivo che guida le cose degli uomini (*op. cit.*, pp. 93-6).
12. «Il potere è dappertutto; non perché inglobi tutto, ma perché viene da ogni dove» (Michel Foucault, *Storia della sessualità*, vol. I, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 1978, p. 82).
13. Sull'affinità tra femminismo e anarchismo, cfr. Peggy Kornegger, *Anarchism: The Feminist Connection*, in *Reinventing Anarchism*, cit., pp. 237-249.

14. Tra gli anarchici contemporanei, Murray Bookchin è il miglior protagonista di un anarchismo orientato in senso ecologico; cfr. *Per una società ecologica*, Elèuthera, Milano, 1989.

15. Colin Ward, *La pratica della libertà*, Elèuthera, Milano, 1996, p. 22.

16. Bakunin mostra a più riprese di aver compreso l'elemento reticolare della sfera sociale. In una delle critiche alla centralità dell'economico in Marx, ebbe a rilevare (forse ingiustamente, ma in maniera significativa per il taglio anarchico) come Marx «non presti alcuna attenzione ad altri elementi presenti nella storia, quali gli effetti – ovvi – delle istituzioni politiche, giuridiche e religiose sulla condizione economica» (*Michael Bakunin: Selected Writings*, a cura di Arthur Lehning, Jonathan Cape, Londra, 1973, p. 256).

17. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille piani*, Istituto Enciclopedia Italiana, Roma, 1987, p. 29.

18. Non sto affermando che la sfera sociale sia riducibile al suo aspetto politico. Sebbene la politica sia dovunque e benché non occorra concepire lo spazio in termini newtoniani – un medium che esiste all'esterno della trama che lo definisce – è ancora possibile concepire relazioni le quali, pur implicando potere, non siano riducibili alle relazioni di potere. La politica è dappertutto, ma non è tutto.

19. C. Ward, *op. cit.*, p. 26.

20. M. Bookchin, *op. cit.*, p. 146.

21. Michel Foucault, *Poteri e strategie*, «Aut Aut», n. 164, 1978, p. 30.

22. M. Bookchin, *op. cit.*, p. 190.

23. La distinzione tra politica e amministrazione segna una linea discriminante tra i cosiddetti «collettivisti anarchici» e gli «individualisti anarchici», quali Max Stirner e Benjamin Tucker. Questi ultimi sono più associati alla tradizione conservatrice, di cui un esponente odierno sarebbe Robert Nozick, mentre i primi rappresentano il cuore della tradizione anarchica, dandole la reputazione di movimento progressista radicale. Solo per questi sorge il problema delle modalità di agire cooperativo degli individui. Questo lavoro affronta unicamente questa tradizione. (Val la pena notare che Proudhon, pur generalmente considerato tra i collettivisti, presenta pure lati fortemente individualisti).

24. Jean-Jacques Rousseau, *Il contratto sociale*, Einaudi, Torino, 1966, p. 58.

25. *Ibid.*, p. 24.

26. Per maggiori dettagli della proposta e delle sue vicende nella

Prima Internazionale, cfr. P. Thomas, *op. cit.*, p. 310; il testo di Bakunin in proposito è rinvenibile nella raccolta di A. Lehning, *op. cit.*, pp. 108-110.

27. Pierre-Joseph Proudhon, *The General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*, Freedom Press, Londra, 1923, p. 206. Sugli sforzi di Proudhon di costruire una società mutualista, cfr. J. Joll, *op. cit.*, cap. III; George Woodcock, *Anarchia*, Feltrinelli, Milano, 1966, cap. V.

28. Pëtr Kropotkin, *La conquista del pane*, Anarchismo, Catania, 1978, p. 83.

29. *Ibid.*, p. 141 [traduzione modificata].

30. Bookchin è esplicito in merito alla formazione di una nuova società: «La sensibilità, l'etica, il modo di vedere la realtà, il senso di sé devono cambiare, per mezzo di strumenti educativi, di ragione, di sperimentazione, mettendo nel conto la possibilità di imparare dai nostri stessi errori, se davvero l'umanità è in grado di raggiungere la coscienza necessaria per la propria autogestione» (*op. cit.*, p. 205). Tra il suo sperimentalismo e gli inviti di Foucault e di Deleuze a sperimentare chi siamo esiste un parallelo, sebbene questi autori facciano a meno dell'ipotesi della coscienza di sé e dell'io alienato.

31. P.-J. Proudhon, *op. cit.*, p. 295.

32. P. Kropotkin, *Anarchist Communism*, in *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, a cura di Paul Avrich, New York University Press, New York, 1972, p. 49.

33. *Ibid.*, p. 51.

34. Cfr. J. Joll, *op. cit.*, specialmente cap. V.

35. Oltre ai testi di Gramsci sull'egemonia, cfr. Nicos Poulantzas, *Il potere nella società contemporanea*, Editori Riuniti, Roma, 1979, specialmente cap. I. Pur criticando la concezione foucaultiana del potere, la riflessione di Poulantzas ne prende molto in prestito.

36. Cit. in George Woodcock (a cura di), *The Anarchist Reader*, Harvester Press, Sussex, 1977, p. 62.

37. M. Bakunin, *Dio e lo stato*, cit., p. 62.

38. D. Wieck, *op. cit.*, p. 139.

39. P. Kropotkin, *Il mutuo appoggio*, Salerno, Roma, 1982.

40. M. Bookchin, *op. cit.*, p. 189.

41. C. Ward, *op. cit.*, p. 65.

42. P. Kropotkin, *La morale anarchica*, cit., p. 46.

43. Cit. in G. Woodcock, *op. cit.*, p. 159.

III

LA POSITIVITÀ DEL POTERE E LA FINE DELL'UMANESIMO

Se è vero che il discorso giuridico ha potuto servire a rappresentare, seppure in modo probabilmente non esaustivo, un potere essenzialmente centrato sul prelevamento e sulla morte, esso è assolutamente eterogeneo ai nuovi procedimenti di potere che funzionano sulla base della tecnica e non del diritto, della normalizzazione e non della legge, del controllo e non della punizione e che si esercitano a livelli ed in forme che vanno al di là dello Stato e dei suoi apparati¹.

Il fatto che il potere sia sempre una questione di costrizioni sull'agire non comporta di dover definire tali costrizioni in termini di restrizioni. Il modello «giuridico-discorsivo» del potere – così lo chiama Foucault – riporta in modo errato le modalità dell'esercizio del potere predominanti diversi secoli orsono come il modello di ogni esercizio di potere². La cosiddetta «ipotesi repressiva» del potere, se corretta per comprendere un dato

periodo storico, non lo è più se la si prende come la definizione del potere, invece di uno dei suoi modi di applicazione³. Anzi, la persistenza a pensare il potere in termini «giuridici» o «repressivi» non è semplicemente una falsa idea del potere, e nemmeno un problema meramente epistemologico. Come molti problemi epistemologici, è una questione politica. Se i post-strutturalisti hanno impiegato tanto tempo a riflettere sul rapporto tra potere e sapere, è perché riconoscono che quanto diciamo su ciò che sappiamo non è indipendente dai rapporti di potere in cui siamo irretiti, e peraltro è in parte prodotto di tali rapporti. Si può così dire che prendono sul serio il concetto marxista di ideologia, pur sottraendolo dalla sua subordinazione alla struttura economica. Se hanno ragione, allora l'ipotesi repressiva del potere è un fatto politicamente significativo, come la cecità dimostrata dagli anarchici nel sottoscriverla.

Secondo Deleuze, il sapere è sempre un effetto: viene dopo. Originari sono i rapporti tra le forze. Per tutto il corpo del pensiero deleuziano transita l'ipotesi, elaborata per la prima volta nel libro su Nietzsche, secondo la quale «in generale, la storia di una cosa è la successione delle forze che lottano per impadronirsene»⁴. Ciò che costituisce una forza nel pensiero di Deleuze si trasforma con il cambiare dei testi, o meglio, con il tema oggetto dei suoi testi. Nel libro su Nietzsche, ci sono forze attive e forze reattive; nell'*Anti-Edipo*, ci sono forze desideranti (intese come produzione, non come mancanza) e forze sociali; nel libro su Foucault, ci sono forze di potere. Ad ogni modo, però, le forze si dividono fondamentalmente tra quelle che affermano la vita, in un certo senso, e quelle che la negano⁵. E comunque, il punto cruciale è che il sapere è sempre l'esito di un complesso di forze. Ciò che dobbiamo arrivare ad afferrare, se vogliamo capire il mondo, sono le forze che costituiscono noi stessi e il nostro sapere, non il sapere che è semplicemente un prodotto delle forze.

L'obiezione che si potrebbe sollevare a Deleuze è: se si considera il sapere un prodotto delle forze, non ci è preclusa per principio ogni conoscenza di tali forze? Se così fosse, non cade Deleuze in un relativismo epistemologico che si autoconfuta (in che modo può venire a conoscenza che il sapere stesso è costituito da forze ad esso esteriori)? Deleuze elude l'obiezio-

ne operando una differenza tra sapere e «pensiero»: il sapere è prodotto dalle forze, ma il pensiero è lo sforzo di comprendere tali forze. A proposito delle opere storiche di Foucault, scrive Deleuze: «Il pensiero pensa la propria storia (passato) ma al fine di liberarsi da ciò che pensa (presente) e poter finalmente ‘pensare altrimenti’ (futuro)»⁶. La differenza tra pensiero e sapere riguarda il fatto che il sapere è un aggregato di pratiche sedimentate che si trasmettono sui rapporti di forza, mentre il pensiero è la sovversione della sedimentazione nel processo di articolazione dei rapporti di forza che lo costituiscono. Pensiero e sapere, quindi, sono in grado di fornire convinzioni giustificate. Il pensiero, però, descrive la fonte di tali convinzioni specifiche che chiamiamo sapere in termini non-epistemici (il che, vedremo, non vuol dire che la fonte sia «esteriore» al sapere), e pertanto ci porta a nuovi aggregati di convinzioni che a loro volta si sedimentano ed hanno bisogno di un nuovo pensiero⁷.

Ciò che comporta tale analisi, e che diviene quindi l’asse progettuale di Deleuze, è: 1) dobbiamo andare in cerca delle fondamenta della maggior parte delle nostre convinzioni non al loro interno ma da una prospettiva che le metta in dubbio; 2) dobbiamo valutare tali convinzioni non sulla base della loro verità o falsità, ma sulla base della loro affermatività o meno della vita (ovvero, nel linguaggio dell’*Anti-Edipo*, se sono «utili», se «funzionano») ⁸. In relazione all’*a priori* di qualsiasi filosofia, allora, Deleuze si chiederebbe quali forze lo costituiscono e come occorre valutare tali forze.

Un taglio siffatto invalida l’ipotesi sostanzialmente repressiva del potere. Deleuze, nelle opere con Guattari, offre un’idea differente di esercizio di potere. A prima vista, sembrerebbe che la distinzione tra desiderio e sociale, in cui il primo si radica, segni un ritorno al classico paradigma dell’anarchismo: «*Non c’è che desiderio e socialità, e nient’altro*»⁹. L’apparenza data da questa affermazione è che il desiderio – che Deleuze e Guattari valorizzano in quanto forza creatrice – si oppone al sociale, che lo limita e lo opprime in quanto potere repressivo. Anzi, la descrizione del sociale come ciò che «censura, incanala, disciplina» il desiderio e l’apparente valorizzazione della «detterritorializzazione» contro gli sforzi del sociale di «riterritorializzazione», rafforzerebbe una lettura siffatta¹⁰. Ma le cose non sono così

semplici. Per Deleuze e Guattari la questione cruciale è come il desiderio possa arrivare a desiderare la propria repressione, e la risposta è: «Quei poteri da cui il desiderio viene annientato o assoggettato, fanno già da subito parte dei concatenamenti stessi di desiderio»¹¹. Il desiderio è così coinvolto nella propria oppressione, e parlare di una essenza buona che si erge in contrapposizione ad una forza che la blocca o la reprime significa sostituire un'immagine tattica e non-riduttiva della sfera sociale con una strategica e gerarchica: «Il desiderio è un tal pasticcio, un tal miscuglio segmentale che i pezzi burocratici, fascisti, ecc., sono ancora o già nell'agitazione rivoluzionaria»¹². L'interrogativo che anima l'*Anti-Edipo* non è come liberare il desiderio dalla repressione operata dal sociale, bensì come decidere quali investimenti di desiderio siano rivoluzionari e quali reazionari. Interrogativo che riguarda l'etica, e non le essenze, come vedremo oltre nel cap. VI; e in tal senso aveva perfettamente ragione Foucault a definire l'*Anti-Edipo* «un libro di etica»¹³.

Secondo Deleuze e Guattari, il potere non reprime il desiderio, ma è insito in ogni montaggio di desiderio. Detto altrimenti, se una cosa è costituita dalle forze che la compongono, immanenti, non trascendenti, sono quelle forze che se ne impadroniscono. (In questo momento usiamo indifferentemente il concetto di potere e il concetto di forza. Se interpretiamo il potere in senso non-repressivo, nel testo di Deleuze allora scompare la distinzione. Dire che ci sono forze desideranti o forze che affermano la vita è lo stesso di dire che ci sono poteri desideranti o affermativi)¹⁴. L'immagine è quella di una trama di forze o poteri che si intrecciano per produrre il mondo (in particolare il mondo politico) in cui viviamo: ovvero, più esattamente, il mondo che siamo. L'elisione della classica idea anarchica dell'esercizio di potere, effettuata da Deleuze, spalanca una nuova immagine, sia del mondo politico che di quello sociale, che richiede un'analisi di ciascun «montaggio di desiderio» nella propria specificità, piuttosto che una valorizzazione di una forma di montaggio. «È all'interno di campi sociali concreti, in questo o quel momento, che bisogna studiare i movimenti comparati di deterritorializzazione, i *continua* di intensità e le congiunzioni di flussi che essi formano»¹⁵. In tal senso, Deleuze non sbaglia quando dice (ma avrebbero potuto dirlo altrettanto

bene Foucault o Lyotard): «mi sono sempre sentito un empirista, cioè un pluralista»¹⁶.

Prima di ritornare a chiederci perché l'ipotesi giuridica o repressiva del potere ha dominato il pensiero politico, vale la pena considerare come Foucault legge il potere, perché la sua analisi converge e diverge al tempo stesso rispetto a Deleuze. La divergenza consiste nel suo approccio empirico e non metafisico. Ciò riflette non solo una differenza a livello analitico, ma una differenza filosofica sostanziale. «Le mie analisi – ebbe a dire una volta in una intervista – si muovono tutte in direzione opposta all'idea che ci siano delle necessità universali nell'esistenza umana»¹⁷. Mentre Deleuze si sforza di dare un fondamento metafisico alle analisi politiche, quantunque sorreggano una filosofia politica di tipo tattico, Foucault ritiene che la migliore strada per la tattica sia quella di sottrarsi alla metafisica. Nei lavori successivi a *L'archeologia del sapere*, lo fa costantemente, sebbene ci siano alcuni passaggi in cui sembra più essenzialista di quanto non voglia. Foucault si sforza quindi di offrire una «analitica del potere» e non una «teoria del potere»¹⁸, perché «se si cerca di costruire una teoria del potere saremo sempre costretti a considerarlo nella sua emergenza in un dato luogo e tempo, e da qui dedurlo dopo averne ricostruito la genesi»¹⁹.

Foucault offre una analitica del funzionamento del potere nell'era moderna. Nel primo volume della *Storia della sessualità*, troviamo la riflessione più articolata dei fattori generali di tale funzionamento, con la quale prospetta quattro «proposizioni» intorno al potere nell'era moderna:

si esercita a partire da innumerevoli punti, nel gioco di relazioni disuguali e mobili; le relazioni di potere non sono in posizione di esteriorità nei confronti di altri tipi di rapporti (...); il potere viene dal basso, cioè non c'è, all'origine delle relazioni di potere e come matrice generale, un'opposizione binaria e globale fra i dominanti ed i dominati (...); le relazioni di potere sono contemporaneamente intenzionali e non soggettive (...)»²⁰.

Queste proposizioni gettano le basi per un'idea del potere che si potrebbe designare «anarchica». L'elemento storicamente vincolato sottrae inoltre l'anarchismo dalla tentazione di ergersi

a teoria buona per ogni tempo, rafforzando così il riconoscimento che la filosofia politica emerge entro e tiene conto del contesto in cui si elabora. Infine, anche se non in termini metafisici, i contorni dell'analisi procedono paralleli a quelli deleuziani delle relazioni tra forze, dando quindi le basi di convergenza tra le rispettive filosofie politiche.

Da questa analisi del potere non è scindibile l'idea, su cui insistono sia Foucault che Deleuze, secondo la quale il potere non reprime semplicemente ciò contro cui si scaglia: esso lo crea. Vedremo oltre, nel cap.v, come Foucault delinea la creazione del soggetto psicologico e il suo significato politico. Ma in termini più complessivi, se si concepisce il potere nel suo esercizio non sugli oggetti ma al loro interno, non «dall'alto», bensì «dal basso», non esteriormente ad altri rapporti, ma passando per essi, ciò comporta che il potere non è una forza repressiva ma creativa, dando luogo non solo a ciò contro cui resistere ma anche, e in modo più capzioso, alle forme che la resistenza stessa assume. Ecco ciò che rende necessaria un'analisi politica specifica: se il potere produce la propria resistenza, allora la liberazione da forme specifiche di potere deve mettere in conto il tipo di resistenza in cui ci si impegna, a rischio di replicare ciò che si cerca di sfuggire.

In questo consiste la rilevanza dei rapporti tra sapere e potere. Foucault non tenta, come fa Deleuze, di fondare metafisicamente il sapere nel potere. Tuttavia, le analisi dei loro rapporti specifici evidenziano come la gran parte di ciò che succede in aree cruciali del sapere nell'ambito della nostra cultura è inseparabile dalle relazioni di potere che rafforzano quel sapere: «Non c'è esercizio di potere possibile senza una certa economia dei discorsi di verità che funzioni in, e a partire da, questa coppia»²¹. Nei tre volumi della *Storia della sessualità*, Foucault dimostra che il «sapere» che si possiede di sé in quanto esseri sessuali è inseparabile dall'ordine sociale in cui accade di trovarsi. Ad esempio, il sapere ai tempi dei Greci del corpo umano – capace di mettere in atto forze limitate e spendibili e bisognoso di un equilibrio tra eccesso e castità – confluiva in pratiche di dominio di sé, della propria unità familiare, e infine dello Stato, pratiche che determinavano in parte la cultura greca. Di contro, la pratica della confessione nel XVI e XVII secolo, nel processo

di evoluzione da una confessione di atti ad una confessione di chi si è in quanto essere sessuale, apparteneva ad un movimento teso ad una conoscenza dell'io interiore che nella modernità avrebbe dominato la comprensione di chi siamo.

Riassumendo la differenza nel rapporto del sapere sessuale con le condizioni di potere, Foucault scrive: «Il rapporto con la verità è una condizione strutturale, strumentale e ontologica dell'instaurazione dell'individuo come soggetto temperante e dedito a una vita di temperanza; non è una condizione epistemologica perché l'individuo si riconosca nella sua singolarità di soggetto desiderante e perché possa purificarsi del desiderio così portato alla luce»²². In questa descrizione, l'epistemologia non si separa dalla politica, mostrando come l'analisi foucaultiana pertenga correttamente al genere «potere/sapere», analisi politica del sapere che, senza ridurre questo a quella, mette in luce la fusione con la rete di pratiche politiche e sociali. Così la fusione non reprime la sessualità, ma la determina e la controlla: «polizia del sesso: il che non vuol dire rigore di una proibizione, ma necessità di regolare il sesso attraverso discorsi utili e pubblici»²³.

Dato quindi l'approccio al potere, data la differenza dall'ipotesi aprioristica della natura repressiva del potere tipica dell'anarchismo, data la convinzione dell'intreccio tra sapere e potere (se non sempre, in certi casi), non ci meravigliamo se il post-strutturalismo consideri politicamente rilevante l'ipotesi repressiva o giuridica del potere. Non si è prestata gran che attenzione su tale importanza; è messa maggiormente a fuoco una analitica o una teoria della positività e dell'efficacia locale del potere. Ma Foucault dà un suggerimento: «il potere è tollerabile a condizione di dissimulare una parte importante di sé. La sua riuscita è proporzionale alla quantità di meccanismi che riesce a nascondere»²⁴. Foucault prosegue ritenendo che la nozione giuridica del potere si è imposta dal Medio evo in poi non appena istituzioni quali lo Stato sono stati in grado di affermarsi definendo i loro poteri in termini di regole e limiti, cioè in termini di diritto. Anzi, mentre cresceva l'opposizione alle politiche statali e alle istituzioni alleate, si è perpetuato il tentativo di sottrarre il potere da regole arbitrarie per definirlo in termini di giusta regola. Il potere pertanto si articola in termini di restrizione anche

quando è costrittivo: «Nel pensiero e nell'analisi politica, non si è ancora tagliata la testa al re»²⁵. Questa insufficienza ha permesso al potere di funzionare come funziona senza rivelarsi.

Sarebbe un errore interpretare Foucault come se affermasse che il potere ha in mente di mascherarsi per evitare di essere scoperto. Una simile interpretazione gli assegna troppa intenzionalità (sebbene Foucault talvolta la faccia). Invece andrebbe inteso nel senso che, se l'esercizio del potere fosse stato compreso nelle modalità in cui esso effettivamente funziona (almeno nell'era moderna), sarebbe stata possibile un'opposizione politicamente più vincente. La questione è più darwiniana che aristotelica, da un certo punto di vista teleologico. Possiamo spiegare il successo di tante funzioni di potere con il fatto che non si lasciano scoprire in ragione di un equivoco, ma ciò non comporta che il potere «volesse» indurre in noi tale equivoco.

È possibile altresì spiegare la convergenza dell'*a priori* anarchico in merito al potere con la nozione complessiva della natura del potere nel corso del XIX secolo come una insufficienza politicamente significativa che impedisce all'anarchismo di compiere il percorso lungo la linea della tattica in cui si muove. Non è motivo di sorpresa la persistenza di tale limite nel XX secolo, poiché l'orizzonte teorico-politico è tuttora dominato dall'ipotesi repressiva del potere. Ma è altresì dominato da un'ipotesi che costituisce, come visto, l'altra metà dell'*a priori* dell'anarchismo (pur talvolta ridotta): il naturalismo umanista, il concetto di bontà dell'essenza umana. Se è lecito riassumere in un'unica formula il pensiero politico del post-strutturalismo, essa sarebbe che una teoria politica radicale, se vuole conseguire qualcosa, deve abbandonare l'umanesimo in tutte le sue forme.

La reazione post-strutturalista all'idea di bontà dell'essenza umana o, quanto a questo, di una qualsiasi essenza umana – posizione che sulla scia dei post-strutturalisti chiameremo «umanesimo» – si radica nella storia del pensiero francese successivo alla guerra. L'umanesimo si era riaffacciato con le opere degli esistenzialisti, in specie Sartre e Merleau-Ponty, coniugandosi con la teoria fenomenologica di Husserl e con quel tanto di fenomenologico in Heidegger che assegnava priorità al soggetto percettore e agente. La teoria sottesa all'appropriazione della fenomenologia da parte degli esistenzialisti è quella kantiana

secondo la quale non si può comprendere il mondo se non attraverso le capacità del soggetto percettore, sia esso empirico o trascendentale. Il soggetto è dotato di tre caratteri cruciali che si sostengono reciprocamente: una coscienza trasparente a se stessa; una determinazione di sé volontaria; la costituzione della propria esperienza (a un grado più o meno grande). Nei primi lavori di Sartre, in particolare *L'essere e il nulla*, l'idea del primato del soggetto sfocia in una filosofia di radicale libertà, in cui l'essenza del soggetto è il nulla, pura appropriazione di un mondo che si sforza di modellare a sua immagine, al fine di occultare a se stesso la propria nullità. La nullità è dunque una libertà da ogni determinazione operata dal mondo; quella che Sartre chiama «mala fede» (*mauvaise foi*) è precisamente il tentativo di sfuggire al peso della libertà assumendosi le determinazioni concrete dell'essere che definisce il mondo²⁶.

L'esistenzialismo di Merleau-Ponty è più misurato di quello di Sartre, ammettendo la possibilità che l'essere sia determinato, al contempo, dalla struttura inconscia del comportamento corporeo e dalle istituzioni sociali in cui è calato. (L'ultima forma di determinazione è accettata da Sartre dopo la sua svolta marxista). Ciò nondimeno, sino alle sue ultime opere (la più nota è *Il visibile e l'invisibile*), l'approccio filosofico di Merleau-Ponty continua a svilupparsi lungo l'esperienza soggettiva nell'interazione col mondo. L'umanesimo della sua filosofia è un fattore importante della rottura con Sartre; ciò che lo urta nella difesa del comunismo operata da Sartre, e in specie nella glorificazione del Partito, è la negazione del ruolo della soggettività quale elemento necessario della dialettica marxista²⁷.

Non appena divennero sempre più evidenti le atrocità della seconda guerra mondiale e delle sue conseguenze, alcune delle quali commesse con grande slancio, fu messa in dubbio la fiducia riposta da Sartre e Merleau-Ponty sul soggetto (dubbio da loro condiviso non meno degli altri). La nascita dello strutturalismo è leggibile in parte come reazione al primato assegnato al soggetto dall'esistenzialismo. Le opere di antropologia di Claude Lévi-Strauss, i testi psicanalitici di Jacques Lacan, la psicologia strutturale di Jean Piaget, e il marxismo di Louis Althusser, nel rifiuto dell'umanesimo giovanile di Marx hanno in comune un concetto di soggetto in quanto prodotto piuttosto

che produttore, effetto e non causa. Al di là se la determinazione del soggetto avvenga attraverso le strutture di mito e parentela, o l'inconscio, o le strutture cognitive del pensiero, o la struttura politica (e soprattutto economica) della società, il tema è lo stesso: il progetto filosofico dell'umanesimo è fuori luogo nella misura in cui ricerca la costituzione del soggetto nell'essenza soggettiva. Essa proviene da un luogo esteriore alla propria dimensione riflessiva e volitiva, scardinando così d'un sol colpo la trasparenza, il volontarismo e l'auto-costituzione del soggetto.

La filosofia post-strutturalista conserva l'eliminazione del soggetto operata dallo strutturalismo. Nell'introduzione all'edizione inglese di *Le parole e le cose*, Foucault scrive: «Se allora c'è un approccio che io rifiuto categoricamente, è quello (in senso lato fenomenologico) che assegna priorità assoluta al soggetto osservatore, che attribuisce un ruolo costitutivo ad un atto, che pone il proprio punto di vista all'origine della storia – in breve, che conduce ad una coscienza trascendentale»²⁸. Deleuze chiama la tradizione filosofica che da Hegel arriva a Heidegger via Husserl «una scolastica peggiore di quella medievale»²⁹. Il primo lavoro di Lyotard mostra come il tentativo della fenomenologia di elaborare un'esperienza pre-predicativa del soggetto, esperienza che non sia immersa nella realtà materiale e in specie nella materialità storica, sia fallita: «Ponendo l'origine del significato negli interstizi dell'oggettivo e del soggettivo, [la fenomenologia] non ha compreso che l'oggettivo (e non l'esistenziale) racchiude già il soggettivo in quanto negazione e superamento, e che in ciò stesso consiste il significato»³⁰. Tuttavia, mentre continua a sbarazzarsi del soggetto in quanto origine importante della propria costituzione o azione, il post-strutturalismo pone altresì in dubbio il ricorso a strutture unitarie esteriori al soggetto che, secondo lo strutturalismo, ne spiegano la determinazione. Come rilevato, invece di sussumere il soggetto sotto la struttura come fa lo strutturalismo (ribaltando l'ipotesi della struttura sottesa al soggetto di segno esistenziale-fenomenologico), il post-strutturalismo dissolve la dicotomia soggetto/struttura sostituendola con il concetto di «pratiche». Ciò che gli interessa non è l'interiorità costitutiva del soggetto, né l'esteriorità costitutiva della struttura, bensì la doppia trama di pratiche contingenti che

produce sia i «soggetti» che le «strutture». A prescindere se tali pratiche si fondino su una metafisica delle forze (nel caso di Deleuze e del Lyotard anni '70), oppure respingano una fondazione metafisica (nel caso di Foucault e dell'ultimo Lyotard), esse sono una rete molteplice, differenziata e contingente di eventi, effetti e influenze che mettono in crisi dicotomie quali interno/esterno o alto/basso. Soggetti e strutture sono sedimentazioni di pratiche di cui non si può rintracciare l'origine in una sfera ontologica privilegiata, ma che vanno lette, invece, tra le pratiche specifiche in cui emergono.

In Foucault, la negazione dell'umanesimo diviene esplicita nelle osservazioni che compie sul suo lavoro: «Il mio obiettivo (...) è stato di fare una storia dei differenti modi di soggettivazione degli esseri umani nella nostra cultura»³¹. Pur essendo i primi testi più affini allo strutturalismo di quanto non voglia ammettere, sin da *Sorvegliare e punire* Foucault abbandona l'idea di grandi formazioni sociali strategiche (l'archeologia) per l'analisi di piccole pratiche che producono «realtà» scontate nell'ambito della nostra cultura (la genealogia). In entrambi i periodi, però, è teso a dimostrare come il soggetto non sia l'origine della propria essenza, il che implica che il soggetto non possiede alcuna essenza (come si intende tradizionalmente tale concetto). Questa è la convinzione sottesa alle osservazioni conclusive di *Le parole e le cose*, secondo cui, siccome le strutture epistemiche variano, «l'uomo sarebbe cancellato, come sull'orlo del mare un volto di sabbia»³². Ciò è persino più evidente nei suoi lavori sulla prigione e sulla sessualità, in cui dimostra come alcuni dei temi centrali con cui comprendiamo la nostra soggettività siano i prodotti di pratiche che hanno molto a che vedere tanto con la politica che con il sapere:

Non bisognerebbe dire che l'anima è un'illusione, o un effetto ideologico. Ma che esiste, che ha una realtà, che viene prodotta in permanenza intorno, alla superficie, all'interno del corpo, mediante il funzionamento di un potere che si esercita su coloro che vengono puniti – in modo più generale su quelli che vengono sorvegliati, addestrati, corretti, sui pazzi, i bambini, gli scolari, i colonizzati, su quelli che vengono legati a un apparato di produzione e controllati lungo tutta la loro esistenza. Realtà storica di quest'anima (...)»³³.

