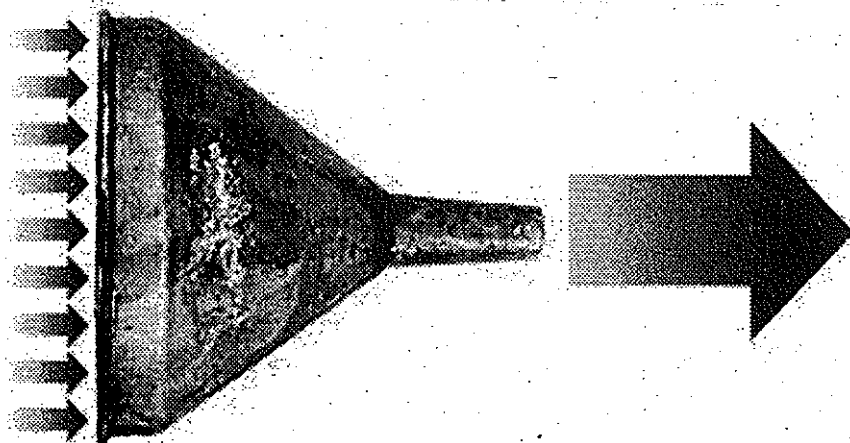


Donne e Ragazzi Casalinghi

Dispensa di pratiche ludiche - numero E/g- inverno 2613 (2002)



Tante idee

che confluiscono

in una grande azione comune.

Quarto è

MBUTO !

MoBilitiamo l'UniversiTà, Ora !

POP FILOSOFI

- ◇ Le parole della crisi
- ◇ Che cosa vogliamo fare di noi?
- ◇ L'eversore sistemato
- ◇ La disciplina della libertà
- ◇ Lo sguardo che smonta il dominio
- ◇ L'ultimo maestro sulle barricate
- ◇ L'amicizia è un mondo di capolavori

GIOVANI ALLA SCOPERTA DI SE' – ETERNI ADOLESCENTI

settima parte

Domani il centenario della morte del grande e controverso pensatore tedesco

Nietzsche 2000

di Gilles Deleuze*

Se domandiamo cos'è o che diventa oggi Nietzsche, sappiamo bene a chi dobbiamo rivolgerci. Bisogna rivolgersi a dei giovani che stanno leggendo Nietzsche, che scoprono Nietzsche [...]. Cosa scopre un giovane attualmente in Nietzsche, che non è sicuramente ciò che la mia generazione vi ha scoperto, che non è certamente ciò che le generazioni precedenti vi hanno scoperto? Come accade che oggi giovani musicisti si sentono influenzati da Nietzsche in ciò che fanno, ancorché non facciano senz'altro una musica nietzscheana nel senso in cui Nietzsche ne faceva? Come accade che i giovani pittori, giovani cineasti si sentano influenzati da Nietzsche? Tutto ciò che si può a rigore spiegare, dal di fuori, è in che maniera Nietzsche ha reclamato per sé stesso e per i suoi lettori, coevi e a venire, un certo diritto al controsenso. Non importa quale diritto, d'altronde, perché egli ha le sue regole segrete, ma un certo diritto al controsenso [...] che fa sì che non sia questione di commentare Nietzsche come si commenta Cartesio, o Hegel. Mi chiedo: chi è oggi il giovane nietzscheano? E' colui che prepara un lavoro su Nietzsche? E' possibile. Meglio, è colui che, volontariamente o involontariamente poco importa, produce degli enunciati singolarmente nietzscheani nel corso di una azione, di una passione, di una esperienza? Succede anche questo. Per quanto mi riguarda, uno dei testi recenti più belli, più profondamente nietzscheani, è quello scritto da Richard Dethayes: *Vivere non è sopravvivere*, poco prima di ricevere una granata nel corso di una manifestazione [...].

Si avvertono tutti i pericoli che ci aspettano al varco in questa questione: che cos'è oggi Nietzsche? Pericolo demagogico («i giovani con noi...»). Pericolo paternalista (consigli ad un giovane lettore di Nietzsche...). E poi soprattutto pericolo di una sintesi abominevole. Si prenda come alba della nostra cultura moderna la trinità: Nietzsche, Freud, Marx. Poco importa che dappertutto siamo stati disinnescati in anticipo. Marx e Freud sono forse l'alba della nostra cultura, ma Nietzsche è tutt'altra cosa, l'alba di una contro-cultura. E' evidente che la società moderna non funziona a partire da codici. E' una società che funziona su altre basi. Ora, se si considera Marx e Freud non alla lettera, ma il divenire del marxismo o il divenire del freudismo, si vede

che essi si sono lanciati paradossalmente in una specie di tentativo di ricodificazione: ricodificazione da parte dello Stato, nel caso del marxismo («voi siete malati a causa dello Stato e guarirete grazie allo Stato»: questo non sarà lo stesso Stato) - ricodificazione da parte della famiglia (essere malati a causa della famiglia e guarire grazie alla famiglia: non la stessa famiglia). [...] Il problema di Nietzsche, al contrario, non è assolutamente là. Il suo problema è altrove. Attraverso tutti i codici, del passato, del presente, dell'avvenire, si tratta per Nietzsche di far passare qualche cosa che non si lascia e non si lascerà codificare [...].

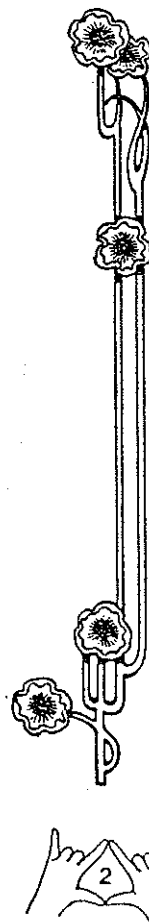
A questo proposito, incontriamo l'intero problema posto da alcuni testi di Nietzsche, che hanno una risonanza fascista o antisemita... E poiché si tratta di Nietzsche oggi, dobbiamo riconoscere che Nietzsche ha nutrito e ancora nutre dei giovani fascisti. C'è stato un momento in cui era importante mostrare che Nietzsche era utilizzato, stravolto, completamente deformato dai fascisti. Ciò fu fatto dalla rivista "Acéphale", con Jean Wahl, Bataille, Klossowski. Ma oggi giorno, forse, non è più il caso. Non è a livello dei testi che bisogna lottare. Non perché non si possa lottare a questo livello, ma perché questa lotta non è più utile. Si tratta piuttosto di trovare, di assegnare, di ricongiungere le forze esteriori che danno a quella o quell'altra frase di Nietzsche il suo senso liberatorio, il suo senso di esteriorità. E' a questo livello del metodo che si pone la questione del carattere rivoluzionario di Nietzsche: è il metodo nietzscheano che fa del testo di Nietzsche non più qualcosa del quale bisogna chiedersi «è fascista, è borghese, è in sé rivoluzionario?» - ma un campo di esteriorità in cui si affrontano forze fasciste, borghesi, rivoluzionarie. E se si pone così il problema, la risposta necessariamente conforme al metodo è: trovare la forza rivoluzionaria [...].

C'è ancora un ultimo punto. Torniamo al grande testo di *La genealogia* sullo stato e sui fondatori di imperi: «Essi arrivano come il destino, senza causa, senza ragione [...]». Ci si possono riconoscere gli uomini della produzione cosiddetta asiatica. Sulla base delle comunità rurali primitive, il despota costruisce la sua macchina imperiale che surcodifica il tutto, con una burocrazia, una amministrazione che

Ricorre domani, 25 agosto 2000, il centenario della morte del filosofo Friedrich Nietzsche. Spirò a 56 anni a Weimar, nell'abbraccio della sorella Elisabeth, dopo un lungo calvario di sofferenze fisiche e mentali. Al Novecento appena sorto lasciava un'opera tra le più frammentarie e labirintiche nella grande tradizione del pensiero filosofico tedesco, e in verità totalmente eversiva della stessa. Dalla "Nascita della tragedia" a "Così parlò Zarathustra", da "Umano troppo umano" alla "Gaia Scienza", da "Al di là del bene e del male" all'estrema e folgorante "Genealogia della Morale", Nietzsche accumulò una quantità di messaggi di rottura e ridislocazione del pensiero speculativo. Tutti riversatisi nei mille rivoli della "grande crisi" filosofica e latamente culturale del principio del XX secolo; ma protesi molto più in là, fino a durare nel nostro tempo. Grande è il peso dell'uso nazional-socialista delle "provocazioni" filosofiche nietzscheane. Ma grande anche è stato il loro influsso sulle fondazioni intellettuali dell'ultimo "assalto al cielo" rivoluzionario, quello partito dal '68, a loro volta coinvolte poi nel rimescolamento che il cosiddetto pensiero debole ne fece con l'esegesi nietzscheana di Martin Heidegger. Ci pare utile ripubblicare qui ampi stralci d'un testo appunto molto vicino al '68 (è del '73): "Pensiero nomade", dedicato a Nietzsche da una grande figura del pensiero non omologato contemporaneo, Gilles Deleuze. Augurandoci, così, di trame stimolo per un dibattito.

A. D'AL

organizza i grandi lavori e si appropria del surplus di lavoro («là dove essi appaiono, in poco tempo c'è qualcosa di nuovo, un congegno sovrano che è vivente, dove ogni parte, ogni funzione è delimitata e determinata in rapporto all'insieme [...]»). [...] E' vero che al centro le comunità rurali sono prese e fissate nella macchina burocratica del despota, con i suoi scribi, con i suoi sacerdoti, con i suoi funzionari, ma alla periferia le comunità entrano in un altro genere di avventure, questa volta nomadica, in una macchina da guerra nomade, e si decodificano invece di lasciarsi sovracodificare. Gruppi interi che partono, che diventano nomadi: gli archeologi ci hanno abituato a pensare questo nomadismo non come uno stato primario, ma come un'avventura che sopraggiunge a dei gruppi sedentari: il richiamo del fuori, il movimento. Il nomade si oppone, con la sua macchina da guerra, al despota, con la sua macchina amministrativa; l'unità nomadica estrinseca si oppone all'unità dispotica intrinseca. E tuttavia essi sono talmente correlati e compenetranti che il problema del despota sarà di integrare, di interiorizzare la macchina da guerra nomade, e quello del nomade sarà di inventare un'amministrazione dell'impero conquistato. Non smettono di opporsi allo stesso punto in cui si confondono.



Il discorso filosofico è nato dall'unità imperiale, attraverso molte metamorfosi, le stesse che ci conducono dalle formazioni imperiali alla città greca. Anche attraverso la città greca, il discorso filosofico resta in un rapporto essenziale con il despota o con l'ombra del despota, con l'imperialismo, con l'amministrazione delle cose e delle persone [...]. Il discorso filosofico è sempre stato in rapporto essenziale con la legge, l'istituzione, il contratto, che costituiscono il problema del Sovrano e attraversano la storia sedentaria dalle formazioni dispotiche alle democrazie. Il «significante» è veramente l'ultima metamorfosi filosofica del despota. Ora, se Nietzsche non appartiene alla filosofia, può essere che egli sia il primo a concepire un altro tipo di discorso come una contro-filosofia. Cioè un discorso prima di tutto nomade, i cui enunciati non sarebbero prodotti da una macchina razionale amministrativa, i filosofi come burocrati della ragione pura, ma da una macchina da guerra mobile. E' forse in questo senso che Nietzsche annuncia che con lui comincia una nuova politica (quello che Klossowski chiama il complotto

contro la sua stessa classe). Sappiamo bene che nei nostri regimi i nomadi sono sfortunati: non si indietreggia di fronte a nessun mezzo pur di fissarli, essi stentano a vivere. E Nietzsche visse come uno di questi nomadi ridotti a essere l'ombra di se stessi, andando da una pensione ammobiliata ad un'altra. Ma anche il nomade non è forzatamente qualcuno che si muove: ci sono viaggi sul posto, viaggi in intensità, e anche storicamente in nomadi non sono quelli che si muovono alla maniera di quelli che migrano, al contrario sono quelli che non si muovono, che diventano nomadi per restare allo stesso posto sfuggendo ai codici. Si sa bene che oggi il problema rivoluzionario è di trovare una unità delle lotte senza ricadere nell'organizzazione dispotica burocratica del partito e dell'apparato di Stato, una unità nomadica in rapporto con il fuori, che non rinvii all'unità dispotica interna. Ecco forse l'aspetto più profondo di Nietzsche, la misura della sua rottura con la filosofia, così come appare nell'aforisma: avere fatto del pensiero una macchina da guerra, aver fatto del pensiero una potenza nomade. E anche se il viaggio è immobile, anche se lo si fa sul posto,

impercettibile, inatteso, sotterraneo, dobbiamo chiederci quali siano i nostri nomadi, chi siano veramente i nostri nietzscheani.

** filosofo francese, morto nel 1995 (da "Pensiero Nomade", trad. di Silvia Talluri in "Divenire molteplice, saggi su Nietzsche e Foucault" a cura di Ubaldo Fadini, ed. Ombre corte, 1996)*

Liberazione – 24 agosto 2000



UNA FANTASIA CHIAMATA MENTE

Superfici sensibili – Dopo anni di assenza dalle librerie la casa editrice napoletana Cronopio ripropone "Empirismo e soggettività" di Gilles Deleuze, il libro in cui il filosofo francese affronta per la prima volta i temi che costituiranno da allora la sofferta trama della sua riflessione. È dedicato agli studi di Hume. L'interesse di Deleuze per il filosofo scozzese non è però da considerare un incidente di percorso, perché Hume è una presenza costante nelle sue opere, anche quando non appaia esplicita, assieme a quella di Spinoza, Nietzsche e Bergson

ADELINO ZANINI

Nella topologia del pensiero del filosofo francese Gilles Deleuze, l'opera giovanile su Hume è fondamentale, in particolare per comprendere temi di grande rilievo nella riflessione deleuzeana, quali l'esteriorità della relazione rispetto al soggetto, la superficie come luogo dell'immaginazione, l'irrepresentatività del *logos* cartesiano. Opportunamente, la casa editrice napoletana Cronopio ne ripropone la traduzione italiana, sempre ad opera di Marta Cavazza, assente dalle librerie da molti, troppi anni (*Empirismo e soggettività*, pp. 178, £. 25.000).

Il libro è sicuramente importante a dispetto della «filologia». Lo Hume di Deleuze, infatti, non è certo annoverato tra le «grandi» monografie che hanno aggiornato l'interpretazione del filosofo scozzese. Ma è sicuramente opera cruciale per comprendere la filosofia di Deleuze; tuttavia, solo uno sprovveduto autentico potrebbe sottovalutare i percorsi tracciati dalla lettura deleuzeana dell'empirismo (amici stretti assicurano che l'ultimo Deleuze fosse molto interessato allo studio di Adam Smith, e non solo, pare, in relazione a Marx. Anche questo è un dato indicativo).

Nell'interpretazione deleuzeana, Hume si propone di costituire una *scienza dell'uomo*, una psicologia delle affezioni della mente quando è affetta dalle *passioni*. Si noti la forma passiva: la mente è «affetta da». In se stessa la mente non è quindi soggetto di conoscenza, né una natura. A maggior ragione, non è un ente-soggetto di una psicologia. La sua passività, anzi, diviene la sola possibilità della conoscenza in generale. Il quesito iniziale è dunque: *in che modo la mente diviene una natura umana?*

Per prima cosa, in questo volume Deleuze stabilisce come ipotesi di partenza una identità tra mente, immaginazione e idea. L'idea è il dato in quanto esperienza. La mente è data come collezione di idee: cioè immaginazione. In altri termini, la mente è immaginazione se quest'ultima è intesa come «luogo». Niente si rappresenta *con* l'immaginazione, tutto *nell'*immaginazione: nessuna volontà è dunque propria all'ego. Ora, non potendosi separare «luogo» e «ciò che in esso» avviene, la rappresentazione non è *in* un soggetto. Non di meno, se il problema è quello di capire il modo in cui l'immaginazione diviene facoltà, il nuovo quesito diventa: *in che modo la mente diviene un soggetto?*

La mente è, come si è visto, immaginazione intesa come «luogo»; ciò che *vi* avviene è però dominato non da una *ratio*, ma dal caso e dall'indifferenza. Dunque, l'immaginazione non è una natura, ma una fantasia che collega le idee, il carattere della quale è sommarmente generico, qualificabile sotto l'influenza di altri principi ad essa esterni. Secondo il filosofo francese, l'originalità dell'empirismo humeano sta proprio nell'aver affermato che le relazioni sono esterne ai loro termini. La lezione è quella di Russell – e Deleuze lo riconosce –, ma qui si va ben oltre. Una relazione è ciò che ci fa passare da un'impressione o idea data all'idea di qualcosa che non è attualmente dato. Nel termine non è però espressa la ragione del passaggio: la relazione è effetto, superficie. Di nuovo un quesito: *in che modo l'immaginazione diviene una natura umana?*

Ma la riflessione di Deleuze su Hume ha portato il filosofo francese a scrivere che l'associazione di idee, coi suoi principi, trova nell'immaginazione il termine proprio. Ecco dunque che nella credenza, e mediante la causalità, il soggetto va oltre il dato contingente. Quindi, l'immaginazione diventa natura umana quando sia fissata e resa costante da principi ad essa esterni, propri all'associazione delle idee. Perciò la mente diventa natura, in quanto l'immaginazione è natura umana.

