

Renaud Garcia

Il deserto della critica



elèthera

Titolo originale: *Le Désert de la critique*
Traduzione dal francese di Andrea Libero Carbone

© 2015 Éditions L'échappée
© 2016 elèuthera editrice

Questa opera ha beneficiato del sostegno
dei Programmi di aiuto alla pubblicazione Casanova
dell'Institut français Italia e dell'Institut français

progetto grafico di Riccardo Falcinelli

il nostro sito è **www.eleuthera.it**
e-mail: eleuthera@eleuthera.it

Indice

Ringraziamenti	7
Introduzione	9
CAPITOLO PRIMO	
Su un conflitto generazionale	31
CAPITOLO SECONDO	
L'eredità dell'Illuminismo messa in discussione	57
CAPITOLO TERZO	
Il comune tra l'universale e il particolare	103
CAPITOLO QUARTO	
L'onnipresenza del potere, o come dimenticare la vita alienata	131
CAPITOLO QUINTO	
Resistenza: le delizie della dis-identificazione	173
CONCLUSIONI	
A che punto siamo?	201

Ringraziamenti

Vorrei ringraziare le persone che, con le loro letture e riletture, proposte e conversazioni, hanno contribuito allo sviluppo e al miglioramento di questo testo. Grazie dunque a Michaël Pouteyo, le cui letture incoraggianti sono sempre di primaria importanza, e grazie anche al mio collega Thomas Duval, per le sagge discussioni sulla psicologia del militante e per la lotta contro le passioni tristi.

Il mio ultimo caloroso ringraziamento va a Patrick Marcolini, che ha gentilmente accettato il mio testo nella sua collana: le sue letture e le sue osservazioni pertinenti mi sono state di grande aiuto.

Va da sé che tutte le tesi di questo libro, come pure le eventuali sviste, attengono esclusivamente alla mia responsabilità.

O non si è per caso già arrivati? Non sono forse questi alberi, questi prati, questa bianca casa quello che cercavamo? Per qualche istante si ha l'impressione di sì e ci si vorrebbe fermare. Poi si sente dire che il meglio è più avanti e si riprende senza affanno la strada. Così si continua il cammino in una attesa fiduciosa e le giornate sono lunghe e tranquille, il sole risplende alto nel cielo e sembra non abbia mai voglia di calare al tramonto. Ma a un certo punto, quasi istintivamente, ci si volta indietro e si vede che un cancello è stato sprangato alle spalle nostre, chiudendo la via del ritorno. [...] Non più alle finestre si affacceranno ridenti figure, ma volti immobili e indifferenti. E se lui domanderà quanta strada rimane, loro faranno sì ancora cenno all'orizzonte, ma senza alcuna bontà e letizia. Intanto i compagni si perderanno di vista, qualcuno rimane indietro sfinito, un altro è fuggito innanzi, oramai non è più che un minuscolo punto all'orizzonte.

Dino Buzzati, Il deserto dei Tartari

Introduzione

Come saprebbe ripetere ogni apprendista filosofo che abbia appena studiato Aristotele, l'interrogazione filosofica comincia con lo stupore. A questa fonte classica hanno attinto anche le riflessioni che seguono. A leggere i quotidiani, le riviste accademiche e perfino le pubblicazioni specialistiche di critica sociale, chiunque segua un po' l'attualità politica non può non esser stato colpito dalla comparsa, nella lingua, di una parola nuova: «decostruire». A poco a poco, questa parola è andata sostituendo altri termini, colpiti da un'obsolescenza accelerata, come «analizzare», «confutare», «demistificare» o semplicemente «criticare».

Woody Allen ha forse un tale ascendente sugli ambienti intellettuali da deviare, con il suo *Deconstructing Harry*¹, la loro traiettoria di pensiero? Ma mettiamo pure da parte questa ipotesi poco credibile, e consideriamo la questione un po' più seriamente.

Questa novità semantica e la sua inflazione mediatica sono neutre, oppure si tratta del segno diffuso del successo di un concetto che è divenuto lo spirito del tempo?

Su un piano generale, «decostruire» – letteralmente, disfare

una costruzione – sembra descrivere la postura di chi non si ritiene coinvolto. Chi si dedica alla «decostruzione» di un discorso rivale sembra, di fatto, manifestare una lucidità superiore, capace di andare a fondo nei problemi, con minuziosità, pazienza ed esaustività. Basta una breve ricerca per rendersi conto che letteralmente *chiunque* può ormai richiamarsi a uno spirito «decostruttivo». A Cesare quel che è di Cesare: lo stesso Manuel Valls dichiarava, nel marzo 2015, in vista delle amministrative dipartimentali, e nel clima caldo dell'attentato di gennaio contro «Charlie Hebdo» e un supermercato kasher, che occorreva «decostruire il programma del Front national»². Come a far seguito a questa ferma presa di posizione, emergeva anche, sempre nello stesso clima, come il governo francese, con il sito e il video *Stop jihadisme*, si impegnasse a «decostruire la retorica dei gruppi islamisti»³. Sul fronte, stavolta, non delle istanze governative ma delle organizzazioni sindacali, si leggeva anche come il sindacato Sud Rail richiamasse la SNCF, che si era premurata di passare ai suoi agenti di sesso femminile qualche piccolo suggerimento in materia di «bellezza», a ispirarsi invece al gruppo Casino, che «avvalendosi di una guida di tipo manageriale, intende decostruire gli stereotipi e sconfi-ggere i pregiudizi sull'aspetto fisico»⁴. Ancora, in un registro del tutto diverso, si potrebbe far riferimento a Corinne Lanoir, rettore dell'Institut protestant de théologie di Parigi, che al giornale «La Croix» confessava che insegnare era come «imparare a stare altrove, a decostruire per ricostruire meglio. Provo ad ascoltare i miei studenti, in questa fase di decostruzione, ad aiutarli a dar forma alla loro riflessione»⁵. Infine, per concludere questo breve percorso eterogeneo, va citata l'affermazione di Eric Zemmour, «polemista di successo» secondo la formula utilizzata dai media. In riferimento al suo best seller *Le Suicide français*, il sociologo dei salotti televisivi si è espresso in questi termini: «Scrivendo questo libro, ho voluto decostruire i decostruttori»⁶.