Secondo Foucault, il soggetto non è costitutivo, ma costituito. Il che non vuol però dire che gli individui siano determinati. Il soggetto in quanto tale è una costruzione storica che è emersa da pratiche che sono politiche ed epistemologiche. Ci pensiamo da soggetti, agiamo da soggetti, e in tal senso siamo soggetti: «Esiste, è reale». Ma la soggettività («Ci sono due significati della parola soggetto: soggetto a qualcun altro, attraverso il controllo e la dipendenza, e soggetto vincolato alla sua propria identità dalla coscienza e dalla conoscenza di sé»)³⁴, nella misura in cui è un evento storico dipendente da pratiche da cui emerge e che lo sorreggono, può essere alterato o eliminato da nuove pratiche. Tali pratiche non derivano da un soggetto – un atto di volontà soggettiva – ma possono provenire da individui che innestano il loro agire nella trama contingente di istituzioni ed eventi storici. La costituzione del soggetto non rappresenta la determinazione esaustiva della condotta, ancorché nella misura in cui viene assunta come modo di conoscenza di sé, e quindi come stile di vita, la soggettività finisce con l'individuare i parametri delle nostre scelte, dei nostri poteri, e lo spettro normale e accettabile della nostra condotta.

Ponendo le forze al di sotto degli oggetti di esperienza, Deleuze già scardina ogni complicità con l'idea di un soggetto che si determina da sé, negando sia la padronanza di sé che l'unità indotta dall'idea di soggettività. In relazione alla padronanza di sé, Deleuze sottolinea in tutte le sue opere la funzione di una sorta di inconscio che determina l'azione e l'auto-coscienza insieme. Così, «richiamare la coscienza alla necessaria modestia (...) significa prenderla per quello che è: un sintomo, nient'altro che il sintomo di una trasformazione più profonda dell'attività di forze che appartengono ad un ordine del tutto diverso da quello spirituale»³⁵. Le forze inconscie formano inoltre una diversità e non un'unità. In *Conversazioni*, Deleuze dichiara che gruppi e individui sono l'intersezione e lo sviluppo di tre generi differenti di «linee»: 1) linee segmentarie, tipo quelle del ciclo di vita (ad esempio, famiglia-scuola-esercito-lavoro-pensione); 2) linee molecolari, che costituiscono forze invisibili, che provengono da diverse direzioni della sfera sociale e che si muovono in modo più sottile rispetto alle linee

segmentarie «molari»; 3) linee di fuga, che sono altre linee molecolari che tracciamo per sfuggire alla nostra determinatezza costituita dalle specifiche linee molari e molecolari³⁶.

Tutte queste linee, compresa l'ultima, agiscono su di noi senza un consenso consapevole (il più delle volte). Eppure, esse determinano tutto ciò che verrà considerato cosciente; sono le forze di cui la coscienza è il sintomo. Sono le parti a determinare il tutto, che non è un'unità ma semplicemente una parte insieme ad altre:

Non crediamo più ai falsi frammenti che, come i pezzi della statua antica, attendono di essere completati e reincollati per comporre un'unità che è per di più un'unità originaria. (...) Non crediamo in totalità se non accanto³⁷.

Inoltre, almeno una delle totalità che, si dice, siamo – il «soggetto edipico» – non è la base di un progetto di libertà politica, ma un prolungamento dell'oppressione, come cerca di dimostrare *L'anti-Edipo*.

Lo stravolgimento del primato della coscienza è altresì lo stravolgimento della nozione di soggettività, poiché essa è un concetto che implica la capacità di una persona a comprendere e controllare consapevolmente le forze al suo «interno». Lo stravolgimento di Deleuze, pur diverso da quello di Foucault in quanto metafisico e storico al contempo, nondimeno colpisce al cuore ogni progetto umanista in quanto costituzione di una soggettività dotata di un'essenza che può essere afferrata consapevolmente ed espressa o realizzata volontariamente. Secondo Foucault, ciò che chiamiamo «essenza» è un progetto politico che è oppressivo e non liberatorio (anche qui, non dobbiamo intendere la nozione di liberazione come liberazione di una natura essenziale radicata socialmente). Per Deleuze, l'«essenza» della soggettività non le pertiene, ma proviene da luoghi vari e molteplici, non le si può sopravvivere né può essere realizzata, e, nella forma di soggetto edipico, è più nociva che utile per la trasformazione politica.

Jean-François Lyotard – la cui filosofia ha subito una torsione da un'affinità con l'orientamento metafisico di Deleuze ad una riflessione sul linguaggio più vicina all'approccio empirico di

Foucault – sorpassa i suoi due colleghi sulla questione dell’umanesimo producendo filosofie che tralasciano completamente di rendere conto del soggetto. Lyotard non ha mai mostrato interesse per l’umanesimo, neanche per sovvertirlo, tendendo fortemente a un approccio di filosofia politica che elabori sia le relazioni di potere che i modi di resistenza in senso anonimo e impersonale, inerenti a pratiche che non si possono ridurre, né hanno bisogno di rifarsi strettamente alla dimensione soggettiva o strutturale. Lyotard critica *L’anti-Edipo* di Deleuze e Guattari precisamente perché essi avvertono il bisogno di invocare Edipo per spiegare la formazione del soggetto moderno:

Bisogna aiutare Deleuze e Guattari contro se stessi: il capitalismo rispecchia proprio la condizione dell’orfano, del celibe, sottomesso alla legge dell’equivalore. Ciò che gli fa da supporto non è la figura del grande castratore, ma quella dell’uguaglianza: uguaglianza nel senso di commutabilità degli uomini riguardo ad un posto e dei posti riguardo ad un uomo, degli uomini e delle donne, degli oggetti, dei luoghi e degli organi. (...) La repressione non cessa di exteriorizzarsi ulteriormente (...)»³⁸.

Questa obiezione non vuol dire che Lyotard abbandoni la cornice nietzscheano-deleuziana dei suoi lavori giovanili e della metà degli anni ’70. L’opera più celebre dell’epoca, *Economia libidinale*, adotta il tema o l’idea della costituzione ad opera di forze e, rifondando il desiderio in quanto libido, cerca di offrire una lettura del modo di funzionamento del capitalismo e della rappresentazione senza far ricorso alla dimensione soggettiva o a quella strutturale. Per Lyotard, la libido è un’energia anonima che, ad un tempo, costituisce ciò che opprime, e ne offre un’alternativa. La libido è però un concetto diverso da quello di desiderio di Deleuze e Guattari, essendo non solo produttivo ma anche distruttivo, e nel medesimo momento in cui è produttivo: «Ogni intensità, ardente o distaccata, è sempre questo e non-questo, ma non per effetto della castrazione, della repressione, dell’ambivalenza, della tragedia dovuta al grande Zero, ma perché l’intensità è movimento asintetico (...)»³⁹. Il concetto di libido prende a modello la nozione freudiana di pulsioni di vita e di morte, tranne nel fatto che, secondo Lyotard, le due pulsioni non

sono distinte ma appartengono alla medesima forza anonima.

I due aspetti del concetto di libido sono cruciali per comprendere la sua negazione dell'umanesimo. Innanzi tutto, la libido è una forza costitutiva e non costituita, come in Freud. Nell'anonimato e nell'irriducibilità ai propri costrutti, poi, (e i costrutti della libido sono sempre una cosa o una non-cosa, mai una cosa e una non-cosa), sfugge invariabilmente alla presa del soggetto che essa determina. Essa si pone quindi sempre al di là della rappresentazione, sebbene sia allo stesso tempo l'origine di ogni rappresentazione; non può essere rappresentata dal soggetto in un atto di auto-coscienza trasparente, anche se il soggetto è un effetto libidinale. In secondo luogo, per Lyotard l'idea di rappresentazione è problematica; il tentativo di ridurre l'esperienza alla rappresentazione è un progetto da superare, non compiuto. La rappresentazione è una specie di pratica «teatrale» più generale, che Lyotard ha sottoposto a forte critica al tempo di *Economia libidinale* per l'effetto vanificante della libido attraverso l'introduzione della negatività dell'assenza (distinguibile dalla morte, che può essere una distruzione o autodistruzione positiva). La critica di Lyotard al tentativo freudiano di adattare la libido allo schema rappresentativo è in tal senso esemplare:

Per Freud, è chiaro che il rocchetto è analogo all'opera proprio perché è un segno, perché sostituisce qualcosa, la madre, per qualcuno, il bambino. Ma per l'economista libidinale, questa funzione di simulacro non ha alcuna pertinenza; essa presuppone ciò che bisogna cercare di produrre teoricamente, la negatività. Dire che il bambino recita la propria sofferenza, il dolore derivante dall'assenza della madre, è darsi immediatamente tutte le componenti dello spazio teatrale (...). In breve, ciò significa arrendersi immediatamente alle ingiunzioni dell'ordine rappresentativo (che è secondario) senza preoccuparsi minimamente di verificare il principio che ci si è posti ingegnosamente: se è vero che i processi primari non conoscono la negazione, nell'ordine pulsionale non c'è, né ci sarà mai, assenza della madre (...) ⁴⁰.

Il problema della rappresentazione è che essa congela la libido in una struttura che è dominata non dalla sua positività, ma dalla negatività di un oggetto assente. Una rappresentazione è sempre un porsi al posto di qualcos'altro che non c'è, ed è l'oggetto assente che domina il discorso della rappresentazione.

Essa, nell'intento di catturare la libido concettualmente, invece la tradisce, e in due modi: il primo, pretendendo di essere in grado di spiegarla, sebbene la rappresentazione sia solo uno dei suoi effetti; il secondo, introducendo la negatività o l'assenza in tale spiegazione, che non concerne l'essenza della libido, ma solo la libido nella forma rappresentativa.

La critica della rappresentazione secondo Lyotard, come la riflessione sull'economia libidinale, è profondamente anti-umanista. È esattamente attraverso un atto di auto-rappresentazione che il soggetto è capace di comprendersi; e benché si supponga che l'auto-rappresentazione dia, grazie alla trasparenza, immediato accesso dal sé alla coscienza, l'atto reale della rappresentazione presuppone una differenza tra rappresentante e rappresentato che introduce l'assenza nella rappresentazione⁴¹. (Si avverte qui l'influenza di Derrida sul pensiero di Lyotard). Il progetto di cattura dell'essenza da parte del soggetto è quindi necessariamente distorsivo: l'essenza libidinale del soggetto non può essere da esso afferrata e viene «equivocata» nel tentativo del soggetto di afferrarla.

Un intervento politico, se vuole essere vincente, deve relegare ai margini ogni progetto – compreso quello soggettivistico di comprensione e realizzazione della propria essenza – che funzioni per rappresentazione; di contro, un siffatto intervento deve intraprendere un programma sovversivo delle pretese di compiutezza della struttura rappresentativa. Esso dovrà spalancare altre possibilità di azione irriducibili alla rappresentazione ed alla sua negatività, ma che tengano invece conto delle realizzazioni non rappresentative del libidinale. Poiché ogni azione politica implica la rappresentazione, ciò costituirà necessariamente un progetto paradossale. Per Lyotard l'obiettivo è di eliminare la rappresentazione prosciugandone le fonti, portandola al limite. Come esempio, Lyotard cita la riflessione di Klossowski intorno alla moltiplicazione di divinità nella religione pagana che tanto offendeva Agostino: «E per ogni allacciamento un nome divino, per ogni grido, intensità e allacciamento portati dagli incontri attesi e inattesi, un piccolo dio, una piccola dea... che è un nome di passaggio d'emozioni. Così tutti gli incontri danno luogo a divinità, tutti gli allacciamenti a inondazioni d'affetti»⁴². L'eliminazione della rappresentazione è fatta attraverso la mol-

tiplicazione, e non la diminuzione, di entità rappresentative, moltiplicazione che porta il sistema rappresentativo al proprio punto di esplosione. (Secondo Lyotard, lo stesso avviene per il capitalismo: occorre sospingere al limite, e poi oltre, l'«anarchia» del sistema. Non si distrugge il capitalismo criticandolo, ma portando il suo principio ai limiti, là dove esplode).

Alla fine degli anni '70, Lyotard si allontana dal modello libidinale, definendolo troppo «metafisico». Il problema di porre una libido alla base di tutta l'esperienza è che replica il medesimo problema per cui si è proceduto alla critica della rappresentazione: siccome la libido è esteriore a ogni rappresentazione, la sua discussione comporta il riferimento ad una assenza che domina il discorso. L'economia libidinale non risolve il problema della negatività, lo risveglia solo in una forma nuova. Al posto della libido, Lyotard volge la propria riflessione fundamentalmente sul linguaggio, che è stata una preoccupazione più implicita durante la fase della critica della rappresentazione. Tuttavia, pur mutando il quadro filosofico, rimane il duplice progetto di descrivere gli apparati oppressivi e repressivi e di ritornare al singolare e all'irriducibile, in contrapposizione all'unità ed alla rappresentazione. Per dirla con Geoffrey Bennington: «Il progetto centrale del libro [*Economia libidinale*] – descrivere e porre i dispositivi, e rintracciare la possibilità di singolarità e di eventi – non è mai stato ripudiato da Lyotard, e dal suo punto di vista è fondamentale per il compito della filosofia»⁴³. Nei suoi ultimi testi, tuttavia, e specialmente in quello più maturo, *Il dissidio*, la sua filosofia muta da un'ambiguità tra attenzione tattica e strategica ad una posizione più puramente tattica.

Economia libidinale non è diversa dall'anarchismo classico, cercando di individuare una singola fonte di positività da cui è possibile dedurre la resistenza. La positività, inoltre, pur essendo in diretta conflittualità con l'umanesimo anarchico, ha in comune con esso la funzione di contrappunto alla struttura sociale dominante. Per gli anarchici, la struttura è la trama di repressioni, mentre per Lyotard è l'elemento rappresentativo della comprensione. Ciò nondimeno, per entrambi è la struttura sociale che blocca la possibilità della piena realizzazione dell'esperienza; una negatività potente, pertanto, (oppure un

potere negativo) emerge ampiamente in entrambe le posizioni. Sebbene il concetto di libido di Lyotard sia molto più complesso e sottile della discussione anarchica dell'umanesimo, le stesse tematiche strategiche le vivificano. Secondo Lyotard, tali tematiche sono in ultima analisi inaccettabili, e si può considerare la sua svolta filosofica più recente come una reazione ad esse.

Anche se daremo nel prossimo capitolo un resoconto un po' più completo dell'idea lyotardiana di linguaggio in *Il dissidio*, val la pena rilevare in questo frangente come tale idea sia sempre anti-umanista. Per Lyotard, il linguaggio si compone di «generi» competenti che sono legati non a capacità o interessi soggettivi, ma a strutture sociali e a contingenze storiche. In altri termini, il linguaggio è il campo di battaglia tra diverse modalità di uso, con esiti differenti in ragione della modalità che prevale. Diversamente dall'approccio semantico o sintattico del linguaggio che segna la filosofia anglo-americana, Lyotard (come Deleuze) si rivolge verso un approccio pragmatico, che sottolinea la politica dell'appropriazione linguistica piuttosto che il senso o la struttura delle unità linguistiche⁴⁴. Questa politica, però, si trasmette sulle pratiche, non sulle strutture di linguaggio o sugli investimenti soggettivi, che sono entrambi esiti e cause al tempo stesso di tale politica. Così gli ultimi scritti di Lyotard, invece di costituire una negazione dell'umanesimo della libido, rappresentano un allontanamento dalle affinità con il naturalismo umanista che quel concetto ancora trattiene.

Lyotard, Deleuze e Foucault hanno in comune il rifiuto di considerare il potere esclusivamente come forza negativa e repressiva; unitamente a ciò, e intrecciato, essi hanno altresì in comune una negazione della soggettività come fonte praticabile di azione politica. Quel che essi elaborano al posto della prospettiva circoscritta da quei concetti, che qui abbiamo chiamato l'*a priori* dell'anarchismo classico, è un nuovo genere di anarchismo. Esso conserva le idee di lotte locali intrecciate e irriducibili, di una diffidenza della rappresentazione, del politico che investe l'intera sfera dei rapporti sociali, e del sociale in quanto rete, non in quanto olismo chiuso, sfera concentrica o gerarchia. Ma il neo-anarchismo nega le basi strategiche che costituivano l'impalcatura dell'anarchismo classico, sostituendole con un orizzonte che è in tutti i sensi tattico. Ora dobbiamo cercare di

capire i contorni generali di questo neo-anarchismo, unitamente ad alcuni dei peculiari interventi teorici che segnano la sua progettualità.

Note al capitolo

1. Michel Foucault, *Storia della sessualità*, vol. 1, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 1978, p. 80.

2. *Ibid.*, p. 73.

3. Nel suo libro su Foucault, Gilles Deleuze discute se sia inteso correttamente il potere nel suo aspetto giuridico e se lo sia il pensiero di Foucault al riguardo: «A prima vista si potrebbe credere che il diagramma riguardi solo le società moderne: *Sorvegliare e punire* analizza il diagramma disciplinare in quanto sostituisce agli effetti dell'antica sovranità un *quadrillage* immanente al campo sociale. In realtà però non è così; ogni formazione storica stratificata rinvia infatti a un diagramma di forze come al suo fuori» (*Foucault*, Feltrinelli, Milano, 1987, p. 87). Mi sembra che una simile prospettiva sia più deleuziana che foucaultiana, giacché Deleuze si appoggia ad analisi più trascendentali, mentre Foucault a quelle più storiche.

4. Gilles Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Feltrinelli, Milano, 1992, p. 33.

5. Cfr. Todd May, *The Politics of Life in the Thought of Gilles Deleuze*, «SubStance», 20 (1991), n. 3, pp. 24-35.

6. G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 120. In questo stesso capitolo, intitolato *I piegamenti o il dentro del pensiero (soggettivazione)*, Deleuze rende più chiara la distinzione tra sapere e pensiero, riferendosi a Maurice Blanchot.

7. Non è chiaro come Deleuze sia in grado di eludere sempre l'accusa di un relativismo che si annulla da sé. *Logica del senso*, ad esempio, offre un'analisi del linguaggio nella quale il significato è il rapporto tra l'«interno» e l'«esterno» del linguaggio. Ciò solleva la questione di quale genere di accesso abbiamo all'esterno del linguaggio e, ancor più importante, in che modo possiamo parlarne. Su ciò cfr. T. May, *Difference and Unity in Gilles Deleuze*, in Constantin Boundas, Dorothea Olkowski (a cura di), *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*, Routledge, New York, 1994.

8. «Dato un effetto, quale macchina può mai produrlo? E data una macchina, a cosa può servire?» (Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'anti-Edipo*, Einaudi, Torino, 1975, p. 4).

9. *Ibid.*, p. 32.

10. *Ibid.*, p. 37.

11. Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Conversazioni*, Feltrinelli, Milano, 1980, p. 156.

12. G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka: per una letteratura minore*, Quodlibet, Macerata, 1996, p. 107.

13. M. Foucault, *Prefazione* all'edizione americana di *L'anti-Edipo*, in *Archivio Foucault*, vol. II, Feltrinelli, Milano, 1997, p. 243.

14. Sia Deleuze che Antonio Negri affermano che la distinzione tra forze che affermano la vita e forze che la negano è rintracciabile nella distinzione spinoziana tra *potestas* e *potentia*; cfr. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Parigi, 1968, specialmente cap. v; e A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, Feltrinelli, Milano, 1981.

15. G. Deleuze, C. Parnet, *op. cit.*, p. 158.

16. G. Deleuze, *Prefazione* all'edizione in lingua inglese (*Dialogues*, Columbia U. P., New York, 1987), p. VII.

17. M. Foucault, *Verità, potere, sé*, in *Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p. 5.

18. M. Foucault, *Storia della sessualità*, vol. I, cit., p. 73.

19. *Le jeu de Michel Foucault*, in M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. III, Gallimard, Parigi, 1994, p. 302.

20. M. Foucault, *Storia della sessualità*, vol. I, cit., pp. 83-4. Riten-
go che l'utilizzo del termine «intenzionale» da parte di Foucault sia
stato motivo di equivoci intorno alla sua lettura del potere e, talvolta,
anche una fonte di confusione. Meglio sarebbe stato il termine «orien-
tato», poiché è esente da ogni circolarità soggettivista che lo schiaccie-
rebbe sul funzionalismo più di quanto non sia necessario. Per un'altra
riflessione sugli aspetti generali del potere nell'era moderna, cfr. M.
Foucault, *Poteri e strategie*, cit.; T. May, *Between Genealogy and Epi-
stemology*, Pennsylvania State U. P., University Park, 1993, cap. III.

21. M. Foucault, *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, 1977, p.
179.

22. M. Foucault, *Storia della sessualità*, vol. II, *Gli usi del piacere*,
Feltrinelli, Milano, 1984, p. 93.

23. *Ibid.*, vol. I, cit., p. 26.

24. *Ibid.*, p. 77.

25. *Ibid.*, p. 79.
26. Cfr. Jean-Paul Sartre, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1991, specialmente pp. 86 e ss.
27. Maurice Merleau-Ponty critica Sartre in *Le avventure della dialettica*, Sugar, Milano, 1965 (cap. v, *Sartre e l'ultrabolscevismo*, pp. 303 e ss.).
28. M. Foucault, *Prefazione* all'edizione inglese di *Le parole e le cose* (*The Order of Things*, Random House, New York, 1970, p. xiv), ora in M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. II, Gallimard, Parigi, 1994, p. 13.
29. G. Deleuze, C. Parnet, *op. cit.*, p. 17.
30. Jean-François Lyotard, *Phenomenology*, SUNY Press, Albany, 1991, p. 135.
31. M. Foucault, *Perché studiare il potere: la questione del soggetto*, postfazione 1 a Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1989, p. 237.
32. M. Foucault, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano, 1978, p. 414.
33. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino, 1976, p. 33.
34. M. Foucault, *Perché studiare il potere*, cit., p. 241; cfr. anche *Storia della sessualità*, vol. I, cit., cap. III.
35. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 68.
36. G. Deleuze, C. Parnet, *op. cit.*, pp. 150 e ss.
37. G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p. 45.
38. J.-F. Lyotard, *Capitalismo energumeno*, in *A partire da Marx e Freud*, Multhipla, Milano, 1979, pp. 183-4.
39. J.-F. Lyotard, *Economia libidinale*, Colportage, Firenze, 1978, p. 20.
40. J.-F. Lyotard, *Al di là della rappresentazione*, in *A partire da Marx e Freud*, cit., pp. 145-6.
41. Per una più ampia analisi dell'introduzione della differenza nella rappresentazione, cfr. la critica alla linguistica husserliana in Jacques Derrida, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano, 1984.
42. J.-F. Lyotard, *Economia libidinale*, cit., p. 13.
43. Geoffrey Bennington, *Lyotard: Writing the Event*, Columbia U. P., New York, 1988, p. 46.
44. Per una discussione del linguaggio, cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, Istituto Enciclopedia Italiana, Roma, 1987, in particolare il Quarto piano, *20 Novembre 1923: Postulati della linguistica*: «Il linguaggio non è fatto nemmeno per essere creduto ma per obbedire e far obbedire» (p. 107).

IV

VERSO UN ANARCHISMO POST-STRUTTURALISTA

La teoria politica del post-strutturalismo sostituisce l'*a priori* dell'anarchismo classico, da un lato, con la positività o produttività del potere, e dall'altro, con l'idea che le opportune unità di analisi sono le pratiche o fasci di pratiche (invece del soggetto o della struttura). Possiamo definire una «pratica» più o meno come una regolarità sociale tesa a uno scopo. Dobbiamo precisare, però, che gli scopi che gli individui pensano di poter raggiungere quando agiscono in tali pratiche e gli effetti che essi in realtà innescano sono spesso differenti: le pratiche non sono necessariamente trasparenti nei loro effetti agli attori che vi sono immersi. E questo per diversi motivi.

Innanzitutto, poiché le pratiche si incrociano con altre pratiche, l'esito della combinazione (che in se stessa può essere una pratica) può non essere l'obiettivo di alcun attore che si attiva in una pratica. L'intersezione di pratiche psicologiche e giuridiche

nella formazione della categoria, e della pratica, della delinquenza, descritta da Foucault nell'opera sulla prigione, ne è un esempio. Come sostiene Deleuze nell'introduzione a *La police des familles* di Jacques Donzelot (analisi post-strutturalista dell'intreccio di pratiche familiari e mediche nella Francia del XIX secolo), «il metodo di Donzelot consisterà nello sviluppare delle piccole discendenze pure, successive o simultanee, ciascuna delle quali contribuisce a formare un contorno o uno spigolo, un carattere del nuovo campo. Il sociale si troverà all'incrocio di tutte queste piccole discendenze»¹.

Un secondo motivo della mancanza di trasparenza degli effetti delle pratiche per gli attori è che spesso esse sono indotte da pratiche ignote agli attori che vi si muovono dentro. Questo motivo è un corollario del primo, perché se le pratiche possono combinarsi sino a produrne altre, queste possono soddisfare obiettivi di pratiche iniziali di cui i partecipanti nella pratica successiva sono inconsapevoli. In *La condizione postmoderna*, Lyotard descrive la complicità tra capitalismo e scienza nello sforzo di surrogare la conoscenza scientifica con altre forme di sapere narrativo, sollevando così la questione della legittimazione della scienza, a cui è possibile dare risposta solo attraverso un sapere narrativo che la pratica scientifica spesso sembra sostituire. Il tentativo di surroga, dunque, contribuisce a mantenere in vita un sapere narrativo in un'era dominata dal sapere scientifico.

Un terzo motivo della mancanza di trasparenza è cruciale per l'orizzonte post-strutturalista. Le azioni sono inseparabili dal potere, cioè da vincoli su altre azioni. E il potere, nei suoi aspetti tanto produttivi quanto repressivi, incanala e determina le azioni in modi spesso esteriori alla presa degli attori che le praticano. Pertanto nuove pratiche con nuovi vincoli nascono dai dispositivi di potere che attivano pratiche sociali. Talvolta esse eludono il sapere di qualcuno; talaltra la manipolazione dei dispositivi di potere è più cinica: una pratica che si combina con un'altra può essere utilizzata ai fini di quest'altra (o di una terza pratica) senza che chi ricopre tale funzione se ne renda conto. È quel che è accaduto anche di recente con la produzione di sofisticati armamenti per la difesa, che oggi tutti comprendono essere funzionali tanto alla pratica di ulteriore accumulazione di profitti

quanto a garantire – ma qualcuno potrebbe essere convinto del contrario – la libertà dei cittadini da ogni minaccia.

Infine, nell'ambito concettuale delineato da Deleuze e dal primo Lyotard, lo scontro di forze sotteso alle pratiche comporta uno strato di determinazione inconscia di tali pratiche che serve ad occultare agli attori i veri obiettivi.

Nessuna di queste ragioni intende sostenere un'opacità obbligatoria delle pratiche a ogni riflesso; piuttosto esse sorreggono un'affermazione più prudente secondo la quale, se è necessario comprendere la storia come un gioco più o meno contingente di pratiche, allora l'effetto di una singola pratica non è riducibile allo scopo degli attori che sono immersi in essa. Capiarne gli effetti è questione di analisi e riflessione, sia storica che filosofica. Tuttavia, il quadro si complica quando ammettiamo che le pratiche del sapere sono anch'esse all'interno di pratiche sociali, affatto immuni dal tipo di gioco che il quadro rappresenta. Così le pratiche del sapere intersecano e sono funzionali ad altri obiettivi rispetto a quelli della comprensione di un campo di ricerca. Ciò solleva l'interrogativo se le risposte date nell'ambito di quel campo di ricerca hanno rilevanza politica o più epistemologica. Come dice Foucault, «non sarebbe l'attività del soggetto di conoscenza a produrre un sapere utile o ostile al potere, ma a determinare le forme ed i possibili campi della conoscenza sarebbero il potere-sapere, e i processi e le lotte che lo attraversano e da cui è costituito»².

I post-strutturalisti, specialmente Foucault e Deleuze, si sono rivolti al metodo genealogico di Nietzsche per articolare il gioco delle pratiche sociali, che sono altresì pratiche di potere. In nessun altro punto, probabilmente, l'influenza di Nietzsche sulla teoria politica del post-strutturalismo è stata così forte come nell'ambito della genealogia. È evidente l'influenza di *Genealogia della morale* sia su Nietzsche e la filosofia che su *Sorvegliare e punire*, che è possibile leggere, rispettivamente, come sue riscritture filosofiche e storiche. Persino l'opera di Lyotard, pur non avendo specificamente utilizzato il metodo genealogico, ne porta l'influenza, sia nell'analisi libidinale di *Economia libidinale* che nell'agonistica de *Il dissidio*. In quanto forma di analisi politica, che riconosce la positività del potere e l'esaurimento della progettualità umanista, si può considerare la genealogia

come il metodo anarchico *par excellence*.