Dall'analisi che precede permane un dato forte – l'essere passivo della mente, nonché l'esteriorità della relazione rispetto al soggetto, ossia, della ragione rispetto al legame tra impressione e idea – e si ripropone il quesito: *in che modo la mente diviene soggetto?* Ciò che risulta, avverte subito Deleuze, è un «coerente paradosso»; va cioè sottolineato come il «proprio» dell'immaginazione rimanga pur sempre la *fantasia* e, al tempo stesso, emerge il fatto che la mente non possa essere attivata senza restare passiva. La mente «sente», l'intelletto *non* conclude. Il tutto conduce ad affermare che la relazione è sì nel soggetto, ma solo in quanto esso contempla. Diremo allora: la relazione è nel soggetto in quanto in esso *sta* l'immaginazione; il soggetto-mente è il «luogo» dell'immaginazione e della fantasia, ove ogni rappresentazione non è della mente-soggetto, ma avviene in essa. In questo modo la mente diviene soggetto che «patisce» ma non rappresenta.

Il paradosso coerente della filosofia di Hume appare quindi a Deleuze consistere nel presentare una soggettività che si oltrepassa e resta tuttavia passiva. La coerenza del paradosso sta evidentemente nel fatto che il soggetto si costituisce nella mente in quanto essa è «affetta-da»; perciò essa non possiede i caratteri di un soggetto preliminare; tale lo diventa in quanto mente qualificata dai principi dell'associazione. Il vero oggetto della riflessione di Hume è dunque la natura umana. Il fatto che il filosofo scozzese presenti due modalità di questa natura – affetta secondo intelletto e secondo passione – non toglie che il sistema dell'intelletto e quello della morale tendano ad unificarsi in un *sistema della pratica*. Credenza e simpatia si corrispondono, così che sotto il nome di credenza c'è una pratica dell'intelletto e, sotto forma di organizzazione sociale, una teoria della morale. Rimane tuttavia il problema: qual è il *movente*?

La simpatia muove assegnando alla ragione *tutti* i suoi limiti nella rappresentazione. Essa non è coestensiva all'essere; rispetto alla morale, essa è successiva: presuppone una morale e un ordine dei fini. Da questo punto di vista, per la morale l'associazione delle idee è solo un elemento costitutivo – non costituente come accade per l'intelletto, la cui pratica è estensiva. Nella pratica della morale, al contrario, l'andamento è esclusivo: le parti non sono parziali, ma esclusive, differenti e perciò molteplici. Quale la via d'uscita? L'integrazione per mezzo *dell'artificio*: la giustizia come schema. Il problema morale è quello dello schematismo, dal quale risulta l'identità tra morale e politica. L'invenzione della *regola* assicura alle passioni il loro estendersi, così liberate dai loro limiti naturali. Le passioni sono allargate dalla giustizia: l'estensione è una correzione e una riflessione.

L'argomento può sembrare molto debole, in verità, o comunque alquanto tradizionale. Senonché, Deleuze qualifica subito la sua asserzione, affermando che in Hume la dualità non è tra affezione e ragione, natura e artificio, ma tra l'insieme della natura in cui è compresa la regola come artificio e la mente che questo insieme modifica e determina. Ossia, l'essenza della società non è la legge, bensì l'istituzione: sistema artificiale di mezzi positivi qualsiasi, da non intendersi come produzione di norme a mezzo di norme, ma come ambito di produzione dell'immaginazione come potenza.



Ma come è possibile la regola? La regola è una passione della immaginazione; suo fondamento è la distinzione tra il potere e il suo esercizio, che solo l'immaginazione stabilisce, separando, nell'immediato, oggetto e passione e ritrovandoli poi virtualmente. L'idea di soggettività, pertanto, è solo una regola; superando la parzialità del soggetto di cui è l'idea, l'idea di soggettività include in ciascuna collezione di idee il principio e la regola di un accordo possibile tra soggetti. Il problema dell'io, in quanto *problema pratico*, si risolve a livello morale e politico. La ragione pratica è così l'instaurazione di un tutto della cultura e della moralità. La ragione è l'immaginazione divenuta natura; l'abitudine è la radice della ragione. Se si vuole, l'abitudine è l'esperienza stessa, in quanto produce l'idea di un oggetto per mezzo dell'immaginazione.

D'altra parte, la prima non è aliena a quella che Deleuze chiama «contraffazione della credenza»; così, l'immaginazione deborda. Di qui, perciò, l'esigenza di una seconda specie di regole, ovvero, l'esigenza di adeguare l'abitudine all'esperienza, di legare la credenza ad un oggetto determinato, in conformità con le ripetizioni osservate nell'esperienza.

In questi termini, l'essenza dell'empirismo diviene il problema stesso della soggettività. Il soggetto si definisce come e mediante un movimento di autosviluppo; sua attività è credere e inventare. Del dato inferisco più di quanto io sappia: io credo; nello stesso tempo, giudico e mi pongo come soggetto. Il problema della verità si presenta come il problema critico della soggettività. Ora, *con*

quale diritto il soggetto afferma più di quanto sappia? Il soggetto si dispone verso il dato per mezzo di artifici e quindi di un potere normativo. Ma come può costituirsi nel dato un soggetto capace di superare il dato? Il dato è il flusso del sensibile, una collezione di impressioni e di immagini, un insieme di percezioni distinte. Da questa differenza parte l'empirismo.

La mente non è soggetto, non è facoltà di rappresentare la natura. Ogni speculazione deve limitarsi alle apparenze: a pensare un accordo tra lo sconosciuto delle apparenze e i principi trascendenti che determinano la costituzione dei soggetti. Il soggetto, in rapporto al tempo, è sintesi della mente; l'abitudine-attesa è la radice costitutiva del soggetto, è la sintesi dei tempi. Lo stesso discorso vale per la credenza. La sintesi consiste nel porre il passato come regola per il futuro. Il tempo è la struttura della mente, il soggetto si presenta come la sintesi dei tempi: l'abitudine rimanda al soggetto. Il passato come passato non è dato; è costituito *da e in* una sintesi che attribuisce al soggetto la sua vera origine. La mente è, da un lato, l'intelletto che sotto l'influenza dell'esperienza riflette il tempo come un passato; dall'altro, immaginazione che riempie il tempo come futuro delle sue attese. La credenza è il rapporto tra queste due dimensioni.



La praticità del soggetto *secondo circostanza* fonda singolarità come molteplicità di eventi e di piani di accadimento. Il problema della differenza liberato dall'orizzonte stesso della legge dell'identità e dell'accadimen-

Sistemi artificiali

L'essenza della società è l'istituzione, che non è però il risultato di una produzione di norme attraverso altre norme, ma il luogo dove l'immaginazione rivela la sua potenza

to, Deleuze lo coglie proprio in Hume – o a partire da Hume, almeno. E' conseguente, perciò, che il problema della soggettività – che sarebbe lo stesso dell'empirismo – parta dal definire «gli eventi come getti di singolarità», tema che troveremo costantemente nella matura filosofia deleuziana.

Una sola annotazione conclusiva. *Empirismo e soggettività* è del 1953, ma già l'anno precedente Deleuze aveva curato, in collaborazione con André Cresson, una breve monografia su Hume, accompagnata da una scelta di testi; e ancora a Hume egli dedicherà l'importante saggio contenuto nella *Storia della filosofia* (1972) di François Châtelet. A chi conosca Deleuze (anche in modo superficiale) è difficile sfugga il fatto che Hume, accanto a Spinoza, Nietzsche e Bergson, è per il filosofo francese una presenza costante, anche quando non appaia esplicita. Quanto essa sia importante lo si può misurare leggendo o rileggendo opere quali *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso* dopo aver studiato il testo del '53. Pagine di difficile lettura e di grande tormento sembrano quasi dischiudersi, d'un tratto.

Il Manifesto – 31 ottobre 2000



Le parole della crisi

Publicato "Pourparler", una raccolta di testi e interviste del filosofo Gilles Deleuze

Malgrado l'editore abbia preferito semplificare il titolo, modificandolo in *Pourparler* dal plurale *Pourparlers* che Deleuze gli aveva dato (*Pourparler*, traduzione di Stefano Verdicchio, Quodlibet, pp. 260, E. 28.000) — e non capisco affatto questa alterazione — posso garantire che si tratta del medesimo libro e che anche in italiano si ritrovano i 17 testi (per altro molto ben tradotti) che sono nell'edizione francese. Testi colloquiali: ognuno prevede, infatti, un interlocutore vicino, un intervistatore attento, oppure un corrispondente epistolare o un autore che Deleuze introduce. Chi abbia frequentato Deleuze, sa a che punto egli detestasse la chiacchiera informativa e la curiosità giornalistica e quanti ragionevoli dubbi opponesse anche alla conversazione, supponendo l'esperienza filosofica in qualche modo incommunicabile. Di qui quella nota fortemente intempestiva che Deleuze introduce sempre, a segnare ciascuno di questi testi e che, di conseguenza, solleva la questione: perché mai sono stati messi assieme? Stesi su un arco di quasi vent'anni, fra il 1972 e il 1990, questi testi trovano unità, più che negli oggetti di trattazione (assai diversi), nel bordeggiare le grandi tappe del lavoro deleuziano di quel medesimo ventennio, nel cabotaggio sul profilo fisico della sua ricerca filosofica. Da questo punto di vista, essi hanno una grandissima importanza perché illustrano (con inconsueto tono pedagogico) l'ultimo tratto di quell'avventuroso cammino e ne chiariscono con intensità i risvolti ontologici.

Di questo infatti si tratta, per Deleuze, dagli anni Settanta in poi. Muovendo da una filosofia dell'attività e della crisi (fra Bergson e Nietzsche), dopo aver scardinato il quadro strutturalista nel quale questo movimento era stato in Francia inquadrato, ed aver inventato un nuovo empirismo della differenza e della singolarità, Deleuze si era infine avventurato (con Félix Guattari) nell'ontologia dell'essere presente. *L'Anti-Edipo* e soprattutto i *Mille piani* avevano rappresentato, in piena sintonia con le pratiche del '68, un favoloso riaggancio all'ontologia (altri avrebbe potuto dire alla fenomenologia, altri all'archeologia) del presente, nella prospettiva della produzione di soggettività.

I primi tre scritti di *Pourparler* si riferiscono a quel passaggio e ci mettono, per così dire, in situazione, meglio, nella condizione di poter trascorrere dalla definizione teorica alla produzione ontologica del soggetto. Essi espongono i motori ontologici della rifondazione filosofica operata nei *Mille piani*, e tanto insistono sulla loro potenza, quanto sui loro limiti. Rispetto a cosa? Ad una strategia di «soggettivazione» (il '68 è finito, si tratta di trovare nell'ontologia la chiave del movimento continuo). E' così che, quando i cinque saggi raccolti sotto il titolo *Film* sembrano commentare, a vario titolo, i due volumi sul cinema che Deleuze pubblica dopo il 1983, in realtà si tratta di scandagli sulle nuove forme di produzione di soggettività. E come i *Mille piani* avevano concluso ad una prima percezione della soggettività postmoderna, fra «corpo-senz'organi» e «vie di fuga» molteplici, qui l'analisi dell'intrecciarsi di tempora-

lità e movimento affonda nelle tipologie dell'immaginario e si costruisce sullo schema di quello. Prima di andare al potere, l'immaginazione deve acquisire potenza. E per diventare potente la soggettività deve imparare a muoversi nel contesto postmoderno.

Su questo snodo nascono in quegli anni il libro su Foucault ed i tre scritti che, sul tema, ritroviamo in *Pourparler*. Fin dal principio, infatti, Foucault e Deleuze si sono considerati, reciprocamente, come indici di sensibilità postmoderna. Percezione quanto mai concreta, storicamente, determinata, politicamente dura! In loro non c'è traccia di «pensiero debole» in connessione al postmoderno. Il postmoderno è ontologia: il contrario di quello che malauguratamente ne hanno fatto filosofi molli, in Francia, in Italia, negli Usa. E qui vediamo così svilupparsi quella lettura deleuziana che ha scoperto e fissato in Foucault il nuovo paradigma del potere nel postmoderno, e ne studia il passaggio dai modelli «disciplinari» a quelli di «controllo», fra immaterialità ed immaginario. Aveva detto tutto ciò Foucault? Se si volesse stare sul terreno della pura e semplice filologia, lo si potrebbe contestare. Ma Deleuze ha poco interesse alla filologia, tanto poco almeno quanto ne ha per la conversazione (platonica! ermeneutica!): la sua fedeltà a Foucault è tutta politica, si conferma nel confronto con la storia e le lotte sociali.

Lo dimostra in alcuni dei testi che seguono: certamente in quei due che in *Pourparler* sono raccolti sotto il titolo *Politica* («Controllo e divenire», «Postscritto sulle società di controllo»), dove la microfisica del potere foucaultiano è sviluppata, da un lato, secondo trame di controllo e, dall'altro, è ricostruita secondo moduli di produzione di soggettività, «macchine da guerra» o semplicemente movimenti di minoranze. E' qui che Deleuze ripete di essere comunista e persino, per certi versi, marxista, in barba a tutti coloro che hanno voluto leggere la sua filosofia come poesia dell'evanescenza delle forme e la sua politica come movimentismo anarchico e spontaneista. No davvero. E qui, in *Pourparler*, vi sono altri scritti, nella rubrica *Filosofia*, che, a sostegno di quanto stiamo dicendo, svolgono considerazioni analoghe su altri autori e temi. Su Leibniz che negli stessi anni Deleuze studia ne *La piega*; su Spinoza, sul quale ritorna ancora come ad uno dei *refrains* della sua propria considerazione del mondo; e poi su altri temi, logici e metodologici (*Gli intercessori*), che — mentre diverranno centrali in *Che cos'è la filosofia?* Di qualche anno più tardi — confermano l'intenzione di *Pourparler*: quella di cui abbiamo detto al principio di questa recensione, e cioè la volontà filosofica di «squarciare la condizione postmoderna per costruirvi dentro motori di produzione di soggettività, che trattino la realtà (*pourparlers* significa, infatti, in francese, «trattative»), che la artefacciano ed ibridino, e riescano così a costituire, nel pensiero e nell'azione, lotte comuni e popoli a venire. Per chi sappia leggere, non è difficile riconoscere in questo libro un Deleuze muscoloso.

Il Manifesto — 2 dicembre 2000



Canone inverso

Dalla critica a Hegel alla lettura di Bergson, dall'interpretazione di Nietzsche alle grandi monografie su Spinoza, "Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia" di Michael Hardt, un testo pubblicato negli Usa nel 1993 e ora tradotto in italiano. Una lettura e un approccio all'opera di Deleuze che pagano certamente un tributo alla ricezione americana del post-strutturalismo europeo

ADELINO ZANINI

Il testo da Michael Hardt dedicato a Deleuze (*Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, achange, Milano 2000, pp. 188, £. 28.000) uscì originariamente in americano nel 1993. Si tratta di un lavoro importante per diverse ragioni, non ultima, per il fatto che obbliga il lettore italiano – ma forse sarebbe meglio dire europeo – a misurarsi con un approccio che chiarisce in modo inequivocabile le ragioni per le quali l'opera di Deleuze dev'essere considerata nell'ambito di un orizzonte *strettamente filosofico*, nel quale il «canone moderno» non è solo sovvertito, ma sradicato, con metodo, disciplina, rigore. Nell'operazione di Hardt, indubbiamente, c'è da pagare un piccolo tributo al contesto culturale in cui il lavoro ha visto la luce: in particolare, alla ricezione americana del post-strutturalismo europeo. Non di meno, il testo è costantemente radicato nel confronto che Deleuze instaura con i suoi interlocutori e l'attenzione, che una lettura tutt'altro che semplice richiede, non è distolta da sviluppi secondari, ancorché del tutto pertinenti.