Ecco che il giro è completo. Dall'estrema destra ai sindacalisti

della sinistra radicale, passando per i rappresentanti della socialdemocrazia liberale o perfino per i teologi, chiunque può farsi araldo della «decostruzione», e usare con convinzione il termine per indicare un'azione combattiva, o quanto meno risoluta. Se lasciamo il campo delle dichiarazioni per affrontare quello dei testi teorici elaborati in ambiente universitario, si può agevolmente osservare come anche qui si preferisca ormai «decostruire» il pensiero, le idee, i postulati, la visione del mondo dell'avversario, piuttosto che operarne la critica o la demistificazione. Quel che di volta in volta sorprende è la facilità con cui la parola, che trova origine in un discorso politico orientato a sinistra, ha letteralmente invaso il linguaggio. Eccola dunque usata, nel modo più piatto e ordinario, da chiunque professi di avere una mente più lucida degli altri. In risposta a un tale stupore, questo libro prende le mosse dalla convinzione che un mutamento tanto netto nei registri espressivi rappresenta al contempo un *mutamento nel modo di considerare la realtà* e, di conseguenza, *nel modo di esercitare il giudizio critico*.

Ad esempio, parlare (e pensare) in termini di «demistificazione» presuppone che i fenomeni sociali siano coperti da un velo ingannevole che impedisce di considerarli correttamente. Ora, questo velo, questa cappa mistificatoria, il giovane Marx (autore de *L'ideologia tedesca* o della *Critica alla filosofia del diritto di Hegel*) la chiamava «ideologia». Basta richiamare il modo in cui opera la critica della religione considerata come ideologia. Il tema consiste appunto nel demistificare la rappresentazione religiosa del mondo, che si sovrappone alle condizioni materiali dell'esistenza del popolo per renderne conto in modo distorto. È questo il senso della formula che paragona la religione all'«oppio» dei popoli, al «sospiro della creatura oppressa», all'«anima di un mondo senza cuore»⁷. La religione esprime al contempo uno stato reale del popolo, la sofferenza che prova, e la sua negazione illusoria in un'esortazione sacrificale alla pazienza, nell'attesa di riconciliarsi con il cielo. Svolge dunque la funzione stabilizzatri-

ce su cui fanno affidamento le classi dominanti, preoccupate di scalzare le critiche volte a demistificare l'ideologia.

Ora, come chiunque ormai dovrebbe sapere, l'ideologia ha fatto oggi un passo indietro, perché il capitalismo, trionfante su scala planetaria, ha decretato al tempo stesso la fine di quella più recente: il comunismo sovietico. Poiché il mercato, libero e non, definisce di fatto il nostro unico orizzonte, e poiché dall'epoca del binomio Reagan-Thatcher abbiamo perfettamente capito che non c'è alternativa, allora non rimane più nulla da *demistificare* come dominio «spettacolare-mercantile» (Guy Debord), e neppure da *confutare* come falso. Entro i confini di un campo già preventivamente segnato, non resta altro da fare se non rilanciare freneticamente il lavoro di *decostruzione*.

Si può rendere conto di un simile slittamento del vocabolario, che indica parimenti uno slittamento nel modo di giudicare la realtà? Se lo trattiamo come un sintomo, a quale malattia della critica può ricondurci? La proliferazione del termine e la sua presa sui modi dell'espressione sono forse senza rimedio? Sono questi gli interrogativi che guideranno la nostra riflessione, stimolati da un'altra fonte di stupore: la sorprendente popolarità di cui gode l'opera di Michel Foucault, tanto presso i movimenti radicali quanto ai più alti livelli dello Stato.

Un sintomo: l'anno Foucault

Nell'ambito della filosofia e delle scienze umane il 2014, trentesimo anniversario della scomparsa dell'autore de *La storia della follia nell'età classica*, *Le parole e le cose* o *Sorvegliare e punire*, è stato per lo più l'«anno Foucault». Filosofi di professione, studenti, militanti o semplici curiosi si sono così visti proporre una gran quantità di presentazioni, commenti e approfondimenti dell'opera di Foucault: sull'argomento sono usciti non meno di venticinque libri (tra cui uno soltanto dedicato a un approccio

realmente critico)⁸. Le riviste, da quelle culturalmente più ambiziose alle tribune degli opinion leader, non sono state da meno. A parte le testate segnatamente accademiche, come «Raisons politiques» (Presses de Sciences-Po) o «Philosophie» (Editions de Minuit), che hanno entrambe dedicato un numero monografico al pensiero foucaultiano, il lettore affezionato ha potuto consultare anche uno speciale di «Sciences Humaines» e due dossier su «Le Magazine littéraire» e su «Télérama», mentre «Le Point» gli ammanniva un allegato sul filosofo, presentato come un «maestro del pensiero». La redazione di «Philosophie magazine» proponeva invece in premio ai lettori più fortunati il DVD del film di François Caillat *Foucault contre lui-même*, insieme al libro di Guillaume Le Blanc *La Pensée Foucault*.

Gli ascoltatori di France Culture hanno avuto a loro volta modo di godere di un'intera settimana di trasmissioni, dal 13 al 20 giugno, su pressoché tutti gli aspetti del pensiero di Foucault. E infine i parigini più attenti hanno potuto ammirare per qualche giorno una gigantografia del filosofo sulla facciata del municipio del quarto *arrondissement*, esposta su iniziativa del sindaco Christophe Girard, membro del Partito socialista. Questi tributava a Foucault il suo omaggio con il seguente comunicato stampa:

Ricorrono oggi trent'anni dalla scomparsa di Michel Foucault. L'uomo, il militante e il filosofo ci mancano, ma continuano a illuminarci. Trent'anni sono passati, eppure le sue analisi dei dispositivi di potere, del neoliberismo, del sistema carcerario, della follia, della sessualità [...] sono attuali oggi più che mai. La sua opera e le sue lotte sono una fonte inestinguibile d'ispirazione⁹.