In *Nietzsche, la genealogia, la storia*, Foucault scrive che «la genealogia è grigia; meticolosa, pazientemente documentaria. Lavora su pergamene ingarbugliate, raschiate, più volte riscritte»³. La genealogia cerca di tracciare l'emergenza del proprio oggetto, sia esso discorso, pratica, concetto. In tal senso, però, non ricerca un'origine unitaria, un'unica fonte da cui proviene l'oggetto. In un altro testo, Foucault afferma come la genealogia sia «una forma cioè di storia che renda conto della costituzione dei saperi, dei discorsi, dei campi di oggetti, ecc., senza aver bisogno di riferirsi ad un soggetto che sia trascendente rispetto al campo di avvenimenti che ricopre, nella sua identità vuota, lungo la storia»⁴. Al pari del soggetto, così anche la struttura, e ogni idea a cui ridurre la complessità e la molteplicità della storia. Ricercare un'unica origine significa, per Foucault, compiere tre errori. Il primo, presumere che ci siano essenze al di qua delle apparenze, ipotesi che si scontra con l'immagine irriducibilmente reticolare dei rapporti sociali. Il secondo, considerare gli inizi della storia come grandi eventi, mentre spesso sono banali e diffusi. Il terzo, immettere una nozione di verità negli inizi: l'origine di un oggetto è la sua verità, il suo momento di trasparenza a se stesso⁵.

Secondo Deleuze, c'è un altro errore legato alla ricerca di origini unitarie. Essa preclude il genere di valutazione sottile di un oggetto che si richiede per una più corretta comprensione. Spesso le forze che si sono impossessate di un oggetto sono di vari tipi – in termini nietzscheani, sono sia «attive» che «reattive» – e il tentativo di porre le origini sotto egida di singolarità, e non di differenza, preclude in anticipo il tipo di giudizio che spiegherebbe tali forze diverse. Questo punto è fondamentale, perché il posto di un oggetto (nel nostro caso una pratica) nella sfera sociale raramente è una questione semplice; ci sono altre pratiche oppure pratiche potenziali nei cui confronti può risultare oppressiva o repressiva, mentre può incitare o rafforzare altre ancora che sono degne di approvazione. Il giudizio, quindi, consiste in un accurato piano di valutazione dell'oggetto della critica in rapporto ad altri oggetti con cui si combina, e di una valutazione di questi stessi oggetti. I limiti sono più pratici che teorici; la finalità del giudizio genealogico, dunque, al pari dei

suoi principi, non mira all'unità ma alla differenza.

Invece di rintracciare un'origine unitaria, la genealogia di Nietzsche pone, secondo Foucault, il duplice metodo della *Herkunft* e della *Entstehung*: «provenienza» ed «emergenza». La provenienza rappresenta il riconoscimento che l'unità di un oggetto è il prodotto di una dispersione di eventi singolari. Essa traccia così la loro combinazione in modo da formare un oggetto che arriva ad apparire come un insieme unito e completo. Come sostengono Deleuze e Guattari in relazione alla genesi del desiderio: «le disgiunzioni sono la forma della genealogia desiderante»⁶. L'emergenza è complementare alla provenienza; essa traccia il «gioco aleatorio delle dominazioni» di forze storiche, il gioco di appropriazione e sovversione di alcune pratiche, oggetti, forze, da parte di altri, senza obbligo di scopo o di progresso⁷. Il metodo della provenienza ed emergenza considera la storia come un gioco anonimo di forze o pratiche in cui le poste sono mobili (sia a causa della contingenza degli eventi, sia perché il potere non solo elimina oggetti, ma ne crea di nuovi che vanno a costituire nuove poste in palio) e non esiste punto finale. «Come si è troppo spesso inclini a cercare la provenienza in una continuità senza interruzione, così si avrebbe torto a render conto dell'emergenza attraverso il termine finale»⁸.

La genealogia è una spiegazione storica degli oggetti, che ne sottolinea la contingenza, la dispersione, la mobilità senza meta. Si tratta, per dirla con Deleuze, di «un'arte empiristica e pluralistica»⁹. Anzi, immanente al metodo genealogico è il processo «critico» (Deleuze), che Foucault chiama «scienza dei rime-di»¹⁰. Per capirne le ragioni, dobbiamo ricordare che anche i saperi hanno storia e serie di appropriazioni e riappropriazioni. Pratiche di sapere sono altresì gli oggetti ed i soggetti di conflitti e di resistenze: è un errore, quindi, considerare il sapere esente da valori o da potere. Il sapere, al pari di altre pratiche, possiede provenienza ed emergenza genealogiche. Ciò ha dato le basi per tante analisi e prese di posizione del post-strutturalismo contemporaneo.

La ragione per cui il post-strutturalismo ha concentrato tante energie teoriche sulla politica del sapere è che erroneamente il sapere viene pensato come distinto da considerazioni di ordine politico. Tale errore si collega alla progettualità umanista, che

consiste nell'identificarlo come una sostanza neutra che si lascia cogliere una volta rimossi i paraocchi dell'influenza politica e del desiderio. Il progetto di eliminare o mettere tra parentesi il desiderio e l'influenza si fonda sull'ipotesi di una coscienza che, in un modo o nell'altro, riesce a rendersi trasparente a se stessa, per depurarsi della volontà e dei vincoli esteriori in modo da poter quindi riflettere l'oggetto da conoscere in modo «chiaro e distinto». L'ipotesi della trasparenza pertiene all'idea di una essenza soggettiva, come abbiamo visto, il cui fine è quello di capire e comprendere se stessa, legandosi così al programma umanista di cui il post-strutturalismo si sbarazza¹¹.

Se comunque il post-strutturalismo ha abbandonato l'idea di un sapere sostanza neutra, esso ha ammesso che l'idea possiede tuttora, e continua a possedere, effetti politici, ancor più efficaci in virtù del mantello di imparzialità politica di cui si copre. Abbiamo già visto il posto della politica del sapere nella riflessione foucaultiana del sapere/potere e la critica nietzscheana della coscienza operata da Deleuze. Uno dei tentativi maggiormente rilevanti di prendere in esame gli effetti politici del sapere è *La condizione postmoderna* di Jean-François Lyotard, in cui traccia l'emergenza del sapere scientifico a cifra dominante della comprensione del mondo; i suoi effetti politici comprendono la denigrazione di altre forme di sapere attraverso l'imposizione del criterio secondo il quale, per potersi qualificare come sapere, un discorso deve conformarsi a norme di verifica rigorosa, a limiti puramente denotativi e a efficacia performativa. Tali criteri convergono con la progettualità politica del capitalismo di dominare la natura e gli altri: «si delinea un'equazione fra ricchezza, efficienza, verità»¹². Ma il sapere scientifico non è riuscito ad eliminare altre forme di sapere narrativo perché non è riuscito a legittimarsi con il proprio taglio: non esiste nessuna prova scientifica che la scienza sia l'unica forma legittima di conoscenza. Essa si fonda perciò sia sulla narrazione illuminista dell'emancipazione dell'umanità dalla superstizione, dalla religione e dalla tirannia, sia sulla narrazione speculativa dello Spirito che si realizza nel proprio dispiegamento (Hegel).

Queste narrazioni, che Lyotard definisce «moderne» o «grandi» narrazioni, stanno tuttavia collassando perché siamo entrati in una nuova era, «postmoderna», di incredulità nei confronti

delle meta-narrazioni¹³. In parte questa diffidenza verso le grandi narrazioni che hanno fondato il sapere scientifico derivano, ironicamente, dalla scienza stessa. Il principio di indeterminazione della fisica odierna – il teorema di Gödel e altre scoperte scientifiche ad esso collegate – «non produce il noto, ma l'ignoto. E suggerisce un modello di legittimazione che non è affatto quello della migliore prestazione, ma quello della differenza compresa come paralogia»¹⁴. La pratica della scienza, quindi, pur intrecciandosi un tempo con una politica di egemonia e di dominio capitalistico, si evolve oggi in una direzione che può sorreggere una forma differente di politica, non più basata sulla riducibilità, ma sulla differenza: una politica anarchica, una politica di potere e di resistenza decentrati. Sebbene Lyotard non si esprima così, la politica che delinea è complementare (pur nascendo in tempi più recenti) all'analisi, fatta da Foucault nel primo volume della *Storia della sessualità*, del mutamento del potere da una forma giuridico-discorsiva ad una più produttiva e dispersa.

Al pari di altri oggetti sociali, il sapere allora è questione di conflitto e dominio, compreso il sapere che le genealogie possono fornire¹⁵. Ma se il sapere si lega a valori e politica, allora la genealogia non è solo questione di acquisire conoscenza della storia degli oggetti; ci si deve anche chiedere che sapere si possiede. Ecco perché Deleuze afferma che per Nietzsche l'interrogativo cruciale da porre non è quello classico della metafisica, «Che cos'è?», bensì «Chi?»¹⁶. Quale forza, attiva o reattiva, e quale qualità della volontà di potenza, affermativa o negativa, si sono impadronite di un oggetto? Ed ecco perché, inoltre, nell'*Anti-Edipo* Deleuze e Guattari ci dicono che dobbiamo smettere di porre la domanda «Che cosa significa?», chiedendoci invece «Che cosa produce? A cosa può servire?»¹⁷. Questi sono interrogativi genealogici, e sono sempre duplici, rivolti non solamente all'oggetto della genealogia, ma alla genealogia stessa. Ed ecco perché la genealogia è inesorabilmente di ordine etico, sapere coniugato a un valore o insieme di valori: una «critica», una «scienza dei rimedi».

Un altro modo di dirlo è che la genealogia riconosce la propria appartenenza alla tensione, elaborata all'inizio di questo lavoro, tra la polarità dell'essere e del dover-essere nella filoso-

fia politica. La genealogia ammette che il suo sapere è saturo di valori e situato contestualmente, dato che i suoi valori sono inseparabili dal contesto in cui emergono, compreso un dato dispositivo epistemologico, definito da Foucault «regime di verità»¹⁸. La genealogia non si sviluppa al di sopra della sfera politica, riparandosi a distanza di sicurezza dai suoi conflitti; invece ne fa parte, e il sapere che offre, pretendendo tuttora di essere vero, è in realtà immerso nella sfera politica, oggetto di un gioco mobile di dominazione di cui è fatta la storia. La riflessione intorno ai valori politici da parte del post-strutturalismo, quindi, e il loro statuto metaetico ed epistemologico sono cruciali per ogni spiegazione (saranno l'oggetto del prossimo capitolo). Ciò che in questo momento dobbiamo riconoscere è il loro posto e il loro effetto sul progetto genealogico della teoria politica del post-strutturalismo.

Il tipo di politica prodotta dalla genealogia è una politica più locale e diffusa della politica su grande scala, meglio adatta alle meta-narrazioni. La genealogia attiva una resistenza in quei punti dispersi in cui le pratiche avvengono, si intersecano e danno luogo a rapporti di oppressione. Essa si scontra non solo sul piano dell'economia o dello Stato, ma anche sul livello epistemologico, psicologico, linguistico, sessuale, religioso, psicanalitico, etico, informativo, ecc. Si scontra su tali piani non perché lotte molteplici creeranno una società senza accentrimento di potere, ma perché il potere non è centralizzato, perché i luoghi in cui sorge il potere attraversano la loro superficie. Se la genealogia traccia la formazione politica degli oggetti sociali di cui diamo per scontato la naturalità e la neutralità, la politica che ne deriva sarà inevitabilmente una politica di diffusione e molteplicità, che si scontra con il potere in una varietà di luoghi irriducibili e spesso sorprendenti. In breve, la politica che nasce con la genealogia sarà una micropolitica. Lyotard osserva che

se si ha per prospettiva la molteplicità di giochi linguistici, se si fa l'ipotesi che il legame sociale non è composto da un unico tipo di enunciazione o, se vuoi, di discorso, ma che è composto da diversi tipi di questi giochi, di cui solo alcuni sono noti, allora ne consegue che, per dirlo rapidamente, i soggetti sociali sono presi in una pragmatica che è differente per ciascuno di essi. (...) E l'idea che ritengo necessaria

oggi per prendere decisioni in problemi politici non può essere l'idea di totalità o di unità di un corpo: può solo essere l'idea di molteplicità o diversità¹⁹.

«Il problema della schizoanalisi o della pragmatica – scrive Deleuze – la micro-politica stessa, non consistono mai nell'interpretare, ma soltanto nel chiedersi: quali sono le tue linee, individuo o gruppo che tu sia, e quali pericoli ci sono su ciascuna di queste?»²⁰. Le linee cui fa riferimento Deleuze sono quelle forze o pratiche che determinano le pratiche in cui ci si muove e il desiderio e le identificazioni di sé che si possiedono. Noi stessi e le nostre pratiche siamo il prodotto, come detto, di ciò che Deleuze chiama «linee» differenti: linee segmentarie, linee molecolari, linee di fuga. Quel che facciamo è determinato da quelle linee e dalla trama che formano con altre linee. Deleuze non parla sempre in termini di linee, ma il quadro è sempre lo stesso. Quando parla, ad esempio con Guattari, di macchine desideranti che sono «oggetti parziali» (secondo la terminologia di Melanie Klein), e dice che la ricerca dell'oggetto totale è malposta perché le connessioni macchiniche avvengono tra oggetti parziali, semplicemente usa altri concetti per esprimere lo stesso punto in un diverso contesto. (In *Conversazioni*, Deleuze dà la chiave per capire l'apparato di concetti, che spesso confondono, quando dice: «una parola è una cosa che può sempre essere sostituita con un'altra. Se c'è una parola che non vi piace, che non vi va bene, potete sempre prenderne un'altra, sostituirla con un'altra. (...) Creiamo pure delle parole straordinarie, a condizione di farne l'uso più ordinario e di fare esistere l'entità che esse designano allo stesso titolo dell'oggetto più comune»)²¹.

Se noi e le nostre pratiche consistiamo di piccole linee o di oggetti parziali, che il metodo genealogico chiarisce teoricamente, allora l'intervento politico sarà lungo o attraverso tali linee e la trama che formano. Ecco perché si tratta di una micro-politica. Ma siccome la trama di rapporti socio-politici in cui si attivano gli interventi micropolitici non è omogenea – il potere non si esercita allo stesso grado in tutti i nodi e poi non tutti gli esercizi di potere sono oppressivi – sarebbe errato affermare che ogni intervento micropolitico abbia un medesimo valore. Dopo tutto, quando i genitori insegnano ai figli di evitare le cose vele-

nose, ciò non implica il medesimo grado, genere o accettazione di potere rispetto agli insegnanti che inculcano convinzioni di superiorità naturale in relazione alla razza o alla nazionalità. L'analisi post-strutturalista offre (e ne daremo oltre diversi esempi) interventi teorici in nodi e snodi di particolare rilievo. Bisogna capire, però, che questi interventi teorici non servono per rappresentare alle vittime di date pratiche oppressive chi esse realmente siano, ma servono da analisi della situazione, da attrezzi da usare (se sono davvero utili o persino desiderabili) per superare l'oppressione. La teoria micropolitica, come la teoria anarchica classica, si sforza di stare insieme alla pratica micropolitica, non di rappresentarla a se stessa. La teoria non esiste al di fuori della pratica: anch'essa è una pratica.

L'elemento antirappresentativo della micropolitica post-strutturalista si presenta su due registri, uno epistemico e l'altro politico. Abbiamo già visto l'attacco epistemico alla rappresentazione; esso consiste nella negazione di una natura o di un insieme naturale di interessi negli individui la cui liberazione politica consentirebbe loro di esprimerli o realizzarli. Su questo piano, la rappresentazione non è oppressiva, ma falsa o, nel migliore dei casi, implausibile. Parlare di rappresentazione degli interessi altrui come se fossero naturali o dati, anche nel dispiegarsi di un destino storico, significa semplicemente sbagliare a capire cosa vogliono gli individui: significa commettere l'errore dell'umanesimo. Ma questo errore, dicono i post-strutturalisti, non è politicamente neutro; legato all'errore epistemico vi è un significato politico i cui effetti si sono propagati nel corso degli ultimi due secoli della storia occidentale. L'analisi micropolitica, se non vuol ricadere nell'incoerenza (o peggio) epistemologica e politica, dovrà negare lo sforzo di portare a chiarezza le vittime delle diverse oppressioni, accontentandosi invece di dire loro le modalità in cui emerge la loro condizione. «A mio parere – ha detto una volta Deleuze a Foucault in una conversazione – lei è stato il primo ad insegnarci qualcosa di fondamentale, ad un tempo nei suoi libri ed in un settore della pratica: l'indegnità di parlare per gli altri»²².

Se la prospettiva genealogica è corretta, allora né la genealogia né un'analisi micropolitica possono pretendere per sé una posizione privilegiata al di sopra del tessuto sociale. Al limite

può consistere in un'analisi più o meno generale della nostra situazione e forse – ma con molta più attenzione e prudenza – anche in qualche suggerimento tutto da verificare per trovarle una soluzione o sfuggirle. Qualora si opti per la seconda ipotesi (che Foucault si è sforzato di evitare, a differenza di Deleuze e Lyotard), essa dovrà essere prudente perché, pur riuscendo ad offrire un diverso insieme di possibilità e probabilmente un loro percorso, non lo potrà fare sotto forma di rappresentazione degli interessi delle vittime. Anzi, non può nemmeno rappresentarli a se stessi come vittime se non hanno in comune la tensione etica che ispira l'analisi genealogica. D'altronde, quei suggerimenti saranno sottoposti a verifica perché ogni politica è questione di pratiche e di potere, entrambi contingenti, che possono creare una situazione peggiore di quella da cui ci si auspica di sfuggire. «Il mio punto di vista – ha detto una volta Foucault – non è quello secondo cui tutto è male, ma piuttosto che tutto è pericoloso, che non è esattamente la stessa cosa. Se tutto è pericoloso, allora abbiamo sempre qualcosa da fare. Quindi la mia posizione non conduce all'apatia, ma a un iperattivismo, e a un attivismo pessimistico»²³.

La teoria micropolitica, allora, porta a termine la critica anarchica della rappresentazione. Articolando il nodo del problema epistemico della rappresentazione con quello politico, il post-strutturalismo ha perfezionato quella critica dimostrando dove fallisce la rappresentazione politica. Ciò non era a disposizione dell'anarchismo classico per via della sua compromissione con l'umanesimo, i cui fondamenti non sono alternativi alla rappresentazione, bensì il nucleo duro del problema stesso. Una volta ammesso ciò, non solo diventa chiaro il problema della rappresentazione, ma anche il ruolo della teoria nel conflitto politico. «Chi parla e chi agisce? – si è chiesto Deleuze, rispondendosi – È sempre una molteplicità, anche nella persona che parla e agisce. Siamo tutti dei gruppuscoli. Non c'è più rappresentazione, non c'è che l'azione, l'azione della teoria e quella della pratica in rapporti di collegamento o di scambio»²⁴.

L'impegno micropolitico, tuttavia, lascia aperta una questione importante, che spesso è stata obiettata ai sostenitori di un simile intervento: qual è il rapporto tra pratica micropolitica e strutture macropolitiche? I post-strutturalisti non negano affatto

l'efficacia dello Stato o del sistema economico del capitalismo. Ma allora, quale ruolo rivestono tali istituzioni nel discorso politico del post-strutturalismo?

La prospettiva post-strutturalista sulla macropolitica implica due enunciati interconnessi: le pratiche delle istituzioni macropolitiche (e le pratiche macropolitiche non istituzionali quali il capitalismo) spesso emergono da pratiche locali; quando nascono entità macropolitiche, le pratiche locali che le hanno prodotte non divengono una mera appendice o un loro aspetto ausiliario. Il primo enunciato, pur essendolo, non è solo di ordine storico. Foucault scrive che le tattiche locali che hanno formato gli attuali dispositivi di potere

sono state inventate e organizzate a partire da condizioni locali e bisogni particolari. Si sono venute configurando pezzo dopo pezzo prima che una strategia di classe le consolidasse in ampi insiemi coerenti. Bisogna peraltro notare che tali insiemi non consistono in una omogeneizzazione, bensì in un gioco complesso di sostegni che si appoggiano reciprocamente sui diversi meccanismi del potere, che restano specifici²⁵.

Secondo Foucault, la nascita delle relazioni di potere in atto è rintracciabile in specifiche pratiche locali e va compresa sulla loro base. Non farlo condurrebbe – ed ha condotto – all'ipotesi che, distruggendo le pratiche e gli apparati macropolitici di oppressione, scomparirebbero i dispositivi di potere riflessi in quelle pratiche e in quegli apparati. Deleuze si allontana da Foucault sostenendo che non solo quelle in atto, ma *tutte* le relazioni di potere macropolitiche vanno comprese sulla base di pratiche micropolitiche, interpretando la produzione locale del potere dal punto di vista metafisico, non propriamente storico. Comunque, entrambi convergono sul punto tipicamente politico secondo cui la macropolitica si fonda sulla pratica micropolitica, e secondo cui una comprensione della pratica macropolitica esige la comprensione della pratica micropolitica: «Ogni funzionalismo molare è falso, poiché le macchine organiche o sociali non si formano nello stesso modo in cui funzionano, e in quanto le macchine tecniche non si montano come si adoperano, ma implicano appunto condizioni determinate che separano la loro

propria produzione dal loro prodotto distinto»²⁶.

Se le pratiche e le istituzioni macropolitiche si fondano su pratiche micropolitiche, ciò non significa che gli obiettivi delle pratiche macropolitiche siano banalmente quelli degli elementi micropolitici costitutivi. Come già rilevato, il gioco di pratiche diverse produce altre pratiche i cui effetti non sono prevedibili da parte di coloro che si sono attivati nelle pratiche iniziali. Pertanto, benché i dispositivi micropolitici di potere spesso rafforzano quelli macropolitici (e viceversa ne sono rafforzati), sarebbe errato ritenere che abbiano in comune una struttura identica. In *La condizione postmoderna*, Lyotard sostiene che l'immagine di sapere proposta dalla scienza moderna (in contrapposizione a quella postmoderna) converge con le pratiche capitaliste di consolidamento dei valori di efficienza e di produttività. Però non inferisce in maniera poco plausibile l'idea che la scienza moderna e il capitalismo abbiano in comune relazioni simili di potere. Infatti, precisamente perché non sono le stesse si consolidano reciprocamente; altrimenti dovrebbero essere considerate identiche, almeno dal punto di vista politico.

L'eterogeneità delle pratiche micropolitiche e macropolitiche garantisce che le prime non saranno ridotte o assorbite nelle seconde. Essa ha diverse conseguenze. Innanzi tutto, il tentativo di ridurre le prime alle seconde – in altre parole, il progetto della pratica e della filosofia politica di tipo strategico – è destinato a fallire perché non coglie tutti i rapporti micropolitici intesuti nella dimensione macropolitica. Il deficit di tale progetto nell'ambito della filosofia del XX secolo è stato esposto nel cap. II; il fallimento concreto si palesa, ad esempio, nella storia dell'Unione sovietica²⁷. In secondo luogo, la comprensione delle relazioni di potere a livello micro e macro politico passa attraverso un'attenta cernita di analisi a livello locale che sono «grigie, meticolose e pazientemente documentarie»: in una parola, attraverso le genealogie. In terzo luogo, non si possono ridurre i rapporti macropolitici a quelli micropolitici: la riducibilità non va compiuta né dall'alto in basso né viceversa. Proprio perché le pratiche macropolitiche sono il prodotto di intersezioni e convergenze di molteplici pratiche locali, non è possibile leggere la natura di una pratica macropolitica al di fuori degli elementi micropolitici costitutivi. Deleuze scrive così che «ogni cosa è

politica, ma ogni politica è contemporaneamente macropolitica e micropolitica»²⁸. E Foucault: «c'è dunque correlazione fra i due processi, ma non correlazione assoluta»²⁹. Le genealogie micropolitiche, allora, non sono surrogati di analisi macropolitiche, anzi esse devono porsi accanto non come mere appendici ma in una simbiosi reciproca. In tal senso, la micropolitica non permette che la macropolitica venga compresa nella sua essenza in maniera ampia ma integra; al contrario, la teoria – e la pratica – micropolitica rielaborano l'intellegibilità e l'intervento tradizionali delle pratiche e delle istituzioni macropolitiche.

Non posso affrontare in questa sede le genealogie specifiche e le altre analisi micropolitiche di Foucault, Lyotard e Deleuze, che occupano gran parte dei loro lavori. Tuttavia un piccolo frammento di alcune analisi dà l'opportunità di vedere in che modo l'anarchismo post-strutturalista ha elaborato il significato politico di pratiche che sono locali, produttive di pratiche macropolitiche nonché irriducibili. A tal scopo, ripercorreremo la genealogia dell'anima moderna in *Sorvegliare e punire* di Foucault, la concezione della natura politica del linguaggio in *Il dissidio* di Lyotard e, infine, l'immagine di Stato offerta in punti sparpagliati nell'*Anti-Edipo*, *Mille Piani* e *Conversazioni* di Deleuze.

La riflessione foucaultiana sulla nascita dell'anima moderna – che gli psicologi di oggi chiamerebbero «personalità» – evidenzia due aspetti del pensiero genealogico centrali all'anarchismo post-strutturalista. Il primo mostra come pratiche piccole, disperse e locali abbiano dato luogo a effetti che si sono subito disseminati per tutto il corpo della società e che non erano prevedibili in base ad un principio strategico di causalità storica. Quanto al secondo, dato che l'anima moderna è sia oggetto che soggetto di conoscenza, la sua produzione in quanto oggetto teorico mostra l'intrico di pratiche di sapere e pratiche di potere.

Sorvegliare e punire presenta una storia dell'anima moderna che è legata in maniera inestricabile alla nascita e alla diffusione globale di pratiche disciplinari. Prima del XIX secolo, il metodo privilegiato di punizione era il supplizio (*supplice* in francese, di cui «tortura» è una debole traduzione che perde alcuni elementi rituali che il termine originario reca in sé). Il supplizio come pratica punitiva si lega alla sovranità del potere incarnata in un

re o principe. Un crimine, essendo un'offesa al sovrano, era al tempo stesso un'offesa al detentore del potere. La criminalità, minando l'ordine pubblico, costituiva un attacco personale al re che veniva identificato con questo ordine; per ristabilirlo, quindi, il sovrano doveva vendicarsi. Il potere del corpo del re doveva ostentarsi ai danni del delinquente per restaurare il suo corpo come effettivamente sovrano. Da qui il rituale spettacolarmente raccapricciante descritto da Foucault nelle pagine d'apertura.

Ci furono però due problemi relativi alla pratica del supplizio che portarono alla sua eliminazione. Il primo fu che la paura che si supponeva dovesse indurre in chi osservava il supplizio – paura del potere del corpo del re – spesso si trasformava in simpatia per il torturato e quindi in risentimento verso il sovrano. Il secondo fu la nascita di un gruppo di riformatori scandalizzati dallo spettacolo del pubblico supplizio e del conseguente degrado. Sorse allora una spinta per cambiare il metodo di punizione; essa doveva essere più benevola, ma anche, dato che la nascita del capitalismo a quei tempi esigeva il rispetto della proprietà, più efficace. Invece di esercitare l'autorità in modo brutale e arbitrario, secondo i riformatori la punizione doveva essere reallizzata in modo umanitario e universale.

Una delle tecniche usate in situazioni particolari colse l'attenzione dei riformatori del codice. Nei monasteri si praticava da tempo immemorabile la disciplina (il termine francese *surveiller* implica sia una conformità disciplinare che l'idea della sorveglianza), ma adesso doveva essere applicata, in modi diversi, a scuole, fabbriche e caserme. Nella disciplina, i corpi sono resi conformi attraverso una sorveglianza regolare ed una regolamentazione dei movimenti corporei, e in tal modo il potere si esercita non in modo grossolano, ma minuziosamente e più efficacemente. Addestrando il corpo, frammentando i suoi movimenti in modo analitico e quindi sottomettendo quei movimenti a processi disciplinari, si crea un corpo docile, un corpo di abitudini regolarmente indotte: «Alla fine, ciò che si cerca di ricostituire in questa tecnica di correzione non è tanto il soggetto di diritto, (...) quanto il soggetto obbediente, l'individuo assoggettato a certe abitudini, regole, ordini, a un'autorità che si esercita continuamente intorno a lui e su di lui e che egli deve lasciar funzionare automaticamente in lui»³⁰.

L'emergenza del corpo docile produsse sulla sua scia una serie di mutamenti che formarono la base di pratiche disciplinari di riabilitazione (in contrapposizione a quelle punitive) e al contempo della teoria e della pratica psicologica. In prima istanza, si considerava ora la criminalità non un'offesa al re, e nemmeno alla società come ritenevano i riformatori, ma alla normalità: all'uso normalmente efficace e produttivo del corpo. I criminali non erano più fuorilegge, bensì membri improduttivi della società. In seconda istanza, l'opposizione binaria legale/illegale, o lecito/proibito, dava luogo ad una nuova opposizione, non più binaria ma in un certo senso concentrica: normale/anormale. Il corpo del tutto docile era normale, e l'anormalità si misurava in termini di devianza dallo stato normale ottimale. Per risultato la disciplina doveva ora applicarsi non solo a coloro che avevano infranto la legge, ma a chiunque non era normale in maniera ottimale, vale a dire a tutti. In terza istanza, obiettivo dell'intervento giudiziario non doveva più essere l'atto criminale, ma il criminale stesso. Ribaltando una tradizione medievale e rinascimentale, nella quale era la nobiltà a esibire segni di distinzione individuale, adesso era la devianza ad essere individualizzata, al fine di essere esaminata, giudicata e curata: «Tutte le scienze, analisi o pratiche con radice 'psico', trovano posto in questo rovesciamento storico dei procedimenti di individualizzazione»³¹.