Michael Hardt ricostruisce attentamente l'apprendistato filosofico deleuzeano, dalla critica a Hegel alla lettura di Bergson, dall'interpretazione di Nietzsche alle grandi monografie su Spinoza. Egli considera il saggio su Hume del 1953 importante, ma non indispensabile per definire l'apprendistato deleuzeano; personalmente, non credo che quest'ultima scelta sia condivisibile, tuttavia, non c'è dubbio che la ricostruzione che Hardt propone risulta essere comunque convincente ed esaustiva.

Convincente, in primo luogo, è l'osservazione secondo cui sebbene molti autori francesi abbiano contribuito alla critica dell'hegelismo – la cui «versione» francese fu particolarmente importante –, «Deleuze è quello che è andato più lontano nel liberarsi dai problemi dell'anti-hegelismo e

nel costruire un terreno alternativo per il pensiero; non più post-hegeliano, bensì separato dal problema di Hegel». Ciò prefigura infatti «una concezione non dialettica della negazione e una teoria costitutiva della pratica.» A ciò consegue – in secondo luogo – che la critica all'ontologia hegeliana non conduce Deleuze al rifiuto dell'ontologia *tout court*, bensì ad un «discorso ontologico rigorosamente immanente e materialista che rifiuta qualunque fondamento profondo o nascosto dell'essere». Ne scaturisce un esito fondamentale: ossia la sostanziale secondarietà della frattura heideggeriana nella biografia intellettuale deleuzeana.

Passaggio chiave è invece l'indagine su Bergson e, quindi, la critica dell'ontologia negativa e la posizione di un movimento assolutamente positivo dell'essere, da cui deriva il movimento di differenziazione e l'irriducibile molteplicità del divenire. Compito essenziale dell'interpretazione deleuzeana di Bergson – sostiene Hardt – «è di elaborare il movimento positivo dell'essere tra il virtuale e l'attuale, in modo da fondare la necessità dell'essere e permettergli sia l'identità che la differenza, sia l'unità che la molteplicità». Tale critica dell'ontologia negativa non può però che sfociare in ambito etico.

La monografia su Nietzsche, infatti, è annunciata dagli studi su Bergson e annuncia la grande interpretazione dell'*Etica* spinoziana. Nietzsche consente di trasferire i risultati della speculazione ontologica in un orizzonte etico, in un campo di forze nel quale il movimento positivo dell'essere diviene l'affermazione dell'essere stesso. Il tema della «potenza», del primato delle forze attive su quelle reattive, stabilisce perciò un forte legame teoretico tra ontologia bergsoniana ed etica spinoziana. L'essere si riversa interamente in una filosofia della pratica che è, spinozianamente, costitutiva dell'essere.

L'influsso della lettura negriana dell'*Etica* di Spinoza sul saggio di Hardt è chiaris-

simo; di rilievo, in particolare, è la discussione circa il ruolo da assegnare agli attributi (discussione che tanta parte occupa, appunto, in *L'anomalia selvaggia*). Evidente, soprattutto, è il passaggio dalla speculazione alla pratica, dalla teoria al progetto. Passaggio nel quale l'insistenza sul processo di formazione della moltitudine, sull'assemblaggio politico, non a caso appare molto più in sintonia con la stretta interpretativa avanzata da Negri che non con quella dello stesso Deleuze.

Nell'insieme, Hardt si propone quattro obiettivi: riconoscere l'antagonista verso cui il pensiero deleuzeano è rivolto; interpretare Deleuze filosoficamente; riconoscere il procedere selettivo nell'ambito delle grandi monografie deleuzeane; leggere il pensiero del filosofo francese come un'evoluzione. A ciò corrisponde l'assunzione di un gruppo di temi fondamentali: ontologia, affermazione, pratica, costituzione. Ora, non si può che condividere questo modo di procedere – quantunque il termine evoluzione possa suscitare perplessità, del resto facilmente sormontabili –, in quanto lo studio *strettamente filosofico* delle grandi monografie deleuzeane è l'unico modo per penetrare nelle più ardue e a tratti ermetiche opere scritte a quattro mani con Felix Guattari.

Va comunque sottolineata, con un pizzico di rammarico, la mancata considerazione di *Empirismo e soggettività*, la monografia su Hume che apre la stagione dei grandi confronti deleuzeani. Hardt dice giustamente che le tematiche in essa espresse necessitano di una lunga deviazione prima di essere riprese. In effetti, questo non fa che ribadire la crucialità di un testo che ritengo essere francamente anticipatore del lungo percorso che si concluderà con *Che cos'è la filosofia?*

Il Manifesto – 2 dicembre 2000



Introduzione a un popfilosofo francese

Un libro di Massimiliano Guareschi, per la Shake edizioni,
indirizzato a chi non conosce o conosce poco Deleuze

ADELINO ZANINI

Una buona introduzione al pensiero di Gilles Deleuze, rigorosa quanto chiara: il libro di Massimiliano Guareschi (*Gilles Deleuze popfilosofo*, ShaKe, pp. 163, £ 20.000) è questo. A tutti gli effetti, il filosofo francese è uno snodo essenziale del Novecento; attribuirgli l'etichetta di «classico» (nei confronti del quale un'introduzione è sempre necessaria e opportuna) potrebbe sembrare certo un po' blasfemo, tanto egli ha scritto contro una filosofia come «idea» cristallizzata in sistemi, eterna vicenda di un pensare separato, sollevato rispetto al mondo delle apparenze. Deleuze è però classico (senza virgolette), in quanto ha creato una lingua filosofica minore, un groviglio di lingue minori, delle quali non soltanto la filosofia si è appropriata, ma anche il cinema, la letteratura, la musica, i linguaggi massmediologici in genere. E lo ha fatto – questo non andrebbe mai dimenticato – senza pagare il minimo tributo alla koinè heideggeriana (forse perché Deleuze stette sempre sufficientemente alla larga dai marxismi hegelianizzanti, quantunque fratello minore di quella generazione che ebbe la fortuna di essere a diretto contatto col famoso seminario di Kojève).

Il modo in cui Deleuze legge i «suoi» autori, indubbiamente «grandi», ma non riconducibili né allo spiritualismo, né allo hegelismo, né al fenomenologismo e nemmeno all'esistenzialismo di scuola francese, conferma la vocazione a produrre una lingua minore per mezzo di una tradizione comunque maggiore. Tra Hume, Spinoza, Nietzsche, Gilles Deleuze coglie un legame stretto; coglie in essi la cultura della gioia, l'avversione all'in-

teriorità, il ruolo dell'esteriorità delle forze e delle relazioni. In breve, l'affermazione non soggetta alla critica del negativo. Ciò esprime in primo luogo una presa di distanza netta rispetto alla «fatica del concetto» hegeliana (e una peculiare rivalutazione di Bergson); ma è anche e soprattutto il presupposto per l'affermarsi di quell'identità Spinoza-Nietzsche, che per Deleuze significa primato dell'immanenza, ontologia del molteplice, materialismo, ancorché scevro da ogni squalificazione dello «spirito».

Popfilosofo: così lo stesso Deleuze qualifica Hume. Altro non significa che la capacità che i concetti deleuzeani hanno dimostrato di contagiare, aprire spazi di pensiero, creare nuove configurazioni di problemi. Capacità di cui l'intenzione filosofica rivendica l'inattualità e, dunque, l'eccedenza sul presente e l'estraneità rispetto all'universalità dell'eterno. «Affermare le polarità subalterne: ecco in sintesi il progetto deleuzeano. Il filosofo che non rappresenta ma sperimenta, che non giudica ma afferma» – scrive Guareschi. La stessa vicenda biografica di Deleuze ne testimonia la vocazione minoritaria del «divenire invisibile», che rifugge, ad un tempo, e dal ghetto e dal gesto estremo e dall'inutile apologia della trasgressione. La «biografia tutta politica» del filosofo francese spiega «la paradossale invisibilità» di un pensatore tanto più schivo della scena intellettuale-mediatica (francese e mondiale) quanto più capillarmente diffuso era il suo pensiero.

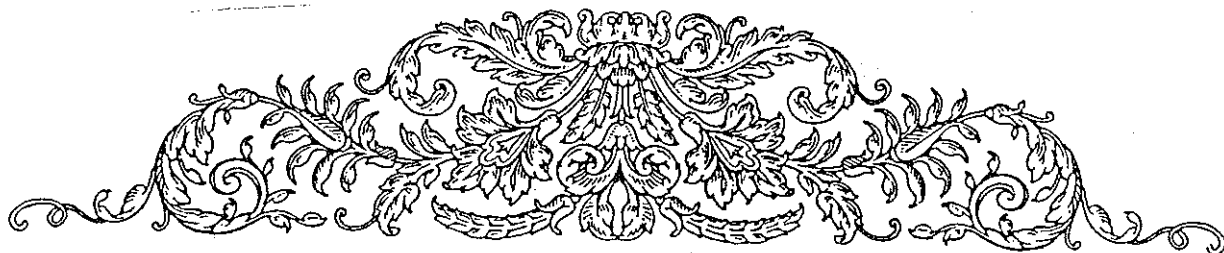
Tutto ciò è spiegato molto bene nel libro di Guareschi, indirizzato – è bene sottolinearlo – «a chi non conosce Deleuze, o lo conosce poco». La stessa organizzazione dei contenuti è finalizzata a questo scopo. Vi è anzitutto

Indice del libro

Una sezione è dedicata agli autori prediletti da Deleuze; ampio spazio è riservato ai suoi concetti chiave (molteplicità, divenire, nomadismo); schede relative al suo impegno politico; una scelta di testi; la bibliografia di e su Deleuze.

un quadro generale in forma di introduzione, seguito da un'ampia sezione dedicata agli autori da Deleuze prediletti e ai quali egli ha dedicato alcune fondamentali monografie. Altrettanto spazio è dedicato ai concetti chiave della filosofia deleuzeana (molteplicità, divenire, nomadismo, etc.), echi profondi dei quali sono presenti nelle opere di autrici e autori tra loro molto diversi: da De Landa a Latour, da Lévy a Stengers, da Haraway a Braidotti. Ciò che Guareschi sottolinea con molta chiarezza, inoltre, è l'importanza del lavoro a quattro mani svolto da Deleuze con Guattari in opere quali *l'Anti-Edipo*, il cui influsso sui movimenti politici del post-'68 fu notevolissimo. Da segnalare, infine, le utili schede relative all'impegno politico diretto di Deleuze, una breve scelta di testi, la puntuale bibliografia di e su Deleuze.

Il Manifesto – 29 marzo 2001



Un saggio dello studioso francese Philippe Zarifian L'emergere del popolo mondo

di Adelino Zanini

Delle opere di Philippe Zarifian, il pubblico italiano non disponeva sinora di traduzione alcuna (ed è un peccato che manchi soprattutto l'edizione italiana di *Travail et communication*, Puf, 1996). La proposta dalle edizioni Ombre corte risulta perciò quanto mai opportuna. In *L'emergere di un popolo mondo. Appartenenza, singolarità e divenire collettivo* (pp. 197, £. 24.000) uscito in Francia nel 1999, Zarifian si misura con alcuni dei "massimi problemi" del pensiero politico odierno. Lo fa con non celata disinvoltura, mettendo in fila una serie cospicua di temi, coi quali si misura da filosofo, pur essendo, per formazione ed esperienza, economista e sociologo. Il coraggio dell'autore è sincero. Egli non veste i panni di un'insopportabile Cassandra, che dalla "materia grezza" ricava pronostici infausti a beneficio degli speculativi che di "materia grezza" nulla sanno. Si espone, al prezzo di qualche semplificazione, sino a prefigurare l'emergere di un Popolo Mondo - immagine che civetta esplicitamente con l'opera di Deleuze e Guattari, coi quali instaura un significativo dialogo a distanza.

Il Popolo Mondo è frutto del progredire del meticcio, del "congiungersi di linee d'incontro tra culture differenti", dell'apertura interpretativa e affermativa verso questi incontri. Esso non assimila una cultura nell'altra; mette in gioco «le linee d'incontro e le fecondazioni incrociate tra culture», abbandonando l'universalismo astratto. La globalizzazione economica (la mondializzazione) induce processi di mondialità, crea cioè un'umanità concreta, ma non ancora solidale. L'eterogeneità è però la sua forza, che fa andare in pezzi il concetto stesso d'identità e squaderna un'appartenenza sociale, che qualifica ed è ricalificata da un'individuazione singolarizzante. «L'appartenenza allora si sdoppia: appartenenza a un fondo comune e appartenenza a un collettivo. Messa in gioco del fondo comune nel divenire multipli intorno ai quali il collettivo tende a unificarsi. *L'individuazione è il vettore di questa unificazione*».

Per alcuni aspetti, la multi-appartenenza è un privilegio, da abolire e, quindi, da estendere. Sarebbe però

fuori luogo pensare alla riproposizione del sogno cosmopolita. La multi-appartenenza è un'apertura solidale al mondo; non richiede la fusione di culture, ma l'identificazione di prosimità e convergenze nell'affrontare il divenire comune. In ciò, il Popolo Mondo si oppone alla globalizzazione, senza per questo cercare un'asfittica identità, certamente violata, ma non per questo da rimpiangere. Trat-

Appartenenza, singolarità e divenire collettivo: come agire in maniera solidale nella globalizzazione

to comune della mondialità umana è lo sviluppo incessante delle individualità, del pensiero riflessivo, della creatività, stimolate dalle pressioni che derivano dalle condizioni materiali di vita.

Con tratto deciso, Zarifian riscopre l'interpretazione deleuzeana di Spinoza e Nietzsche. Non il risentimento dello sconfitto caratterizza il Popolo Mondo, ma la gioia di chi agisce, consapevole di ciò che ne contrasta la potenza. «L'uomo gioioso può essere soggetto a forti oppressioni, e avvertirle come tali. Non sfugge il reale. Ma dall'oppressione egli non trae motivi per chiudersi nel risentimento, tenta di fare leva su di essa per superarla». Ciò che rende attivo l'uomo gioioso è il passaggio dalle passioni alle azioni, la *generosità*, quella *cupiditas* per la quale ogni essere si sforza, sotto il dettame della ragione, come individuo libero, di aiutare gli altri e di stringerli a sé in amicizia.

Nell'immanentismo spinoziano, tuttavia, Zarifian ritiene non visia uno spazio adeguato per pensare il "rapporto", perché ciò che è *causa sui* non può che presentarsi in forma rigida, come una causa *senza* rapporto. Ogni rapporto è invece bipolare, insieme di legami in cui le poste in gioco si condizionano. Seguire il ragionamento di Zarifian condurrebbe molto lontano: è comunque chiaro che il ripetuto richiamo alla "durata" non rompe solo col mito dell'origine, ma qualifica la stessa immanenza e, quindi, la presa di distanza da Spinoza e dall'interpretazione datane da Deleuze.

La "durata", in effetti, è ciò che genera un'indispensabile prospettiva per il meticcio; quanto, in un certo

senso, esprime una sorta di immanenza nelle società globalizzate, rispetto le quali la mondialità «è innanzitutto la comunanza dei problemi che dobbiamo ormai affrontare su scala mondiale». Comunanza scandita non solo dallo spazio del loro accadere, ma anche e soprattutto dal fatto che essi tracciano un divenire collettivo. «Diveniamo mondialmente, al livello della profondità e dell'ampiezza dei problemi che dobbiamo affrontare assieme. Ed è questo divenire mondiale che condiziona la perennità degli spazi locali e nazionali».

Da quanto precede emerge una spinta etica - tratto comune di molti ripensamenti dell'agire politico nelle società postfordiste -, la cui necessità prima, almeno a livello di concettualizzazione, è quello di distinguersi da una morale universalistica. A ciò Zarifian dedica le ultime pagine del suo libro, sottolineando con enfasi che occorre abbandonare i terreni della moralità, la loro forma di obbligo, la loro idealità, il loro sistema di credenze. La morale non deve essere fondata sui rapporti sociali concreti, al contrario li deve inquadrare in modo trascendentale. In essa, è il problema del male a determinare la possibilità del bene: fondamentale è il non agire

Un confronto serrato, a distanza, con Deleuze e Guattari sulle grandi questioni del presente

erroneamente, non l'agire affinché il bene si dia. Rovesciare questo presupposto non significa negare il problema del male e della sofferenza in quanto tale, ma ricondurlo comunque alle potenzialità dell'agire.