Se a questo si aggiunge che l'attualità di Foucault rimane costantemente alimentata dalla pubblicazione di nuovi corsi al Collège de France, si può giungere alla conclusione che nel panorama intellettuale francese il filosofo è ancora più imprescindibile oggi di quanto lo fosse già all'epoca della sua scomparsa, nel

1984. Al di là delle cerchie universitarie, le rivisitazioni politiche del suo pensiero hanno ogni orientamento possibile, dagli adepti del neoliberalismo ai militanti dell'anarchismo rinnovato (che assume la forma, come vedremo, di un *post*-anarchismo), passando per l'offensiva del Partito socialista sul fronte delle «questioni sociali».

Ma è proprio qui che sorge un secondo elemento di stupore. A chiunque si interessi di critica sociale del mondo contemporaneo non è certo passata inosservata la quantità ben più contenuta di pubblicazioni, recensioni e tributi dedicati a tre figure cruciali della critica del capitalismo nel xx secolo, di cui si poteva commemorare nel 2014 il ventesimo anniversario della scomparsa: Christopher Lasch, Guy Debord e Jacques Ellul. Dal feticismo della merce alla critica della propaganda, passando per l'analisi della trasformazione della psiche nel capitalismo consumistico, la critica del dominio tecnologico, la demistificazione (appunto!) dell'ideologia del progresso e della democrazia rappresentativa, le loro opere – se occorre dirlo – permettono un approccio frontale al capitalismo come «fatto sociale totale», per prendere in prestito un'espressione di Marcel Mauss sul dono nelle società arcaiche. Se è vero che Ellul ha forse ricevuto un trattamento migliore, con qualche riedizione e la pubblicazione degli inediti¹⁰, e che a Debord è stata dedicata una mostra alla Bibliothèque Nationale, cui la stampa ha dato ampio risalto, nell'insieme si tratta di qualcosa di palesemente incommensurabile rispetto alla quantità di libri e informazioni disponibili su Foucault.

Non si tratta qui di quantificare i rispettivi meriti delle opere in questione in una sterile competizione (dopotutto, si potrebbe anche far cadere lo stupore assumendo che, se l'opera di Foucault gode di tanta attenzione, è semplicemente perché è migliore: più creativa, più originale, più stimolante, più illuminante riguardo al futuro della nostra società). Non si tratta neppure, come ha provato a fare Jean-Marc Mandosio, di desacralizzare la figura di Foucault, considerando la sua influenza come il risultato di

una «impostura»¹¹. La critica sarà condotta, qui, da un punto di vista *anarchico* e, in un senso molto preciso, *socialista*. Per «socialista» intendiamo il postulato filosofico secondo cui l'uomo è un essere la cui natura si costruisce soltanto grazie ai legami con i suoi simili. Siamo pertanto sul versante opposto rispetto alle concezioni che ne fanno un essere isolato, prima di tutto padrone di sé, portato a contrarre rapporti con gli altri soltanto in modo incidentale e al fine di ricavarne un vantaggio ben definito. È proprio questo il postulato del socialismo che sta alla base delle tesi anarchiche di Pierre-Joseph Proudhon, Michail Bakunin, Pëtr Kropotkin, e di quelle più recenti proposte da Murray Bookchin, per citare solo alcune pietre miliari. Applicando all'«evento» Foucault il metodo di indagine genealogica derivato da Friedrich Nietzsche, al quale egli stesso si ispirava esplicitamente, ci chiederemo di cosa sia un sintomo questa fascinazione per il «pensiero Foucault», *in primis* negli ambienti intellettuali o militanti che si vogliono radicali. In altri termini, che cosa, in Foucault e nei suoi emulatori, risulta tanto seducente – a un livello quasi istintivo o emotivo – per gli intellettuali critici e i militanti impegnati nella lotta contro le diverse forme di «dominio»? Come interpretano l'insieme di concetti che a metà degli anni Settanta Foucault non esitava a indicare come una «cassetta degli attrezzi»¹², liberamente utilizzabile in funzione di obiettivi strategici fluidi; e come se ne appropriano? Infine, è possibile diagnosticare fedelmente il prodotto di questa fascinazione nei termini del discorso e delle pratiche che si richiamano alla «decostruzione» dei rapporti di potere?

Decostruire, un gesto critico centrale

Tra i temi che abbiamo ricevuto in eredità dal pensiero francese degli anni Settanta-Ottanta¹³ e che sono ampiamente frequentati dagli attori politici contemporanei, in una gamma

che va dai partiti di governo di «sinistra» fino alle varie correnti che da due decenni a questa parte concorrono alla rinascita del pensiero anarchico, la *decostruzione* ha senza dubbio un posto centrale. Intesa stavolta come concetto filosofico, potremmo definirla come un gesto che consiste nel disfacciamento di una realtà consolidata. Più in specifico, si tratta di evidenziare la dimensione costruita, inattendibile, di valori e concetti che normalmente assumono le sembianze del normale, del naturale, dell'oggettivo o dell'universale. E questo avviene anche se si tratta di valori e concetti che, in linea con la filosofia dell'Illuminismo, sono serviti come guida per la critica delle forme sociali esistenti e del modo in cui queste trovano continuità attraverso l'oppressione, lo sfruttamento, l'alienazione e l'illusione ideologica. È questo il caso delle nozioni di autonomia, natura umana, giustizia, razionalità, verità o anche dignità fisica e morale. Ora, se tutto questo è il risultato di una costruzione, e in definitiva non ha nulla di naturale, allora rimane sempre la possibilità di decostruirlo e di riassembleare, per così dire, qualcosa di diverso dai lacerti che ne rimangono.