La nascita della psicologia si intrecciò quindi con una serie di rapporti di potere che non si coniugarono solo con l'intervento psicologico, ma crearono anche l'oggetto stesso della psicologia: l'anima moderna. Il sapere è inscindibile dai rapporti di potere; affrontare un progetto epistemico di conoscenza psicologica significa inaugurare una pratica politica costituita storicamente tra i cui effetti comprendiamo l'individualizzazione della devianza, la confusione della distinzione tra lecito e proibito, l'accentuazione di una conoscenza di sé di ordine «interiore» e non sociale, e la giustificazione della sorveglianza e della disciplina per una società nel suo complesso. Occorre comprendere che questa situazione non fu il risultato di una cospirazione o di un principio trascendentale che guidasse la storia. Non ci fu alcuna intenzione di creare gli effetti della pratica psicologica nella sua conduzione effettiva, né fu ineluttabile la sua com-

parsa. «L'«invenzione» di questa nuova anatomia politica (...) deve certo essere intesa (...) come una molteplicità di processi spesso minori, di diversa origine, a localizzazione sparsa, che si intersecano, si ripetono o si imitano, si appoggiano gli uni sugli altri, si distinguono secondo il campo di applicazione, entrano in convergenza e disegnano, poco a poco, lo schema di un metodo generale» (Foucault si riferisce direttamente alla disciplina, e indirettamente alla psicologia)³². Compito delle genealogie è precisamente quello di studiare quei processi e quegli effetti.

Qualcuno obietterà che è possibile immaginare una pratica, che chiameremo pure «psicologica», la quale non avrebbe però tali effetti, persino nella società di oggi. La genealogia dell'anima moderna non presenta prove contro una simile possibilità, né è destinata a farlo. *Sorvegliare e punire* non delinea le pratiche psicologiche che sono possibili, ma quelle che si sono date. Foucault cerca di mostrare i rapporti di potere entro cui sono immerse le pratiche in atto. Così facendo, egli offre alcune ragioni per abbandonare la pratica psicologica per come la conosciamo, ma nessuna ragione di principio per negare la possibilità di una pratica psicologica non oppressiva. Ciò è coerente con la concezione post-strutturalista dei rapporti sociali. Se la società è una rete di pratiche che si legano le une alle altre in modo contingente, allora giudicare il valore di una data pratica o tipo di pratica si collega alla valutazione dei suoi probabili effetti sull'intreccio cui partecipa. Data la complessità del tessuto sociale, una simile valutazione non può esser fatta per principio, ma solo in via probabilistica. Così è possibile affermare che un'altra pratica psicologica, in virtù della propria denominazione «psicologica», potrebbe plausibilmente darsi come parte di una dimensione psicologica più generale e produrre a proprio modo molti effetti analoghi. È esattamente quanto è accaduto negli Stati Uniti con la pratica psicoterapeutica gay e femmini-sta³³.

Viene la tentazione, benché erronea, di considerare l'anima moderna il punto cruciale dei rapporti di potere in atto. Pur essendo la psicologia una pratica politica prettamente moderna, non è la sola pratica moderna di potere significativa. Come dice Foucault, «appare, attraverso le discipline, il potere della Norma. Nuova legge della società moderna? Diciamo piuttosto che, dal secolo XVIII, esso è venuto ad aggiungersi ad altri poteri

costringendoli a nuove delimitazioni: quello della Legge, quello della Parola e del Testo quello della Tradizione»³⁴. Uno di questi poteri, la Legge, si riferisce naturalmente allo Stato ed alle sue pratiche. Gilles Deleuze, in particolare collaborando con Félix Guattari, ha tracciato i contorni di una lettura micropolitica dello Stato. Ne dò un frammento per mostrare un esempio di spiegazione post-strutturalista di una pratica macropolitica.

Per comprendere l'idea di Stato di Deleuze e Guattari, dobbiamo ricordare che Deleuze si muove in una cornice metafisica che accentua l'importanza costitutiva delle forze inconscie. Il dodicesimo piano di *Mille piani* mette in contrapposizione lo Stato alle cosiddette forze «nomadi» della «macchina da guerra». Nella sua critica, Paul Patton rileva che «nella determinazione più complessiva, la macchina da guerra si pone come esterione, l'Altro dello Stato»³⁵. Possiamo pensare la «macchina da guerra nomade» come concetto analogo al «desiderio» dell'*Anti-Edipo*, forza creativa ma deterritorializzata di cui ci si può impadronire in molti modi. Di per sé, la macchina da guerra nomade non è vincolata a nessun dispositivo sociale dato; essa è sempre creativa, ma non si lega per natura a nessun tipo o categoria di prodotto dato. Il nomadismo è centrale nel pensiero di Deleuze, in quanto offre la possibilità di concepire nuove e differenti forme di pratiche, e così di opporsi a insoliti vincoli quali le attuali forme di identificazione. (In tal senso, il «nomadismo» è un concetto affine alla riflessione foucaultiana intorno alla contingenza di pratiche di conoscenza di sé, e si lega, negli ultimi lavori di Lyotard, alla critica del capitalismo che cerca di impadronirsi delle narrazioni irriducibili dal punto di vista pragmatico. Le implicazioni etiche di questa linea di pensiero relative alla valorizzazione della differenza, o almeno ad una creatività non incatenata, saranno discusse oltre nel cap. VI). Il nomade vaga per il pianeta e non si radica su nessun pezzo di terra. Ciò che rende macchina da guerra il nomadismo è sia l'idea che creando distrugge (distrugge mentre crea, motivo nietzscheano), sia il fatto della sua opposizione allo Stato, con cui si trova sempre in relazione antitetica.

Se la macchina da guerra nomade funziona nella creatività e nella dismisura, la forma-Stato funziona nel parassitismo e nel legame (usiamo il termine «forma-Stato» e non «Stato» per

ragioni che si chiariranno subito). Obiettivo della forma-Stato è legare il nomadismo a date strutture, far sì che la creatività non superi dati confini e date categorie identificative. La forma-Stato non crea ma, piuttosto, funziona sulla creatività della macchina da guerra nomade, incanalandola su percorsi accettabili e ben regolamentati. Dice altrove Deleuze:

Non è che l'apparato di Stato non abbia senso: possiede anch'esso una funzione molto particolare, in quanto surcodifica tutti i segmenti [cioè determinazioni parziali della vita – TM], sia quelli che prende su di sé in quel particolare momento, sia quelli che lascia al di fuori di sé. O meglio, l'apparato di Stato è un concatenamento concreto che dà effettuazione alla macchina di surcodificazione di una data società³⁶.

«Surcodificazione» è il modo in cui la forma-Stato cerca di regolare la creatività nomade. Prima, nell'*Anti-Edipo*, Deleuze e Guattari avevano dichiarato «la *surcodificazione* (...) l'operazione che costituisce l'essenza dello Stato, e che commisura la sua continuità e nello stesso tempo la sua rottura con le antiche formazioni: l'orrore di flussi di desiderio che non fossero codificati, ma anche l'instaurazione di una nuova iscrizione che surcodifica, e che fa del desiderio la cosa del sovrano, foss'anche istinto di morte»³⁷. Nella surcodificazione, in un'unica categoria o principio sono ricondotte pratiche diverse, a cui si dà intellegibilità in quanto sue varianti. Ciò che era differente diventa semplicemente un altro modo del medesimo. In tal modo, la proliferazione di pratiche distinte prodotte dalla creatività nomade è limitata dalla creazione di una singola norma o insieme di norme con cui giudicare quelle pratiche. Deleuze e Guattari discutono l'uso del tabù dell'incesto come principio di surcodificazione delle relazioni sociali, rinviando a ricerche di antropologi strutturali (Lévi-Strauss) i cui testi definiscono il tabù dell'incesto principio direttivo della circolazione delle donne nella società. Centrale, però, non è lo specifico principio in sé, ma il fatto di essere un principio di surcodificazione con cui impadronirsi e contro cui giudicare le molteplici pratiche e derivazioni della creazione nomade.

A questo punto potrebbe sembrare che le caratteristiche della forma-Stato non siano peculiari agli Stati. Deleuze e Guattari

sarebbero d'accordo, con ciò formando il nucleo micropolitico delle loro analisi. La surcodificazione non è specifica agli apparati statali, ma ricorre ovunque operazioni sociali cerchino di sussumere ampie aree di pratiche sotto un unico principio o categoria che funge immediatamente da loro modalità di comprensione e da loro criterio di giudizio³⁸. Ecco perché Deleuze e Guattari raffigurano la forma-Stato come «macchina astratta», e non come un insieme specifico di apparati. Proprio perché la forma-Stato è raffigurata come un tipo di operazione e non come un tipo di apparato, Paul Patton chiama «politica concettuale» la contrapposizione tra forma-Stato e macchina da guerra nomade. Concepire le cose in modo contrapposto ci permette di interrogare i modi in cui si regola la nostra creatività, forse già compromessa, e di escogitare vie di fuga da tale regolamentazione. «L'importanza pratica dell'impresa – scrive Patton – consiste in ciò: nel criterio che si dà per la valutazione dei processi, individuali e sociali, che compongono la nostra vita e i nostri progetti»³⁹.

Ciò non implica che dovremmo opporci alla surcodificazione; come detto, la valutazione è una questione complessa e sottile. Al contrario, dobbiamo analizzare le pratiche di surcodificazione per scoprirne gli effetti, creativi e repressivi insieme, e per chiederci quali alternative hanno trascurato di spiegare. Solamente un'analisi di questo tipo ci consentirà di rispondere alle domande «Cosa dovremmo ratificare?», «A cosa dovremmo opporci?», in modo da non replicare semplicemente i modelli di surcodificazione a cui siamo soggetti (nel duplice senso del termine «soggetto»).

Se la forma-Stato non è però peculiare dello Stato, in che senso è una forma-Stato? La ragione sta nella specifica efficacia dello Stato ad utilizzare la surcodificazione e a diffondere nella società i suoi principi e le sue categorie: «La macchina astratta di surcodificazione assicura l'omogeneità dei diversi segmenti, la loro convertibilità, la loro traducibilità, così come regola i passaggi dagli uni agli altri e sotto quale tipo di predominio essi debbano avvenire. La macchina astratta non dipende dallo Stato, ma è la sua efficacia a dipendere dallo Stato in quanto concatenamento che la realizza all'interno di un campo so-ciale»⁴⁰. Lo Stato non è quindi l'unico operatore di surcodificazione, ma è

l'operatore che rende stabile l'operazione. La surcodificazione non trova le proprie radici solo nello Stato, potendo emergere sia a livello micro che a quello macropolitico (si veda la considerazione foucaultiana sull'emergenza della norma in quanto categoria sociale peculiare della pratica psicologica). Senza lo Stato, tuttavia, tale surcodificazione probabilmente non si affermerebbe, smarrendosi nella complessità e nelle trasformazioni mutevoli della trama delle pratiche sociali. Lo Stato, surcodificando diversi codici sociali (e pertanto codificando, se non tutte, quasi tutte le surcodificazioni nella legge scritta), cerca di garantire la persistenza di alcuni codici e l'eliminazione di altri, finendo con l'impadronirsi di alcune pratiche, ma anche creandole, ed emarginando o sopprimendo altre⁴¹.

Ma questo sforzo non è mai del tutto vincente: «Le condizioni stesse della macchina da guerra di Stato o di mondo, ossia il capitale costante (risorse e materiale) e il capitale variabile umano, non cessano di ricercare delle possibilità di repliche inattese, d'iniziativa imprevedute che determinano macchine mutanti, minoritarie, popolari, rivoluzionarie»⁴². In tal modo, Deleuze e Guattari riescono a dare una lettura del modo di funzionamento statale che è sia micro che macropolitico. È micropolitico perché la forma-Stato e la sua capacità di funzionamento non derivano unicamente da essa: la sua forma appare in altre pratiche e in altre istituzioni, e la sua capacità di funzionare dipende dal funzionamento di altre pratiche ed altre istituzioni. Ma è anche macropolitico perché la surcodificazione dello Stato, in qualità di operazione di surcodificazione più generale ed efficace, reca una propria specificità che andrà intesa nei propri termini e nei termini dei codici che surcodifica. Si potrebbe obiettare che, pur essendo micropolitica, l'idea di Stato difficilmente è genealogica. Ciò è parzialmente vero. Deleuze e Guattari non offrono una genealogia specifica in quanto non offrono una storia specifica. Al contrario, ciò che offrono è una genealogia dello Stato cosiddetta «teorica» o «concettuale» (per dirla con Patton). Essi presentano una cornice del modo in cui un genealogista potrebbe iniziare a discutere lo Stato, come macchina astratta e non come istituzione, installata non solo a livello macro ma anche a livello micropolitico, che si sorregge su pratiche locali sottese e che infine offre sempre la possibilità di fuga dalla surcodificazione

che cerca di imporre. Una cornice del genere non rappresenta una storia, ma presenta un modo di pensare fatti storici relativi ad una pratica macropolitica che è coerente con il quadro anarchico che il post-strutturalismo intende creare.

In *Il dissidio*, Lyotard, pur lavorando a distanza dall'interesse storico dell'emergenza, ha presentato un'idea di operazione linguistica affine all'approccio genealogico e, più in generale, post-strutturalista verso la teoria politica. Per Lyotard, il linguaggio è un insieme di pratiche, irriducibili nel genere le une alle altre, che non solo si intrecciano reciprocamente, ma anche con altre non-linguistiche sino a creare ancora altre pratiche linguistiche e non-linguistiche insieme. In altre parole, Lyotard non presenta una genealogia storica bensì un'immagine di trama di pratiche, temporalmente delimitata, che ricade nella rubrica complessiva di «linguaggio». Non ricerca quindi l'essenza del linguaggio, ma suoi esempi. E analogamente all'imperativo dell'*Anti-Edipo*, non si chiede «Cosa significa?», bensì «Come funziona?»⁴³. Lyotard riassume così il suo punto di vista: «abbiamo scelto una procedura: mettere cioè l'accento sui fatti linguistici, ed in particolare sul loro aspetto pragmatico»⁴⁴.

Lyotard ricorre alla Terza critica kantiana affrontando le diverse pratiche linguistiche comprese nel linguaggio. Kant presentava in quel testo la metafora dell'«arcipelago» di differenti generi di discorso (per Kant erano specificamente cognitivi ed etici), in cui il ruolo del giudizio è quello di navigare tra di essi con successo senza ridursi a nessuno di essi. Leggiamo Lyotard:

Ognuno dei generi di discorso sarebbe come un'isola; la facoltà di giudicare, almeno in una certa misura, sarebbe come un armatore o come un ammiraglio che organizzasse fra un'isola e l'altra delle spedizioni destinate a presentare all'una quanto si fosse trovato (inventato, nel vecchio senso) nell'altra e potesse servire alla prima da «intuizione come-se» per convalidarla⁴⁵.

La pratica del giudizio, quindi, non è quella di una vera e propria sussunzione dei diversi generi di discorso, ma piuttosto quella di equilibrare i discorsi, mettendoli in gioco reciprocamente, richiamandoli a tempo opportuno, e così via⁴⁶.

Il termine «genere» in Lyotard corrisponde, per come lo

abbiamo usato, a «pratica linguistica». Un genere è una pratica di linguaggio, comprensiva di regole di movimento che acquistano senso solo entro quel genere. In tal senso, come dice Lyotard, i generi sono simili ai «giochi linguistici» di Wittgenstein⁴⁷. Nonostante Lyotard non offra una definizione succinta di genere, le sue configurazioni rendono evidente che esse includono le regole con cui le frasi (o movimenti) linguistici (e talvolta non-linguistici) possono concatenarsi, quali poste sono in palio in date frasi in contrapposizione ad altre, e quali siano gli obiettivi o le finalità di quel dato genere. Ciò che conferisce natura politica ai generi è il fatto che quando parliamo le parole non determinano da sole la risposta da darsi: per dirla con Lyotard, non esiste una concatenazione tra frasi che sia determinata dalle frasi medesime. Di per sé, quindi, esse non sono elementi costitutivi dei generi, che sono invece regole di concatenazione. E siccome la frase non dà nessuna regola di concatenazione, quale sia in atto è questione di quale genere sia in gioco: «Una frase che accade è messa in gioco in un conflitto fra generi e discorso. (...) La molteplicità degli scopi, che va di pari passo con quella dei generi, fa sì che ogni concatenamento sia una sorta di 'vittoria' di uno di essi sugli altri. Questi ultimi rimangono dei possibili trascurati, dimenticati, rimossi»⁴⁸. Non ci sono allora poste in palio soltanto all'interno dei generi, ma anche tra di essi, e in particolare la questione di quali poste saranno in palio ad un dato momento. Nessuna pratica di linguaggio può ingannare questo problema politico, giacché è sempre un problema di scegliere i generi, ossia di scegliere le regole appropriate di concatenazione tra frasi.

Il problema sarebbe risolvibile se le poste di un genere si potessero riscattare con quelle di un altro. Ma ciò non è possibile. Il genere spesso dominante, quello in cui le poste di altri generi sono solite tradursi, è il genere cognitivo, il cui emblema è la scienza. Lyotard, tuttavia, dedica in buona misura la prima parte de *Il dissidio* a sostenere che il genere cognitivo, quando descrive o richiama, non possiede alcuna relazione privilegiata con la realtà che possa fondare le sue pretese di genere dominante per natura. Infatti, dice Lyotard, la natura del richiamo e della descrizione è tale da essere più sensato abbandonare l'idea di una «relazione con la realtà». In ogni frase, ci si «presenta»

un mondo, ma questa presentazione è già avvenuta quando afferriamo ciò che si presenta; noi non abbiamo alcun accesso ad esso. La frase ci spinge in un mondo e non ha senso cercare un mondo silenzioso e prelinguistico esterno a tutte quelle frasi con cui raffrontarlo, per vedere se si accordano o meno e come lo colpiscono. Noi siamo sempre in un mondo di frasi – sempre dentro il linguaggio. Il problema della pratica linguistica, allora, non è quello di scovare il genere «vero» a cui ridurre gli altri, bensì di selezionare ogni volta attentamente il genere appropriato alla concatenazione di frasi.

Poiché però la scelta di un genere esclude tutti gli altri con relative poste, ad ogni concatenazione c'è creazione ed eliminazione insieme. La parola scelta da Lyotard per descrivere tale situazione è «dissidio», che così spiega: «Rispetto a una lite, un dissidio sarebbe piuttosto un caso di conflitto fra almeno due parti, impossibile da dirimere equamente in mancanza di una regola di giudizio applicabile a entrambe le argomentazioni»⁴⁹. Lyotard dà un celebre esempio di dissidio criticando la negazione dell'olocausto compiuta dallo storico «revisionista» Robert Faurisson. Poiché le regole di evidenza richieste da Faurisson sono i primi testimoni dei forni crematori, e poiché quasi nessuno di loro sarebbe in grado di darne testimonianza, Faurisson ne ha tratto la conclusione che non esiste prova affidabile dell'esistenza dei forni. Questo genere del genere cognitivo – una parodia, ma forse non abbastanza, secondo Lyotard – nega alle vittime ancora viventi ed ai familiari dei defunti la possibilità di dar conto della loro esperienza dell'olocausto; c'è un dissidio tra il genere a cui si riferisce Faurisson ed il genere con cui si esprime la memoria ferita e il dolore a cui si riferiscono le vittime.

Il problema politico dei generi pertiene, secondo Lyotard, non solo all'ineluttabilità del dissidio, ma anche agli effetti della soppressione che si dà quando alcuni dissidi dominano a spese di altri. Ciò preclude la possibilità non di esprimersi (giacché l'espressione non fa parte del genere), ma di concatenare frasi in modo da legittimare date affermazioni, esperienze o creazioni. Lyotard chiama «torto» (*tort*) una tale denegazione: «un danno accompagnato dalla perdita dei mezzi di provare il danno»⁵⁰. Esempio di tale torto è l'egemonia di una filosofia verificativa del linguaggio, negli anni centrali del XX secolo, che ha negato

legittimità semantica al discorso etico.

I torti possono darsi sia a livello micropolitico (un suo esempio è il tentativo di Faurisson di offendere le vittime dell'olocausto) che a livello macropolitico. Come suo esempio, Lyotard, quasi alla fine de *Il dissidio*, parla dell'effetto del capitalismo nel privilegiare un genere economico di interesse personale, efficienza e produttività, genere che (tra gli altri effetti) cerca talmente di spremere in una data unità di tempo da fare tra le proprie vittime anche l'azione riflessiva della filosofia. (Val la pena rilevare, però, che anche questo caso di dominazione macropolitica, molto simile alla figurazione della situazione linguistica nel capitalismo operata da Habermas, si distingue da essa negando l'idea secondo cui il capitalismo costituisce il principio di dominio linguistico. Tutt'al più il capitalismo è una forza più grande nel gioco di forze irriducibili ad essa, analogamente all'idea di Stato secondo Deleuze). Ad ogni modo, questa descrizione del linguaggio, che sottolinea la pragmatica invece della semantica o della sintattica, che considera contingentemente date, irriducibili e intersecanti le pratiche (generi) linguistiche, che riporta i rapporti micropolitici di potere che sorgono tra di esse in modo da evidenziare come i rapporti macropolitici ne dipendano, e che si riconduce ad una genealogia storica dell'egemonia di alcuni generi, dimostra come sia possibile analizzare la politica della pratica linguistica da una prospettiva politica post-strutturalista.

L'interrogativo che queste e altre analisi simili sollecitano è il seguente: vista l'insufficienza delle vecchie risposte ai problemi politici – l'appropriazione dei mezzi di produzione, la conquista o l'abolizione dello Stato, la distruzione di tutti i rapporti di potere – quale prospettiva la teoria post-strutturalista riesce a offrire per pensare il mutamento politico, il potere e il dominio politico? In parte, per i post-strutturalisti la risposta è «in genere» impossibile, in quanto le analisi tendono a dimostrare che il potere e l'oppressione non si esercitano «in genere». Nel prossimo capitolo cercherò di individuare alcuni principi etici generali che sono sottesi all'immagine post-strutturalista di azione politica; sosterrò che quei principi possono essere mantenuti «in genere» senza violare il quadro politico del post-strutturalismo (con buona pace delle dichiarazioni di impossibilità di un'etica

post-strutturalista fatte dagli stessi post-strutturalisti). Anche nell'ambito dell'agire politico, alcune linee complessive disegnate da Deleuze, Lyotard e Foucault ben si sposano con una prospettiva politica che rimarchi la natura locale, complessa e contingente delle relazioni politiche. Queste linee si richiamano alla sperimentazione politica, sociale e individuale, all'allargamento di libertà situate, alla liberazione di generi e discorsi assoggettati, ai limiti ed al riorientamento del ruolo dell'intellettuale.

I concetti deleuziani di sperimentazione, in particolare quello di «linee di fuga», riflettono un problema che preoccupa il pensiero politico del post-strutturalismo: «Ecco allora ciò che bisognerebbe fare: installarsi su uno strato, sperimentare le possibilità che ci offre, cercarvi un luogo favorevole, eventuali movimenti di deterritorializzazione, possibili linee di fuga, provarle, assicurare qui e là delle congiunzioni di flussi, tentare segmento per segmento dei *continua* d'intensità, avere sempre un piccolo pezzo di una nuova terra»⁵¹. Per Deleuze, come per Foucault e Lyotard, l'attività di riflessione politica dovrà avere per obiettivo principale la liberazione di un individuo (persona, gruppo o pratica che sia) in favore di nuove pratiche che trasformano, scardinano o eliminano i rapporti di potere che mantengono in vita le vecchie pratiche. Nella descrizione della «curiosità» filosofica, Foucault pone la stessa questione:

Non già quella che cerca di assimilare ciò che conviene conoscere, ma quella che consente di smarrire le proprie certezze. (...) Vi è sempre un che di derisorio nel discorso filosofico quando pretende, dall'esterno, di dettar legge agli altri, dir loro dov'è la loro verità e come trovarla, o quando trae motivo di vanto dall'istruir loro il processo con ingenua positività; ma è suo pieno diritto esplorare ciò che, nel suo stesso pensiero, può essere mutato dall'esercizio di un sapere che gli è estraneo⁵².

Anche in Lyotard il problema della sperimentazione è centrale. In precedenza, la critica della rappresentazione avrebbe dovuto spalancare possibilità di agire che avrebbero eluso l'egemonia di pratiche significanti in atto. E il riferimento nella sua riflessione, nel corso più o meno dell'ultimo decennio, all'ana-

lisi di Lévinas sull'ebraismo e specialmente l'ultima trattazione intorno alla sfera etica irriducibile a qualsiasi ontologia, si precisa particolarmente nella sollecitazione a costruire pratiche alternative a ciò che ci sta di fronte. In tutto il corpo degli scritti di Lyotard, le pratiche dell'arte hanno sempre rappresentato un campo prediletto di sperimentazione: «Un poeta è un uomo che può mantenere il linguaggio – anche se se ne serve – in uno stato di sospetto, cioè produrre delle figure che non sarebbero mai state prodotte, che non si è sicuri possano essere tollerate dal linguaggio e che siano mai udibili, sensibili per noi»⁵³.

La sperimentazione è l'attività di estrarre qualcosa d'altro, qualcosa che ci liberi dalla sensazione di necessità e di inesorabilità proprio alle pratiche con cui si è cresciuti. È cruciale capire, tuttavia, che la sperimentazione si differenzia dalla mera trasgressione dei confini delle pratiche sinora esistenti. Sebbene Lyotard, Foucault e Deleuze, in certi momenti della loro evoluzione filosofica, abbiano flirtato con l'idea di trasgressione presente in scrittori quali Georges Bataille e Pierre Klossowski, a poco a poco se ne sono allontanati muovendosi verso la nozione di sperimentazione. Deleuze spiega che il concetto di trasgressione resta vincolato agli stessi significati contro cui mette in atto la trasgressione: «Il significante è sempre il piccolo segreto che non ha mai smesso di ruotare attorno al mamma-papà. (...) Generalmente il piccolo segreto si riporta a una triste masturbazione narcisistica e devota: il fantasma! La 'trasgressione', un troppo bel concetto per i seminaristi sottomessi alla legge di un pontefice o di un curato»⁵⁴. La sperimentazione, a differenza della trasgressione, ricerca alternative in positivo e non la rivolta. Una simile azione è più coerente con una prospettiva che definisce il potere non in quanto forza repressiva esercitata dall'alto, ma in quanto elemento di ogni relazione sociale. Obiettivo della politica post-strutturalista è cercare di costruire relazioni di potere con cui poter convivere, non rovesciare il potere.

La sperimentazione di per sé è un'azione sobria e spesso provvisoria. Si sperimenta costruendo pratiche che si è pronti ad abbandonare se gli effetti sono intollerabili. Accettare la contingenza insita alle reti di pratiche, reca in sé un'altra ammissione: pratiche che sembrano emancipanti possono avere esiti ben

diversi da quelli ipotizzati all'inizio, per interazioni impreviste o per sviluppi di altre pratiche. Non esiste alcuna progettualità della pratica. Restano i principi etici che ci aiutano a valutarle, ma possiamo solo sperimentarli realizzandole.

Una sperimentazione di cui parla Deleuze è il «divenire minore». Si comprende meglio questo concetto se lo si lega a una pratica che, situata nell'ambito della rete sociale di pratiche e quindi non scardinandola, occupa un posto che spezza le pratiche dominanti mostrandovi possibilità creative che le consentirebbero di sfuggire alle oppressioni politiche con cui si coniugano. Impegnarsi in un divenire-minore significa tracciare una linea di fuga nella rete sociale costruendo – o seguendo – una radice del rizoma sociale che, nel medesimo gesto, aggrovigli le radici egemoni e costituisca una possibile pratica positiva. In merito al linguaggio, Deleuze e Guattari affermano che «non è certo utilizzando una lingua minore come il dialetto, facendo del regionalismo o ghettizzandosi, che si diventa rivoluzionari; è utilizzando molti elementi di minoranza, connettendoli, coniugandoli, che s'inventa un divenire specifico, autonomo, imprevedibile»⁵⁵. I divenire-minori possono essere estetici (nel libro su Kafka, Deleuze e Guattari elaborano un divenire-minore della letteratura), razziali, culturali, femministi e così via. Ognuna di queste strade presenta possibilità di sperimentare pratiche i cui effetti siano liberatori per i membri della società. Ci sono strade basate su pratiche già esistenti, e vanno percorse solo per renderle politicamente efficaci. L'uso deve però restare «minore»; compito del divenire-minore è precisamente questo: non rendere dominante il minore.

Sperimentare è una forma privilegiata di pratica politica perché il progetto di un'azione politica, come ha visto Foucault, non è la liberazione totale dall'oppressione, ma l'allargamento di spazi locali di libertà situate:

Vorrei dire qualcosa sulla funzione di ogni diagnosi sulla natura del presente. Non consiste in una semplice definizione di ciò che siamo, bensì piuttosto – seguendo le linee di fragilità nel presente – nel tentativo di comprendere perché e in che modo ciò che è potrebbe non esserlo più. In tal senso, qualunque descrizione deve sempre concordare con quelle specie di fratture virtuali che aprono gli spazi di libertà intesi

come uno spazio di libertà concreta, cioè di cambiamento possibile⁵⁶.

La questione di una libertà situata risale a Merleau-Ponty, ma i post-strutturalisti la pongono in maniera diversa. Secondo Merleau-Ponty, una libertà situata è una condizione metafisica di soggettività che deriva dal fatto di non poter determinare completamente noi stessi (contro il primo Sartre). Per i post-strutturalisti, una libertà situata è il prodotto di due alternanti condizioni politiche. La prima deriva dal fatto che ogni pratica si pone nel contesto di trame di pratiche, essendo così soggette alle relazioni di potere di quelle trame. La seconda deriva dal fatto che il discorso metafisico delle essenze umane, libere o determinate o persino libere in modo situato, pertiene ai problemi dell'umanesimo sopra rilevati nella critica dell'anarchismo classico.