L'etica è radicata nei rapporti sociali concreti; pensa il bene come proprio dell'agire umano; non è prescrittiva, fa appello all'agire consapevole di sé, che prima prefigura e poi aderisce ad un corpo di valori unificante. Ma questa produzione ragionata di una comune responsabilità di fronte ai problemi del mondo a che cosa si appella? Ad un valore irrimediabilmente "moderno": all'insubordinazione. Le questioni, tutte, da qui si rimettono però in moto e approdano, da tempo, a soluzioni largamente insoddisfacenti, perché impossibilitate a fare a meno del carattere "moderno" della "forma" dell'agire politico. La "generosità" di Zarifian è in questo senso particolarmente "incantata".



FOUCAULT

Il volto grottesco del potere

STEFANO CATUCCI

Fra il 1971 e il 1984 Michel Foucault tenne tredici corsi al Collège de France, rispettando alla lettera l'obbligo accademico di produrre ogni anno una ricerca originale per l'uditorio di quella che resta l'istituzione più prestigiosa dell'università francese. Non sempre il lavoro svolto al Collège si limitava ad anticipare o a riepilogare il contenuto dei libri pubblicati. Più spesso Foucault seguiva a lezione un percorso parallelo, aprendo il laboratorio della sua ricerca, ma anche affrontando materiali e tematiche che non sempre avrebbero trovato posto nei suoi libri. In questi ultimi, per esempio, Foucault si attiene rigorosamente a una cronologia storica che raramente varca la soglia del XIX secolo, nella convinzione che per descrivere l'«archivio» della nostra storia, come si legge nell'*Archéologia del sapere* (1969), sia necessaria una certa distanza temporale, una regione privilegiata «vicina a noi, ma differente dalla nostra attualità», essendo quasi come «il bordo del tempo che circonda il nostro presente», che «sta fuori di noi e ci delimita».

Un cantiere inesplorato

Nelle lezioni, invece, il raccordo delle sue ricerche con i temi del presente risulta più esplicito, tanto che le questioni e i materiali passati in rassegna vengono da documenti a volte recentissimi. Le opzioni filosofiche che sorreggono l'impianto della ricerca, inoltre, sono esposte in modo particolarmente chiaro, contribuendo a fugare i fraintendimenti che possono derivare da una cattiva comprensione delle opere pubblicate. Se poi si considera che Foucault, negli anni Settanta, diede alle stampe solo due ricerche organiche, *Sorvegliare e punire* (1975) e *La volontà di sapere* (1976), e che otto anni separano quest'ultimo, concepito come prima parte di una *Storia della sessualità*, dai due volumi successivi, *L'uso dei piaceri* e *La cura di sé* (entrambi del 1984), si comprende facilmente come l'accesso ai testi delle sue lezioni getti un fascio di luce su una lunga fase di «silenzio» produttivo, interrotto solo da interviste, conferenze e saggi sparsi. Anche se non portano alla scoperta di un «nuovo» Foucault, allora, i corsi del Collège de France permettono di entrare nel cantiere vivo di una ricerca dalle potenzialità per molti versi ancora inesplorate, le cui indicazioni risultano preziose per la ricostruzione di una delle avventure intellettuali più coraggiose e coerenti della seconda metà del secolo.

Sotto il titolo

«*Gli anormali*» esce oggi

da Feltrinelli

la trascrizione del corso

che Foucault tenne

tra il '74 e il '75

al Collège de France.

Un tentativo di stendere

una carta storica

del presente

Dopo *Bisogna difendere la società*, il corso dell'anno accademico 1975-1976, apparso in traduzione italiana due anni fa, esce oggi in italiano quello del 1974-1975, *Gli anormali*, seconda tappa dell'edizione integrale delle sue lezioni al Collège de France, così come vennero trascritte (Feltrinelli, pp. 326, E. 50.000). Ne sono curatori Valerio Marchetti e Antonella Salomoni, ai quali va fra l'altro il merito di aver dotato il testo di una postfazione che ne contestualizza molto bene lo svolgimento, nonché di un indice tematico che permette di consultare agevolmente gli argomenti affrontati lezione per lezione. Ponendosi proprio nel periodo di cerniera fra l'uscita di *Sorvegliare e punire* e la stesura di *La volontà di sapere*, il corso su *Gli anormali* non solo ne riprende le questioni fondamentali, ma ne evidenzia i collegamenti, mostrando come nel passaggio dallo studio dei meccanismi punitivi a quello del dispositivo di sessualità sia sempre al centro un investimento epistemologico, dunque un problema legato alla formazione del sapere, che si articola su diversi piani di riferimento e che prolunga i suoi effetti sino a modelli di conoscenza particolarmente influenti sull'immagine dell'uomo prodotta fra Otto e Novecento, come la psicoanalisi e l'etnologia.

La psichiatria in aula

Si può dire che l'avvio di questo corso fosse stato già delineato da Foucault al momento di pronunciare la sua lezione inaugurale al Collège de France, nel dicembre del 1970 (*L'ordine del discorso*). Nel quadro di uno studio che intende misurare gli effetti del discorso medico, psichiatrico e psicologico sulle pratiche e sulle istituzioni del sistema penale, Foucault si era ripromesso infatti di utilizzare come materiale di base «lo studio delle perizie psichiatriche e del loro ruolo nella penalità».

La prima lezione del corso su *Gli anormali* segue fedelmente questa intenzione e ha inizio proprio dalla lettura di due perizie psichiatriche recentissime, entrambe decisive per la formulazione dei verdetti processuali. La prima risale al 1955 ed è firmata da «uno dei grandi nomi della psichiatria penale di quegli anni»; la seconda è addirittura del 1974 ed è non meno autorevolmente sottoscritta. L'effetto delle citazioni, in aula come nella lettura del testo, è fastidioso e a tratti esilarante. Il linguaggio impiegato in queste circostanze ha infatti sempre qualcosa di grottesco: chiamata a intervenire in un'aula giudiziaria per portare un contributo di verità al processo penale, la psichiatria sembra abdicare ai suoi requisiti di «scientificità», al suo patrimonio di conoscenze e ai suoi strumenti di indagine, per adattarsi invece a discorsi sorprendentemente puerili, a metà strada fra le intuizioni del senso comune e le favole dei libri per bambini. Si descrive il carattere degli imputati chiamando in causa termini come oziosità, orgoglio, ostinazione, cattiveria, si parla di immaturità o di debolezza dell'io, e lo si fa in un modo che nessuno degli psichiatri che ha firmato le perizie si azzarderebbe mai a riversare in un saggio di carattere scientifico.

Lo spazio della prova giudiziaria, dal principio dell'«intima convinzione» di chi giudica fino all'invocazione delle «circostanze attenuanti», chiama in causa la psichiatria affidandole il compito di produrre una verità. Ma la psichiatria, a sua volta, non viene incontro a questo mandato se non squalificandosi in ciò che ha di scientifico, formulando discorsi che hanno il «potere di uccidere» (bisogna ricordare che all'epoca del corso su *Gli anormali* in Francia vigeva ancora la pena di morte), ma che al tempo stesso «fanno ridere». Questa paradossale congiunzione fa emergere un carattere che Foucault ritiene essere profondamente funzionale all'appli-



cazione del discorso psichiatrico in campo giuridico, dunque non accidentale, né legato semplicemente a un difetto di esposizione da parte degli specialisti: il grottesco. «Chiamerò «grottesco», egli osserva, «un discorso o un individuo che detengono per statuto degli effetti di potere di cui, per la loro qualità intrinseca, dovrebbero essere privati». Il grottesco, o ubuesco, come dice Foucault riferendosi alla figura del re Ubu, creata da Alfred Jarry, è un elemento che appartiene alla struttura stessa dei meccanismi di potere, è una delle garanzie pratiche del loro funzionamento ed è addirittura uno degli angoli oscuri nei quali si decidono le regole del suo esercizio.

Dove trionfa l'arbitrio

Foucault ricostruisce tutta una letteratura che va dalle figure degli imperatori romani, da Nerone a Eliogabalo, fino ai grandi istrioni del Novecento, a figure come quelle di Mussolini e di Hitler, passando per il modo in cui la pubblicistica giacobina e antigiacobina ha dipinto, a seconda del punto di vista, il re o i protagonisti della rivoluzione, per mostrare appunto come il grottesco sia «di per sé iscritto nella dinamica del potere», essendo uno dei procedimenti essenziali su cui si regge l'arbitrio della sovranità: «il potere politico - per lo meno in alcune società, e comunque nella nostra - può darsi, e si è effettivamente dato, la possibilità di far trasmettere i suoi effetti, e, ancor più, di trovarne l'origine, in un recesso che è manifestamente, esplicitamente, volontariamente squalificato dall'odioso, dall'infame o dal ridicolo». E non è necessario che questa funzione del grottesco prenda corpo in personaggi di grande profilo politico e storico: è sufficiente constatare che, a partire dal XIX secolo, la macchina amministrativa dello stato ha assorbito la capacità di produrre effetti di potere potentissimi, e che lo ha fatto affidandosi a funzionari grigi, mediocri, inetti, per comprendere come sia nata l'immagine di quel «grottesco burocratico» i cui aspetti mostruosi popolano le opere di autori come Balzac e Kafka.

L'elemento grottesco che caratterizza la funzione e il ruolo della perizia psichiatrica nel procedimento penale, dunque, non è che un esempio, fra i molti possibili, del modo in cui l'arbitrio continua a nascondersi e a funzionare all'interno di sistemi che pure vantano la loro razionalità, cercando una legittimazione nell'autorità della scienza.

«Per dire le cose in una maniera solenne», conclude Foucault, «l'Occidente, che a partire senza dubbio dalla società greca non ha cessato di sognare di dar potere al discorso di verità in una città giusta, ha conferito un potere incontrollato, nel suo apparato di giustizia, alla parodia (e alla parodia riconosciuta come tale) del discorso scientifico».

Le ripercussioni di questa «teratologia del potere» sul terreno del diritto non rappresentano però l'unica linea di sviluppo lungo la quale procede il corso su *Gli anormali*. Ve-

Tra i contributi più
preziosi di queste
lezioni, una serrata
critica alla nozione
di istinto, chiamata in
causa dalla psichiatria
con la pretesa
di attribuire razionalità
a crimini altrimenti
incomprensibili



nè sono invece molte altre sulle quali varrebbe la pena insistere, proprio perché contribuiscono ad arricchire il disegno di quella mappa dell'anormalità che costituisce, per Foucault, l'altra faccia di quelle procedure di normalizzazione su cui si basa il sistema tipicamente moderno delle «discipline». I contributi del corso, da questo punto di vista, non portano molte novità rispetto alle analisi di *Sorvegliare e punire* per quel che riguarda i secoli XVII e XVIII, mentre aggiungono moltissimo per tutta la fase storica successiva, in primo luogo per il secolo XIX, con un esame dei grandi processi penali attraverso i quali ha preso forma un'immagine del criminale che dura fino ai nostri giorni. Si assiste in questo caso a una profonda rielaborazione della figura del «mostro» che, non più affidata alle cure esclusive della fisiologia, viene investita da valori morali, smette cioè di essere semplicemente un dato di natura per diventare anche un fenomeno mentale e caratteriale. In ogni criminale, allora, si comincia a supporre che si nasconda un fondo di mostruosità, una deviazione della natura che si esprime principalmente attraverso una nozione, quella di «istinto», tanto priva di fondamento scientifico, quanto carica di effetti non solo sul piano giuridico e sociale, ma anche su quello epistemologico.

Mostri di devianza

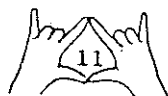
La serrata critica alla nozione di istinto è forse uno dei passaggi più preziosi del corso su *Gli anormali*. Foucault mostra infatti come essa venga richiamata per dare un fondo di razionalità e una spiegazione ad atti che altrimenti risulterebbero incomprensibili, come i delitti che si commettono senza motivo. Se qualcuno uccide senza motivo, è perché nel fondo della sua anima si cela una sorta di mostruosità naturale, una deviazione degli istinti che la psichiatria ha il compito di riconoscere anche in quegli individui che ancora non hanno commesso alcun delitto, ma che «per natura» vi sarebbero por-

tati. L'istinto diventa perciò un potentissimo strumento di controllo e di cura, perché definisce un personaggio, il criminale, finendo per staccarlo, almeno in parte, dai suoi crimini. Ecco allora che le perizie psichiatriche si dilungano in racconti sulla biografia degli individui presi in esame, ecco che l'oziosità, l'ostinazione o la renitenza al lavoro diventano possibili elementi di giudizio in vista della spiegazione di un delitto, ed ecco, infine, che la deviazione degli istinti viene interpretata come espressione di una tendenza naturale alla criminalità.

La stessa nozione di istinto, d'altra parte, è anche il tramite attraverso il quale Foucault, nel corso su *Gli anormali*, delinea un ulteriore passaggio della sua ricerca, quello che si concentra sul problema della sessualità. Rispetto a *La volontà di sapere*, nel quale molti temi vengono solamente accennati, le lezioni del 1974-75 offrono spunti particolarmente interessanti, molti dei quali colmano piccole o grandi lacune di esposizione storica. Ricostruendo le tappe di una vera e propria «archeologia dell'anormalità»: fra il XVI e il XIX secolo, Foucault rileva, oltre a quella del mostro, due altre figure di importanza capitale, tutte e due costituite da quella mescolanza di aspetti fisiologici e morali di cui l'istinto rappresentava il momento di congiunzione. Uno è «l'individuo da correggere», oggetto specifico dei procedimenti disciplinari, cioè di quel meccanismo di potere imperniato sulle pratiche della punizione e dell'educazione. L'altro è il giovane onanista, il ragazzo che si masturba, oggetto di una vera e propria campagna di igiene pubblica, nel XIX secolo, e punto di svolta nella costruzione di una figura tipica della modernità, quella dell'«individuo universale». La masturbazione, infatti, è vissuta come un segreto, come qualcosa di cui nessuno parla, ma di cui tutti fanno esperienza in prima persona e che, proprio per questo, tutti conoscono.

Uomini desideranti

Il presupposto dell'esistenza di una sfera di comportamenti segreti, privatissimi, ma al tempo stesso universalmente noti, diventa così il punto d'appoggio verso il quale convergono tutta una serie di pratiche tese a definire l'uomo come soggetto di desiderio: dalla confessione alla psicoanalisi, dalle tecniche pedagogiche alla biologia della sessualità. *Gli anormali*, in questo modo, è un testo che permette di cogliere più precisamente il legame fra le ultime ricerche foucaultiane, dedicate proprio al modo in cui viene a costituirsi, in Occidente, la figura dell'«uomo di desiderio»; e i suoi studi sul potere degli anni Settanta, ma che abbozza anche percorsi di ricerca non più ripresi successivamente - come quelli dedicati alla stregoneria e all'etnologia -, a partire dai quali è possibile arricchire di notevoli dettagli quella carta storica del presente che del lavoro di Foucault rimaneva l'obiettivo più ambizioso.



Che cosa vogliamo fare di noi?

FREDERIC GROS

Sono passati più di quindici anni da quando Foucault è morto, ma un enigma permane. Si è ormai ben capito il senso dei suoi primi lavori: l'idea che la follia si è trovata – nell'età della scienza trionfante – prigioniera del discorso medico, rinchiusa in un dispositivo psichiatrico, quando invece aveva ben altro da dirci sul rapporto fondamentale che ci lega al linguaggio e al tempo; l'idea che la prigione non serve a contenere la delinquenza ma a fabbricarla, a produrla, e che il potere non è da denunciare solo per la sua capacità di reprimere, di vietare, di costringere, ma anche perché svolge una funzione di istigazione.

Tutto questo è stato ormai registrato, aspramente discusso, appassionatamente difeso o severamente combattuto. Anche se abbiamo probabilmente ancora tanto da imparare sull'archeologia dei saperi e sulla genealogia dei poteri, l'enigma sta altrove: nel significato da dare agli ultimi lavori del filosofo, che egli costruisce con pazienza, insistenza e fervore durante gli anni '80 che furono per lui gli ultimi. Dal 1980 al 1984: quattro anni di corsi al Collège de France, quattro anni di ricerche, di dubbi risolti, di schiarite, di passi in avanti brutali e incompiuti. Quattro anni che costituiscono per noi un'eredità spirituale immensa e sospesa, quattro anni durante i quali Foucault si mette all'ascolto prima dei Padri della Chiesa, poi della filosofia antica, per inventare nuovi percorsi di pensiero.