Sebbene l'opera di Foucault sia stata spesso presentata come una forma di decostruzione, non è a lui ma al filosofo Jacques Derrida che si deve la diffusione di questo termine. Questi ne fa innanzi tutto una tecnica di lettura e interpretazione nell'ambito stesso della storia della filosofia. Proviamo, per quanto possibile, a dirne qualcosa di chiaro. Derrida mette a punto questo concetto negli anni Sessanta, a partire da una rilettura del filosofo tedesco Martin Heidegger, il cui lavoro speculativo consisteva in un'impresa di «distruzione della storia dell'ontologia». Heidegger ha tentato di riesumare l'impensato di tutta la tradizione filosofica metafisica, che in apparenza rifletteva su ciò che «è» – ponendo la questione dell'«essere» – anche se, da Platone a Nietzsche, non era mai stata in grado di venirne a capo. Sempre nel contesto di un'interpretazione della tradizione filosofica, Derrida riprende da Heidegger i concetti di *Destruktion* e *Abbau*,

traducendoli in quello di «decostruzione». Nella decostruzione di un testo (di Platone, Rousseau, Hegel, ecc.), Derrida si sforza di evidenziarne le suture e il modo in cui esso riproduce, nella sua stessa fattura, delle gerarchie tacite. Una volta che il testo è stato decostruito, si tratta dunque di suturarne diversamente in modo che sfugga alle gerarchie prestabilite, come quelle che considerano gli esempi subordinati alle dimostrazioni, le note al testo principale, la parola scritta a quella parlata, la prefazione all'opera, ecc. Così, il pensiero della decostruzione si concentra sui margini, sui bordi. Vi si insedia per sfumare la definitezza dei contorni del fenomeno in esame e mettere così in discussione la stabilità della sua identità.

Pur lavorando principalmente sul testo, Derrida attribuisce dunque alla nozione un'estensione tale che, con la denominazione di «testo generale», tutto può essere fatto oggetto di decostruzione. Come egli stesso ha osservato, lo scopo è «difare, scomporre, desedimentare delle strutture (tutti i tipi di strutture, linguistiche, [...] socio-istituzionali, politiche, culturali e soprattutto per prima cosa filosofiche)»¹⁴. A partire dal presupposto che qualsiasi ambito è costruito e che la sua autorità si basa sull'arbitrarietà di un discorso di legittimazione più volte ripetuto, deve essere possibile smontarlo di nuovo pezzo per pezzo e ricostruirlo. Le difficoltà cominciano laddove si voglia, secondo le regole minime dell'indagine razionale, iniziare *defnendo* ciò di cui si parla. Nel suo «principio» (se ancora è consentito utilizzare il termine, che rinvia all'idea di una fondazione), la decostruzione non può permettersi di essere bloccata entro i limiti di una definizione, trattandosi piuttosto dell'operazione con cui ogni definizione è sovvertita, dopo che ne siano stati rimessi in luce gli elementi marginali, la cui esclusione e il cui oblio hanno reso possibile la sua costruzione¹⁵. In questo senso, è il concetto di «differanza» a permettere forse di accostarsi più chiaramente all'approccio di Derrida. La «differanza», dove il rinvio è sia alla dimensione cronologica che a quella spaziale, sarebbe infatti il

processo che indica l'inoperabilità stessa dell'atto di distinguere e definire. «Definire» significa fare in modo, per un verso, che le cose differiscano le une dalle altre una volta per tutte e, per altro verso, che le si possa cogliere intellettualmente, alla maniera di Cartesio, grazie a idee chiare e distinte. In questo senso, la «differanza» introduce nel campo del pensiero la resistenza alla definizione, all'analisi, alla concettualità.

Quali sono gli effetti politici di un approccio tanto astruso? Attengono al fatto che la decostruzione smentisce ogni realtà e ogni istituzione che voglia presentarsi come un tutto chiuso su se stesso, presente a se stesso, pienamente portatore del proprio senso e fondato su principi saldi. Ponendosi ai margini dell'ambito prescelto per sfumarne i contorni, la decostruzione mette in discussione le distinzioni stabilite in base a presunti principi primi. A questo livello molto alto di astrazione, il decostruire ha in sé una dimensione an-archica, nel senso che fa a pezzi l'*arché* (in greco sia «principio» che «comando») che di volta in volta struttura i vari settori istituzionali. Ecco ciò che Derrida diceva a proposito della «differanza» nella sua conferenza del 27 gennaio 1968 alla Société française de philosophie:

Essa non è un essente-presente, per quanto eccellente, unico, dotato del rango di principio o trascendente lo si possa desiderare. Essa non comanda nulla, non regna su nulla e non esercita da nessuna parte alcuna autorità. Essa non si annuncia con nessuna lettera maiuscola. Non solo non c'è un regno della *différance* ma essa fomenta la sovversione di ogni regno¹⁶.

Fomentare la sovversione di qualsiasi regno, cioè di qualsiasi ambito aprioristicamente fondato su basi stabili, che faccia riferimento a un principio cardine che gli dà senso e consistenza: questa potrebbe essere una buona caratterizzazione della decostruzione. Quanto meno sulla carta, le promesse di emancipazione di questa azione di rottura sono indubbiamente inebrianti,

a giudicare dalla moltitudine dei «regni» da disfare. Si tratterà allora della mascolinità opposta alla femminilità o all'infanzia, nel campo della famiglia; dell'umanità di fronte all'animalità o all'oggetto nel campo delle relazioni sociali; della dieta carnivora rispetto al vegetarianismo in materia di pratiche alimentari; dei principi epistemologici di osservazione, deduzione e induzione rispetto a modalità più analogiche di comprensione della realtà, nel campo della conoscenza; o ancora della chiarezza del discorso su di sé della coscienza opposto all'indecisione del testo scritto. Tutti ambiti da decostruire a partire, nella pratica, dai margini, e tutte lotte di minoranza da portare avanti, sempre pronte a convergere per rovesciare, ad esempio, il dominio di un principio trasversale come il «carno-fallogocentrismo». In effetti, per Derrida, il soggetto di diritto occidentale è strutturato intorno al sacrificio carnivoro, che dà fondamento all'esercizio della forza da parte del soggetto virile su donne, bambini, animali e natura. Il soggetto razionale cosciente, la cui voce è responsabile per i suoi atti davanti alla legge, è anche quello che riproduce questo sacrificio rispetto agli animali non-umani. Attraverso la bocca e le labbra circolano non solo le parole, le ingiunzioni morali e il seno materno, ma anche la carne animale: carno-fallogocentrismo, appunto¹⁷.