L'allargamento di libertà situate è un frammento dell'idea di intervento politico sperimentale. Le pratiche politiche si sforzano di ritagliarsi spazi che consentano potenzialmente pratiche alternative. Allargando libertà situate, potremmo non impegnarci direttamente in tali pratiche, ma invece creare spazi di impegno praticabile. Lottare per i diritti omosessuali, ad esempio, potrebbe non costituire in se stesso una sperimentazione di stili di vita alternativi (anche se lo potrebbe in certe forme di lotta), ma qualora risulti vincente crea uno spazio per quelle alternative che in sé hanno l'effetto di sottrarci al legame con una «naturale» monogamia eterosessuale. La creazione di libertà situate, allora, andrebbe considerata un frammento di, e non sempre identificata con, una sperimentazione di pratiche alternative.

Un altro intervento politico incoraggiato dalla teoria post-strutturalista è la valorizzazione dei discorsi sottomessi. Nonostante una valorizzazione di questo genere possa essere vista come un residuo della vecchia idea trasgressiva di azione politica (si veda ad esempio la valorizzazione del discorso di Sade in Bataille e Klossowski), non è questo il caso. Lyotard in particolare ha attirato l'attenzione sulle sue potenzialità – anche se il discorso deleuziano sul divenire-minore ed il lavoro di Foucault sulla follia, i malati ed i detenuti ricadono senza dubbio in questo tipo di valorizzazione – non solo in *Il dissidio*, là dove la pragmatica del linguaggio porta ad una comprensione

dell'ingiustizia dell'esclusione o dell'appropriazione di un genere da parte di un altro, ma anche nel precedente *La condizione postmoderna*, dove illustra la sottomissione di saperi narrativi da parte del sapere scientifico che non può legittimarsi senza ricorrere al sapere narrativo di cui cerca di prendere il posto. Sebbene le narrazioni che sono servite a legittimare la scienza abbiano fallito l'obiettivo – Lyotard cita tanto la narrazione eroica dell'Illuminismo sulla liberazione del sapere dalle catene dell'ignoranza, quanto la narrazione hegeliana del graduale autocompimento dello Spirito – il fallimento non sovverte la funzione che le narrazioni svolgono sia nella legittimazione che nella costituzione di sé degli individui. Lyotard ci suggerisce che se fosse consentito lo sbocciare di tante piccole narrazioni, invece di una sola grande narrazione, ciò darebbe la possibilità di legittimazioni plurali di tante pratiche, e non la valorizzazione di alcune a spese di altre. Inoltre ci suggerisce che la scienza medesima offre possibilità di narrazioni attraverso scoperte quali il principio di indeterminazione e quello di incompletezza di Gödel. La scienza contemporanea «non produce il noto ma l'ignoto. E suggerisce un modello di legittimazione che non è affatto quello della miglior prestazione, ma quello della differenza compresa come paralogia»⁵⁷.

In relazione alla creazione di libertà situate ed alla liberazione di discorsi sottomessi, è importante considerare che la teoria politica del post-strutturalismo non regredisce a un modello di potere in quanto repressione e, quindi, ad un'idea di emancipazione in quanto liberazione dalla repressione. Le pratiche, oppressive ed emancipanti, sono creazioni, non mere espressioni di una natura umana o derivazioni da un principio fondamentale o trascendentale di sfruttamento. Abbiamo già visto come la conoscenza intorno e interna a tali pratiche sia anche politica, e vedremo come non lo siano da meno i principi etici di giudizio. Questi sono gli insegnamenti della genealogia. Non bisogna allora pensare le libertà situate come spazi vuoti da riempire con pratiche alternative, ma piuttosto come conflitti contro specifiche pratiche d'oppressione che consentono ad altre pratiche di darsi. Come dice Foucault, «la libertà è una pratica»⁵⁸. Non bisogna pensare i discorsi sottomessi come espressione di una natura umana repressa dal potere, ma piuttosto come pratiche

oppresses da altre pratiche attraverso diversi meccanismi: la negazione, l'appropriazione, l'emarginazione, persino la feticizzazione. Fra l'altro, non bisogna concepire l'oppressione necessariamente come una cospirazione (anche se lo può essere in dati casi), ma più spesso come un effetto contingente di diverse pratiche che si intersecano le une alle altre e che addivengono in tal modo a rapporti di potere.

Infine, nella teoria post-strutturalista si riorienta il ruolo dell'intellettuale più come protagonista di pratiche teoriche che come loro osservatore. Nella teoria di tipo strategico, l'intellettuale appartiene ad un partito d'avanguardia; il suo ruolo è quello di riflettere sulla natura dell'oppressione, sui suoi principi e sulle vie di fuga. La teoria post-strutturalista respinge queste funzioni per tre ordini di motivi. Per il primo, la contingenza degli effetti delle pratiche esclude la possibilità di capire la nascita dell'oppressione sulla base di un unico o di un insieme di principi la cui comprensione è compito di un individuo. Per il secondo, dato che la teoria è essa stessa una pratica, e quindi soggetta alla propria analisi genealogica, si mette in dubbio la distinzione tra sapere e politica che legittima il ruolo dell'intellettuale. Il sapere non è al di sopra o all'esterno di una pratica, ma è esso stesso una pratica che non può essere giudicata isolandola dai suoi effetti. Deleuze rileva che «per molta gente la filosofia non è qualcosa che 'fa se stessa' ma qualcosa che preesiste bell'e fatta in un cielo prefabbricato. Eppure la teoria filosofica è una pratica, tanto quanto il suo oggetto. (...) È una pratica dei concetti e va giudicata in funzione delle altre pratiche con le quali interferisce»⁵⁹. Per il terzo, la concezione avanguardista dell'intellettuale si radica in un'immagine rappresentativa dell'intervento politico, che si abbandona nel momento in cui si rifiuta l'essenzialismo della natura umana riconoscendo gli effetti della rappresentazione nella sfera della teoria politica.

Per i post-strutturalisti, il ruolo dell'intellettuale consiste in una partecipazione a conflitti teorici locali o regionali, non universali. L'intellettuale offre analisi a coloro al cui fianco lotta, non sacre verità su tavole elargite agli oppressi. In una conversazione con Foucault, Deleuze ha notato una volta che «una teoria è esattamente come una cassetta di attrezzi. Niente a che vedere col significante... Bisogna che serva, che funzioni.

E non per se stessa»⁶⁰. E Foucault, in un altro testo, cita il ruolo delimitato dell'intellettuale:

L'intellettuale non deve più svolgere il ruolo di colui che dà consigli. Spetta a coloro stessi che lottano e si dibattono di trovare il progetto, le tattiche, i bersagli che bisogna darsi. Quel che l'intellettuale può fare è dare strumenti di analisi, e questo è oggi essenzialmente il ruolo dello storico. Si tratta infatti di avere del presente una percezione spessa, (...) fare un rilievo topografico e geologico della battaglia. È questo il ruolo dell'intellettuale⁶¹.

In conclusione, le quattro raccomandazioni politiche iniziano a tratteggiare una prospettiva al cui interno pensare l'agire politico nel contesto della progettualità anarchica di una filosofia politica di tipo tattico-progressista. Si possono elaborare tali suggerimenti, ma a livello teorico c'è un limite, giacché l'anarchismo post-strutturalista assegna maggior peso ad analisi e interventi politici di quanto non faccia la teoria politica classica.

Da un'altra angolazione, però, persistono domande a cui i teorici post-strutturalisti non hanno dato risposta. Se dobbiamo valorizzare la sperimentazione, quali saranno giudicati successi politici e quali fallimenti politici? Quali spazi concreti di libertà dovremmo cercare di creare? Quali discorsi sottomessi dovremmo promuovere e quali sarebbe meglio non appoggiare? A quali lotte un intellettuale dovrebbe dedicare le proprie capacità d'analisi? Questi interrogativi non sono politici, ma morali: essi non richiedono un'articolazione programmatica, ma una difesa etica. Il problema non è di offrire un inventario di risposte specifiche agli interrogativi sollevati (la contingenza delle pratiche lo renderebbe incerto in breve tempo); ciò che bisognerebbe interrogare sono i principi di valutazione senza i quali un intervento politico è cieco.

Il problema è duplice: da un lato, meno inquietante, vi è la domanda a quali principi etici i post-strutturalisti si rifanno. Nonostante la nota reticenza in merito da parte di Deleuze, Foucault e Lyotard, io ritengo che avrebbero potuto non esserlo. Dall'altro, però, vi è la domanda se il post-strutturalismo ammette o no un'etica. Nell'ambito di un discorso che sottolinea il locale e il contingente, c'è spazio per principi di valutazione

che, se non vogliono essere mere reazioni personali agli eventi, abbiano portata universale?

Note al capitolo

1. Gilles Deleuze, *L'ascesa del «sociale»*, «Aut Aut», n. 167-8, 1978, p. 109.

2. Michel Foucault, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino, 1976, p. 31.

3. M. Foucault, *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, 1977, p. 29.

4. *Ibid.*, p. 11.

5. *Ibid.*, pp. 32-3.

6. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'anti-Edipo*, Einaudi, Torino, 1976, p. 15.

7. M. Foucault, *Microfisica del potere*, cit., pp. 37-8.

8. *Ibid.*, p. 37.

9. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Feltrinelli, Milano, 1992, p. 104.

10. *Ibid.*, specialmente cap. III, pp. 177 e ss.; e M. Foucault, *ult. op. cit.*, p. 45.

11. Si lega altresì ad un modo di concepire la coscienza che deriva da Descartes e che si è abbandonato non solo nell'ambito della filosofia europea, ma anche in quella anglo-americana sin dalla «svolta linguistica».

12. Jean-François Lyotard, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano, 1981, p. 82.

13. *Ibid.*, p. 6.

14. *Ibid.*, p. 109.

15. Ciò non vuol dire che il sapere sia falso o sia un'illusione, ma piuttosto che la sua verità o falsità non mette fine al problema. C'è un problema politico da affrontare, che è il progetto della genealogia. Non sempre i post-strutturalisti comprendono che qualcosa può essere vera e al contempo politicamente saturata. In certi punti quindi – e *Nietzsche, la genealogia, la storia* è uno di questi – essi cadono in un contraddittorio relativismo epistemologico, pur non essendo essenziale al loro quadro teorico (cfr. Todd May, *Between Genealogy and Epistemology*,

Pennsylvania State U. P., University Park, 1993).

16. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., pp. 104-5.

17. Si veda tutto il corpo dell'*Anti-Edipo*, cit., ma specialmente p. 4.

18. M. Foucault, *Microfisica del potere*, cit., p. 27.

19. Jean-François Lyotard, Jean-Loup Thébaud, *Au juste*, Bourgois, Parigi, 1979, pp. 177-9. Va rilevato come Lyotard, nella fase di passaggio da *Economia libidinale* a *Il dissidio*, sembri talvolta vacillare nella interpretazione del postmoderno, considerandolo ora una descrizione della nostra condizione, ora una prescrizione per lenirne i problemi. Quest'ultima lettura sarebbe più affine alle tendenze di ordine strategico dell'anarchismo classico. Io ho optato per interpretare Lyotard nel primo modo, sia perché la prospettiva a cui perviene in *Il dissidio* è ben più coerente con essa, sia perché l'asse prioritario della sua opera, anche in quella fase transitoria fine anni '70 - inizio anni '80, conduce verso di essa.

20. Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Conversazioni*, Feltrinelli, Milano, 1980, p. 168.

21. *Ibid.*, pp. 7-8.

22. M. Foucault, *Microfisica del potere*, cit., pp. 110-1.

23. M. Foucault, *Sulla genealogia dell'etica*, Postfazione 2 a Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1989, p. 259.

24. M. Foucault, *Microfisica del potere*, cit., p. 108.

25. M. Foucault, *L'oeil du pouvoir*, in *Dits et écrits*, vol. III, Gallimard, Parigi, 1994, p. 202.

26. G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p. 327.

27. Foucault lo dice così: «Non ho affatto l'intenzione di sminuire l'importanza e l'efficacia del potere dello Stato. Credo semplicemente che, a voler troppo insistere sul suo ruolo, e sul suo ruolo esclusivo, si rischia di non vedere tutti i meccanismi e gli effetti di potere che non passano direttamente attraverso l'apparato di Stato e che spesso lo sostengono meglio, lo riproducono, gli danno la massima efficacia. Colla società sovietica abbiamo l'esempio d'un apparato di Stato che è passato in altre mani e che ha lasciato le gerarchie sociali, la vita della famiglia, la sessualità, il corpo pressappoco com'erano in una società di tipo capitalistico» (M. Foucault, *Microfisica del potere*, cit., p. 156).

28. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, Istituto Enciclopedia Italiana, Roma, 1987, p. 308.

29. M. Foucault, *Microfisica del potere*, cit., p. 121.

30. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 141.
31. *Ibid.*, p. 211.
32. *Ibid.*, p. 150.
33. Cfr. Robert Castel, Françoise Castel, Anne Lovell, *The Psychiatric Society*, Columbia U. P., New York, 1982, pp. 231-247.
34. M. Foucault, *ult. op. cit.*, p. 201.
35. Paul Patton, *Conceptual Politics and the War-Machine in Mille Plateaux*, «SubStance», XIII (1985), n. 3/4, p. 69. Si tratta di un eccellente articolo per capire l'idea di Stato di Deleuze e Guattari.
36. G. Deleuze, C. Parnet, *op. cit.*, pp. 151-2.
37. G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p. 224.
38. La distinzione tra forme-Stato in qualità di surcodificazione e Stati specifici in cui si realizza è rintracciabile non nell'*Anti-Edipo*, ma in *Mille piani*.
39. P. Patton, *op. cit.*, p. 79. Si potrebbe pensare che l'idea di regolamentazione della creatività recuperi le vecchie idee umaniste dell'anarchismo classico che il post-strutturalismo si sforza di evitare. Sarebbe però un errore. Non c'è motivo di pensare la creatività secondo il modello dell'espressione, in particolare di espressione di un'essenza. Nella metafisica della forza di Deleuze c'è qualcosa di essenzialista; ma essa non comporta nessuna delle dottrine umaniste che il post-strutturalismo rifiuta. Ciò sembra ricondursi al motivo dell'uso di termini animali, macchinici e geologici quando Deleuze e Guattari discutono le progettualità in cui si attivano gli esseri umani.
40. G. Deleuze, C. Parnet, *op. cit.*, p. 152.
41. Infatti, alcune pratiche che sono create avranno per obiettivo l'emarginazione o l'eliminazione di altre.
42. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 617.
43. G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p. 20.
44. J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, cit., p. 20. Si raffronti con *Mille piani*: «La linguistica non può esistere al di fuori della pragmatica (semiotica o politica) che definisce l'effettuazione della *condizione* del linguaggio e l'uso degli elementi della lingua» (p. 122).
45. J.-F. Lyotard, *Il dissidio*, cit., p. 167.
46. Per una lettura più articolata di Kant come un filosofo pre-anarchico, cfr. Todd May, *Kant the Liberal, Kant the Anarchist: Rawls and Lyotard on Kantian Justice*, «The Southern Journal of Philosophy», XXVIII (1990), n. 4, pp. 525-538.
47. Per il debito verso Wittgenstein, cfr. *La condizione postmo-*

derma, cit., p. 22. In *Il dissidio*, Lyotard si allontana dal concetto di giochi linguistici poiché ritiene che Wittgenstein ne dia una concezione troppo antropomorfa; più ampiamente, egli crede che Wittgenstein li abbia presentati troppo sbilanciati verso forme di giochi determinati da intenti di vincita da parte dei giocatori. Ritengo che l'imputazione di antropomorfismo a Wittgenstein sia fuori luogo, ma ci rende edotti dell'idea di genere fatta propria da Lyotard.

48. *Ibid.*, pp. 173-4.

49. *Ibid.*, p. 11.

50. *Ibid.*, p. 21.

51. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 234.

52. M. Foucault, *Storia della sessualità*, vol. II, cit., pp. 13-4.

53. J.-F. Lyotard, *Appunti sulla funzione critica dell'opera*, in *A partire da Marx e Freud*, Multhipla, Milano, 1979, p. 41.

54. G. Deleuze, C. Parnet, *op. cit.*, p. 56.

55. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 154.

56. Gérard Raulet, *Strutturalismo e post-strutturalismo. Intervista a M. Foucault*, in Franco Riccio, Salvo Vaccaro (a cura di), *Adorno e Foucault. Congiunzione disgiuntiva*, Ila Palma, Palermo, 1990, p. 96.

57. J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, cit., p. 109.

58. M. Foucault, *Espace, savoir et pouvoir*, in *Dits et écrits*, cit., vol. IV, p. 275.

59. G. Deleuze, *Cinema 2: L'immagine-tempo*, Ubulibri, Milano, 1989, p. 308.

60. M. Foucault, *Microfisica del potere*, cit., p. 109.

61. *Ibid.*, p. 144.

V

PROBLEMI DI ETICA

Due interrogativi hanno inseguito il discorso post-strutturalista sin dall'inizio: è epistemologicamente coerente? Può fondarsi eticamente? Rispetto a Foucault, ho risposto al primo interrogativo altrove¹. Il secondo non ha mai ricevuto l'attenzione che merita.

Nessuno ha interrogato tali problemi con altrettanta tenacia e rigore di quel gruppo di studiosi che in senso lato possono ricondursi (anche se non sempre vi appartengono) alla Teoria critica dei nostri giorni: Jürgen Habermas, Nancy Fraser, Peter Dews, Charles Taylor e Michael Walzer. L'elemento comune delle critiche è che il discorso post-strutturalista mostra tanto una reticenza quanto una incapacità a giustificare principi etici. La critica è diretta in primo luogo a Foucault (anche se Dews critica anche il primo Lyotard), ma si applica a tutta la prospettiva sin qui sviluppata. Secondo questa critica, per salvare la teoria

politica del post-strutturalismo, esso deve almeno essere capace di una difesa etica; siccome si preclude tale difesa, la sua teoria politica è un fallimento. Come prova di tale preclusione i critici, da una parte, rilevano la reticenza dei post-strutturalisti a dare giustificazioni etiche ai loro punti di vista politici e, dall'altra, elaborano una tesi con la quale cercano di mostrare che la loro prospettiva politica non può consentire una tale giustificazione.

Questo capitolo si pronunzia sia contro la reticenza post-strutturalista a offrire giustificazioni etiche, sia contro la pretesa della Teoria critica in senso lato secondo cui non può darsi giustificazione. La discussione procederà per più stadi. Innanzi tutto, esamineremo la critica dell'anarchismo post-strutturalista da parte della Teoria critica; poi, analizzeremo la riluttanza dei post-strutturalisti a confrontarsi con la critica; infine, la maggior parte del capitolo sarà dedicata a dare una difesa etica del discorso post-strutturalista che al contempo solleverà alcuni interrogativi intorno al progetto, attivato dalla Teoria critica odierna, di una «etica del discorso» che cercherà di offrire non solo una difesa etica ad una prospettiva politica particolare, ma anche una fondazione ad ogni discorso etico.

La tesi contro il post-strutturalismo avanzata dalla Teoria critica odierna inizia prendendo in considerazione la produttività e la pervasività del potere secondo i post-strutturalisti. «Per Foucault – scrive Michael Walzer – non esiste un punto focale, ma piuttosto una rete infinita di relazioni di potere»². E Peter Dews: «Nel corso degli anni '70, Foucault propende a minimizzare gli aspetti repressivi e negativi del potere presentandone il funzionamento in modo sostanzialmente positivo e produttivo»³. Ma se il potere è produttivo e pervasivo, dobbiamo allora chiederci quale giustificazione esisterebbe per resistergli, a partire da due domande collegate (ma non sempre distinte chiaramente). La prima: se i principi etici invocati per giustificare l'opposizione sono essi stessi creazioni sociali, quale carica giustificativa possono avere? Poiché gli oggetti della critica, a loro volta sottoposti a critica, sono pratiche sociali, e il fondamento della critica è altresì una pratica sociale (la pratica sociale del discorso etico), e poiché tutte le pratiche sociali sono prodotti (almeno in parte) di relazioni di potere, cosa diciamo della pratica sociale del discorso etico che ci sollecita a ritenerla idonea a trasferire il

giudizio ad altre pratiche? Su quali basi privilegiamo l'etica? E se non possiamo privilegiare alcun principio etico, come giustificare la critica politica?

La seconda: se il potere è dappertutto, il risultato di qualsiasi opposizione non è allora esso stesso null'altro che un diverso insieme di rapporti di potere? Non si sfugge al potere attraverso un intervento politico, semplicemente se ne redistribuiscono gli effetti. Ma se devono sempre esserci rapporti di potere, qual è allora il punto di resistenza? Se non ci fosse alcun punto di resistenza agli esercizi di potere, allora il post-strutturalismo nella sua teoria *politica* fallirebbe il bersaglio. Per dirla con Nancy Fraser, «il problema è che Foucault definisce potere tanti diversi aspetti di cose e le lascia banalmente così. Indubbiamente, ogni pratica culturale implica vincoli, ma essi sono di vari tipi differenti, richiedendo quindi varie risposte normative differenti»⁴.

Quest'ultimo punto presume che il potere, secondo i post-strutturalisti, sia intimamente problematico e che pertanto obiettivo dell'intervento politico sia quello di eliminarlo, per quanto possibile. L'ipotesi è fuorviante. Foucault, oggetto immediato delle critiche, ha replicato sostenendo che

i rapporti di potere non sono perversi in sé, da cui occorrerebbe liberarsi. (...) Il problema non è allora quello di cercare di dissolverli nell'utopia di una comunicazione perfettamente trasparente, ma di darsi quelle regole di diritto, quelle tecniche di gestione e inoltre quella morale, l'*ethos*, la pratica di sé, che consentiranno, all'interno dei giochi di potere, di aver a che fare con il minimo possibile di dominio⁵.

(Va notato che Foucault usa il termine «etica» per denotare una pratica di formazione di sé, mentre il nostro uso del termine è più tradizionale, riferendosi ai principi vincolanti del comportamento).

Che le pratiche siano spesso pervase da relazioni di potere non rappresenta quindi alcun ostacolo per una valutazione critica di tali relazioni. La questione non è se esiste o meno il potere, ma quali relazioni di potere siano accettabili e quali no. Ed è sulla questione dell'accettabilità che i critici affermano il crollo del post-strutturalismo. Scrive Dews che

Foucault e Lyotard concettualizzano il conflitto politico in termini di scontro tra due generi di forze (...) sull'ipotesi che una forza è oppressiva quando pretende per il proprio punto di vista verità o validità universale. (...) Ma sebbene l'universalità di un principio non garantisce in sé l'assenza di coercizione, la negazione dell'universalità è in tal senso ancor meno efficace, poiché non esiste nulla che impedisca alla prospettiva di una minoranza di avanzare il proprio diritto a dominare gli altri⁶.

In modo analogo, Habermas afferma che «Foucault si oppone alla richiesta di prendere partito; egli schernisce 'il dogma gauchiste' di considerare il potere come il cattivo, il brutto, lo sterile, il morto, e viceversa, 'ciò su cui il potere viene esercitato, come il buono, l'autentico, il grande'. Per lui non c'è un 'lato giusto'»⁷. Inoltre Foucault non può avere ragione perché mette in dubbio i valori con cui potrebbe giustificare una posizione critica: «Se però si tratta ancora solo della mobilitazione di forze antagoniste, di confronti e di battaglie ricche di finte, sorge la domanda del perché dovremmo opporre resistenza a questo potere onnipotente che circola nel sistema sanguigno del corpo sociale moderno, anziché adattarvi»⁸. Come dice Fraser: «[Foucault] non riesce a valutare il grado in cui il normativo si innerva e si diffonde ad *ogni* livello per tutto il corpo del linguaggio, ed il grado in cui, nonostante se stesso, la sua stessa critica deve far uso dei modi di descrizione, interpretazione e giudizio elaborati all'interno della tradizione normativa della modernità occidentale»⁹.

Le imputazioni avanzate da Dews, Habermas e Fraser, pur non identiche, hanno il medesimo risultato. Per gli ultimi due, il rifiuto foucaultiano dei valori dell'Illuminismo (o della «modernità», per dirla con Habermas), mina la possibilità di una critica politica. Abbracciando una posizione completamente esterna al nostro contesto, Foucault se ne vieta qualsiasi uso ai fini di sollecitare una visione politica. D'altro canto, nella misura in cui Foucault intende dotare le proprie analisi di valenza critica, è costretto ad abbandonare, per poterlo fare, le sue ipotesi di fondo. Per Dews, il problema specifico non è la modernità ma l'universalità (nel senso moderno dell'etica). Precludendosi un valore universalmente vincolante, Foucault e Lyotard si vietano

altresì di valutare un discorso o una pratica come oppressivi o dominanti. Per tutte e due le critiche, comunque, il problema è che non c'è alcun luogo da cui può nascere un giudizio etico: per l'approccio post-strutturalista alla teoria politica, questa possibilità è inaccessibile.

È la percezione di operare una necessaria distinzione fondata dell'accettabile e dell'inaccettabile a motivare l'etica discorsiva di Jürgen Habermas e di Karl-Otto Apel. Occorre ricordare che Habermas ha inaugurato il proprio percorso teorico sulle orme della critica globale della società contemporanea elaborata da Theodor W. Adorno e da Max Horkheimer. Il problema è che se la società capitalistica nel suo complesso è stata cooptata, allora non c'è alcun luogo da cui può nascere una critica. (Val la pena rilevare l'affinità tra l'idea di capitalismo di Adorno e Horkheimer e l'interpretazione della teoria politica del post-strutturalismo da parte della più recente Teoria critica). L'ipotesi di una situazione linguistica ideale pertiene alla ricerca habermasiana di sottrarre uno spazio critico alla cooptazione del capitalismo. Nel cap. I abbiamo visto come funziona dal punto di vista politico la situazione linguistica ideale; adesso prenderemo in considerazione brevemente come funziona dal punto di vista etico.

Ciò che la situazione linguistica ideale offre ad Apel e Habermas è il presupposto per qualsiasi comunicazione orientata alla verità, che deve diffondersi all'agire comunicativo nel suo insieme. Detto altrimenti, ogni agire comunicativo che tende alla verità (gli ultimi scritti di Habermas hanno allargato l'agire comunicativo sino a ricomprendere le forme espressive, regolative ed imperative della comunicazione, nonché quelle orientate alla verità)¹⁰ deve presupporre che i partecipanti cercheranno di eliminare, nella misura possibile, ogni ostacolo che possa precludere il raggiungimento della verità. Tra le presunzioni operative nell'agire comunicativo ci sono pertanto quelle secondo le quali ogni partecipante parlerà sinceramente, presterà pieno ascolto agli altri partecipanti, e cercherà il convincimento attraverso le migliori argomentazioni e non con l'inganno, la retorica o altra forma di distorsione. Una pratica comunicativa che realizzasse effettivamente tali presupposti rappresenterebbe la situazione linguistica ideale; l'obbligo di soddisfarli costituisce

le fondamenta etiche di un agire comunicativo.

Esistono quindi fondamenta etiche dell'agire comunicativo nel suo complesso che vincolano coloro che vi si impegnano. Per Apel, «l'*argomentazione razionale*, presupposta non solo in ogni scienza, bensì in ogni spiegazione problematica, presuppone già la validità di norme etiche universali»¹¹. Violare quelle fondamenta significa contraddirsi, nel senso di frustrarsi nel raggiungimento delle finalità che si intendono conseguire impegnandosi nell'agire comunicativo. La contraddizione riscontrata non è logica bensì una «*auto-contraddizione pragmatica*»¹²: una prestazione contraddice le condizioni ipotetiche necessarie al conseguimento dei fini della prestazione stessa. Inoltre, i principi etici che nascerebbero da una discussione morale che si dà nelle condizioni della situazione linguistica ideale – e solamente quei principi – vincolerebbero nella loro formulazione tutti i partecipanti, giacché sarebbe la finalità auspicata dai partecipanti nell'impegno comunicativo. Habermas ha chiamato «principio D» la forza vincolante di questi principi: «possono pretendere validità soltanto quelle norme che trovano (o possono trovare) il consenso di tutti i soggetti coinvolti quali partecipanti a un discorso pratico»¹³.

Valuteremo oltre la praticabilità dell'etica del discorso, ma è importante notare a questo punto che il suo progetto è quello di dare principi etici universalmente vincolanti all'agire comunicativo nel suo complesso. Anzi, nella misura in cui quasi ogni pratica implica sino a un certo grado l'«agire comunicativo» (secondo Habermas e Apel), e siccome inoltre l'agire comunicativo attraversa i confini di pratiche specifiche, i principi dell'etica del discorso risultano in generale vincolanti per l'agire sociale: «La strategia etico-discorsiva, consistente nel ricavare i contenuti di una morale universalistica dai presupposti argomentativi universali, è ricca di prospettive appunto perché il discorso rappresenta una forma di comunicazione più esigente, oltrepassante le forme di vita concrete, nella quale le presupposizioni dell'agire orientato all'intesa vengono universalizzate, astratte e dis-intrecciate, vale a dire, estese ad una comunità ideale che include tutti i soggetti capaci di parlare e di agire»¹⁴. Infine, poiché tali principi non si danno entro e attraverso una pratica della discussione etica, ma invece si pongono *al di sotto* di

ogni discussione, essi danno fondazione ad una pratica che non può essere giustificatamente cooptata da un intervento politico oppressivo o distortivo. In breve, costituiscono i parametri al cui interno diviene possibile costruire uno spazio critico, spazio precluso, a loro dire, alla teoria politica del post-strutturalismo.