Una domanda ci farà qui da guida: domanda che per l'appunto Foucault voleva intendere non come la più vecchia delle interrogazioni, non come un quesito ancestrale, ma come una domanda tutto sommato assai giovane – o perlomeno databile – e di cui voleva cogliere il momento di nascita nei primi secoli della nostra era. Questa domanda è: «chi siamo?». Questione dell'identità del soggetto dunque, questione della sua costituzione profonda, della sua verità intima, della sua natura segreta. Il problema investe, allora, la conoscenza di sé, delle modalità della «presa di sapere» su di sé, della scienza che sarebbe possibile costituire su noi stessi in quanto soggetti veri, individui oggettivi, personalità psicologiche.

«Chi siamo?» Domanda ovviamen-

Anticipiamo la sintesi due tra le relazioni principali che verranno tenute nel corso degli importanti appuntamenti dedicati a Foucault. Gros parlerà al convegno che avrà inizio oggi a Parigi sul rapporto del filosofo con il pensiero degli antichi.

Revel chiuderà le giornate che dal 23 al 30 saranno dedicate al rapporto di Foucault con la letteratura e le arti

te difficile, ma soprattutto domanda strana per Foucault. Complicata e recente, senz'altro immensamente vasta e che rimanda per il filosofo, al di là della sua profondità e della sua estensione, ai nostri limiti culturali; alla nostra incapacità di fare di noi stessi qualcosa di più di semplici soggetti di conoscenza, alla nostra incapacità di pensare diversamente il rapporto con noi stessi, cessando di ridurlo alla ricerca di una identità, di una natura, di un segreto della nostra verità interiore. La domanda «chi siamo?» non apre per Foucault un abisso infinito di perplessità. Forse il filosofo l'avrebbe perfino considerata un po' stupida e, alla fine, poco interessante. Non è che vi abbia risposto, e in realtà poco importa che qualcuno oggi lo faccia.

Quando si tratta di interessarci di noi stessi, di ricostruire noi stessi, abbiamo a disposizione solo tecniche di conoscenza. Riusciamo ad essere bravi soggetti solo a partire *dalla* psicologia e *attraverso* questa. Ma davvero non possiamo fare di noi nient'altro che un oggetto di sapere? Per uscire dalla domanda «chi siamo?», Foucault intravede una soluzione possibile: mostrare che essa non è per niente «immemorabile», che non è stata posta da sempre e ovunque, che infine esistono altre pratiche di sé fuori dalle tecniche di conoscenza.

Ed è allora che Foucault parte in cerca della filosofia greca, per riuscire a oltrepassare le procedure di conoscenza di sé e scoprire altre pratiche. Impresa tanto più enorme perché da sempre, nei libri di testo e nei manuali ufficiali, si va dicendo come la filosofia greca abbia aperto la storia del pensiero con la parola di Socrate: «Conosci te stesso». Ma Foucault resiste. Rilegge, argomenta, dimostra. Per lui, le tecniche di sé proposte dagli antichi non sono tecniche di conoscenza di sé. Certo, includono procedure di conoscenza,

ma queste ultime sono subordinate a un obiettivo che va molto al di là. Rileggendo Aristotele e Platone, Foucault mostra che quello che in realtà scava dentro queste filosofie non è mai un soggetto della conoscenza di sé ma il «soggetto della padronanza di sé» (*sujet de la maîtrise de soi*), del dominio su di sé e sugli altri. Rileggendo Marco Aurelio, Epitteto e Seneca, mostra che vi si costruisce un soggetto non della conoscenza di sé ma della «cura di sé», della concentrazione atletica su di sé.

Curarsi di se stessi non significa prestare attenzione a sé per conoscersi in un'introspezione affascinata o ipocondriaca, né fare di se stessi un oggetto di sapere. Curarsi di sé significa, invece, costituirsi come soggetti di azione, capaci di reagire con rettitudine e fermezza agli eventi del mondo. Non si tratta quindi di disimpegnarsi nei confronti degli altri per potersi concentrare su se stessi; ma, al contrario, di dare una forma definita all'azione intrapresa, all'incarico accettato, alla funzione sociale ricoperta. Per Epitteto curarsi di sé vuol dire chiedersi, per esempio, quali sono i miei doveri in quanto padre di famiglia. E se ci si trova nello spazio pubblico; quali sono adesso i miei doveri di cittadino nella *polis* che è la mia. Significa infine scoprire la propria appartenenza all'intera comunità degli uomini. Curarsi di sé vuol dire darsi delle regole per l'impegno politico: le ricerche etiche di Foucault sono solo un altro modo di pensare il politico.

Ma che cosa c'è in queste tecniche della conoscenza di sé che spinge così fortemente Foucault a farle apparire nella loro storicità e fragilità, e a pen-



sarle non come la più vecchia ingiunzione dell'umanità pensante bensì come un'invenzione moderna dell'Occidente cristiano?

Nell'ultimo corso al Collège de France del 1980, Foucault lo spiega così: ciò che ho trovato nei Padri della Chiesa, e di cui sospetto la presenza nella psicoanalisi, ciò che ho trovato studiando il momento in cui le tecniche di sé si riducono ad essere tecniche d'introspezione, di conoscenza di sé, di ricerca della vera natura e dell'identità segreta del soggetto, è che conoscersi e costituirsi in quanto soggetti possiede un senso, una finalità, un obiettivo solo se si tratta di riconoscersi come soggetti *obbedienti, sottomessi e ordinati*. Tutto diventa allora più chiaro. Le ultime ricerche di Foucault su Cassiano, Tertulliano, Epicuro, Seneca sono ben diverse da semplici studi di storia del pensiero occidentale, e pongono, in realtà, la questione relativa alla nostra attualità. Basta prestare attenzione ai nostri contemporanei più vicini. I soggetti non comprano più

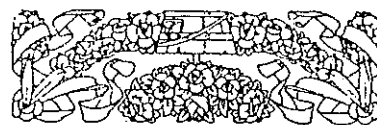
carne: si tratta certamente di una psicosi. I soggetti non consumano più abbastanza: sarà che sono depressi. I soggetti non vanno più a votare: hanno perso la fiducia. I soggetti distruggono e saccheggiano: è il fallimento dell'autorità paterna.

Ogni problema sociale si trova ormai ricodificato nei termini di una psicologia del soggetto. E in modo ugualmente automatico, ogni problema non può che trovare la sua soluzione in una conoscenza più accurata di questo stesso soggetto della psicologia. Tra l'altro, ogni buona psicologia diventa immediatamente una psicologia del buon consumatore, del buon lavoratore e del buon cittadino. Di fronte a individui che si sono persi e hanno perso gli altri, a soggetti svuotati e smarriti, la nostra società e la nostra cultura oggi non sanno più fare nient'altro che rilanciare l'ingiunzione: per star meglio, conoscetevi meglio. Gli specialisti della conoscenza di sé ci reinsegnano a lavorare, a comparare e a votare.

E se, alla fine, come ci suggerisce Foucault nell'ultimo corso del 1980, cercare di conoscersi non avesse mai significato altro che cercare di costituirsi come altri ci chiedono di essere? E se questa impresa che è la nostra, in virtù della quale dobbiamo per forza conoscerci meglio, costituirci da bravi oggetti di conoscenza altrui, diventare soggetti di verità, significasse soltanto diventare più poveri, limitarci, sottometterci? Come dice Foucault, in realtà non c'è resistenza possibile e ultima al potere se non dentro una reinvenzione del rapporto con se stessi.

La domanda «chi siamo?» è una domanda cristiana. La domanda greca, risvegliata da Foucault è diversa. Non «chi siamo?», ma «che cosa vogliamo fare di noi stessi?». Ed è esattamente come se Foucault, strizzando l'occhio, ci dicesse ridendo: ho riletto i Greci, la rivoluzione sarà etica.

Il Manifesto - 21 giugno 2001



CULTURA

Inediti spazi all'orizzonte biopolitico

JUDITH REVEL

Porsi il problema della genealogia letteraria del concetto di biopolitica significa cercare, in modo assai radicale, di provocare un corto circuito nella ricerca filosofica di Foucault mettendone in contatto gli estremi apparenti: l'interesse per la letteratura degli anni '60 e, appunto, il concetto di biopolitica, dalla fine degli anni '70 in poi. Forse l'unico modo di reagire alla doppia tendenza accademica - purtroppo ancora frequente - che fa di Foucault, a seconda dei casi, l'autore di un'opera dotata di unità lineare o un autore dalle mille facce al quale applicare una rigida griglia di periodizzazioni segnate dall'abbandono dell'apparato concettuale immediatamente precedente e dall'invenzione *ex nihilo* di quello successivo, è scegliere una strada drasticamente diversa: dire che il corpus foucaultiano costituisce una ricerca incompiuta piuttosto che un'opera in senso stretto. Il che corrisponde bene alla negazione dello statuto d'autore che Foucault - in una famosa conferenza del 1969 e, a distanza di un anno, nelle prime pagine di *L'ordine del discorso* - riconosceva sia nella letteratura degli anni '60 che nella modificazione delle scienze umane nella stessa epoca.

Tuttavia, l'insieme dell'opera di Foucault, nonostante i cambiamenti di campi d'interesse, di problematizzazione e di lessico critico - anzi, grazie ad essi - è allo stesso tempo del tutto coerente e per nulla lineare. Va rigettata, quindi, l'idea di un Foucault prima *critico letterario* (sotto la doppia influenza di Bataille e di Blanchot), poi *intellettuale engagé* (Foucault sartriano? l'ipotesi farebbe sorridere se non fosse comunemente sostenuta), poi *filosofo politico* (Foucault allo stesso tempo anticlausewitziano e heideggeriano, dio ce ne scampi), poi *giornalista in vena di polemica* (memorabili le accese discussioni con con vari intellettuali, in particolare sulla stampa francese e italiana), poi *pensatore gay* e precursore in Europa dei *gender studies* via Berkeley dove insegnava, e infine, filosofo tornato alla saggezza degli antichi, dopo tanti cambiamenti, tanti eccessi e tanti concetti lasciati per strada.

Ora, è vero che ognuna delle fasi citate esiste: ma considerarle indipendenti le une dalle altre equivarrebbe a elaborare una falsificazione. Il filo che lega queste fasi tra loro c'è, e consiste nell'idea che sia possibile resistere ai dispositivi di potere, che vengono descritti dal filosofo - da *Storia della Follia a Sorvegliare e punire* - con formi-

dabile precisione. Meglio: l'idea che la resistenza è auspicabile nella misura in cui rappresenta per noi l'unica possibilità di sottrarsi all'oggettivazione della conoscenza per tornare ad essere soggetti di noi stessi, cioè a produrci in quanto soggettività ancora non oggettivate, ad affermarci come forze costituenti nella vita e non come oggetti costituiti del sapere.

Il problema è che la letteratura - effettivamente emergente come uno dei primi campi attraverso i quali Foucault formula la sua ipotesi di resistenza possibile - gli consente tutt'al più di attuare la resistenza in termini di trasgressione (il concetto, in effetti è preso in prestito all'inizio da Bataille): ovvero, allo stesso tempo come atto individuale, come gesto preso in un rapporto dialettico con ciò che nega (la trasgressione del limite non fa che confermare il limite) e come manifestazione senza reale progetto (palese è da questo punto di vista la scelta condivisa da Deleuze di occuparsi soprattutto di scrittori schizofrenici e più generalmente della struttura stessa della psicosi).

Passando al campo della pratica politica nei primi anni '70, Foucault gio-



cherà invece la questione della resistenza esplicitamente come progetto e come evento collettivo, e tenterà di rispondere alla domanda cruciale: come trovare una modalità dell'essere insieme, dell'agire insieme, che consenta alle soggettività di prodursi in quanto tali e, contemporaneamente, di non essere dialetticamente legate al potere al quale resistono? In altri termini: è possibile una pratica soggettiva di resistenza che non si strutturi immediatamente come contropotere, cioè come *altro dal potere*? Ed è a questo punto che una teoria della differenza (irriducibile al concetto di alterità) comincia a scavare dall'interno il pensiero foucaultiano. Ovviamente, non si può non notare che il medesimo concetto appare negli stessi

anni anche in Derrida (in *La scrittura e la differenza*), e che il motore della riflessione derridiana è a sua volta il problema dell'uso costituito e dell'uso costituente del linguaggio.

O, come direbbe Foucault, dell'ordine del discorso e del disordine della parola: come se la problematizzazione linguistico-letteraria fosse in quegli anni la necessaria propedeutica a una riflessione sul politico. In Foucault, l'indagine poggia certo su accurate analisi storiche (quello che egli chiama fino alla fine degli anni '60 *archeologia*), ma la sua posta in gioco è fondalmente attuale (*genealogica* dice ancora Foucault). Cerca negli archivi storici ed è attenta ai fenomeni sociali; si occupa dei Greci (quando crede di potervi indi-

viduare un modello di soggettivazione e di socialità interessante) ma anche del movimento gay negli Stati Uniti dei primi anni '80 (per le stesse ragioni); rilegge trattati di filosofia politica del '700 e segue con precisione gli sviluppi della rivoluzione iraniana. In breve, ripropone la questione del soggetto attraverso l'affermazione della possibilità di una sua produzione non *fuori* dal potere ma *dentro*, non *contro* il potere ma nella sua torsione, non tornando alla dimensione morale di un individualismo senza orizzonti ma affermando, al contrario, l'apertura di un nuovo spazio di vita e di politica dove creare, agire, sperimentare: quello che il filosofo sceglierà di chiamare la biopolitica.

Il Manifesto – 21 giugno 2001



RINGRAZIAMENTI

Ringraziamo i giornali da cui sono tratti gli articoli. Un grazie a Fabio e Rosaria per le fotocopie, a Emanuela e Alberto per la veste grafica e a Peppina da Letta (Antonietta), che ha permesso la realizzazione di questo numero mettendo a disposizione la casa.

La Redazione: Maura da Bianca, Maia da Peppina e Elena, isTERI da Rosaria, anTHEÓS da vioLETA e antiGONE*. Autunno 2613**.

DONNE E RAGAZZI CASALINGHI, dispensa di pratiche ludiche, n° E/g, inverno 2613 (2002)

Supplemento a AAM TERRA NUOVA, n° 2002

Registrazione: Tribunale di Firenze, n°3287 del 13/12/1984

Direttore responsabile: Mimmo Tringale - CP 199, via Ponte di Mezzo 1 – 50127 FIRENZE

Movimento degli Uomini Casalinghi: c/o Legambiente – Gruppo d'Acquisto Città del Sole -via Padova, 29 – 20127 Milano –
Tel. 02/28040023 – Fax 02/26892343 – e mail:movimentouomincasalinghi@hotmail.com

* Nota: Questi sono i nomi che ciascuna si è data. Una delle nostre pratiche per liberarci dall'ideologia patriarcale è l'autodeterminazione dell'identità fondata sulla riconoscenza verso la madre e chi si prende cura dell'infanzia. Per approfondire questa tematica rimandiamo alle pubblicazioni precedenti, in particolare "homo casalingus" [primavera 2601 (1989)].

** Nota: Facciamo partire l'anno nuovo dal 21 marzo, cioè dall'equinozio di primavera e la cronologia storica dalla fondazione del Tiaso di Saffo.

Per comprendere quest'altra pratica di liberazione dall'ideologia patriarcale invitiamo a leggere la pubblicazione: "Saffo e Carla Lonzi" (Quaderni dei ragazzi casalinghi n°10, primavera 2607-1995).

CASO FOUCAULT

■ DISCUTIBILE ANTOLOGIA DI MICHEL FOUCAULT ■

L'eversore sistemato

Negli anni settanta "Microfisica del potere" e "L'ordine del discorso" erano bombe a orologeria messe in mano allo studente-massa contro un sistema di saperi chiuso; oggi vengono riproposti "fisiologicamente", cioè sulla base dei criteri interni al testo, che ignorano le loro possibilità (tuttora enormi) di impegno etico-politico. Così l'effetto è di sterilizzare la macchina filosofica Foucault.

di Stefano Catucci

La questione del metodo è stata per Foucault una preoccupazione costante lungo tutto l'arco del suo percorso, quasi che rendere esplicito un sistema di lavoro equivalesse a legittimare un pensiero che attraversa diversi ambiti intellettuali senza identificarsi con nessuno di essi: dalla filosofia alla storiografia, dall'epistemologia alla psicoanalisi, dalla linguistica alla critica letteraria.