Foucault e la proliferazione delle lotte

Per tutta la vita Derrida non ha mai smesso di dichiarare pubblicamente il suo appoggio per le mobilitazioni della sinistra e dell'estrema sinistra. Eppure al momento (ma forse bisognerà dar tempo al tempo) il suo pensiero, percorso da contraddizioni tali da renderlo spesso oscuro¹⁸, ha avuto politicamente meno successo rispetto alla «cassetta degli attrezzi» lasciata in eredità da Foucault. Ma se i temi politici di Foucault – il potere disciplinare, la fabbrica della delinquenza, la normalizzazione psichia-

trica e sessuale, le resistenze tattiche – hanno reso la sua opera la fonte di ispirazione prioritaria per molte lotte contemporanee e per i discorsi che le accompagnano, va però detto che queste sono accomunate da un'aria di famiglia che rimanda alla decostruzione cara a Derrida. D'altronde, ci sono quanto meno due aspetti importanti nell'approccio critico di Foucault che condividono la stessa volontà di destabilizzare ogni discorso sul riferimento, l'originario, il principale o anche il naturale, a beneficio di un costruttivismo spesso radicale. E sono gli stessi due aspetti che nutrono larga parte della critica sociale contemporanea.

Molto brevemente, perché avremo l'opportunità di discuterne più a lungo in seguito, si può innanzi tutto rilevare l'emergere di un orientamento *antinaturalista*¹⁹ nel discorso foucaultiano sui rapporti di potere, che compare tra *Sorvegliare e punire* (1975) e *La volontà di sapere* (1976). La grande idea di Foucault consiste nel mostrare che l'azione del potere, a suo avviso troppo spesso assimilata, e in modo abusivo, a quella dello Stato (principalmente nel discorso marxista), non è mai unicamente negativa e repressiva, ma anzi è più spesso positiva e produttiva. Ne *La volontà di sapere*, Foucault mostra, contro la scuola freudiano-marxista (Wilhelm Reich, Erich Fromm, a cui aggiunge Herbert Marcuse), che il potere, per quanto riguarda la sessualità, lungi dal reprimere una «buona natura» il cui potenziale emancipatore sarebbe intrappolato nelle reti di quello Stato «in miniatura» che è la famiglia patriarcale e puritana, ha davvero prodotto soggettività nuove e nuovi rapporti di assoggettamento, normando la vita delle persone, scrutinando le loro pratiche e ritualizzando le loro relazioni con tutta una serie di raccomandazioni e incentivi discreti. In questo senso, diventa irrealistico presupporre un soggetto che non sia già coinvolto nei rapporti di potere, o in altre parole una «natura umana» le cui caratteristiche universali permetterebbero di concepire l'emancipazione da un potere repressivo. Questo presupposto guiderà in Foucault la cosiddetta concezione «reticolare» del potere, come pure la riformulazione

della questione della resistenza politica. Il modello reticolare consiste nel considerare il funzionamento del potere come più sottile e diffuso, capace di plasmare e produrre gli individui più attraverso la norma e il controllo che non entro il quadro giuridico dello Stato di diritto. Come resistere dunque a questo potere, se non abbandonando ogni idea di una lotta centrale e unificata, al fine di dotarsi al contrario di una moltitudine di tattiche di resistenza locale, in corrispondenza di punti specifici della rete del potere (nelle carceri, negli ospedali, nei manicomi, nelle scuole, nella famiglia, tra i sessi), che formano essi stessi un insieme eterogeneo?

Su questo fronte, Foucault porta nutrimento a un insieme disparato di riflessioni che vanno da quelle di Toni Negri e Michael Hardt (autori di *Impero*, *Moltitudine* e *Comune*) e degli animatori della rivista «Multitudes», a quelle degli hacker o dei movimenti antipsichiatria. Su tutti questi punti, i suoi concetti si sovrappongono essenzialmente a quelli di Jacques Deleuze e Félix Guattari. Ma le sue tesi sul potere possono anche promuovere inaspettate convergenze della sinistra e dell'estrema sinistra contemporanee con il neoliberismo. È questo il tipo di convergenza che indica il sociologo «di sinistra» Geoffroy de Lagasnerie nel suo *La Dernière leçon de Michel Foucault*²⁰. Nella sua versione americana, in effetti, il neoliberismo presenta analisi che possono conciliarsi con la critica foucaultiana delle norme. Nella sua conferenza al Collège de France dal 21 marzo 1979, Foucault fa riferimento alle teorie del futuro consigliere di Ronald Reagan, l'economista Gary Becker, premio Nobel nel 1992, riguardo al «capitale umano». Si tratta di estendere l'ambito del comportamento dell'uomo economico a sfere tradizionalmente non considerate di pertinenza economica, come la vita familiare o addirittura la criminalità. Così, un criminale dovrebbe essere considerato come un singolo individuo che, in un contesto di scarsità di risorse, ritiene che sia più in linea con il suo interesse commettere un crimine piuttosto che non commetterlo. Vi

sarebbe qui, secondo Lagasnerie, una convergenza con la polemica di Foucault contro la «funzione-psi», vale a dire la morsa normativa che stringe i criminali rinviando il loro atto alla loro biografia o alla loro devianza. Le ipotesi neolibériste avrebbero dunque una funzione di «de-assoggettamento» gravemente sottovalutata agli occhi di Lagasnerie.