Prima di elaborare un'immagine di etica che sia coerente con l'anarchismo post-strutturalista, val la pena soffermarsi un attimo per mostrare come tanti post-strutturalisti si sono esposti alla critica. Pur avendo detto che tale critica è fuorviante, gli autori che stiamo prendendo in considerazione hanno certamente dato motivo di credere che così non fosse. Probabilmente Deleuze è maggiormente veemente nella negazione dell'etica classica. Egli loda l'*Etica* di Spinoza, ad esempio, perché «sostituisce la morale, che ricollega sempre l'esistenza a dei valori trascendenti»¹⁵. Per Deleuze, come per Nietzsche, il progetto di misurare la vita sulla base di criteri esteriori rappresenta un tradimento e non un'affermazione della vita. Al contrario, un'etica del tipo di quella presentata da Spinoza (in contrapposizione a quella che Deleuze chiama «morale», che noi sin qui abbiamo chiamato «etica»), ricerca le possibilità offerte dalla vita, piuttosto di denigrare la vita invocando «valori trascendenti». Osservando la questione in termini più prettamente nietzscheani, il progetto di valutazione dell'esistenza ricorrendo a criteri esteriori consente alle forze reattive di dominare quelle attive, laddove le forze reattive sono quelle che «*separano la forza attiva da ciò che è in suo potere*»¹⁶.

Più di un commentatore ha osservato l'ironia di un approccio etico che, nel momento in cui condanna il giudizio etico classico perché ricorre a criteri che non sono interiori alla vita, promuove di contro un approccio al giudizio che si eleva al di sopra di ciò che potrebbe essere ma ancora non è¹⁷. Benché la cosa non sia così semplice (ho sostenuto altrove che le forze affermative della vita, secondo Deleuze, al pari di quelle negative sono interiori e non esteriori alla vita)¹⁸, resta la domanda su quali forze vadano definite affermative della vita e quali negative. In che modo riconoscere e distinguere le pratiche che sono attive da quelle reattive? La risposta di Deleuze a questo interrogativo – dobbiamo sperimentarlo – non è sufficiente perché quel che è in gioco non è il modo in cui promuovere le forze attive, bensì

il modo in cui valutare se un dispositivo di forze, o una pratica, una volta promossa, sia in realtà attiva o reattiva. In altri termini, la questione non è in che modo conseguire un obiettivo, ma decidere quali obiettivi vadano conseguiti.

È nota la reticenza mostrata da Foucault nel proporre principi di azione. L'osservazione spesso citata dal primo volume della *Storia della sessualità* – «contro il dispositivo di sessualità, il punto d'appoggio del controattacco non deve essere il sesso-desiderio [il modello psicanalitico], ma i corpi ed i piaceri»¹⁹ – viene citata più generalmente per il suo cripticismo e l'articolazione impropria che non per l'elaborazione di una idea alternativa di pratica sessuale²⁰. In tutta la sua esistenza, Foucault ha evitato tanto di dare consigli di azione quanto di suggerire principi per decidere quali azioni o pratiche promuovere e quali evitare. In realtà, le proposte relative all'«intellettuale specifico», sopra discusse, sembrano a prima vista (e possono esser sembrate a Foucault) implicare un limite alla portata del discorso etico dell'intellettuale: «Gli intellettuali hanno preso l'abitudine di lavorare non nell'«universale», l'«esemplare», il «giusto e vero per tutti», ma in settori determinati ed in punti precisi in cui li collocavano e le loro condizioni professionali di lavoro e le loro condizioni di vita»²¹.

Una reticenza così studiata contrasta fortemente, però, con il tono delle storie presentate da Foucault, nelle quali le pratiche psicanalitiche, la riabilitazione carceraria, il controllo della popolazione e così via sono affrontate in un modo da sollevare inevitabilmente dubbi sulla loro accettabilità etica. In quelle opere, nell'atto stesso in cui delimita la portata dell'analisi politica, sembra offrire ragioni – ragioni etiche – per abbandonare quelle pratiche che ci sono state presentate così naturali e inevitabili.

Lytard si è sintonizzato di più sulla dimensione etica della teoria politica rispetto a Deleuze e Foucault, ma nel tentativo di affrontare suggerimenti di ordine etico, ha evitato la carica universalmente vincolante di norme tradizionalmente coniugate ai principi etici. Nella sua ampia conversazione con Jean-Loup Thébaud, Lytard si sforza di venire a patti con il problema relativo alla questione della giustizia. Nell'elaborazione di una concezione universale della giustizia, la sfida che si pone alla

pratica è quella di permettere a un genere linguistico (precisamente il genere cognitivo) di dominare gli altri. Rispondendo alla domanda di Thébaud «Perché essere giusti?», Lyotard replica che «ogni discorso destinato a rendere conto delle prescrizioni, le trasforma in conclusioni di ragionamenti, in proposizioni dedotte da altre proposizioni, in cui l'ultima è una proposizione metafisica sull'essere o sulla storia, sullo spirito, sulla società. (...) Nella posizione di Kant, come in quella naturalmente di Lévinas, mi sembra forte il loro rifiuto per principio di questa derivazione o deduzione»²². Lyotard conclude che il «gioco linguistico» dell'etica «non ha origine, non è derivabile. Ecco tutto. Ciò implica che il compito è quello di moltiplicare e perfezionare i giochi linguistici»²³.

Questa posizione è un frammento di quella sviluppata in *Il dissidio*. Il progetto politico relativo al linguaggio è quello di rispettare i generi ed evitare il dominio dell'uno sull'altro. Come ha rilevato Sam Weber nella postfazione all'edizione americana di *Au juste*, il problema è l'incoerenza di un simile progetto: «La cura di 'preservare la purezza' e la singolarità 'di ciascun gioco' rafforzandone l'isolamento da altri, fa nascere proprio ciò che si intendeva evitare: 'il dominio di un gioco sull'altro', ossia il dominio della prescrittività»²⁴. L'ordine di rispettare la diversità dei giochi linguistici è precisamente etico, per di più universalmente vincolante. «Ognuno dovrebbe rispettare la diversità dei giochi linguistici» è una prescrizione che non si limita al discorso prescrittivo, ma intende farsi seguire non importa in quale genere di linguaggio ci si trova.

C'è un altro problema. Non può darsi il caso che *tutti* i generi debbano essere rispettati ugualmente. Se così fosse, allora si dovrebbe ugualmente rispettare quei generi che hanno per progetto il dominio su altri generi, il che è senza dubbio politicamente incoerente, pur non essendolo teoricamente. Precisamente questa è l'osservazione di Dews. Pertanto l'ordine di rispettare i giochi linguistici non solo deve essere universale, ma va articolato per sollecitare ciò che intende appunto promuovere: la nascita di differenti generi di pratica discorsiva. Lyotard preferirebbe insistere sull'idea secondo cui è il giudizio, nel senso kantiano di decidere le questioni senza ricorrere a regole superiori, a dover determinare in particolari casi di conflitto

tra generi la nostra valutazione. Ciò purtroppo non può essere vero: per dare avvio a un giudizio, occorre un principio a cui rifarsi. Una immagine più precisa del giudizio (che si darà oltre) è quella di vedervi dei principi spesso concorrenti che vanno attentamente affinati in particolari casi piuttosto che vedervi un'assenza di principi²⁵.

Sembra così che l'anarchismo post-strutturalista intenda riprendere con la mano sinistra i principi etici di cui cerca di sbarazzarsi fino in fondo con l'altra. Intendo dire che, nonostante loro stessi, Deleuze, Foucault e Lyotard nei loro scritti politici affermano diversi principi etici, tra loro concatenati e non particolarmente controversi. Anzi il loro coinvolgimento con essi li conduce fuori strada nell'approccio specifico dell'etica.

Il primo principio etico in cui si impegna il post-strutturalismo è quello secondo il quale si dovrebbero evitare, per quanto possibile, le pratiche di rappresentazione altrui, nel senso di chi siamo o di cosa vogliamo. (Distinguiamo tra una pratica di rappresentazione di un individuo a se stesso e un singolo atto di rappresentazione, più o meno come la differenza tra un amico che dice a un altro amico che gli sembra arrabbiato e lo psicologo che gli dice la stessa cosa nel corso di una seduta terapeutica). Nella reticenza che i post-strutturalisti hanno mostrato verso la promozione di principi etici generali è in gioco proprio l'assunzione di un simile principio. L'errore compiuto da Deleuze e Foucault nell'eludere i principi etici e da Lyotard nello sforzo di eluderne l'universalizzazione, consiste nel fatto che il loro gesto elusivo è pure motivato da un punto di vista etico. Nella conversazione sopra riportata, quando Deleuze loda Foucault per «insegnarci qualcosa di fondamentale: l'indegnità di parlare per gli altri», non fa altro che delineare un principio di comportamento che – e sarebbe impensabile presumere altrimenti – egli ritiene debba vincolare la condotta altrui. Ciò non vuol dire, ovviamente, che siano necessarie leggi avverse alle pratiche di rappresentazione; in questo ambito, il «dovere» è una prescrizione d'azione, e non una raccomandazione di sanzioni.

Che significa allora affermare che gli individui non dovrebbero assumere pratiche di rappresentazione altrui? E perché l'avvertimento «per quanto possibile»? La risposta all'ultimo quesito diverrà più evidente oltre, quando discuteremo la natura

della pretesa etica, laddove sosterrò che quasi tutti i principi etici implicano avvertimenti. Per quanto riguarda la prima domanda, il principio è una replica all'essenzialismo degli esseri umani posto dalla tradizione umanista. Se c'è un'essenza umana naturale, non è irrazionale cercare di scoprirla e peraltro di coltivarla. In caso contrario, non c'è alcun ostacolo alla formazione di sé. Abbiamo visto che, secondo i post-strutturalisti, parlare di essenza umana naturale significa tanto un progetto politico quanto (e ancor più) uno epistemico; inoltre la politica cui ha dato luogo ha avuto il risultato, tra gli altri, di scoraggiare l'opposizione a rapporti sociali di oppressione.

Pertanto il principio antirappresentativo sottoscritto da Lyotard, Foucault e Deleuze (nonostante loro) ha due facce. La prima, il potere di rappresentare gli individui è in se stesso oppressivo: le pratiche di dire agli altri chi sono e cosa vogliono erige una barriera tra loro e coloro (o ciò) che possono crearsi da sé. Sotto tale luce è possibile leggere *L'anti-Edipo* come un'opera il cui progetto è quello di demolire le barriere rappresentative in atto tra gli individui e rispetto alle persone che possono divenire, e in tal senso Foucault lo dichiara esplicitamente quando lo definisce «un libro di etica». La seconda, la rappresentazione degli altri contribuisce a rafforzare altri rapporti sociali di oppressione. Come dice ad esempio Lyotard in *La condizione postmoderna*, c'è una complicità tra la scienza in quanto pratica efficiente e la narrazione illuminista della storia dell'umanità in quanto progressiva liberazione di sé dalle catene della superstizione. E per Foucault, il progetto disciplinare rafforza le relazioni sociali capitaliste: «Se lo sfruttamento economico separa la forza dal prodotto del lavoro, diciamo che la coercizione disciplinare stabilisce nel corpo un legame di costrizione tra un'attitudine maggiorata ed una dominazione accresciuta»²⁶.

Dove i post-strutturalisti sbandano è nell'inferenza che compiono dai problemi relativi al dire chi siamo ai problemi relativi al dire cosa dobbiamo fare (almeno in certi casi). L'inferenza provoca due scivoloni alla teoria post-strutturalista. Nell'opporci ad un essenzialismo della natura umana, ci può essere stata una resistenza a dire non solo cosa vogliamo, ma anche cosa dovremmo volere. Il principio antirappresentativo, tuttavia, non implica anche cosa dovremmo volere, ma invece

cosa dovremmo fare, quali pratiche dovremmo seguire e quali no. L'ulteriore scivolone, quindi, può consistere nel passaggio dall'opposizione a dire cosa dovremmo volere all'opposizione a dire cosa dovremmo fare. Io sostengo che l'ultima opposizione è incoerente.

L'inaccettabilità di pretese di dovere relative alla volontà non discende dall'inaccettabilità di pretese dell'essere sulla volontà; ma il post-strutturalismo non ha affatto bisogno di interessarsi a ciò che dovremmo volere. Poiché il suo problema etico concerne le pratiche di rappresentazione, esso ha solo bisogno di evitare tali pratiche, non una ragione di patrocinarle o di contrastarle. Il livello della pratica è il luogo ove esso dà un impegno etico, coerente con la sua teoria politica. Alcune pratiche sono accettabili, altre no; non bisognerebbe seguire queste ultime, tra cui ritroviamo le pratiche rappresentative.

Si potrebbe sostenere che ciò a cui si oppone il post-strutturalismo non è la rappresentazione in sé e per sé, ma soltanto una sua forma specifica: la «normalizzazione»²⁷. Essa è una pratica, come dice il nome, che definisce cosa sia normale in un gruppo e che cerca di saldare gli individui a tale norma. Foucault affronta estesamente la normalizzazione in *Sorvegliare e punire*, legandola all'emergenza della pratica e del discorso della psicologia (come abbiamo visto prima). Nonostante molte posizioni del post-strutturalismo sembrino rivolte contro il potere e gli effetti di normalizzazione, sarebbe un errore considerare quest'ultima come l'unico oggetto di sanzione etica. Altre istituzioni, se vogliamo, rappresentano gli individui a se stessi in modi che non implicano la normalizzazione, ma che nondimeno violerebbero il principio antirappresentativo sposato da Foucault, Deleuze e Lyotard. Ne è un esempio il potere esercitato dal sovrano nel periodo che precede l'emergenza della normalizzazione. Il supplizio di Damiens descritto da Foucault nelle pagine iniziali di *Sorvegliare e punire* implica una rappresentazione del corpo e del potere sia del re che dei suoi sudditi. È una rappresentazione destinata a scoraggiare la devianza e a garantire l'obbedienza; e non è presentata da Foucault con maggiore simpatia delle pratiche moderne di normalizzazione. Ciò che infatti colpisce nel contrasto che Foucault descrive tra le forme di rappresentazione preclassiche e quelle moderne sono

le affinità quanto ad effetti dei diversi tipi di pratiche. Il punto non è che le forme anteriori di rappresentazione, legate a pratiche di torture, siano eticamente difendibili e che quella cultura è poi degenerata adottando al loro posto la normalizzazione. Piuttosto, sia questa che le forme anteriori di rappresentazione hanno più o meno gli stessi effetti nocivi su coloro che vi sono sottomessi: la prima in modi insidiosi e burocratici, la seconda in maniera spettacolare e terrorizzante.

L'adesione dei post-strutturalisti ad un principio antirappresentativo si lega alla sensibilità verso un altro principio etico: a parità di condizioni, si dovrebbe consentire la nascita e persino la promozione di pratiche alternative²⁸. Tale principio si presenta in maniera diversa in ciascun autore, ma occupa lo stesso un posto rilevante, costituendo il nucleo dell'enfasi post-strutturalista della differenza. Il progetto di Lyotard di proteggere generi diversi adducendo i dissidi che sorgono tra di loro, cerca di proteggere alcuni generi (ad esempio quello etico) dalla penetrazione altrui. Anche se vedremo oltre come la riflessione di Lyotard sul genere etico sia in sé ancora troppo influenzata dal genere cognitivo, resta il fatto che il fenomeno da lui citato, della riduzione dell'etico al cognitivo è un progetto filosofico dalla lunga storia. (Un frammento più recente di questa storia comprende una negazione esplicita dell'etica qualora non riesca ad adattarsi alle regole del discorso cognitivo). Così, «la finalità che il xx secolo ha conosciuto non è consistita, come aveva sperato Kant, nel garantire fragili sentieri sull'abisso; è consistita, invece, nel colmare tali abissi a costo di distruggere mondi globali di nomi. (...) Il capitale è ciò che pretende un unico linguaggio ed un'unica trama, e non cessa mai di cercare di darle»²⁹.

Configurazione centrale del pensiero di Deleuze è l'impegno a promuovere differenti modalità di pensiero e di azione. Sin dal testo su Nietzsche, così ripercorre la distinzione tra affermazione e negazione in quanto qualità della volontà di potenza: «La negazione *si oppone* all'affermazione mentre quest'ultima *differisce* dalla negazione. (...) L'affermazione è godimento e gioco della propria differenza»³⁰. Deleuze ritraccia così la distinzione tra Nietzsche e Hegel come differenza tra un autore che privilegia la creazione del nuovo ed uno per il quale tutto ciò che sembra nuovo deve essere ricondotto al gioco del medesimo, grazie

al «lavoro del negativo». Per il Nietzsche di Deleuze, padrone non è chi acquisisce il riconoscimento del servo, bensì chi si sbarazza del progetto di riconoscimento per creare qualcosa di nuovo. Ciò che segna allora il servo non è il mancato conseguimento del riconoscimento, ma il tentativo di ottenerlo.

La sollecitazione di pratiche alternative appare lungo tutto il corpo dei testi di Deleuze. Ad esempio, nell'ultimo lavoro in collaborazione con Félix Guattari, Deleuze dice che la filosofia è «un costruttivismo [che] ha due aspetti complementari che differiscono per natura: creare dei concetti e tracciare un piano»³¹. (Secondo Deleuze e Guattari, i concetti si definiscono dai loro effetti, e i piani sono i campi sui quali i concetti giocano tali effetti). La pratica filosofica è quindi una pratica di creazione di effetti, e non di ricerca della verità, il che comporta che la filosofia è etica in ogni momento e che la valutazione etica dei suoi effetti non è separabile da una valutazione delle modalità alternative di pensiero offerta dalla creazione di concetti.

Pure Foucault, specialmente in alcuni dei suoi ultimi scritti, parla della creazione di pratiche alternative di formazione di sé che inaugureranno nuove e inaspettate possibilità di vita. Riflettendo sui fini della propria ricerca, scrive: «il motivo che mi ha spinto era molto semplice. Spero anzi che, agli occhi di qualcuno, possa apparire sufficiente in sé. È la curiosità... non già quella che cerca di assimilare ciò che conviene conoscere, ma quella che consente di smarrire le proprie certezze»³². Come se mirasse ad un punto più complessivo, prosegue poco oltre: «Vi è sempre un che di derisorio quando pretende, dall'esterno, di dettar legge agli altri, dir loro dov'è la loro verità e come trovarla, o quando trae motivo di vanto dall'istruir loro il processo con ingenua positività; ma è suo pieno diritto esplorare ciò che, nel suo stesso pensiero, può essere mutato dall'esercizio di un sapere che gli è estraneo»³³.

L'ultima citazione indica il rapporto tra principio antirappresentativo del post-strutturalismo e principio di tutela o di promozione della differenza, fornendo inoltre una ragione per prendere in considerazione la versione più forte del secondo principio – promuovere la differenza – invece che semplicemente quella più debole di tutela. Data la naturalezza con la quale ci viene presentata la maggioranza delle nostre pratiche in

corso, specialmente le pratiche di sapere, se dobbiamo modificare oppure distruggere alcuni rapporti di potere da esse creati, potrà risultare necessario non solo permettere che sorgano pratiche alternative già costituite, ma, in più, incoraggiare la loro apparizione.

Un'obiezione da sollevarsi a questo punto sarebbe però che la differenza in sé non è sufficiente per assicurare pratiche non-oppressive. Il post-strutturalismo ha bisogno di spiegare quali differenze e quali pratiche alternative vanno incoraggiate e quali no. Altrimenti, continuerà a non trovare giusta risposta all'accusa mossa da Dews secondo cui Lyotard lascia aperta la possibilità di ratificare discorsi oppressivi.

Per rispondere all'obiezione occorre rammentare che i due principi etici su cui i post-strutturalisti hanno attirato l'attenzione – l'antirappresentazione e la promozione della differenza – non sono gli unici due principi etici che essi sottoscrivono. In tutti i loro testi si invocano principi etici generalmente accolti ai fini di giustificare posizioni politiche. In *Il dissidio* Lyotard, ad esempio, presuppone il valore etico secondo cui l'olocausto è un male, presentando il principio che bisogna premunirsi per mantenere viva la memoria. Secondo Foucault, il sistema francese dell'assistenza sociale ha avuto, tra i propri effetti negativi, il ridimensionamento dell'autonomia personale³⁴. Tra le pratiche in atto di opposizione politica che Deleuze cita come motivo di speranza ci sono quelle nelle quali «la natura delle rivendicazioni (...) diventa qualitativa tanto quanto quantitativa ('qualità della vita' piuttosto che 'livello di vita')»³⁵.

Tra i post-strutturalisti, inoltre, vi è un sentimento generalmente anticapitalista che si basa su un punto di vista etico. Secondo Deleuze, lo sviluppo del mercato mondiale del capitale ha avuto anche questo tra i suoi effetti: «I mezzi di sfruttamento, di controllo e di sorveglianza diventano sempre più sottili e diffusi, in un certo senso molecolari (gli operai dei Paesi ricchi partecipano necessariamente al saccheggio del Terzo mondo, gli uomini al supersfruttamento delle donne, ecc.)»³⁶. Lyotard rileva che il capitalismo, cercando sempre di «guadagnare tempo», inibisce la riflessione necessaria a pensare criticamente se stessi e la società³⁷. Foucault afferma che coloro i quali si impegnano in lotte micropolitiche diventano naturalmente «alleati del prole-

tariato poiché, se il potere si esercita come si esercita, è proprio per mantenere lo sfruttamento capitalistico»³⁸. È possibile non essere d'accordo che il capitalismo imponga in realtà rapporti di sfruttamento, ovvero inibisca il pensiero critico, senza per questo negare i principi etici secondo cui sfruttamento e inibizione del pensiero sono eticamente inaccettabili. Questi principi sono banali e affatto problematici. Come abbiamo inoltre indicato sopra, citando la seconda ragione del principio etico antirappresentativo del post-strutturalismo, parte della ragione dell'inaccettabilità della rappresentazione è che, tra i suoi effetti, essa rafforza altri rapporti di oppressione. Questi valori e principi interagiscono con due principi postulati dalla teoria post-strutturalista, incrinando un equilibrio che sfuma le posizioni antirappresentative (in particolare quelle che promuovono la differenza) e che impedisce loro di divenire principi assoluti di azione. Da qui l'importanza degli avvertimenti «per quanto possibile» e «a parità di condizioni» nell'elaborazione dei principi.

Se però il post-strutturalismo ratifica alcuni principi etici generalmente accolti, ciò non implica né che li ratifichi tutti, né che le analisi non aprano un nuovo corso etico. In merito a quest'ultimo punto, è chiaro che i due principi a cui fa ricorso la teoria post-strutturalista, se non del tutto problematici, non sono comunque centrali al discorso etico tradizionale. Pur ammettendo che la rappresentazione dovrebbe equilibrarsi con la libertà personale e che non si dovrebbe irretire a forza la varietà, non abbiamo mai pensato che principi siffatti vadano sino in fondo alle questioni etiche relative alla riflessione sulle pratiche. Ciò è almeno in parte dovuto all'ipotesi che la rappresentazione e l'irretimento della differenza non sono infrazioni particolarmente gravi, tanto da poter essere annullate da finalità sociali più forti e da principi etici più centrali.

Ciò che i post-strutturalisti si sono sforzati di mostrare è che l'effetto di marginalizzazione di tali principi è più pericoloso di quanto si ritenga in genere. Se la rappresentazione ha avuto quegli effetti affermati dai post-strutturalisti, e se l'irretimento della differenza non è semplicemente questione di espressione personale ma anche di rapporti politici di oppressione, allora la loro emarginazione ad uno statuto etico di second'ordine è un errore etico e politico insieme. Qui entra in gioco il primo

punto: i post-strutturalisti non accettano tutte le posizioni etiche in corso. Una società in cui opporsi alla rappresentazione è un principio che può essere calpestato dalla bontà della riabilitazione, è verosimilmente una società in cui avrà una solida presa il progetto di normalizzazione e i suoi relativi effetti. Inversamente, se dobbiamo opporci agli effetti della normalizzazione, allora dovremo considerare inaccettabile la riabilitazione e dovremo prendere più seriamente in conto il principio antirappresentativo. Se si considerano abbastanza attraenti le cose positive apportate alla società dall'egemonia del genere cognitivo, allora sembrerà meno indispensabile promuovere generi alternativi. Ancora inversamente, se si considerano abbastanza disastrosi gli effetti riduttivi di tutti i generi a quello cognitivo, allora dovremo opporci al suo attuale rango.

Ciò che l'anarchismo post-strutturalista ha compiuto a livello etico (nonostante la negazione del discorso etico) è elevare a rilevanza i due principi etici che, a prima vista, possono sembrare marginali, mostrandone la forte centralità all'interno del nostro orizzonte etico. Così facendo, ha messo in dubbio altre posizioni etiche con le quali è in conflitto, ponendo la domanda se gli effetti prodotti dall'aver accettato quei principi non ci dovrebbero indurre a rivedere la loro carica di seduzione. Impegnarsi in questo progetto etico difficilmente significa negare l'etica *tout court*; invece prende il discorso etico tanto seriamente da cercare di vagliare alcune incoerenze ed alcuni effetti in cui siamo precipitati. Un simile progetto presuppone un'idea di cosa sia e non sia quel discorso etico a cui dobbiamo rivolgerci. Adesso affronteremo tale compito.

Val la pena però notare, prima di passare dall'etica alla metaetica, che nella teoria post-strutturalista vi è un orientamento consequenziale ai principi ed al funzionamento etici. Non per dire che sia utilitarista, e infatti lo si negherà; piuttosto va ricordato che, dato l'orientamento, non sarebbero appropriati né approcci di tipo deontologico né del tipo etica della virtù. Il primo è contrario alla tendenza micropolitica del post-strutturalismo; se bisogna legare la riflessione a situazioni concrete, allora sarebbe futile cercare di costruire un insieme di doveri che rispondano esclusivamente alla ragione pratica. Inversamente, un approccio all'etica che si affidi alla valutazione del carattere,

invece che sulle pratiche, contraddice l'antiumanesimo post-strutturalista, per il quale la valutazione del carattere deve fondarsi sulle pratiche di una persona, non viceversa.

Nulla di tutto questo però significa dichiarare utilitarista il post-strutturalismo. Non si deve ridurre il pensiero consequenzialista ad alcuna singola categoria di conseguenze, a meno di smarrire la capacità di valutare le azioni nei termini dei loro risultati. Disgiungere le conseguenze può essere considerato un candidato congruo per l'analisi etica, se si vuole, come fa sicuramente il post-strutturalismo, avere a che fare con sicure valutazioni a fini etici. Sebbene una difesa a tutto campo di un consequenzialismo post-strutturalista richiederebbe un altro libro, una prima utile considerazione (non dedicata al post-strutturalismo) è stata avanzata dal filosofo della scienza Richard Boyd. Egli sostiene di definire il bene non in termini di una singola qualità o caratteristica (come son soliti fare i classici utilitaristi con la qualità della «felicità» o del «piacere»), ma piuttosto in termini di «insieme omeostatico». L'idea è che, proprio come le specie biologiche si specificano non per una singola caratteristica posseduta, bensì per un insieme di caratteristiche in una certa relazione reciproca di tipo omeostatico (in un singolo membro se ne possono perdere una o due senza che ciò tocchi l'appartenenza alla specie), così si dovrebbe definire il bene nei termini di un insieme di conseguenze che (spesso) si rinviano reciprocamente. Il concetto di insieme omeostatico ci dà la possibilità di delineare un consequenzialismo non-riduzionista in grado di cogliere la ricchezza della teoria politica del post-strutturalismo³⁹.

Se quanto detto sopra è corretto, abbiamo stabilito due affermazioni: 1) che l'anarchismo post-strutturalista possiede in realtà posizioni etiche che sottendono l'analisi politica; 2) che tali posizioni non sono estranee al discorso etico contemporaneo (sebbene introducano mutamenti significativi nella nostra pratica etica qualora accettati con la serietà proposta dai post-strutturalisti). Anche così, però, resta irrisolto l'interrogativo più profondo: la teoria politica del post-strutturalismo consente effettivamente la possibilità di un giudizio etico? La risposta della Teoria critica è negativa, in buona sostanza perché essa vede la necessità di posizioni etiche al di sotto di ogni pratica, non nella loro trama. Se si vuole recuperare la teoria politica del

post-strutturalismo, occorre quindi completare la costruzione di un'idea di etica in quanto pratica, con proprie relazioni di potere, che dia comunque la possibilità di giudicare altre pratiche. Le seguenti considerazioni di ordine metaetico offrono un terreno a pratiche chiamate «etica» da Deleuze (affermazione della vita) e da Foucault (pratiche del sé), eludendo però il problema dell'egemonia di una pratica monolitica che interessa Lyotard quando cerca di proporle una.

Se l'etica è una pratica, essa proviene dal rizoma delineato da Deleuze e Guattari, combinandosi con altre pratiche e in tanti modi. Alcune si intrecciano nel giudizio, altre nella risonanza dell'uso di concetti affini, altre nella loro integrazione, altre ancora in virtù della loro sostituzione (ad esempio, l'introduzione di una pratica dell'etica sostituirebbe la posizione di una comunità per il darwinismo sociale). Ciò comporta che un'idea di etica che converga con la teoria politica del post-strutturalismo deve permettere la possibilità di mutamenti e sviluppi nella sfera etica non solo in virtù della ragione, ma anche a seguito di trasformazioni in altre pratiche nell'ambito del tessuto sociale. Ciò comporta altresì che l'etica sia considerata un collage, un bricolage, con precetti e principi che non formano necessariamente (e infatti non lo formano) una totalità senza giunture. La possibilità che una pratica etica sia intimamente incoerente, non implica ovviamente che lo debba essere; implica invece che è sempre possibile giocare un principio etico o una tesi etica contro un'altra in una maniera che trasforma la pratica etica.