Il metodo, tuttavia, ha per Foucault più il valore di uno strumento di comunicazione che non quello di una garanzia teorica, serve cioè più a delimitare lo spazio di una ricerca che non a stabilire delle regole. Il metodo, in altre parole, viene per lui sempre dopo l'esperienza della ricerca e apre al suo pensiero una dimensione pubblica di circolazione e di scambio. «È così», dichiarò a Duccio Trombadori in un'intervista del 1978, «che mi capita di scrivere, come in alternanza, libri che chiamerei di esplorazione e libri di metodo», prima gli uni e poi gli altri, per «aiutarmi a definire altri oggetti possibili di indagine» partendo da una serie di riflessioni puntuali sui lavori già compiuti. Nella filosofia classica, il metodo è ciò che fonda, unisce, giustifica e consolida un'architettura di pensiero. Per Foucault, invece, esso assomiglia «a delle impalcature che funzionano come "relais" tra un lavoro che sta terminando e un altro». Per questo non c'è un metodo di Foucault, ma un appassionato bisogno di metodo, un'esigenza che prende forma anche in articoli, conferenze, intervisti,

ste, e che prende corpo in una pratica vissuta e sperimentata su se stessi, prima ancora che su possibili oggetti di indagine. La prima stesura di *L'archeologia del sapere* (1969), oggi conservata alla Bibliothèque Nationale di Parigi, era non a caso costruita come una riflessione autobiografica sulla scrittura, una sorta di autoanalisi nella quale le parti più propriamente metodologiche, le sole pubblicate, si alternavano in contrappunto con pagine che sembrano anticipare il tema della «cura di sé», preoccupazione eminente dell'ultimo Foucault. Se il metodo, ai suoi occhi, è una tecnica, non lo è perché accampi pretese di sistematicità, ma proprio per questa declinazione che si rivolge al sé, all'esigenza di «confrontare ad ogni istante, passo dopo passo, quello che si pensa e quello che si dice con quello che si fa e che si è», come si legge in un'altra intervista del 1984.

Il problema del metodo, in tutta la molteplicità delle sue accezioni, è appunto il filo rosso che collega gli scritti di Foucault raccolti da Mauro Bertani nel volume **Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984** (Einaudi, pp. 374, euro 20,66). La maggior parte dei testi proviene da due libri pubblicati sempre da Einaudi negli anni settanta, entrambi fuori commercio da più di vent'anni. Il primo, *L'ordine del discorso*, è la lezione inaugurale dei suoi corsi al Collège de France (1970) ed è una sorta di programma teorico nel quale prende corpo il passaggio dallo studio della formazione dei discorsi e dei sistemi di sapere a quello delle relazioni di potere, problema focale del suo lavoro per gran parte degli anni settanta. L'altro, *La microfisica del potere* (1977), era già in origine una raccolta di testi sollecitata dagli allievi italiani di Fou-

cault allo scopo di rendere noti gli sviluppi più recenti del suo pensiero e di accompagnare, così, con nuovi strumenti teorici la discussione sorta intorno a un libro come *Sorvegliare e punire* (1975). Il nuovo volume Einaudi omette alcuni testi inclusi in quella raccolta, in particolare due lezioni del 1976 oggi disponibili nell'edizione del corso *Bisogna difendere la società* (Feltrinelli), ma aggiunge interviste e altri pochi scritti ancora inediti in Italia.

La prima impressione è che *Il discorso, la storia, la verità* costituisca un'occasione mancata e un ulteriore principio di confusione nel già frammentatissimo panorama editoriale italiano dell'opera di Foucault. È chiaro, infatti, che d'ora in poi sarà impossibile accedere alla versione della *Microfisica del potere* sulla quale si è formata più di una generazione di studiosi, così com'è chiaro che *L'ordine del discorso* non sarà più disponibile, per il lettore italiano, nella sua autonomia di testo senza dubbio controverso, ma agile, colloquiale e a tratti folgorante. Per quanto si possano argomentare, le ragioni di questa scelta appaiono francamente poco condivisibili: se pure fu un'invenzione editoriale, e non un libro nato in modo organico, *La microfisica del potere* è stata infatti per molto tempo, anche fuori d'Italia, l'immagine stessa di una fase cruciale del lavoro di Foucault. Disseminati in un volume che raccoglie testi di valore diseguale, sparsi oltretutto su un arco cronologico molto più ampio, i contributi di *Microfisica del potere* non sono più in grado di svolgere quella funzione critica e d'impatto che ebbero fin dal loro apparire.

Questo insieme di circostanze suggerisce, in realtà, che è proprio

l'immagine di Foucault a essere messa in discussione nella sua ricezione attuale e che, dopo l'uso politico dei suoi testi negli anni settanta, stiamo assistendo ora a una fase di risistemazione alla quale non è estraneo un certo spirito di consacrazione accademica. Di questo mutamento e di questo rischio parla Mauro Bertani nella bella appendice che chiude il volume, ripercorrendo con precisione le vicende italiane della ricezione di Foucault. Oggi si assiste a una sorta di duplicazione di immagini, dove al Foucault che si interessa della biopolitica, della sessualità, del razzismo, del mercato, e che coniuga tutti questi elementi con una dimensione etica, si accosta un Foucault più sterilizzato, inventore di una macchina filosofica da storicizzare e da commentare sulla base di criteri rigorosamente interni al testo. Esattamente l'opposto di quel che pensava Foucault, il quale in uno scritto del 1967 dedicato a Jean Hyppolite – forse la più interessante aggiunta di *Il discorso, la storia, la verità* –, sostiene che la filosofia vive essenzialmente del confronto con la non-filosofia, ovvero con tutto ciò che si trova oltre i confini del suo discorso e che non può essere considerato, dialetticamente, come un suo ennesimo, nuovo contenuto, ma rappresenta il momento della sua apertura verso un mondo di alterità irriducibili. Il metodo, per Foucault, era lo strumento di una simile apertura, la chiave per evadere dai limiti di una filosofia intesa solo come discorso o come disciplina ermeneutica. È questa la forza del gesto che emerge da tutti i contributi di *Il discorso, la storia, la verità*, ma che una lettura troppo preoccupata dei loro spostamenti interni rischia fatalmente di mancare.



Ripartiamo dalla bio-politica

L'ultimo Foucault ragionava sulla Bio-politica: tecnologia del potere di stampo liberale, che mira a un esercizio del governo più efficace e meno costoso socialmente. Quel concetto è rimasto "aperto, e ci interroga tuttora sul ruolo della soggettività come contraltare al potere

di Judith Revel

Uno degli aspetti più complessi dell'eredità attuale di Michel Foucault risiede probabilmente nella difficoltà di fissare alcuni concetti rimasti «aperti» dopo la morte del filosofo. Il termine *bio-politica* è uno di questi: apparso all'inizio degli anni settanta e presente fino alle ultime analisi, passa per varie formulazioni e induce problematizzazioni complesse. Prezioso diventa, da questo punto di vista, il volume **Biopolitica e liberalismo** (Medusa, a cura di Ottavio Marzocca, pp. 224, euro 15,50, L. 30.000), poiché propone alcuni importanti interventi di Foucault sul potere del periodo 1975-1984 e mostra la differenziazione di una serie di griglie di lettura che mutano e insieme affinano l'analisi.

Si sa che Foucault non tratta mai il potere come un'entità coerente, unitaria e stabile, ma studia, al contrario, «relazioni di potere» che da una parte suppongono determinate condizioni storiche, dall'altra producono effetti molteplici anche al di fuori di ciò che l'analisi filosofica identifica tradizionalmente come il campo del potere. Benché Foucault sembri a volte aver rimesso in discussione l'importanza del tema del potere («Non è dunque il potere bensì il soggetto che costituisce il tema generale delle mie ricerche»), le sue analisi compiono

in realtà due spostamenti essenziali: se è vero che non c'è potere che non sia esercitato dagli uni sugli altri – gli uni e gli altri non essendo mai fissati in un ruolo ma, a turno e spesso simultaneamente, poli opposti della relazione –, ne viene una genealogia del potere indissociabile da una storia della soggettività; e se il potere non esiste se non in atto, allora centrale diventa la problematizzazione delle sue modalità di esercizio, ovvero dell'emergenza storica dei suoi modi di applicazione, dei suoi strumenti, dei campi sui quali interviene, della rete che disegna e degli effetti che determina ad una data epoca. In nessun caso, quindi, si tratta di descrivere un principio di potere che funzionerebbe come fondamento, ma di mettere in evidenza un'articolazione – un *agencement*, direbbe Deleuze – tra pratiche, saperi e istituzioni, in cui l'obiettivo non solo non si riduce a una questione di dominio, ma non appartiene a nessuno e varia nella storia.

È su questa base che l'introduzione del concetto di biopolitica rappresenta un momento essenziale nelle analisi di Foucault. Il termine indica la maniera in cui il potere tende a trasformarsi, tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento, per poter governare non solo singolarmente gli individui, ma l'insieme dei viventi costituiti in popolazioni. La nozione di biopolitica implica così un'analisi storica del quadro di razionalità politica in cui appare, in pratica della nascita del liberalismo. Per liberalismo bi-

sogna intendere un esercizio del governo che non solo tende a massimizzare i suoi effetti e a ridurre i suoi costi, secondo il modello della produzione industriale, ma afferma anche che una politica fondata sulla «ragion di Stato» rischia sempre di governare troppo.

Secondo Foucault, la riflessione liberale non parte dall'esistenza dello Stato, ma da quella di una società che rispetto allo Stato si trova in un complesso rapporto di esteriorità/interiorità. Questo nuovo tipo di «governamentalità» (*gouvernementalité*), non riducibile né a un'analisi giuridica né a una lettura economica (benché l'una e l'altra vi siano legate), si presenta quindi come una nuova tecnologia del potere dotata di un nuovo oggetto: «la popolazione». Per essa, bisogna intendere un insieme di esseri viventi e coesistenti che presentano tratti biologici e patologici particolari, e la cui vita stessa è suscettibile di essere controllata per assicurare una migliore gestione della forza lavoro. Come dice Foucault nell'81, in una conferenza tenuta a Bahia, «con la scoperta dell'individuo e del corpo addestrabile, la scoperta della popolazione è l'altro grande nucleo tecnologico intorno a cui si sono trasformati i procedimenti politici dell'Occidente. È stata inventata quella che chiamerei, in opposizione all'anatomo-politica di cui parlavo prima, la bio-politica». Mentre la disciplina si presenta come anatomia politica dei corpi e si applica essenzialmente agli individui, la biopolitica è una grande «medicina

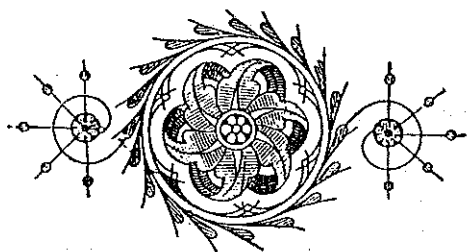
sociale» che si applica alla popolazione per governarne la vita. Ora, il concetto di biopolitica pone due problemi. Il primo è legato a una contraddizione che si trova in Foucault stesso. Nei primi testi in cui appare il termine, esso sembra legato al mantenimento dell'ordine e della disciplina attraverso la crescita delle istituzioni statali. In seguito, tuttavia, la biopolitica sembra indicare piuttosto il superamento della dicotomia Stato/società a favore di un'economia politica della vita in generale. È da questa seconda formulazione che nasce l'altro problema: dobbiamo pensare la biopolitica come un insieme specifico di bio-poteri, oppure (nella misura in cui dire che il potere ha investito la vita significa anche che la vita è diventata potere) possiamo localizzare nella vita stessa – vale a dire nel lavoro, nel linguaggio, ma anche nei corpi, negli affetti, nei desideri e nella sessualità – lo spazio di emergenza di un contro-potere, il luogo di una produzione di soggettività che si afferma come momento di disassoggettamento? In questo caso, il concetto di biopolitica diventa fondamentale nella riformulazione etica del rapporto al politico che caratterizza le ultime analisi di Foucault, come sottolineano i due ultimi testi di *Biopolitica e liberalismo*. Meglio: la biopolitica rappresenta il momento di passaggio dalla politica all'etica o, come dice Foucault nel penultimo saggio del volume, «una politica intesa come un'etica».

«RAYMOND ROUSSEL», LA STANZA SEGRETA DI FOUCAULT

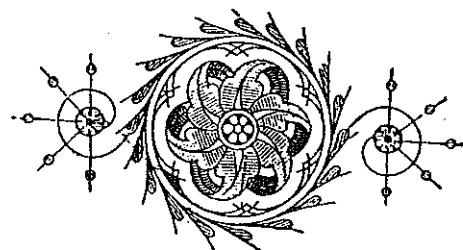
Inediti, ristampe, saggi, strumenti di studio: a meno di diciott'anni dalla morte, l'opera di Michel Foucault appare al centro di un interesse crescente. Negli ultimi mesi è comparsa in Italia una nuova traduzione, curata da Massimiliano Guareschi, di *Raymond Rousset* (Ombre Corte, pp. 188, euro 13,43), libro che Foucault definiva «la mia stanza segreta» e al quale ha consegnato pagine cruciali per comprendere il suo rapporto con la letteratura. Foucault vi delinea in effetti per la prima volta la possibilità di uno spazio soggettivo che non sia né obbligatoriamente piegato all'ordine del discorso, né identificato con quel «fuori» d'ispirazione blanchotiana che attraversa buona parte delle sue altre analisi letterarie. Il *Raymond Rousset* sembra quindi il tentativo inedito di definire la possibilità di una parola «strutturalmente esoterica», vale a dire un esercizio del linguaggio che sia allo stesso tempo una macchina da guerra contro il dispositivo normativo dei saperi e una produzione creati-

va assoluta. Che la produzione di soggettività sia contemporaneamente invenzione di sé (tema che si ritrova nelle analisi foucaultiane degli anni ottanta sotto la forma di una «estetica dell'esistenza») e momento di resistenza al potere, lo si legge in modo evidente nei testi sulla biopolitica e l'etica degli ultimi anni. Più sorprendente è la scoperta che il tema scava in realtà fin dagli anni sessanta – il che permette ai lettori una rivalutazione dell'estrema coerenza del percorso del filosofo, nonostante la sua apparente non-linearità. Segnaliamo allora un *Vocabulaire de Foucault*, in uscita a marzo in Francia per le edizioni Ellipses, che delinea attraverso una mappa concettuale i segni tangibili di questa coerenza; e, sempre oltralpe, un volume collettivo di riflessioni sull'ultimo Foucault, *Le courage de la vérité* (P.U.F.), in uscita a Pasqua. Imminente in Italia anche l'uscita del corso del 1981-82 su *L'ermeneutica del soggetto* (Feltrinelli). (j. r.)

ALIAS N. 4 – 26 GENNAIO 2002



BERSAGLI DELEUZE-BERGSON, UNA NUANCE DELL'ESSERE



di Andrea Cavalletti

«Per liberare la differenza occorre un pensiero senza contraddizioni, senza dialettica, senza negazione, un pensiero che dica sì alla divergenza; un pensiero che disobbedisce al modello scolastico (falsifica ogni risposta), e si dirige verso problemi insolubili». Le parole sapienti di Foucault giungono al cuore della filosofia deleuziana in modo un po' eccentrico. Potrebbe averle scritte lo stesso Deleuze... ma a proposito di Bergson. Quel piccolo capolavoro del 1966 che è *Le bergsonisme* (ora *Il bergsonismo e altri saggi*, Einaudi, euro 14,46, L. 28.000, a cura di Pier Aldo Rovatti e Deborah Borca, con la bella introduzione di Rovatti e la ricca appendice dei testi che l'hanno preceduto e continuato negli anni) inizia proprio dalla prima regola dell'intuizione, ossia del metodo filosofico con cui Bergson sovverte ogni pregiudizio infantile, ogni rapporto scolastico di potere-sapere. Come maestri in cattedra, la società e il linguaggio

ci consegnano problemi già impostati, lasciandoci l'angusta libertà di risolverli. Ma la questione del vero e del falso non concerne soltanto le soluzioni. Riguarda i problemi. Ci sono falsi problemi assegnati e, di contro, c'è una vera libertà che rifiuta di risolverli per inventarne di nuovi. Tutta la filosofia del bergsonismo, che oppone la durata alla materia, il tempo allo spazio, l'aperto al chiuso, è una battaglia per l'evidenza di sfumature (*nuances*) nascoste nelle pieghe dell'essere, per la scoperta delle differenze di natura dissimulate dalla scienza e dalla metafisica, luogotenenti attivi dei rapporti sociali. L'attitudine intuitiva non è così una dote naturale, ma una speciale relazione con le cose, che le divide metodicamente secondo tagli differenziali imprevisi per poi riunirle in nuove intersezioni e convergenze. «Un ritorno a Bergson» – ha scritto Deleuze nel 1988 – non significa solo una rinnovata ammirazione per un grande filosofo, bensì un rinnovamento e una prosecuzio-

ne del suo progetto oggi...» Ma l'intuizione stessa è un ritorno. La relazione filosofica, quale Bergson la concepisce, è restaurata dal pensiero più che instaurata, ritrovata nelle cose piuttosto che inventata dal nulla. E l'oggi, come egli insegna, non si stacca da un passato che ha smesso di esistere; è ancora quel passato, che continua, vivo, a differenziarsi. Se ne dedurrà che lo slancio più originale della filosofia deleuziana era già contenuto in Bergson? che Deleuze si dimostra un epigono proprio nella volontà di rinnovamento? O, al contrario, che solo la sua personale forza speculativa ha potuto liberare una vera differenza in Bergson? In termini di singole individualità, di «grandi filosofi», non c'è via d'uscita. Ma l'invenzione di problemi insolubili è già un attacco alle forme di dominio vigenti, ed è l'apparizione virtuale di nuove risposte o forme di vita. Tra il soggetto-Deleuze e il soggetto-Bergson, la linea sottile del *bergsonismo* divide, isola, riscopre e rende possibile una diversa soluzione, una *nuance* impersonale dell'essere.