Dovrebbe essere ormai chiaro che, dal punto di vista socialista e libertario cheosterremo in questo libro, sono proprio le ripercussioni di questo tipo di modello critico sulla sinistra radicale a meritare particolare attenzione, in quanto, radicate come sono in una volontà di «decostruzione» sistematica, dirottano le energie rivoluzionarie e paradossalmente favoriscono l'evoluzione del sistema socio-economico contemporaneo. La si potrebbe considerare una questione interna a un ambiente in fin dei conti assai ristretto, se qualche anno fa un intellettuale «pubblico» come Michel Onfray non l'avesse ampiamente promossa, con un libro e alcune conferenze registrate al teatro del Rond-Point e poi ampiamente diffuse in un cofanetto CD che ha avuto l'onore di essere consigliato da «Philosophie magazine», Europe 1 e France Culture²¹. In *Il post-anarchismo spiegato a mia nonna*, Onfray propone di fare un bilancio della tradizione del pensiero anarchico, eliminando accuratamente tutto ciò che oggi per noi non è più accettabile: ovviamente – e chi non sarebbe d'accordo? – l'antisemitismo e la misoginia di Proudhon, ma anche – e qui invece il dibattito è ancora in corso – l'ottimismo scienziato di Kropotkin, la difesa di una natura buona corrotta dalla società, o ancora il millenarismo degli anarchici e l'obiettivo di una fine felice dei tempi per l'intera umanità. Fedele in questo al modo in cui la corrente in questione si definisce oltre Atlantico, il richiamo di Onfray spinge a rivitalizzare la vecchia base refrattaria dell'anarchismo in direzione di lotte parziali e multiple contro «microfascismi decentrati e rizomatici, intersoggettivi e disseminati», poiché il «potere non è più in un luogo specifico come credevano i marxisti, è dappertutto»²².

Non è difficile riconoscere qui una terminologia modellata su Foucault, Derrida, Deleuze e Guattari, tutti maestri del gesto della decostruzione.

Da un altro punto di vista, l'analisi foucaultiana sul potere si estende anche al versante di un costruttivismo che a volte tocca la natura stessa della verità, o in altri termini il rapporto tra il discorso e i fatti. Secondo Foucault, la cosiddetta «verità» non è realmente legata, come si potrebbe pensare secondo la definizione classica (aristotelica), alla relazione di concordanza tra un enunciato e i fatti che esistono indipendentemente dall'enunciatore. La verità è concepita piuttosto come un sistema di regole, sempre instabile, intrecciato a una rete complessa di pratiche e discorsi che si alimentano a vicenda. Come osserva Foucault:

– per «verità», intendere un insieme di procedimenti regolamentati per la produzione, la legge, la ripartizione, la messa in circolazione e il funzionamento degli enunciati.

– la «verità» è legata circolarmente a sistemi di potere che la producono e la sostengono, e a effetti di potere ch'essa induce e che la riproducono. «Regime» della verità²³.

Nella misura in cui c'è una circolarità tra potere e sapere, si può postulare che in definitiva il sapere non è mai né vero né falso, ma che si manifesta più come un certo «regime di verità» che ritaglia nella realtà, a un dato momento, oggetti intelligibili. Questo taglio costituisce discorsi, sostiene pratiche, fa emergere personaggi concettuali, oppure perni attorno ai quali ruoteranno i discorsi. E ogni taglio determina *de facto* i suoi propri margini, le sue zone di invisibilità, fuori dal discorso. Così il discorso sulla sessualità produce l'igiene, la psicoanalisi, la confessione, le politiche demografiche, mentre esclude la devianza, l'omosessualità, ecc. Il discorso sulla riabilitazione attraverso la giustizia produce l'uomo dei Diritti dell'Uomo, la

correzione disciplinare in prigione, ma anche nell'esercito o a scuola, l'onnipotenza della psicologia, la figura del delinquente, pur escludendo l'individuo nella sua unicità irriducibile.

Su questo versante, le opere che seguono le orme delle analisi foucaultiane sul sapere-potere sono quelle che tentano di mostrare come le norme, cercando surrettiziamente di passare per naturali, attengono in effetti a un regime contingente di verità. Il femminismo *queer* di Judith Butler, gli studi postcoloniali sulla costruzione della «razza», o anche il costruttivismo radicale di Marcela Iacub su questioni come la paternità e la filiazione, sono su questa scia.

Una questione orwelliana

In definitiva, il tema della decostruzione, reso politicamente fecondo da Foucault ma presente, come abbiamo visto, in tutte le derivazioni che costituiscono ciò che oltre Atlantico si chiama *French Theory*²⁴, conduce a condannare ogni tentativo critico che cerchi di orientare la lotta politica e sociale basandola su concetti come la dignità umana, la giustizia o la verità. Tratteggiare una visione di come potrebbe essere una società libera dal capitalismo e di come potremmo, in quella società, essere altrimenti e meglio umani, è qualcosa che sembra avere sempre meno senso in ambienti in cui si sostiene di voler mettere a punto una diagnosi critica del contemporaneo. Ancora una volta, è Foucault ad aver fornito la sintesi migliore di questa posizione nel suo scambio con Noam Chomsky, tenutosi nel 1971 a Eindhoven e poi pubblicato con il titolo *Della natura umana*. Nella parte politica della discussione, mentre Chomsky difende i principi di un socialismo libertario basato su un'aspirazione alla giustizia che considera intrinsecamente umana, Foucault gli oppone questa replica:

Contrariamente a quanto lei crede, non può impedirmi di pensare che le nozioni di natura umana, giustizia, realizzazione dell'essenza umana siano termini e concetti che si sono costituiti all'interno della nostra civiltà, del nostro tipo di sapere, della nostra filosofia, e che, di conseguenza, fanno parte del nostro sistema di classe e non possiamo, seppur rammaricandosene, fare uso di questi termini per descrivere o giustificare una lotta che dovrebbe – in linea di principio – rovesciare le stesse fondamenta della nostra società²⁵.