La parte di pratica etica a cui siamo maggiormente, anche se non esclusivamente, interessati è il giudizio critico: il giudizio relativo all'accettabilità o meno di altre pratiche. Ciò non ci impedisce però di ritenere l'etica una pratica che guida l'agire. Tuttavia uno dei suoi aspetti centrali è il sostegno o la critica ad azioni coniugate a pratiche, sia nel caso di se stessi che nel caso di altri. Metteremo così a fuoco l'etica in quanto pratica discorsiva, pratica di giudizio di pratiche e di azioni in esse ricomprese. La discussione non potrà afferrare tutto ciò che si può dire intorno alle componenti non-discorsive dell'etica, ma mostrerà in che modo una pratica discorsiva del giudizio etico avanzata dal post-strutturalismo sia compatibile con le posizioni della sua teoria politica. Per fare questo, mi avvarrò dell'opera di alcuni

filosofi anglo-americani viventi, in particolare di David Wiggins, John McDowell e Robert Arrington⁴⁰.

La pratica discorsiva etica – il discorso etico – ha tre fattori centrali: pretese fattuali, giudizi pratici e pretese di valore. Le pretese fattuali sono quelle tradizionalmente coniugate alle descrizioni. Le storie di Foucault, la metafisica di Deleuze e del primo Lyotard, i profili di generi differenti dell'ultimo Lyotard sono tutti resoconti fattuali. In quanto tali, le pretese fattuali, avanzate nel «genere cognitivo» secondo Lyotard, sono elementi necessari di ogni discorso etico. Non avrebbe senso, ad esempio, applicare un giudizio etico ad una pratica se in realtà quella pratica non avesse gli effetti su cui si basa il giudizio.

La distinzione tra giudizi pratici e valori, troppo spesso trascurata nelle discussioni sul discorso etico, riguarda una differenza tra dire ciò che è e dire ciò che si dovrebbe fare. Fare una dichiarazione di valore – che una pratica sia buona e accettabile, ad esempio – non significa affermare che la si dovrebbe fare, anche se offre alcuni ragioni per incoraggiarla. Quest'ultima pretesa è un giudizio pratico, riguarda ciò che si dovrebbe fare. (Abbiamo sempre definito tali giudizi pratici «principi»; ad esempio, ci riferiamo ai due giudizi pratici avanzati dalla teoria politica del post-strutturalismo. Per comodità, useremo quel termine di tanto in tanto). Valori e giudizi pratici sono entrambi tipi di giudizio etico; ma i primi somigliano alle descrizioni in un modo diverso dai secondi. Così è possibile considerare i valori un ponte tra pretese fattuali e giudizi pratici. Sottolineando questa distinzione, David Wiggins scrive: «Se pertanto concepiamo la distinzione tra l'essere e il dovere in maniera simmetrica alla distinzione tra valutazione e decisione, e al contempo ci liberiamo da un'idea assurda e limitata di ciò che è, allora potrà esserci una nuova verosimiglianza delle diverse spiegazioni di queste cose»⁴¹. L'idea di discorso etico che intendiamo sviluppare è quella di una pratica che effettua, conferma e discute dichiarazioni che concernono valori e giudizi pratici, la cui valenza è data, o almeno dovrebbe esserlo, dal peso delle migliori ragioni a favore di quei valori o di quei giudizi pratici. Ma quest'idea non segue la strada quasi-trascendentale di Habermas e Apel, e nel corso della discussione presenterò ragioni per ritenere che una simile strada non debba essere percorsa.

Sin dal principio è necessario riconoscere che non è possibile considerare le pretese di verità etica più problematiche delle pretese fattuali di verità, effettuate nel genere cognitivo. Per tutta la prima metà del secolo, la filosofia anglo-americana riteneva comunemente che non ci fosse nulla al mondo che potesse conferire verità alla pretese etiche, che dunque erano prive di valore di verità. Analisi recenti hanno messo in dubbio l'ipotesi che non ci fosse nulla al mondo che rispondesse a tali pretese⁴². Per il post-strutturalismo, però, questo percorso di ricerca, che implica un'assunzione metafisica del realismo, sarebbe meno attraente di un'altra alternativa: negare che ci sia un'ipoteca metafisica nel concetto di verità. Si sono già date, infatti, diverse spiegazioni che snelliscono la verità, convergenti con la progettualità post-strutturalista.

Pur non potendo offrire in questa sede un'analisi completa (e tanto meno una difesa) delle teorie di indebolimento della verità, in esse è cruciale il fatto di negare che chiamando «vera» una pretesa si aggiunge più contenuto di quanto già non avesse⁴³. Com'è stato scritto, «'vero' è lungi dall'essere ridondante, ma in inglese la sua funzione è più logica che ascrivitiva»⁴⁴. Dire che un'affermazione è vera, nell'ottica debole, significa più o meno riferirsi ad essa, spesso confermandola; non significa ascrivere ad essa una nuova proprietà, come si ritiene normalmente nelle teorie della corrispondenza della verità. In rapporto alla verità, quindi, non c'è nulla di più e nulla di meno da dire a favore della verità di pretese etiche rispetto a come vengono normalmente considerate le affermazioni fattuali.

Data quest'idea di verità, si chiarifica lo statuto delle pretese morali, sia per le affermazioni di valore che per i giudizi pratici. Quando diciamo «la pratica psicologica è oppressiva», ciò è vero se e solo se la pratica psicologica è oppressiva. Analogamente, in rapporto a giudizi pratici, se diciamo «nei limiti del possibile, non dovremmo muoverci in una pratica di rappresentazione», ciò è vero se e solo se non dovremmo muoverci, nei limiti del possibile, in pratiche di rappresentazione. Porre la verità di una pretesa morale significa né più né meno che porre la pretesa medesima. Ai fini di riconoscere quali pretese ammettano la possibilità della verità, non c'è nulla che distingua i valori dai giudizi pratici.

Le ragioni per credere nei valori morali allo stesso modo e allo stesso grado in cui crediamo in oggetti che conquistano il nostro consenso più naturalmente, non hanno nulla a che vedere con una rassomiglianza, tipo una capacità di spiegazione o un potenziale accesso ai sensi, che usualmente si ascrivono al discorso descrittivo. In relazione a «visioni del mondo» morali, ha detto John McDowell, «interrogare lo statuto di queste visioni del mondo in base alla loro non scientificità trova motivo non nella scienza, ma nello scientismo»⁴⁵. Il ragionamento è affine alla critica operata da Lyotard agli approcci tradizionali alla scienza. Riflettendo sulla relazione tra sapere scientifico e sapere narrativo, Lyotard afferma che, per quanto riguarda il sapere narrativo, «la sua incapacità di comprendere i problemi del discorso scientifico non è disgiunta da una certa tolleranza nei confronti dello stesso (...); non è vero l'inverso. Lo scienziato si interroga sulla validità degli enunciati narrativi e constata che non sono mai sottoposti all'argomentazione e alla prova. Egli li classifica come prodotti di un'altra mentalità: selvaggia, primitiva, sottosviluppata, arretrata...»⁴⁶.

Lo scientismo deriva non da una semplice devozione cieca verso la scienza, ma da un coinvolgimento in un genere di discorso che rende inevitabile lo scientismo. Quando si concepisce la dimensione cognitiva come il modello della pratica linguistica, e quando si intende quel genere come il riflesso o la corrispondenza di una realtà, allora non ci si può meravigliare se si mette in dubbio lo statuto del discorso etico (in quanto sostanzialmente non descrittivo) e se la scienza (pur in maniera distorta) diventa il modello del discorso. Lyotard stesso si smarrisce proprio su questo punto. Affrontando il discorso etico, pur sostenendone nella differenza la medesima legittimità rispetto al discorso cognitivo, Lyotard assimila tutte le dichiarazioni di ragioni, e quindi tutte le pretese di verità, al discorso cognitivo; così facendo, preclude la possibilità di una pratica etica, condivisibile con altri individui e non assunta esclusivamente da soli:

L'obbligato è prigioniero di un dilemma: o nomina il destinatario della legge ed espone l'autorità e il senso di essa, e cessa così di essere obbligato per il semplice fatto che la legge resa così intellegibile alla conoscenza diviene oggetto di discussione e perde il suo valore obbli-

gatorio; oppure riconosce che questo valore non può essere esposto, che non può formar frasi al posto della legge, e questo tribunale non può ammettere che esso lo obblighi dal momento che è senza ragione, quindi arbitrario⁴⁷.

Ma allora, che cosa è che ci dà ragioni per credere in valori e giudizi pratici? Le stesse ragioni. Man mano che seguiamo emerge un'idea di pratica complessivamente linguistica (della quale il discorso etico è una specie) in cui ciò che importa come motivo corretto per credere nella verità di un'affermazione sono le ragioni che si possono addurre a favore ed essere difese di fronte a qualsiasi interlocutore. Non si possono dare per vincolanti tali ragioni nei confronti di chi rifiuta nella sua globalità il gioco, semplicemente perché per quella persona niente conterà come ragione. In breve, non si può difendere l'etica dall'esterno: in tal senso essa è olistica. Contrassegno dello scientismo è proprio lo sforzo di credere necessaria una simile difesa. Così scrive McDowell:

Nessun verdetto o giudizio specifico potrà essere un punto sacrosanto di partenza, che si presume immune da un esame critico, nell'intento di ottenere il diritto di affermare che tale verdetto o talaltro giudizio hanno la possibilità di essere veri. Ciò non vuol dire affatto che dobbiamo raggiungere quel diritto muovendo da una posizione iniziale in cui si sospende immediatamente ogni verdetto o giudizio, come succede in una immagine proiettiva di uno spettro di risposte al mondo che non racchiude valori⁴⁸.

Il discorso etico è quindi olistico in due sensi: non lo si può fondare su un altro discorso (pur essendo, in quanto totalità aperta, in costante scambio con altri discorsi) e non possiede alcun fondamento in sé. Non si può ridurre il discorso etico a quello cognitivo (o ad un altro discorso) e non ci sono valori o principi che non possono esser messi in questione sulla base di altri. Quest'ultima considerazione non implica che tutti i valori etici sono eguali, piuttosto comporta che nessun valore è esente da esame critico. Quali trasformazioni avverranno attraverso tale esame critico, saranno scoperte soltanto nel momento in cui

metteremo in gioco gli uni contro gli altri dati valori o principi. Come si è rilevato, questo gioco rappresenta il fondamentale contributo etico dell'anarchismo post-strutturalista. Ora vediamo in che modo un'idea olistica o non-fondativa d'etica accoglie tale possibilità.

Nei loro scritti politici, Foucault, Deleuze e Lyotard riescono a riaprire la questione dei valori etici e dei giudizi pratici coniugati all'umanesimo, rilevando i costi di tale coinvolgimento e suggerendo (implicitamente) di dare maggior peso a pretese etiche alternative che in precedenza hanno occupato solo un posto marginale nell'ambito del discorso etico. Alla fine il risultato sorprendente è che assegnare maggior peso a valori in precedenza trascurati sarà più coerente con il punto di vista etico nella sua globalità che non il persistente privilegio dei valori umanisti, spesso ritenuti centrali.

Una conclusione analoga è ripresa da Laclau e Mouffe, tranne per il fatto che la loro idea di etica è meno olistica di quella qui delineata. Essi sostengono che l'azione e il discorso politico non devono respingere, ma anzi proseguire, i valori dell'Illuminismo: *«Il compito della sinistra non può perciò essere quello di rinunciare all'ideologia liberal-democratica, ma al contrario di approfondire ed allargare in direzione di una democrazia radicale e plurale»*⁴⁹. Pur dando forti ragioni per negare un'analisi fondativa della sfera politica – contro l'eredità marxista che cercano di sostituire – Laclau e Mouffe accettano sul piano etico ciò che negano su quello politico. Se l'analisi qui data è giusta, il problema etico non è allora quello di accettare o rifiutare i valori liberal-democratici nel loro insieme, quanto di chiedersi quali di quei valori dovremmo abbracciare al posto di altri.

Non possiamo abbandonare *tout court* l'eredità dei Lumi, giacché farlo significherebbe abdicare alla responsabilità di giustificare le proprie scelte politiche, dato che ogni discorso etico si lega a valori trasmessi dall'Illuminismo. Accettare però senza discussione l'Illuminismo nella sua totalità significa disdegnare l'elemento rizomatico di ogni genere di discorso. Al pari di altre pratiche, i generi di discorso non nascono isolati dalla società, si intrecciano e in dati snodi si saldano su aspetti di altre pratiche. È improbabile che ogni pratica discorsiva sia una totalità liscia, e l'etica sicuramente non lo è. Pertanto il progetto etico di una

teoria politica non è quello di accogliere, o anche di «approfondire», l'eredità etica, ma di sottoporla a critica, sempre entro i parametri definiti da posizioni specifiche, non dalla totalità da esse racchiusa.

L'etica del discorso non riesce a cogliere proprio questo punto. Ricercando le posizioni etiche che stanno al di sotto, e non all'interno, di ogni pratica discorsiva, l'etica del discorso intende sottrarsi alla contingenza ed alla contaminazione di pratiche che sembrano disarticolare la possibilità di *ogni* posizione etica. Abbiamo cercato di mostrare come la contingenza e la contaminazione non costituiscano ostacoli ad una posizione etica. La negazione di accettare l'Illuminismo o la modernità nella loro totalità non equivale al loro rifiuto complessivo, sia da un punto di vista etico che epistemico. Come dice in proposito Foucault: «Ritengo che il ricatto, spesso esercitato in ogni critica della ragione o in ogni investigazione critica della storia della razionalità (sia che si accetti la razionalità, o che si cada in preda dell'irrazionalità), operi nel senso che una critica razionale della razionalità sia impossibile»⁵⁰.

Quindi, se il discorso etico non forma un tessuto liscio, il progetto di ricercare un valore o principio al di sotto di ogni discorso, immune così ad ogni critica, è destinato al fallimento. Habermas e Apel sostengono che non possiamo impegnarci in un progetto di agire comunicativo senza impegnarci a realizzare dati principi etici. Questo non è del tutto errato (pur dando un ampio taglio in un campo più differenziato di quanto non vogliano ammettere)⁵¹. Tuttavia la forza della loro affermazione sta nell'isolamento dei principi che si pongono in vista di dati tipi di ricerca, di dati tipi di pratica discorsiva. Violarli significa non assumere quella pratica, e ciò non perché abbiamo in qualche modo tradito una posizione a cui eravamo tenuti semplicemente attraverso la parola, quanto perché non ci attiviamo nella pratica definita da quei principi. Allora l'auto-contraddizione performativa in cui ricade chi sembra impegnato nella ricerca razionale, ma non si comporta in coerenza con i suoi principi, indica che quella persona o non ha compreso la pratica o non la ha assunta. Entrambi i casi, specialmente il secondo, costituiscono un problema etico solamente se la stessa pratica è eticamente giustificabile. Ma tale giustificazione può provenire solo da

ragioni che aderiscano ad una pratica discorsiva etica. In breve, l'etica del discorso confonde lo statuto delle proprie pretese.

Essa rivela – e non è poco – che impegnarsi in dati principi reca in sé un coinvolgimento in altri. In particolare, la questione politica è che se escludiamo qualcuno da date pratiche comunicative, allora non stiamo seriamente perseguendo gli obiettivi cui intendiamo mirare con la partecipazione in quelle pratiche. Nulla di tutto ciò confligge con la teoria politica del post-strutturalismo; lo farebbe se tutti o anche uno di quei valori fossero assoluti, incapaci a pervenire alla critica nei termini di una pratica discorsiva etica che sia contingente e attraversata da relazioni di potere.

Ritornando al filo della discussione, può darsi l'impressione che il discorso etico non sia distinguibile dal discorso descrittivo, non perché gli sia riducibile, quanto perché sono tutte e due pratiche linguistiche che ricadono sotto la medesima spiegazione. Se così fosse, violeremmo lo specifico limite alla riduzione dei generi, posto da Lyotard, e più ampiamente la tendenza antiriduzionista dell'anarchismo post-strutturalista. È ora, quindi, di iniziare a distinguere il discorso morale da altri tipi di discorso, sia al fine di isolarne gli elementi centrali che di mostrare il modo in cui appaiono nella nostra discussione i tratti tradizionalmente ritenuti distintivi: l'universalità e la capacità di indirizzare l'agire.

Il filosofo Wilfrid Sellars ha affrontato il rapporto tra talune pratiche linguistiche ed altre pratiche linguistiche e non distinguendone due tipi: le transizioni linguistiche di ingresso e quelle di uscita. Le prime sono «quelle transizioni apprese (...) in cui arriviamo ad occupare una posizione nel gioco (...) ma non il *terminus a quo* della transizione». Le seconde sono «quelle transizioni apprese (...) in cui da una posizione occupata nel gioco (...) arriviamo a comportarci in un modo che non è più una posizione nel gioco»⁵². Se riteniamo il discorso etico una pratica, gli ingressi linguistici sono mosse verso quella pratica, mentre le uscite linguistiche sono mosse che si dipartono verso un altro discorso o pratica.

Il discorso etico si occupa sovente, ma non esclusivamente, delle transizioni linguistiche di uscita. Ad esempio, in una pretesa etica del tipo «in circostanze C dovremmo compiere l'azione

X», stiamo dicendo che se si dà il caso che accadano le circostanze C, allora dovremmo eseguire l'azione X. Ora, in relazione a una tale pretesa, le sue ragioni appaiono in due giunture spesso legate: 1) la questione se, date le circostanze, dovremmo realmente eseguire quell'azione; e 2) se, in un contesto dato, in realtà accadono quelle circostanze. Il chiasmo tra queste due giunture è visibile nel fatto che è possibile, e spesso accade, un disaccordo etico in situazioni in cui un consenso sulla «ricorrenza delle circostanze C» inviterebbe a ripensare quale principio etico sarebbe in realtà quello giusto. A questo punto ci troviamo di fronte all'alternativa di negare che le circostanze siano di tipo C, oppure di rivedere i principi originari. È possibile immaginare, ad esempio, che, nel caso si scoprisse che un feto, sin dalla seconda settimana dopo il concepimento, potrebbe sopravvivere fuori dall'utero qualora collegato ad apparecchi medici sofisticati e costosi, ciò potrebbe indurre, in chi è stato sino ad ora sostenitore di una libertà di scelta sino alla soglia della probabilità di sopravvivenza, a decidersi per la ridefinizione della «probabilità di sopravvivenza» oppure per un semi-totale abbandono della posizione pro-libera scelta.

Non dovremmo sottovalutare il rilievo di queste due fonti di ragioni. Secondo una linea argomentativa rintracciabile sin da Hume, alcuni autori (evidentemente non post-strutturalisti) hanno ritenuto che i sentimenti umani sono universali; c'è conflitto solo sulle fattispecie. È possibile, ad esempio, ritenere che un disaccordo sulla tollerabilità della schiavitù non costituisca un conflitto di sentimenti etici, ma piuttosto concerni un problema fattuale relativo, ad esempio, a cosa costituisce un essere umano e cosa è assoggettabile a rapporti di proprietà. Questa posizione trova oggi eco nella posizione di McDowell, secondo il quale individui virtuosi considerano situazioni che richiedono un'azione etica in modo differente da chi è meno virtuoso⁵³. È corretto che l'interrogativo «in quale descrizione ricade un insieme di circostanze?» sia centrale alla questione dell'azione etica; ma le differenze etiche non sono facilmente riducibili ad esse. Qualcuno, ad esempio, potrà ancora concordare da un punto di vista etico sulle descrizioni che nel loro complesso definiscono cosa costituisce un essere umano, sulle differenze tra esseri umani e proprietà, e tuttavia sostenere la liceità etica della schia-

vitù (magari separandola dalla detenzione della proprietà). Troveremmo eticamente abominevole una pretesa con tali risultati, ma difficilmente potremmo negare il suo statuto etico.

Dobbiamo rilevare come, distinguendo le circostanze dai principi o giudizi pratici, i valori tendano a ricadere sul versante delle circostanze. Possiamo discutere, ad esempio, se un'azione contemplata vada considerata un atto di coraggio o semplicemente una bravata. Non è difficile vedere, però, che una decisione relativa a quale valore incorpora la situazione non si scinde completamente dalla questione relativa al modo in cui comportarsi in tale frangente. Questa sembra essere la fonte dell'affermazione di McDowell secondo cui gli individui virtuosi vedono le situazioni in maniera diversa da chi non lo è.

Ad ogni modo, una volta date le ragioni (su cui presumibilmente si è già concordato), la pretesa etica diviene indirizzo d'azione. L'affermazione «in circostanze C dobbiamo eseguire l'azione X», insieme a quella «date le circostanze C», offrono insieme il motivo per un'uscita dal linguaggio: la realizzazione (a parità di condizioni) dell'azione A. L'elemento della pretesa etica che specificamente indirizza l'azione può essere considerato in opposizione ad una pretesa puramente fattuale – ad esempio: «se si danno le circostanze C, allora è tempesta» – la quale, insieme alla seconda pretesa della prima coppia, non indirizza l'azione. Qui possiamo vedere, comunque, una via risolutiva del dibattito intorno alla derivazione del «dovere» dall'«essere». In buona sostanza, noi affermiamo che un indirizzo all'azione non può derivare del tutto da ciò che è, ma nemmeno da un «dovere». In realtà, è la loro interazione nel discorso etico a fornire le basi d'azione. Dobbiamo altresì notare che, sebbene in un certo senso le pretese etiche sono distinte da quelle fattuali, nell'ambito del discorso etico in quanto pratica, pretese etiche e pretese fattuali sono tutt'e due necessarie. Affinché possa esistere una pratica discorsiva etica, nella sua struttura peculiare devono esserci giudizi pratici, affermazioni di valore e pretese fattuali, legate da reti di ragioni reciproche al loro interno e verso altre pratiche.

Ma questo non è tutto. Non abbiamo ancora sufficientemente distinto le pretese etiche da affermazioni, diciamo, protocollari. Le pretese etiche possiedono anche una carica d'universalità.

Affermazioni tipo «se C, allora X», o che uccidere è male, oppure che è eticamente lodevole aiutare coloro che sono oppressi dal governo, non sono relative a un contesto culturale. Ciò deriva dalla semantica delle pretese etiche: se è vera l'affermazione «se C, allora X», allora dovremmo comportarci secondo X se accade C. Le migliori ragioni per credere alla verità di questa pretesa sono precisamente ragioni che si danno nella sfera del discorso etico. L'universalità è quindi un aspetto del discorso etico, ma non perché siamo obbligati a rendere universali le nostre affermazioni per motivi non-etici; proprio perché le pretese etiche significano ciò che sembrano significare, esse sono universali: se sono vere, ci vincolano. Si fraintende il discorso etico nel momento in cui ignoriamo il suo statuto di pratica linguistica che è parte della *nostra* trama rizomatica.

A questo punto solleviamo una obiezione in linea con lo studioso Gilbert Harman, il cui relativismo etico si fonda precisamente sulla negazione del carattere vincolante delle pretese etiche per coloro che non hanno motivo per accettarlo: «I nostri principi morali vincolano solo coloro che li condividono o i cui principi offrono ragioni per accettarli»⁵⁴. In che modo – si chiede Harman – è possibile ritenere un altro eticamente responsabile di un'azione che non ha alcuna ragione di compiere o di un'omissione che non ha alcuna ragione di correggere? Harman converge con la nostra posizione nel rintracciare la bontà o la malvagità di un'azione o di una persona esclusivamente all'interno del discorso etico, ma diverge nel punto in cui ritiene un individuo, che non condivide un discorso etico, *responsabile* alla luce di quel discorso, precisamente perché quell'individuo non ha ragione per assumere tale responsabilità.

Il principio generale di Harman è corretto, ma ne fraintende la spiegazione. Si pone la domanda: perché non avere una ragione di azione esonera un individuo da una responsabilità etica in merito? La risposta, detta brutalmente, è che l'individuo in questione non sa se tale azione sia pregevole o spregevole da un punto di vista etico. (Ciò permette ad Harman di scindere i giudizi intorno al bene o al male dai giudizi di responsabilità). Ma un simile principio è etico, e si colloca esattamente nella nostra pratica discorsiva etica. Il principio di negazione del giudizio elaborato da Harman ci vincola non per via del rapporto con

l'individuo in questione, ma per via del rapporto con coloro tra di noi che si muovono alla luce di un discorso che condividiamo con Harman. In quanto tale si lega alle giustificazioni ed alle specificazioni cui potrebbe aderire in equilibrio con altre pretese etiche.

Ma un'altra questione può far sorgere una obiezione. Supponiamo che qualcuno dica che Harman ha ragione sulla responsabilità etica, ma torto sui giudizi intorno al bene e al male. Si tratterebbe di un relativismo ben più esplicito, che suggerirebbe l'eliminazione di ogni giudizio etico nei riguardi di coloro che non condividono il nostro discorso. Al di là delle tipiche repliche secondo cui quella affermazione permetterebbe pur sempre la verità di tutte e due le pretese etiche contraddittorie, la ragione della non persuasività di tale posizione consiste nel fatto di ricadere sul discorso che cerca di respingere. Alla luce delle nostre pratiche è necessario nei giudizi etici un certo grado di relativismo culturale – termine migliore sarebbe «moderatezza». Essa si radicherebbe nel rispetto della differenza, nell'immagine storica di cosa accade alle altre culture quando ci sforziamo di assimilarle, e nel riconoscimento che la nostra cultura non ha migliorato gran che lo stile di vita (insufficienza in parte rintracciabile nei nostri punti di vista etici). La verità del relativismo culturale, quindi, non è una verità esterna al nostro discorso etico, ma si installa più vicino al suo cuore.

Le riflessioni ci conducono a interrogare l'universalità delle pretese etiche. Se la moderatezza è uno dei nostri principi, essa disintegra allora la loro pretesa di universalità? No, non dobbiamo pensare che il nostro discorso possieda pretese etiche a cui applicare un «operatore di moderazione» che le sfumi dall'universalità a qualcosa di inferiore; invece, il problema è trovare in prima istanza un'articolazione corretta dei nostri principi. Ciò che rende rischioso un giudizio etico e la formazione di una posizione etica non è il suo statuto ma il suo contenuto. Spesso è difficile farsi un giudizio etico relativo a quale sia la responsabilità in una data situazione o a cosa fare in date evenienze, e tale difficoltà potrebbe spingerci a credere che le pretese etiche sono particolari in ogni data situazione. Ma sarebbe un'illusione; la difficoltà pertinente al discorso etico dipende dalla difficoltà di elaborare una posizione etica corretta, data la possibilità sia

della competizione tra valori e principi, che della concorrenza di diverse descrizioni dei casi in cui ci troviamo. Se l'etica fosse particolare per ogni situazione, allora non esisterebbe una cosiddetta etica in quanto non sarebbe possibile alcuna generalizzazione. Di contro, se l'etica fosse una questione agevole, ciò significherebbe che visioni, prospettive, passioni e interessi differenti – e compito parziale del discorso etico è quello di contemperarli – sono stati ridotti a una pallida omogeneità.

Ecco perché, a livello meta-etico, i due principi sopra elaborati come posizioni etiche fondamentali dell'etica post-strutturalista esigono l'avvertimento *ceteris paribus*. Non si tratta di un coinvolgimento parziale nel principio etico, quanto di un coinvolgimento in un principio etico che probabilmente è delimitato nella sua portata (in ragione delle sue conseguenze). Abbiamo un limite quando gli effetti di una posizione si scontrano con un'altra più a fondo radicata. Forse è stata l'incomprensione di questo punto a spingere i post-strutturalisti a non abbracciare un principio etico che favorisca la differenza, ed anzi a rigettare completamente il discorso etico. Se dobbiamo adattare con moderatezza le pretese etiche, allora non esiste un qualcosa come il discorso etico, ed è probabile che il tentativo di costruirne uno senza principi di moderatezza divenga una violenza politica, che si dovrebbe respingere. Se però nel suo contenuto si accolgono principi di moderatezza, non c'è ragione allora di rifiutarlo.

Ma ci troviamo di fronte ad un'altra difficoltà, che ci obbliga ad approfondire la riflessione prima di poter dire di aver dato un'immagine di pratica esclusivamente etica. Come afferma David Wiggins, la valenza universale non può produrre pretese etiche ma le può verificare solo successivamente. Noi diamo il consenso sull'eticità di una pretesa già prima di valutare la sua accettabilità o meno con lo strumento della generalizzazione. Il problema che nasce con la generalizzazione in quanto principio produttivo di azione etica – rileva Wiggins – è che tutti i candidati di ciò che va generalizzato sono inaccettabili: essi indubbiamente non producono pretese eticamente accettabili, e nemmeno pretese etiche.

Son ben noti i problemi con l'immediata universalizzabilità kantiana; ad esempio, può essere giusto condonare il debito a qualcuno ma non è necessariamente un principio generalizza-

bile, e negarlo non è certamente contraddittorio. Inversamente, se parliamo di universalizzazione non in senso trascendentale – la cui negazione sarebbe una contraddizione – ma in senso più empirico, ci troviamo di fronte al problema di un’azione che io vorrei generalizzata e tu no; e la pratica etica comporta una presa in carico almeno parziale degli altrui punti di vista. Inoltre, se ci spingiamo a valutare il problema eliminando i nostri desideri specifici, diviene allora poco chiaro quale base si dia per giudicare un’azione desiderabile o meno qualora generalizzata⁵⁵. Invece di considerare l’universalizzazione un metodo per decidere quali principi siano etici, dobbiamo piuttosto verificare e calibrare principi etici già riconoscibili per mezzo del loro potenziale di universalizzazione:

L’universalizzazione non è più un metodo (o parte di esso) per la generazione iniziale di idee e principi morali. Essa funziona su quanto è già pienamente morale e mai semplicemente a prima vista. Nella migliore delle ipotesi, è un metodo per rammentare e calibrare *già implicito* in ciò su cui viene impiegato. (...) Chi universalizza (...) appare sulla scena non nel ruolo dell’esploratore che deve stendere la mappa originaria, bensì nel ruolo dell’ispettore che sovrintende una scena già scoperta e direttamente conosciuta⁵⁶.