Biopotere, una sinistra magia

di Andrea Cavalletti

«**L**a sicurezza è il più alto concetto sociale della società civile, il concetto della *polizia*, secondo cui l'intera società esiste unicamente per garantire a ciascuno dei suoi membri la conservazione della sua persona, dei suoi diritti e della sua proprietà». Nel testo sulla *Questione ebraica*, Marx chiosava con queste parole l'articolo 8 della Costituzione francese del 1793: nel concetto di *sûreté*, la critica dei diritti dell'uomo veniva in tal modo a coincidere con la critica dell'economia politica.

Nel 1975, Michel Foucault rispondeva così a una delle tante domande sulla sua presunta distanza dal marxismo: «vi è da parte mia una sorta di gioco... cito Marx senza dirlo, senza virgolette, e poiché non sono capaci di riconoscere i testi di Marx, passo per quello che non cita mai Marx». Questa premessa occasionale e un po' scherzosa aiuta ad introdurre il corso tenuto da Foucault tre anni più tardi al Collège de France, e intitolato *Sécurité, territoire et population* (il testo delle lezioni - a parte quella famosa sulla *Governamentalità* - è tutt'ora inedito, mentre le registrazioni sono conservate presso il Fondo Foucault dell'IMEC di Parigi). L'interesse specifico del corso risiede nel fatto che esso costituisce (insieme a quello successivo, *Naissance de la biopolitique*) un momento essenziale nell'elaborazione del concetto foucaultiano di «biopotere». Se le prime lezioni sono incentrate sulla distinzione tra i meccanismi disciplinari (ai quali Foucault si era dedicato negli anni precedenti) e i dispositivi di sicurezza, è perché ciò permette di cogliere una fondamentale messa a punto della forma moderna di governo. Il nuovo potere che si occupa della vita degli individui in tutte le sue forme - il *biopotere*, appunto - aveva avuto una prima espressione nel grande progetto sei-settecentesco della Scienza di Polizia: per questa, si trattava di ordinare, conservare e migliorare in maniera al contempo dettagliata ed esaustiva il modo di vivere dei soggetti; la Polizia non era una particolare istituzione preposta alla gestione dell'ordine, ma un sapere che, nel senso più ampio, doveva assicurare il miglior modo di vivere dei cittadini, così da innescare - nella reciproca articolazione della forza dello stato e della felicità dei soggetti - la circolarità virtuosa del governo.

I primi trattati della *Polizeiwissenschaft* tedesca o della *Science de la Police* francese scontavano tuttavia un forte debito rispetto al vecchio sistema di norme medievale: erano in fondo una raccolta di tutti i regolamenti riguardanti gli ambiti più disparati (dalla conservazione delle derrate, alla cura delle puerpere, alla larghezza delle strade), e costituivano un apparato al tempo stesso troppo ampio, rigido e dispersivo. Dettare a ogni individuo la norma di vita in qualsiasi aspetto è un compito immane e fallimentare; resta sempre indietro rispetto alla massa dei viventi che sfugge da ogni lato alle prescrizioni disciplinari. Più che obbligare, dettare o impartire un modello ottimale dei comportamenti, si tratterà allora di *gestirli*, di individuare cioè in essi un livello medio, una normalità inerente alle condotte e ai fenomeni, che non produca effetti indesiderati. Si tratta del passaggio, che Foucault individua e analizza nelle pratiche discorsive dei Fisiocratici, dalla Scienza di polizia all'Economia politica e dell'apparizione del suo principio fondamentale, ossia del concetto moderno di «popolazione». I Fisiocratici si rendono conto che la popolazione non è un insieme di soggetti governabile attraverso un sistema regolamentare e coercitivo, ma un'entità dipendente da un certo numero di variabili - il clima, o il commercio, la circolazione delle merci e delle ricchezze, e, non ultima, la sussistenza (con Mirabeau e Quesnay ben prima di Malthus).

La popolazione appare cioè come qualcosa che dipende «naturalmente» da determinati fattori, conoscibili e artificialmente modificabili. Il dispositivo di sicurezza opera quindi sugli elementi della realtà: non tenta di arrestare i fenomeni, ma fa apparire un grado medio, «naturale» del loro corso. Si pensi alla naturalità del ciclo economico in Quesnay, ma non solo: interpretando le pratiche e le analisi dei Fisiocratici, con speciale riguardo al problema della carestia, Foucault mostra come questa «naturalità» sia perpetuamente accessibile alle tecniche di trasformazione, a patto che queste siano analitiche e calcolate, e come il dispositivo di sicurezza riesca quindi a far emergere un certo livello in cui l'azione di chi governa sarà necessaria e sufficiente. Di qui l'importanza della statistica, il suo ruolo centrale nei dispositivi di sicurezza: con la *Police médicale*, ad esempio, entra in gioco una serie inedita di tecniche, del tutto empiriche, «generalizzabili e preventive». Dove il vecchio sistema disciplinare sognava una partizione definitiva tra sano e malato, la sicurezza prende in esame un insieme senza discontinuità (la popolazione) attraverso i coefficienti probabili di morbosità e mortalità; la statistica permette di afferrare insieme l'individuo e il gruppo, di individualizzare il fenomeno collettivo e di collettivizzare quello individuale, di unire i due livelli per accertare quale sia la percentuale di *rischio*, rischio specifico di

ammalarsi o di morire, per ogni città, categoria o *milieu* sociale. La tecnica consisterà allora non più nell'isolare il malsano, ma, in un gioco reciproco di normalità differenziali, nel riuscire a respingere la morbosità e mortalità più devianti rispetto alla curva media ottimale.

Diviene allora chiara la strana magia dei dispositivi di sicurezza. La «popolazione» non è qualcosa di dato, ma appare solo nelle sue variabili, come materia di esercizio delle tecniche di governo e insieme come loro specifico risultato: è un oggetto che cambia continuamente, la cui fisionomia (poiché ogni mossa agisce sulla popolazione e la trasforma, richiedendo e preparando la mossa successiva) è inseparabile da una serie infinita di strategie governamentali, sempre più nuove e precise. Poiché il governo si giustifica in quanto deve gestire e assicurare il benessere collettivo, poiché la prevenzione è appunto un esercizio di potere, essa esige la presenza costante di qualcosa che

sfugge sì alle sue maglie, ma proprio perciò la mantiene quale compito attivo. Ciò che prima resisteva e bloccava la disciplina, diviene il motore interno dei meccanismi di sicurezza. Le statistiche settecentesche dei rischi e dei pericoli del contagio o delle condotte sociali, mostrano esattamente il dispositivo di sicurezza come proiezione costante di una specifica *insicurezza* (ogni nuovo livello che essa raggiunge necessita di una anomalia e di un rischio adeguato). Molto prima di Ulrich Beck e di tutti i sociologismi sull'odierna *Risk Society*, Foucault ha compiuto il suo «piccolo esperimento metodologico» nel laboratorio della tecnologia governamentale settecentesca, agendo in senso *inattuale*, ossia - da vero erede di Nietzsche - contro il tempo e a favore di un tempo venturo: scoprendo quel terreno preliminare a partire da cui, soltanto, la nozione tutta politica di «rischio» può mostrarsi come tale; svelando la nascita dell'Economia politica come articolazione dei dispositivi di sicurezza, stadio a partire da cui, soltanto, un'economia del rischio quale quella attuale - in cui il rischio stesso diventa oggetto autonomo di sapere e di governo - avrebbe potuto darsi. Foucault ha sovente insistito sul nesso tra biopolitica e tanatopolitica: il potere che assicura le condizioni di vita della popolazione, anche *detiene* queste condizioni, e combatte contro le popolazioni con i mezzi di sterminio.

Oggi assistiamo a guerre dichiarate in nome della sicurezza e del rischio o di un nuovo, sinistro umanitarismo. Leggere Foucault riconoscendo la citazione evidente di Marx significa in questo caso legare la critica del dispositivo di sicurezza a quella dei diritti umani e della società civile, significa vedere il conflitto umanitario come guerra di sicurezza e l'operazione poliziesca di sicurezza contro le popolazioni inermi come guerra svolta in nome dei diritti umani.



La disciplina della libertà

Esce domani per i tipi di Medusa, «Biopolitica e liberalismo», una raccolta di interviste, saggi e lezioni di Michel Foucault non ancora tradotti in Italia. Qui ne pubblichiamo una anticipazione

MICHEL FOUCAULT

Non bisogna credere che la libertà sia un universale che subirebbe, attraverso il tempo, una progressiva realizzazione o delle variazioni quantitative o delle amputazioni più o meno gravi, delle occultazioni più o meno rilevanti. Essa non è un universale che si specificherebbe nel tempo storico e nello spazio geografico. La libertà non è una superficie bianca con delle caselle nere più o meno numerose, sparse qua e là, di tanto in tanto. La libertà non è mai altro – ma è già abbastanza – che un rapporto attuale tra governanti e governati, in cui la misura della scarsa libertà esistente è data dalla maggiore libertà richiesta.

Sicché, quando dico *liberale* non intendo una forma di governamentalità che concederebbe un maggior numero di caselle bianche alla libertà. Se impiego il termine *liberale* è innanzitutto perché la pratica di governo che viene messa in campo (nel XVIII secolo) non si limita a rispettare questa o quella libertà, a garantire questa o quella libertà. Essa è, in un senso più profondo, consumatrice di libertà, poiché può funzionare solo nella misura in cui c'è effettivamente un certo numero di libertà: libertà di mercato, libertà del venditore e del compratore, libero esercizio del diritto di proprietà, libertà di discussione, eventualmente libertà d'espressione.

La nuova ragione governamentale ha dunque bisogno di libertà. La nuova arte governamentale consuma libertà, vale a dire che è costretta a produrla, è costretta ad organizzarla. La nuova arte di governo si presenterà perciò come gestione della libertà, non nel senso dell'imperativo «sii libero», con l'immediata contraddizione che questo imperativo può comportare. Non è il «sii libero» che viene formulato dal liberalismo. Il liberalismo formula semplicemente questo: «io produrrò di che farti essere libero. Farò in modo che tu sia libero di essere libero».

E, nello stesso tempo, se questo liberalismo non è tanto l'imperativo della libertà quanto la gestione e l'organizzazione delle condizioni alle quali si può essere liberi, capite bene che, nel seno stesso di questa pratica liberale, si instaura un rapporto problematico, in costante variazione, in perenne movimento, tra la produzione di libertà e coloro stessi che, producendola, rischiano di limitarla e distruggerla.

Il liberalismo come io lo intendo, questo liberalismo che può essere caratterizzato come la nuova arte del governo che si forma nel XVIII secolo, implica un intrinseco rapporto di produzione/distruzione nei confronti della libertà (...). Con una umano bisogna produrre la libertà, ma questo medesimo gesto implica che, con l'altra, siano stabilite delle limitazioni, dei controlli, delle costrizioni, degli obblighi basati su delle minacce. [...]

Quale sarà, allora, il principio di calcolo di questa libertà? Bisognerà proteggere gli interessi individuali da tutto ciò che potrebbe apparire, rispetto ad essi, come un'invasione di campo da parte dell'interesse collettivo. Occorre anche che la libertà dei processi economici non costituisca un pericolo per le imprese, un pericolo per i lavoratori. È necessario che la libertà dei lavoratori non diventi un pericolo per l'impresa e per la produzione. Occorre che gli infortuni individuali, che tutto ciò che può succedere nella vita di una persona – si tratti di malattia o di qualcosa che si presenta comunque come la vecchiaia – non costituisca un pericolo né per gli individui né per la società. Insomma, a tutti questi imperativi che impongono di vigilare affinché la meccanica degli interessi non provochi pericoli né per gli individui né per la collettività, a tutto questo devono rispondere delle strategie di sicurezza che sono, in un certo senso, il contrario e la condizione stessa del liberalismo (...). Libertà e sicurezza, è questo che, in qualche modo, animerà dall'interno i problemi di ciò che chiamerei l'economia di potere propria del liberalismo.

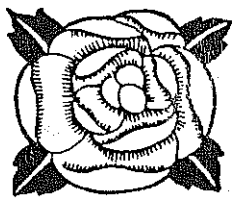
In linea di massima, si può dire questo: cioè che, nel vecchio sistema politico della sovranità, fra il sovrano e il suddito esisteva tutta una serie di rapporti giuridici e di rapporti economici che impegnavano e obbligavano il sovrano stesso a proteggere il suddito. Ma tale protezione era, in un certo senso, esterna. Il suddito poteva chiedere al sovrano di essere protetto dal nemico esterno o dal nemico interno. Nel caso del liberalismo le cose stanno in tutt'altro modo. A dover essere garantita non è più semplicemente una specie di protezione esterna dell'individuo stesso. Il liberalismo innesca un meccanismo entro il quale in ogni momento si troverà a porsi come arbitro della libertà e della sicurezza degli individui a partire da questa nozione di pericolo. In fondo, se per un verso il liberalismo è un'arte del governo che si occupa fondamentalmente degli interessi, esso – ed è questo il rovescio della medaglia – non può intervenire sugli interessi senza essere al tempo stesso amministratore dei pericoli e dei meccanismi di sicurezza/libertà, del gioco sicurezza/libertà che deve garantire che gli individui o la collettività saranno esposti il meno possibile ai pericoli.

Si può dire, in fondo, che il motto del liberalismo sia «vivere pericolosamente». Vale a dire che gli individui sono messi continuamente in stato di pericolo o, meglio, che sono posti nella condizione di esperire la loro situazione, la loro vita, il loro presente, il loro avvenire, come fattori di pericolo. Ed è questa specie di stimolo del pericolo che sarà, secondo me, una delle maggiori implicazioni del liberalismo. Nel XIX secolo compare tutta un'educazione, tutta una cultura del pericolo, che è molto diversa dai grandi sogni o dalle grandi minacce dell'Apocalisse come la peste, la morte, la guerra, che alimentavano l'immaginazione politica e cosmologica nel Medio Evo e ancora nel XVII secolo. Sparizione dei cavalieri dell'Apocalisse e, viceversa, apparizione, emergenza, invasione dei pericoli quotidiani, dei pericoli quotidiani

continuamente alimentati, riattualizzati, messi in circolazione da ciò che, dunque, potremmo chiamare la cultura politica del pericolo del XIX secolo.

Si pensi, ad esempio, alla campagna sulle casse di risparmio dell'inizio del XIX secolo, alla comparsa della letteratura poliziesca e dell'interesse giornalistico per il crimine a partire dalla metà del XIX secolo, si pensi a tutte le campagne riguardanti la malattia e l'igiene, si consideri tutto ciò che accade attorno alla sessualità e alla paura della degenerazione: degenerazione dell'individuo, della famiglia, della razza, della specie umana; insomma dappertutto si può vedere questa stimolazione del timore del pericolo, che è in qualche modo la condizione, il correlativo - psicologico, culturale, interno - del liberalismo. Niente liberalismo senza cultura del pericolo.