Come cercheremo di dimostrare nei capitoli seguenti, questo dibattito è ancora attuale. Quelli che la pensano come Chomsky difenderebbero certamente – cosa che lui ha appunto fatto – l'approccio volto alla demistificazione del discorso naturalistico, che vuole ad esempio far passare i rapporti di mercato come una realtà naturale della vita umana, o ridurre il progresso sociale di alcuni individui a fattori «naturali» come il coraggio, la determinazione o la volontà. In questo senso, avremo di certo ancora un gran bisogno di una qualche forma di antinaturalismo. D'altra parte, Chomsky rifiuterebbe di assecondare il gesto della decostruzione, nella misura in cui questo ci priva di una visione di come potrebbe essere la natura umana in un'altra società, istituita in modo diverso. Ora, è proprio questo ciò in cui Foucault ci ha insegnato a non credere più. Nel suo corso *Bisogna difendere la società*, del 7 gennaio 1976, Foucault insisteva infatti sulla necessità che gli intellettuali sostenessero le campagne degli anni Sessanta e Settanta contro l'istituzione psichiatrica, la gerarchia sessuale o l'istituzione penale. A patto però di accettarne il carattere disseminato, discontinuo, l'assenza di un quadro teorico comune, i riferimenti vaghi con cui si mescola il sapere solitamente invisibile e impercettibile di chi opera sul terreno. Ovvero senza mai tentare di inglobare le lotte in un quadro trascendente, in un'aspirazione comune, che in ogni caso si sarebbe potuta iscrivere solo nel cielo delle Idee, per non

incorrere nel rischio «totalitario» di far entrare a forza il reale in un'armatura teorica.

La critica sociale contemporanea, nei discorsi e nelle pratiche, ha efficacemente assunto questa impostazione foucaultiana, contrassegnata dalla proliferazione, dall'imprevedibile emergere di nuovi motivi di discriminazione, esclusione, «stigmatizzazione» o «invisibilizzazione», per riprendere termini e neologismi divenuti di uso comune. Occorrerebbe dunque rallegrarsi del fatto che la società ha sempre meno vergogna del suo pluralismo, e che considera il proprio divenire in termini di fragilità e instabilità. Tuttavia, questa valorizzazione della disseminazione ha il suo lato negativo, e questo viene ormai elevato, come nel dibattito tra Chomsky e Foucault, al rango di categoria di pensiero e di azione: l'*essenzialismo*. Un «essenzialista» sarebbe un nemico della pluralità, dunque un partigiano dell'ordine, di una visione sociale totalizzante, insomma un nostalgico di un mondo stabilizzato in base a riferimenti condivisi e non modificabili. Dall'essenzialismo alla reazione il passo è quindi breve, e una critica degna di questo nome dovrebbe evitare di compierlo. Ecco il problema formulato nei termini di Geoffroy de Lagasnerie, sempre nel suo *La Dernière leçon de Michel Foucault*:

Come disinnescare il potenziale passatista o reazionario necessariamente iscritto nel cuore di ogni progetto critico? Come mettere in discussione l'ordine vigente senza che questo conduca, quasi automaticamente, ad aderire al vecchio ordine o alla sua percezione come di qualcosa che non possiamo far altro che rimpiangere?²⁶

Porre la questione degli obiettivi della decostruzione significa esaminare questo gesto critico, che apre alla proliferazione indefinita delle lotte, dal punto di vista dei suoi effetti al contempo sul funzionamento effettivo del sistema capitalista e sui soggetti che meglio potrebbero sollevare obiezioni radicali contro questo sistema. Il pensiero della decostruzione, rivolto al

progresso dei costumi e all'affermazione della soggettività liberata dal fardello delle norme, conosce di certo un grande successo tra gli intellettuali critici «di sinistra». Ma che dire di chi, in linea di principio, si ritrova in condizioni materiali e simboliche tali da orientare piuttosto i suoi interessi a un cambiamento radicale di sistema? Cosa pensare dei poveri, dei lavoratori delocalizzati, degli impiegati di fascia bassa, dei giovani disoccupati, dei colletti bianchi intrappolati nella dinamica della performance sul lavoro e più in generale di tutti i dipendenti bloccati nel ciclo letale superlavoro-consumo-superlavoro, tutte categorie di persone che hanno un'esperienza frontale, sia fisicamente sia mentalmente, della violenza dell'organizzazione capitalista della società? Costoro non avrebbero forse ragioni abbastanza oggettive per ingrossare i ranghi delle *organizzazioni* socialiste (nel senso specifico che abbiamo precisato), o almeno per dividerne le *idee*? Pertanto, la questione consiste nel comprendere perché invece questo non avviene in maggior misura, o addirittura, in alcuni casi, come dimostrato da Thomas Frank²⁷ a partire da un esempio americano, perché i poveri *votano a destra*, cioè per una rappresentanza politica che, con il pretesto di ripristinare dei «valori», mette ulteriormente in riga la società, con rinnovata intransigenza, a colpi di riforme «necessarie».

Questo ci permette di constatare come il giudizio formulato da Orwell nel 1937 sulla situazione del socialismo rimanga pertinente. Così osserva infatti nella sua indagine *La strada di Wigan Pier*:

Quel che mi colpisce è che il socialismo sta perdendo terreno proprio lì dove dovrebbe vincere. Con tutti i vantaggi che ha – perché ogni pancia vuota è un argomento a suo favore – l'idea del socialismo è meno ampiamente diffusa rispetto a dieci anni fa. [...] Ciò significa che il socialismo, come ci viene presentato oggi, ha in sé qualcosa di irrimediabilmente sgradevole, qualcosa che ne allontana chi invece dovrebbe accostarvisi per garantirne l'avvento²⁸.

Sembra siano maturi i tempi perché la questione sollevata da Orwell torni a essere attuale. Per tentare una risposta, difenderemo questa idea: la ripresa della «cassetta degli attrezzi» da parte delle correnti più radicali della critica sociale contribuisce di fatto a renderla incomprensibile alla maggior parte delle persone che potrebbero esservi interessate. E questo perché, tra le altre cose, considera come intollerabili tensioni ontologiche i principi stessi che potrebbero favorire un approccio critico comune, se non universale.