Data la riflessione sopra condotta, ciò non ci dovrebbe meravigliare; siccome il discorso etico è una pratica all’interno di una trama rizomatica di pratiche, confidare nel rilievo determinante del potenziale di universalità per quanto dovrebbe contare come pretesa etica, significa dimenticare la collocazione della pratica etica nel più ampio tessuto della vita sociale. È necessario comunque riconoscere il posto ineliminabile, ma non esaustivo, del potenziale di universalità del discorso e della pratica etica.

Se inoltre consideriamo che pretese sovente ritenute esterne al discorso etico – ad esempio, gli «operatori della moderatezza» – in realtà sono al suo interno, allora il discorso etico penetra più a fondo di quanto non abbiano pensato i teorici morali. Robert Arrington ha proposto di decidere alla luce del proprio discorso etico non solo ciò che interessa come pretesa etica corretta, ma altresì ciò che interessa come pretesa etica in pieno: «La morale ha a che fare con l’integrità e l’autonomia personale, con il

rispetto degli individui, la prevenzione a far del male alla gente e nozioni di questo genere. Se un individuo o una società usa il termine 'morale' per fare riferimento a cose diverse da quelle nozioni, non siamo disposti a garantire che stiano parlando di morale, di quella che *noi* intendiamo per 'morale'⁵⁷. L'etica oltretutto non è definita in maniera indipendente dai generi di pratiche che riteniamo esemplari della pratica etica, discorsiva e non-discorsiva. In tono wittgensteiniano, Arrington afferma che date pretese etiche funzionano da «regole grammaticali» in vista della costituzione dell'etica, e non semplicemente da pretese etiche sostantive:

«Bisogna mantenere le promesse» e «È male dire bugie» sono funzionali contemporaneamente a definire, da una parte, «mantenere le promesse» e «dire bugie», e dall'altra le nozioni morali di obbligo e di cattiva condotta. (...) Non intendiamo la morale cogliendone una definizione generale, ma sapendo di essere moralmente obbligati a dire la verità e a mantenere le promesse, così come a evitare di far del male agli altri e a rispettarli⁵⁸.

Relativamente a queste regole grammaticali, quindi, «non ha senso dire che crediamo in esse, perché se lo facessimo potremmo credere in esse in maniera scorretta. (...) Chi le nega, semplicemente non capisce cosa è la morale o banalmente la rifiuta»⁵⁹.

Il rilievo di Arrington è importante, anche se un po' improprio, in quanto accetta la nota di Wittgenstein per cui, se il discorso etico è una pratica linguistica che offre ragioni all'agire, allora in ultima istanza c'è uno strato sotto il quale non si possono più dare ragioni, e quindi chiedere ulteriori ragioni significa fraintendere la pratica linguistica in cui ci troviamo. (Sarebbe un errore, ad esempio, invocare un principio di universalizzabilità alla stregua di un concetto che nell'ambito della pratica sia di sostegno a tutti gli altri). Come dichiara Wittgenstein: «Nulla di ciò che si fa può essere difeso in modo definitivo. Ma solo in relazione a qualcos'altro di stabilito. Ossia, non si può addurre alcuna ragione per cui si deve agire (o per cui si è dovuto agire) così, se non dicendo che in tal modo si produce una certa situazione che a sua volta si deve accettare come fine»⁶⁰.

A un certo punto non è più possibile continuare a dare

ragioni; per impegnarsi in un discorso etico, deve esserci qualcosa nella pratica discorsiva etica che gli interlocutori hanno in comune, anche se da ciò non deriva che si può dire in anticipo cosa condividono. Se in realtà esistano fondamentali pretese etiche isolabili su cui non è possibile dubitare senza uscire dall'ambito del discorso etico, sembra problematico: come visto, il discorso etico è ben più olistico. Ciò non vuol dire che, nel contesto di una data discussione, sia impossibile l'esistenza di una pretesa di fondo o di un insieme di pretese che gli interlocutori condividono mentre affrontano un discorso esplicitamente etico; ma vuol dire invece continuare a essere scettici sul fatto che, esteriormente a quel contesto, esiste una lista di pretese etiche cosiddette «fondamentali». Si tratta di un punto su cui la pratica teorica del post-strutturalismo ha attirato la nostra attenzione.

Lo schema di pratica etica che abbiamo delineato in questa sede è per certi versi parziale, assumendo senza difenderli alcuni elementi chiave, tra cui un approccio debole della verità. Un altro testo affronterà una difesa globale dell'etica post-strutturalista. Qui ci siamo sforzati di elaborare un approccio all'etica che sia, da un lato, coerente con l'anarchismo post-strutturalista e, dall'altro, in grado di sorreggere le pretese etiche su cui esso fa affidamento. Concepire l'etica come una pratica non vuol dire invalidare le proprie posizioni etiche quanto piuttosto riconoscere il loro essere situate. Qualora questa concezione di etica si dimostrasse difendibile, apparirebbero più plausibili sia la politica che rinvia ad essa, che le specifiche pretese etiche su cui si basa la politica stessa. Ad ogni modo, la progettualità complessiva qui sostenuta – costruire un punto di vista politico che non sia né fondativo né nichilista, né totalitario né libertario – si sforza di cogliere ciò che continua a esistere (o almeno dovrebbe) dell'eredità del pensiero politico del post-strutturalismo: il suo anarchismo.

Note al capitolo

1. Cfr. Todd May, *Between Genealogy and Epistemology*, Pennsylvania State U. P., University Park, 1993.

2. Michael Walzer, *La politica solitaria di Michel Foucault*, in *L'intellettuale militante*, il Mulino, Bologna, 1991, p. 250.

3. Peter Dews, *Logics of Disintegration*, Verso, Londra, 1987, pp. 161-2.
4. Nancy Fraser, *Foucault on Modern Power*, «Praxis International», 1 (1981), p. 286.
5. Michel Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in *Dits et écrits*, cit., vol. IV, p. 727.
6. P. Dews, *op. cit.*, p. 217.
7. Jürgen Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Bari, 1987, p. 285. In un certo senso, l'ipotesi che faremo su un'etica del post-strutturalismo cerca di dimostrare che la seconda affermazione della citazione non deriva dalla prima.
8. *Ibid.*, p. 287.
9. N. Fraser, *op. cit.*, p. 284.
10. Cfr. J. Habermas, *La teoria dell'agire comunicativo*, vol. I, il Mulino, Bologna, 1986, cap. III.
11. Karl-Otto Apel, *L'Apriori della comunità della comunicazione e i fondamenti dell'etica. Il problema d'una fondazione razionale dell'etica nell'epoca della scienza*, in *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1977, p. 237.
12. Id., *Is the Ethics of the Ideal Communication Community a Utopia? On the Relationship Between Ethics, Utopia, and the Critique of Utopia*, in Seyla Benhabib, Fred Dallmayr (a cura di), *The Communicative Ethics Controversy*, MIT Press, Cambridge, 1990, p. 43.
13. J. Habermas, *Etica del discorso*, Laterza, Bari, 1985, p. 103.
14. J. Habermas, *Teoria della morale*, Laterza, Bari, 1994, p. 14.
15. Gilles Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, Guerini & Associati, Milano, 1991, p. 34.
16. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Feltrinelli, Milano, 1992, p. 85.
17. Cfr. Vincent Descombes, *Le même et l'autre*, Minuit, Parigi, 1979; Vincent Pecora, *Deleuze's Nietzsche and Post-Structuralist Thought*, «SubStance», XIV (1986), n. 3, specialmente p. 48.
18. Cfr. T. May, *The Politics of Life in the Thought of Gilles Deleuze*, «SubStance», XX (1991), n. 3, pp. 24-35.
19. Michel Foucault, *Storia della sessualità*, vol. I, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 1978, p. 140.
20. Cfr. Mark Cousins, Athar Hussein, *Michel Foucault*, St. Martin's Press, New York, 1984, p. 223.
21. M. Foucault, *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, 1977, p. 20.

22. Jean-François Lyotard, Jean-Loup Thébaud, *Au juste*, Bourgois, Parigi, 1979, pp. 88-9.

23. *Ibid.*, pp. 96-7.

24. Sam Weber, *Postfazione* a Jean-François Lyotard, Jean-Loup Thébaud, *Just Gaming*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1985, p. 104.

25. Su tale questione, cfr. Steven Hendley, *Judgement and Rationality in Lyotard's Discursive Archipelago*, «The Southern Journal of Philosophy», XXIX (1991), n. 2, pp. 227-244. Egli rileva la necessità di un principio, che chiama «una razionalità del molteplice» (p. 239), che sia un'immagine del modo in cui appare la ragione soltanto in specifiche pratiche linguistiche, che Foucault definirebbe «razionalità» specifiche; inoltre queste razionalità possono attenersi all'esigenza di rispondere, o almeno di rispettare e interagire, a pratiche diverse da quelle proprie. La tesi è che una simile istanza è etica, e in tal senso il discorso etico crea principi a cui si attengono altri discorsi.

26. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 150.

27. Sono debitore al prof. Thomas Dumm per aver sollevato questa evenienza, costringendomi a chiarire la mia posizione in merito.

28. Ha fatto riferimento a qualcosa di simile a questo principio Stephen White in *Political Theory and Postmodernism*, Cambridge U. P., Cambridge, 1991, affermando che il «postmoderno» sottolinea una «responsabilità verso gli altri» che si differenzia dalla nozione più tipica di «responsabilità verso l'agire». White difende questa nozione di responsabilità dalle accuse secondo le quali il postmoderno si rifiuta completamente di parlare di responsabilità, sostenendo che ciò che il postmoderno in realtà nega sono le nozioni etiche tradizionali coniugate alla responsabilità verso l'agire. Non è chiaro, però, come è possibile essere responsabili verso gli altri senza che tale responsabilità si intrametta in varie maniere nel modo in cui agiamo. È più opportuno, ritengo, ammettere che sono in questione i tipici interrogativi etici relativi al modo in cui agiamo; la novità del «postmoderno» (termine il cui uso ricopre più spazio del mio «post-strutturalismo») consiste in alcune risposte a tali interrogativi. La responsabilità verso gli altri, quindi, non andrebbe considerata in modo alternativo alla responsabilità verso l'agire, bensì come un principio centrale che indirizza l'altra responsabilità.

29. J.-F. Lyotard, *Judicieux dans le différend*, in Aa.Vv., *La faculté de juger*, Minuit, Parigi, 1985, p. 235.

30. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 215.

31. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino, 1996, p. 25.

32. M. Foucault, *Storia della sessualità*, vol. II, *Gli usi del piacere*, cit., pp. 13-4.

33. *Ibid.*, p. 14.

34. M. Foucault, *Un système fini face à une demande infinie*, intervista in *Dits et écrits*, cit., vol. IV, pp. 367-383.

35. G. Deleuze, C. Parnet, *op. cit.*, p. 172.

36. *Ibidem.*

37. J.-F. Lyotard, *Il dissidio*, cit., p. 16 e p. 176.

38. M. Foucault, *Microfisica del potere*, cit., p. 117.

39. Cfr. Richard Boyd, *How to Be a Moral Realist*, in Geoffrey Sayre-McCord (a cura di), *Essays on Moral Realism*, Cornell U. P., Ithaca, 1988, pp. 181-228. Bisogna notare che i post-strutturalisti probabilmente eviterebbero il realismo morale di Boyd; tuttavia queste posizioni realiste non sono indispensabili al concetto di massa omeostatica. Un tema che un approccio etico così individuato potrebbe portare a compimento è quello della punizione. Poiché solitamente si asserisce il diritto di punire in base alla capacità di ciascuno di scegliere altrimenti, e poiché si concepisce tale capacità – tale libertà – in termini usualmente di essenza umana soggettiva, il post-strutturalismo offrirebbe una spiegazione della giustificazione della punizione in assenza di una nozione classica di libertà. Anche se una discussione completa di tale tema ci porterebbe troppo lontano, ho il sospetto che la giustificazione della punizione si baserebbe sulla riflessione intorno alle pratiche che fossero ragionevolmente a disposizione di colui che in quel momento agisce.

40. Possiamo immaginare che questi autori non gradiscano l'uso che delle loro riflessioni si farà, specialmente John McDowell, il quale si sforza di elaborare una posizione meta-etica centrata sul carattere e non sulla pratica. Sperando di cogliere aspetti importanti delle loro posizioni e cercando di costruire un profilo di una meta-etica che le integri, non intendo dare l'impressione che ci si possa muovere dalle loro posizioni direttamente verso le posizioni di ordine meta-etico qui avanzate.

41. David Wiggins, *Truth, Invention and the Meaning of Life*, in *Essays on Moral Realism*, cit., p. 134.

42. Si tratta dei realisti morali. Per un'analisi completa del realismo morale, cfr. David Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge U. P., Cambridge, 1989; Richard Boyd, *op. cit.*; e Peter Railton, *Moral Realism*, «Philosophical Review», VC (1986), pp. 163-207.

43. Pur essendocene tante, una teoria di indebolimento della verità particolarmente seducente è rintracciabile in Dorothy Grover, Joseph Camp Jr., Nuel Belnap Jr., *The Prosentential Theory of Truth*, «Philosophical Studies», XXVII (1975), pp. 73-125. Gli autori sostengono che le espressioni «questo è vero» e «è vero» sono espedienti anaforici per far riferimento a sentenze o gruppi di sentenze precedentemente emesse. In altri termini, quelle espressioni funzionano principalmente da espediente di quantificazione sostitutiva. Segue una analoga linea di pensiero, che separa «questo» da «vero», Robert Brandom, *Pragmatism, Phenomenalism and Truth Talk*, «Midwest Studies in Philosophy», XII (1988), pp. 75-93.

44. D. Grover, J. Camp, N. Belnap, *op. cit.*, p. 123.

45. John McDowell, *Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?*, «Proceedings of the Aristotelian Society», suppl. 1978, p. 19.

46. J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, cit., pp. 51-2.

47. J.-F. Lyotard, *Il dissidio*, cit., p. 151.

48. J. McDowell, *Projection and Truth in Ethics*, «The Lindley Lecture», University of Kansas, Lawrence, 1987, p. 10.

49. Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, Londra, 1985, p. 176.

50. Gérard Raulet, *Strutturalismo e post-strutturalismo. Intervista a Michel Foucault*, in Franco Riccio, Salvo Vaccaro (a cura di), *op. cit.*, p. 85.

51. Non sarebbe fuori luogo, ad esempio, per locutori impegnati nel discorso psicanalitico, fare mosse strategiche che, per portare avanti il dibattito, svelino conflitti occulti presso altri locutori. Sembrerebbe che ciò collida con i limiti dell'agire comunicativo proposto da Apel e Habermas.

52. Wilfrid Sellars, *Some Reflections on Language Games*, in *Science, Perception and Reality*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1963, p. 329.

53. J. McDowell, *Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?*, cit., pp. 20-21; Id., *Virtue and Reason*, «The Monist», LII (1979), p. 333: «Possedere la virtù deve implicare non solo una sensibilità intorno a fatti relativi a sentimenti altrui in qualità di ragioni per agire in date maniere, ma anche una sensibilità intorno a fatti relativi a diritti in qualità di ragioni per agire in date maniere; e qualora ricorrano tutte e due le circostanze, e dobbiamo comportarci in conformità alla seconda, chi detiene la virtù della cortesia lo deve sapere». Notiamo che in quest'ultimo articolo, McDowell si pone contro una forma di ragionamento sillogistico quale

da me proposta come modello di discorso morale. Come spiegazione dei generi di apprendimento morale implicito che in realtà compiamo, sembra aver ragione; tuttavia, in rapporto al discorso morale esplicito, il genere di ragionamento da me delineato sembra offrire un'idea più precisa. Credere che l'apprendimento morale debba restare implicito o divenire esplicito ed auto-critico può dipendere dal modo in cui valutiamo la situazione morale in atto.

54. Gilbert Harman, *The Nature of Morality*, Oxford U. P., Oxford, 1977, p. 90.

55. D. Wiggins, *Universalizability, Impartiality, Truth*, in *Needs, Values, Truth*, Blackwell, Cambridge, 1987, specialmente pp. 68-78.

56. *Ibid.*, pp. 78-9.

57. Robert Arrington, *Rationalism, Realism and Relativism*, Cornell U. P., Ithaca, 1989, p. 252. Pur utilizzando termini quali «autonomia» e «integrità», non bisogna leggere Arrington come un sostenitore della forma di soggettività classica che il post-strutturalismo critica. Da wittgensteiniano è più interessato a pratiche sociali che alla costituzione personale. Le sue affermazioni, pertanto, andrebbero lette in modo metafisicamente debole.

58. *Ibid.*, p. 283.

59. *Ibidem*.

60. Ludwig Wittgenstein, *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano, 1980, p. 40.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ADORNO Theodor W., *Dialettica negativa* (1966), Einaudi, Torino, 1970.

ALTHUSSER Louis, *Per Marx* (1965), Editori Riuniti, Roma, 1974; (con Etienne BALIBAR), *Leggere il capitale* (1965), Feltrinelli, Milano, 1971; *Lenin e la filosofia* (1972), Jaca Book, Milano, 1972; *Positions*, Editions sociales, Parigi, 1976.

APEL Karl-Otto, *Comunità e comunicazione* (1973), Rosenberg & Sellier, Torino, 1977 (traduzione parziale).

ARISTOTELE, *Politica*, Utet, Torino, 1955.

ARRINGTON Robert, *Rationalism, Realism, and Relativism: Perspectives in Contemporary Moral Epistemology*, Cornell University Press, Ithaca, 1989.

BAKUNIN Mikhail, *Dio e lo stato* (1871), RL, Genova, 1966; *Selected Writings*, a cura di Arthur Lehning, Jonathan Cape, Londra, 1973; *Libertà uguaglianza rivoluzione*, Antistato, Milano, 1976.

BENHABIB Seyla, DALLMAYER Fred (a cura di), *The Communicative Ethics Controversy*, MIT Press, Cambridge, 1990.

BENNINGTON Geoffrey, *Lyotard: Writing the Event*, Columbia University Press, New York, 1988.

BERNAUER James, RASMUSSEN David (a cura di), *The Final Foucault*, MIT Press, Cambridge, 1988.

BERNSTEIN Eduard, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia* (1902), Laterza, Bari, 1974.

BOOKCHIN Murray, *Per una società ecologica*, Elèuthera, Milano, 1989.

BOUNDAS Constantin, OLKOWSKI Dorothea (a cura di), *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*, Routledge, New York, 1993.

BRANDOM Robert, *Pragmatism, Phenomenalism, and Truth Talk*, «Midwest Studies in Philosophy», XII (1988), pp. 75-93.

BRANDT Richard, *A Theory of the Good and the Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1979.

BRINK David, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

CASTEL Robert, CASTEL Françoise, LOVELL Ann, *The psychiatric Society*, Columbia University Press, New York, 1982.

CASTORIADIS Cornelius, *Political and Social Writings*, 2 voll., University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988.

CLEAVER Harry, *Reading Capital Politically*, University of Texas Press, Austin, 1979.

COUSINS Mark, HUSSAIN Athar, *Michel Foucault*, St. Martin's Press, New York, 1984.

DARWALL Stephen, *Impartial Reason*, Cornell University Press, Ithaca, 1983.

DELEUZE Gilles, *Nietzsche e la filosofia* (1962), Feltrinelli, Milano, 1992; *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Parigi, 1968; *Logica del senso* (1969), Feltrinelli, Milano, 1975; *Spinoza. Filosofia pratica* (1981), Guerini & Associati, Milano, 1991; *L'asceti del sociale* (1977), «Aut Aut», n. 167-8, 1978; *Cinema 1: L'immagine-movimento* (1983), Ubulibri, Milano, 1984; *Cinema 2: L'immagine-tempo* (1985), Ubulibri, Milano, 1989; *Foucault* (1986), Feltrinelli, Milano, 1987.

DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, *L'anti-Edipo* (1972), Einaudi, Torino, 1975; *Kafka: per una letteratura minore* (1975), Quodlibet, Macerata, 1996; *Mille piani* (1980), Istituto Enciclopedia Italiana, Roma, 1987; *Che cos'è la filosofia?* (1991), Einaudi, Torino, 1996.

DELEUZE Gilles, PARNET Claire, *Conversazioni* (1977), Feltrinelli, Milano, 1980.

DERRIDA Jacques, *La voce e il fenomeno* (1967), Jaca Book, Milano, 1984.

DESCOMBES Vincent, *Le même et l'autre*, Minuit, Parigi, 1979.

DEWS Peter, *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, Verso, Londra, 1987.

DONZELOT Jacques, *La police des familles*, Minuit, Parigi, 1977.

DREYFUS Hubert, RABINOW Paul, *La ricerca di Michel Foucault* (1982), Ponte alle Grazie, Firenze, 1989.

EHRlich Howard, EHRlich Carol, DE LEON David, MORRIS Glenda (a cura di), *Reinventing Anarchy*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1977.

FOUCAULT Michel, *Le parole e le cose* (1966), Rizzoli, Milano, 1978; *Sorvegliare e punire* (1975), Einaudi, Torino, 1976; *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, 1977; *Poteri e strategie* (1977), «Aut Aut», n. 164, 1978; *Storia della sessualità*, vol. I, *La volontà di sapere* (1976), Feltrinelli, Milano, 1978; *Storia della sessualità*, vol. II, *Gli usi del piacere* (1984), Feltrinelli, Milano, 1984; *The Foucault Reader*, a cura di Paul Rabinow, Pantheon, New York, 1984; *Politics, Philosophy, Culture*, a cura di Lawrence Kritzman, Routledge, Londra, 1988; *Foucault Live*, a cura di Sylvère Lotringer, Semiotext(e), New York, 1989; *Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992; *Dits et écrits*, a cura di Daniel Defert e François Ewald, 4 voll., Gallimard, Parigi, 1994; *Archivio Foucault*, vol. II, Feltrinelli, Milano, 1997.

FRASER Nancy, *Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions*, «Praxis International», I (1981), pp. 272-287.

FUKUYAMA Francis, *The End of History?*, «The National Interest», XVI (1989), pp. 3-18.

GAUTHIER David, *Morals by Agreement*, Oxford University Press, Oxford, 1986.

GRAMSCI Antonio, *Quaderni dal carcere (1929-35)*, a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino, 1975.

GROVER Dorothy, CAMP Joseph Jr., BELNAP Nuel Jr., *The Prosentential Theory of Truth*, «Philosophical Studies», XXVII (1975), pp. 73-125.

HABERMAS Jürgen, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo* (1973), Laterza, Bari, 1975; *La teoria dell'agire comunicativo* (1981), 2 voll., il Mulino, Bologna, 1986; *Etica del discorso* (1983), Laterza, Bari, 1985; *Il discorso filosofico della modernità* (1985), Laterza, Bari, 1987; *Teoria della morale* (1991), Laterza, Bari, 1994.

HARMAN Gilbert, *The Nature of Morality*, Oxford University Press, Oxford, 1977.

HENDLEY Steven, *Judgement and Rationality in Lyotard's Discursive Archipelago*, «The Southern Journal of Philosophy», XXVII (1991), n. 2, pp. 227-244.

HIRSCH Arthur, *The French New Left*, South End Press, Boston, 1981.

HORKHEIMER Max, ADORNO Theodor W., *Dialettica dell'illumini-*

smo (1947), Einaudi, Torino, 1974.

HOY David Cousins (a cura di), *Foucault: A Critical Reader*, Basil Blackwell, Oxford, 1986.

JAY Martin, *L'immaginazione dialettica*, Einaudi, Torino, 1979.

JOHNSON Richard, *The French Communist Party Versus the Students: Revolutionary Politics in May-June 1968*, Yale University Press, New Haven, 1972.

JOLL James, *Gli anarchici*, Il Saggiatore, Milano, 1976³.

KANT Immanuel, *La metafisica dei costumi* (1797), Laterza, Bari, 1983.

KELLNER Douglas, *Jean Baudrillard: From Marxism to Post-modernism and Beyond*, Stanford University Press, Stanford, 1989.

KRIEGER Murray (a cura di), *The Aims of Representation*, Columbia University Press, New York, 1987.

KROPOTKIN Pëtr, *La conquista del pane* (1913), Anarchismo, Catania, 1978; *La morale anarchica* (1890), La Fiaccola, Ragusa, 1994; *Il mutuo appoggio* (1902), Salerno Roma, 1982; *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, a cura di Paul Avrich, New York University Press, New York, 1972.

LACLAU Ernest, MOUFFE Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, Londra, 1985.

LENIN Vladimir Ilic, *Che fare?* (1902); *Stato e rivoluzione* (1917), in *Opere scelte*, risp. vol. I e IV, Editori Riuniti, Roma, 1975.

LUKACS György, *Storia e coscienza di classe* (1923), Sugar, Milano, 1967.

LUXEMBURG Rosa, *The Russian Revolution and Leninism or Marxism?*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1961.

LYOTARD Jean-François, *Phenomenology* (1954), New York State University Press, Albany, 1981; *A partire da Marx e Freud* (1973), Multhipla, Milano, 1979; *Economia libidinale* (1974), Colportage, Firenze, 1978; *Beyond Representation*, «Human Context», VII (1975), pp. 495-502; *La condizione postmoderna* (1979), Feltrinelli, Milano, 1981; *Il dissidio* (1983), Feltrinelli, Milano, 1985; *Judicieux dans le différend*, in Aa.Vv., *La faculté de juger*, Minuit, Parigi, 1985.

LYOTARD Jean-François, THÉBAUD Jean-Loup, *Au juste*, Bourgois, Parigi, 1979.

MCLELLAN David, *Marxism After Marx*, Houghton Mifflin, Boston, 1979.

MCDOWELL John, *Are Moral Requirements Hypothetical Imperati-*

ves?, «Proceedings of the Aristotelian Society», suppl. 1978, pp. 13-29; *Virtue and Reason*, «The Monist», LII (1979), pp. 331-350; *Projection and Truth in Ethics*, «The Lindley Lecture», University of Kansas, Lawrence, 1987.

MACHIAVELLI Niccolò, *Il Principe* (1513), Garzanti, Milano, 1976.

MARCUSE Herbert, *L'uomo a una dimensione* (1964), Einaudi, Torino, 1967.

MAY Todd, *Kant the Liberal, Kant the Anarchist: Rawls and Lyotard on Kantian Justice*, «The Southern Journal of Philosophy», XXVIII (1990), n. 4, pp. 525-538; *The Politics of Life in the Thought of Gilles Deleuze*, «SubStance», XX (1991), n. 3, pp. 24-35; *Between Genealogy and Epistemology: Psychology, Politics, and Knowledge in the Thought of Michel Foucault*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1993.

MERLEAU-PONTY Maurice, *Le avventure della dialettica* (1955), Sugar, Milano, 1965.

NEGRI Antonio, *Marx oltre Marx*, Feltrinelli, Milano, 1979; *Anomalia selvaggia*, Feltrinelli, Milano, 1981.

NOZICK Robert, *Anarchia, stato e utopia* (1974), Le Monnier, Firenze, 1981.

PATTON Paul, *Conceptual Politics and the War-Machine in Mille Plateaux*, «SubStance», XIII (1985), nn. 3/4, pp. 61-80.

PECORA Vincent, *Deleuze's Nietzsche and Post-Structuralist Thought*, «SubStance», XIV (1986), n. 4, pp. 34-50.

POULANTZAS Nicos, *Il potere nella società contemporanea* (1978), Editori Riuniti, Roma, 1979.

PROUDHON Pierre-Joseph, *The General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century* (1851), Freedom Press, Londra, 1923.

RAILTON Peter, *Moral Realism*, «Philosophical Review», VC (1986), n. 2, pp. 163-207.

RAULET Gérard, *Strutturalismo e post-strutturalismo. Intervista a Michel Foucault* (1983), in RICCIO Franco, VACCARO Salvo (a cura di), *Adorno e Foucault. Congiunzione disgiuntiva*, ILA Palma, Palermo, 1990.

RAWLS John, *Una teoria della giustizia* (1971), Feltrinelli, Milano, 1982.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Il contratto sociale* (1762), Einaudi, Torino, 1966.

SARTRE Jean-Paul, *L'essere e il nulla* (1943), Il Saggiatore, Milano,

1991; *Critica della ragion dialettica* (1960), Il Saggiatore, Milano, 1990.

SAYRE-McCORD Geoffrey (a cura di), *Essays on Moral Realism*, Cornell University Press, Ithaca, 1988.

SELLARS Wilfrid, *Science, Perception, and Reality* (1954), Routledge & Kegan Paul, Londra, 1963.

SMART J. C. C., WILLIAMS Bernard (a cura di), *Utilitarismo: un confronto* (1973), Bibliopolis, Napoli, 1985.

SOCIALISME OU BARBARIE, *Socialisme ou barbarie*, Guanda, Parma, 1969.

THOMAS Paul, *Karl Marx and the Anarchists*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1980.

WALZER Michael, *L'intellettuale militante* (1988), il Mulino, Bologna, 1991.

WARD Colin, *La pratica della libertà, anarchia come organizzazione*, Elèuthera, Milano, 1996.

WEBER Sam, *Postfazione* all'edizione americana di Jean-François LYOTARD, Jean-Loup THÉBAUD, *Just Gaming (Au juste)*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1985.

WHITE Stephen, *Political Theory and Postmodernism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

WIGGINS David, *Needs, Values, Truth*, Blackwell, Cambridge, 1987.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Pensieri diversi*, a cura di Georg H. von Wright (1977), Adelphi, Milano, 1980.

WOODCOCK George, *L'anarchia* (1962), Feltrinelli, Milano, 1966; *The Anarchist Reader*, Harvester Press, Sussex, 1977.

Finito di stampare
nel mese di febbraio 1998
presso le Officine Grafiche Sabaini, Milano
per conto dell'Editrice A coop. sezione Elèuthera
via Rovetta 27, Milano