Note all'Introduzione

1. Film realizzato nel 1997 e distribuito con il titolo di *Harry a pezzi*.
2. Bastien Bonnefous, *Manuel Valls souhaite déconstruire le programme du Front national*, «Le Monde», 10 marzo 2015.
3. Amaelle Guiton, *Internet: dépasser la tentation du blocage*, «Libération», 20 febbraio 2015.
4. *Conseils beauté/SNCF: colère des syndicats*, «Le Figaro.fr Économie», 17 dicembre 2014.
5. *Corinne Lanoir, bibliste entre l'Europe et l'Amérique latine*, «La Croix», 13 marzo 2015.
6. *Exclusif: Zemmour: «je ne supporte pas qu'on me somme de m'excuser»*, «Valeurs actuelles», 23-29 ottobre 2014.
7. Karl Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, in *Oeuvres III. Philosophie*, Paris, Gallimard, 1982, p. 383 (trad. it.: *Per la critica della filosofia del diritto in Hegel*, in Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma, 1976, vol. III, p. 190).
8. Si tratta di *Critiquer Foucault: les années 1980 et la tentation néolibérale*, raccolta curata da Daniel Zamora e pubblicata dalle edizioni Aden nel 2014.
9. Comunicato stampa del 25 giugno 2014, parzialmente ripreso sul blog di Christophe Girard, <http://www.christophegirard.fr/2014/06/25/hommage-a-michel-foucault/>.
10. Si veda in particolare Bernard Charbonneau, Jacques Ellul, *Nous sommes*

des révolutionnaires malgré nous. Textes pionniers de l'écologie politique, Seuil, Paris, 2014.

11. Jean-Marc Mandosio, *Longévité d'une imposture: Michel Foucault, suivi de Foucaultphiles et foucaultâtres*, Encyclopédie des Nuisances, Paris, 2010.

12. Si veda ad esempio un'intervista del 1975 con Roger-Pol Droit, in cui Foucault dice: «Tutti i miei libri [...] sono per così dire cassette d'attrezzi. Se la gente vuole aprirle, servirsi di una data frase, di una data idea, di una determinata analisi come di un cacciavite o di una pinza per cortocircuitare, screditare, rompere i sistemi di potere, ivi compresi eventualmente quelli stessi da cui i miei libri sono originati [...] ebbene, tanto meglio!»; Michel Foucault, *Des supplices aux cellules, entretien avec R.-P. Droit*, in *Dits et écrits I*, Gallimard, Paris, 2001, n. 151, p. 1588 (trad. it.: *Dai supplizi alle celle*, in *La società disciplinare*, a cura di Salvo Vaccaro, Mimesis, Milano, 2010, p. 83).

13. È ormai invalsa l'abitudine di qualificare questo pensiero come «postmoderno» o «post-strutturalista» senza però che vi sia consenso su queste designazioni.

14. Jacques Derrida, *Lettre à un ami japonais*, in *Psyché*, Galilée, Paris, 1987, pp. 389-390.

15. È significativo a tal proposito che Derrida rifiuti di dare una definizione del concetto di decostruzione a uno dei suoi traduttori, osservando che ogni termine della definizione sarebbe a sua volta decostruibile (*Lettre à un ami japonais*, cit., pp. 392-393).

16. Jacques Derrida, *La différance*, in *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972, p. 22 (trad. it.: *La différance*, in *Margini*, Einaudi, Torino, 1997, p. 50).

17. Derrida espone il concetto in un libro di interviste dal titolo *Points de suspension*, Galilée, Paris, 1992, e in *Force de loi*, Galilée, Paris, 1994.

18. In un'intervista pubblicata nel 1999, Derrida sosteneva che «i pericoli [del liberalismo selvaggio] sono legati a delle possibilità». Aggiungeva che lo Stato deve essere difeso contro le potenze economiche, ma che deve essere criticato anche facendo leva su di esse. O ancora che è necessario accogliere tutte le innovazioni tecnologiche, anche se dovessero essere dannose. E concludeva: «Devo riconoscere che considerato sotto questo aspetto ciò che dico è contraddittorio, ma non vedo perché dovrei rinunciare a questa contraddizione»; Jacques Derrida, *Sur parole. Instantanés philosophiques*,

L'Aube, La Tour d'Aigues, 1999, pp. 44, 47 (trad. it.: *Sulla parola*, Nottetempo, Roma, 2004, pp. 57, 60).

19. Sulla scia di Stéphane Haber (*Critique de l'antinaturalisme*, PUF, Paris, 2006), intenderemo per «antinaturalismo» qualsiasi posizione che consideri la natura, per la sua pretesa esteriorità rispetto al campo dell'artificio umano, null'altro se non ciò che il nostro linguaggio, la nostra performance e la nostra pratica permettono da dirne e farne. È chiaro che il gesto della decostruzione ha un presupposto antinaturalistico.

20. Geoffroy de Lagasnerie, *La Dernière leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*, Fayard, Paris, 2012.

21. Si veda Michel Onfray, *Le Post-anarchisme expliqué à ma grand-mère: le principe de Gulliver*, cofanetto 2 CD audio, Frémeaux & Associés, 2011, seguito dall'omonimo libro pubblicato da Galilée nel 2012 (trad. it.: *Il post-anarchismo spiegato a mia nonna*, elèuthera, Milano, 2013). Si veda anche *Le principe de Gulliver: le post-anarchisme ici et maintenant*, «Le Monde libertaire», n. 38, 24 dicembre 2009-22 febbraio 2010.

22. Michel Onfray, *Le principe de Gulliver*, cit.

23. Michel Foucault, *Entretien avec Michel Foucault*, in *Dits et écrits* II, Gallimard, Paris, 2001, n. 192, p. 160 (trad. it.: *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, 1977, p. 27).

24. Cfr. François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, La Découverte, Paris, 2003.

25. Noam Chomsky, Michel Foucault, *De la nature humaine: justice contre pouvoir*, in Michel Foucault, *Dits et écrits* I, cit., n. 132, p. 1374 (trad. it.: *Della natura umana*, DeriveApprodi, Roma, 2005, pp. 70-71).

26. Geoffroy de Lagasnerie, *La Dernière leçon de Michel Foucault*, cit., p. 35.

27. Thomas Frank, *Pourquoi les pauvres votent à droite*, Agone, Marseille, 2008.

28. George Orwell, *Le Quai de Wigan*, Ivrea, Paris, 1982, p. 194 (trad. it.: *La strada di Wigan Pier*, Mondadori, Segrate, 2000).