Seconda conseguenza è la formidabile estensione delle procedure di controlli, di costrizione, di coercizione, che costituiranno una sorta di contropartita e di contrappeso delle libertà. Io ho abbastanza insistito sul fatto che le celebri grandi tecniche disciplinari che si fanno carico, giorno per giorno e fino al minimo dettaglio, del comportamento degli individui, nel loro sviluppo, nella loro esplosione, nella loro diffusione nella società, sono contemporanee esattamente dell'epoca delle libertà. Libertà economica, liberalismo nel senso che ho appena detto, e tecniche disciplinari sono strettamente connesse. E quel famoso *panopticon* che - da giovane, e infine negli anni 1792-1795 - Bentham presentava come il metodo mediante il quale, all'interno di determinate istituzioni come le scuole, le officine, le prigioni, si sarebbe potuto sorvegliare il comportamento degli individui accrescendo il rendimento, la stessa produttività della loro attività, al termine della sua vita lo presenterà come la formula del governo nella sua globalità, dicendo: «il *panopticon* è la formula stessa del governo liberale, perché, in fondo, che cosa deve fare un governo?». Esso, sia beninteso, deve lasciare spazio a tutto ciò che può costituire la meccanica naturale sia dei comportamenti che della produzione. Deve lasciare spazio a questi meccanismi e su di essi, quanto meno in prima istanza, non deve operare nessun'altra forma di intervento se non quella della sorveglianza. Ed è unicamente quando vedrà che qualcosa non funziona secondo la meccanica generale dei comportamenti, degli scambi, della vita economica, che il governo, limitato inizialmente alla sua funzione di sorveglianza, dovrà intervenire. Il panoptismo non rappresenta una meccanica regionale e circoscritta a certe istituzioni. Il panoptismo, per Bentham, è una formula politica generale, caratteristica di un certo tipo di governo.



Terza conseguenza (...) è la comparsa anche di meccanismi che hanno la funzione di produrre, di infondere, di accrescere delle libertà, di introdurre un di più di libertà mediante un di più di controllo e di intervento. In altri termini, in questo caso il controllo non è più, come nel caso del panoptismo, semplicemente il contrappeso necessario della libertà. Esso ne costituisce il principio motore. E se ne potrebbero trovare degli esempi, almeno in ciò che è accaduto in Inghilterra e negli Stati Uniti durante il XX secolo, diciamo negli anni Trenta, quando, a fronte della crisi incalzante, si percepirono immediatamente non solo le conseguenze economiche, ma anche le conseguenze politiche di questa crisi economica, e vi si colse un pericolo per un certo numero di libertà ritenute fondamentali. Per esempio, la politica del *Welfare*, promossa da Roosevelt a partire dal 1932, fu una maniera di garantire e di produrre, in una pericolosa situazione di disoccupazione, maggiore libertà, libertà di lavoro, libertà di consumo, libertà politica. A quale prezzo? Esattamente al prezzo di tutta una serie di interventi, di interventi artificiosi, di interventi volontaristici, di interventi economici diretti sul mercato, che hanno rappresentato le misure fondamentali del *Welfare*, che dal 1946, e d'altronde fin dall'inizio, verranno caratterizzate essenzialmente come minacce di dispotismo, come minacce di un nuovo dispotismo.

In questo caso le libertà democratiche vengono garantite solo attraverso un interventismo economico che è denunciato come una minaccia per le libertà, cosicché si arriva a formulare l'idea che quest'arte liberale del governo, in definitiva, provoca essa stessa, o è vittima dal suo interno, di ciò che potremmo chiamare crisi di governamentalità. Si tratta di crisi che possono essere dovute, per esempio, all'aumento del costo economico dell'esercizio delle libertà (...). C'è dunque un problema: crisi o coscienza di crisi a partire dalla definizione del costo economico dell'esercizio delle libertà. Si può avere un'altra forma di crisi, dovuta all'inflazione dei meccanismi di compensazione della libertà. In altre parole, per via dell'esercizio di certe libertà, come la libertà di mercato, e della legislazione antimonopolistica, si può avere un appesantimento legislativo che verrà percepito dagli attori del mercato come un eccesso di interventismo, un eccesso di costrizioni e di coercizioni. Ad un livello molto più locale, allora, si avrà tutto ciò che potrà apparire come rivolta, insofferenza disciplinare. Infine, e soprattutto, si avranno dei processi di intasamento per cui i meccanismi di produzione della libertà, gli stessi che sono stati messi in campo per assicurare e fabbricare questa libertà, produrranno di fatto degli effetti distruttivi che prevarranno anche sui loro effetti produttivi. È questo l'equivo di tutti quei dispositivi che potremmo

chiamare *liberogeni*, destinati a produrre la libertà e che, eventualmente, rischiano di produrre esattamente il contrario.

È questa la crisi attuale del liberalismo: l'insieme dei meccanismi con i quali, all'incirca dagli anni 1925-1930, si è tentato di proporre delle formule economiche e politiche per salvaguardare gli Stati dal comunismo, dal socialismo, dal nazionalsocialismo, dal fascismo; quei meccanismi, quelle garanzie di libertà, messe in campo per produrre un di più di libertà o comunque per reagire alle minacce cui era esposta questa libertà, sono stati tutti dell'ordine dell'intervento economico. Ovvero dell'imposizione o dell'intervento coercitivo nella sfera della pratica economica. [...] Ora, questi meccanismi d'intervento economico non introducono in modo surrettizio esattamente dei tipi di intervento, dei modi di azione che sono essi stessi rischiosi per la libertà, almeno quanto queste forme politiche visibili e manifeste che si vorrebbe scongiurare? In altre parole, sono gli interventi di tipo keynesiano ad essere posti, senz'alcun dubbio, al centro di questi differenti dibattiti. (...) Tutti questi interventi hanno provocato qualcosa di simile ad una crisi del liberalismo; ed è questa crisi del liberalismo che si manifesta in un certo numero di rivisitazioni, riconsiderazioni, nuovi progetti formulati, nell'ambito dell'arte del governo, in Germania prima e immediatamente dopo la guerra, e attualmente in America.

Per riassumere, o per concludere, direi questo. Se è vero che il mondo contemporaneo, insomma il mondo moderno, dalla fine del XVIII secolo, è stato attraversato costantemente da un certo numero di fenomeni che possiamo chiamare crisi del capitalismo, non si potrebbe dire anche che ci sono state delle crisi del liberalismo, crisi del liberalismo che, beninteso, non sono indipendenti dalle crisi del capitalismo?

Il problema degli anni Trenta lo prova senz'altro. Ma la crisi del liberalismo non è la proiezione pura e semplice, la proiezione diretta di queste crisi del capitalismo all'interno della sfera politica. Le crisi del liberalismo sono collegate alle crisi dell'economia del capitalismo. Potete trovarle anche diversamente collegate sul piano cronologico rispetto a queste crisi; in ogni caso, la stessa maniera in cui queste crisi si manifestano, suscitano delle reazioni, provocano delle riorganizzazioni. E tutto ciò non è direttamente deducibile dalle crisi del capitalismo. Si tratta di crisi del dispositivo generale di governamentalità - inaugurato nel XVIII - e credo che di esse si potrebbe fare la storia.

Il Manifesto - 24 ottobre 2001



Le armi linguistiche della repressione sociale

Robert Brandom è autore di una delle poche sintesi filosofiche veramente interessanti apparse negli ultimi anni: *Making it Explicit*, un libro di settecento pagine, le cui stesse tesi vengono riepilogate in versione abbreviata in un saggio uscito da poco con il titolo *Articulating Reasons* (Harvard University Press). Il suo lavoro è consistito fino ad oggi nel legare a una originale rilettura di Hegel i temi e i presupposti dei più influenti autori della tradizione analitica: non soltanto Wittgenstein e Frege, ma anche Michael Dummett. Ci troviamo, dunque, di fronte non a un filosofo «post-analitico», o a un analitico pentito e in fase di autocritica, come farebbe pensare il riferimento all'hegelismo, ma a un tentativo, sostanzialmente riuscito, di completare un certo percorso della filosofia analitica del linguaggio e della conoscenza, vedendone le possibili convergenze con certi temi hegeliani, e dunque (è quasi inevitabile, quando si parla di Hegel) aprendola anche alle esigenze del pensiero politico e all'analisi della società.

FRANCA D'AGOSTINI

Compito della filosofia secondo Brandom è «rendere esplicito», che significa: *chiedere e dare* le ragioni delle azioni e dei giudizi. Anche il significato di un enunciato è, in ultimo, l'insieme delle ragioni per cui e grazie alle quali viene detto, e capire un enunciato significa capire le ragioni orientative e le norme in base alle quali è stato formulato. Brandom chiama *normatività* quell'insieme di «per cui» e «da cui» che sta intorno a ogni gesto razionale, giudizio o pensiero, e che permette e *costituisce* i gesti, i giudizi, i pensieri. Questa premessa lo avvicina ai grandi teorici del rapporto tra «conoscenza e interesse» (per evocare l'espressione del giovane Habermas), ossia a coloro che hanno sottolineato le «forze» pragmatiche o le ragioni orientative-regolative delle posizioni teoriche, e delle stesse costruzioni del mondo. In questa tradizione, tipicamente post-kantiana e post-hegeliana, Brandom porta il suo originale contributo di analiticità, chiarezza, rigore (caratteristiche tipiche della tradizione filosofica a cui appartiene), ma anche qualche articolazione decisamente nuova, e una evidente serietà di intenti filosofici.

Nel colloquio che segue, chiarisce essenzialmente quattro punti della sua prospettiva, particolarmente rilevanti dal punto di vista «europeo»: 1) le ragioni del suo interesse per l'hegelismo; 2) il suo rapporto con la tradizione del marxismo come sbocco politico-pratico del discorso hegeliano; 3) il suo contributo all'impostazione dei rapporti tra umanità e natura; 4) il ruolo del «dare-chiedere ragione» rispetto alle situazioni di ingiustizia, oppressione, manipolazione ideologica.

DAGLI USA: *Rendere esplicito – Incontro con Robert Brandom. Il compito della filosofia – dice – è chiedere quali siano le motivazioni dei nostri giudizi e delle nostre azioni per renderle manifeste, vigilando sulle distorsioni del linguaggio che ci impediscono di vedere dove stia la ragione: un problema che, sulla scia di Hegel, affascinò Marx e, dopo di lui, Freud e Foucault*

Fino ad oggi lei ha soprattutto tentato di articolare lo stile minuzioso e rigoroso della filosofia analitica angloamericana con i contenuti e le proposte del pensiero europeo, ossia con la tendenza tipicamente «continentale» a praticare un tipo di filosofia legata alla concretezza del presente storico-sociale. Qual è il punto di avvio della sua proposta filosofica?

Kant ci ha insegnato che conoscere e agire sono fenomeni normativi, che ciò che rende speciali i nostri giudizi e le nostre azioni differenziandoli, per esempio, dai movimenti dei nostri corpi, è che essi implicano impegni specifici: responsabilità che siamo disposti ad assumerci, e a riconoscere. Hegel per primo ha osservato che questa normatività è socialmente istituita ed è legata all'occupare un posto e svolgere un ruolo sociale. L'idea di Hegel si sostituiva all'idea kantiana di libertà come capacità di essere responsabili, di assumere impegni, di esercitare un'autorità su se stessi: Kant apprezzava al massimo grado queste qualità, ma non fu mai in grado di spiegare il modo in cui agiscono in ambito sociale. La natura sociale della normatività è una acquisizione hegeliana particolarmente importante, che la nostra cultura, specie quella di lingua inglese, ha in qualche modo dimenticato. Chi studia Hegel in America, non so se sia per caso o di proposito, si occupa per lo più di filosofia politica: ma per Hegel la filosofia politica era radicata e fondata in un'ontologia, in un modo di pensare gli esseri umani. Pochi si sono occupati di questo aspetto e in un certo senso la vera e propria fondazione hegeliana è andata perduta.

Che significato ha, nel quadro del suo discorso, l'interpretazione marxista di Hegel?

Credo che sia impossibile, oggi, leggere Hegel senza considerare ciò che ne ha fatto Marx, e le riletture marxiste dell'hegelismo. Direi che Marx ha reso un grande servizio a Hegel, precisamente nel senso che dicevo: ci ha insegnato cioè a oltrepassare la visione atomistica-empiristica-individualistica degli esseri umani. Il «pensiero fondamentale» di Marx – e lui usa precisamente questi termini, nei *Manoscritti* del 1844 – è che le relazioni morali tra persone – relazioni di giustizia, di oppressione, e così via – possono valere irriducibilmente tra gruppi sociali. Da Hegel, Marx traeva la lezione che non c'è nulla di naturale nell'unità di un singolo essere umano, per ciò che concerne le considera-

zioni normative. Dunque possono esservi rapporti normativi tra classi che non sono spiegabili in termini di – né sono riducibili a – relazioni morali tra persone. Potrebbe darsi per esempio il caso di individui che vendono il loro lavoro in base a uno scambio apparentemente libero, e corrispondente a criteri di giustizia, ma osservando la cosa dal punto di vista della costituzione normativa dei gruppi sociali – nel caso di Marx, dal punto di vista delle classi – ci può essere ancora ineguaglianza, e una condizione di oppressione. La visione hegeliana per cui le condizioni normative sono istituite ci dice che queste non hanno alcuna unità naturale: così può darsi la possibilità che una classe costituisca una unità, o la costituisca un genere, come abbiamo visto con il femminismo. Ma può darsi che, in particolari casi, a noi imprevedibili, una persona tratti un'altra ingiustamente pur mantenendosi all'interno di principi in apparenza socialmente accettabili: può darsi che le relazioni tra uomini e donne, valutate dal punto di vista della costituzione normativa dei generi, siano ancora stabilite in modo ingiusto. E questa è la tipica acquisizione marxiana: una volta che il genio è fatto uscire dalla bottiglia, non è possibile rimettercelo dentro.

C'è qualche senso, secondo lei, in cui l'intuizione di Marx va oltre (o anche: contro) la dialettica hegeliana?

Marx ovviamente ci ha dato una interpretazione della dialettica corrispondente ai suoi specifici interessi. Non condivido per esempio la premessa della critica marxiana all'idealismo: non credo che l'idealismo debba essere rimesso con i piedi per terra. Ma penso che ci sia una tradizione progressiva che inizia con l'assunzione da parte di Hegel dell'idea kantiana della normatività del giudizio su ciò che è propriamente umano, prosegue con la sua interpretazione di tale normatività in termini di status sociale, e culmina con l'idea di Marx che le relazioni normative si istituiscono non soltanto nei confini di un singolo corpo umano, ma tra unità più ampie. Come ho detto, noi possiamo ammettere che ci siano anche unità diverse dalle classi, più ampie o meno ampie, a cui fare riferi-



mento (la razza, i generi, ecc.), ma in ogni caso, il progresso sociale si compie tracciando confini diversi, spostando o diversificando i confini, e pensando a quali possano essere le relazioni normative che ne derivano. Il contributo di Marx si pone quindi nella stessa linea di Hegel, qualunque fosse la sua opinione in proposito.

Come altri continuatori e interpreti di Hegel – non ultimo Hans Georg Gadamer – lei preferisce il «momento oggettivo» della filosofia dello spirito hegeliana, ossia le realizzazioni storico-linguistiche e sociali della normatività. Definendo il suo punto di vista, lei parla apertamente di «idealismo oggettivo». Ora ci chiediamo: quale vantaggio comporta questo idealismo oggettivo? Quali sono i due o tre o più problemi fondamentali che una prospettiva di questo genere permetterebbe di risolvere?

Naturalmente, come filosofo di professione, i problemi che mi propongo di risolvere sono per lo più legati alla ricerca e alle forme della ricerca, mentre come intellettuale o come cittadino le questioni sono diverse. Ma devo dire che ho buone prospettive per entrambi. Dal punto di vista professionale, sembra che abbiamo ancora da risolvere il problema di come l'essere umano si collochi in un mondo che è meglio compreso e descritto dalle scienze naturali, e dalla loro impostazione atomistica, matematizzante e riduttiva. Quest'ultimo è stato un punto di vista che senz'altro ha trasformato la nostra cultura per il meglio, che ha una innegabile presa sulla realtà, ma che, è importante notarlo, non è *tutta* la verità. Rendersi conto, con Hegel, che la maggior parte delle questioni che ci riguardano – ossia il significare qualcosa, il dire qualcosa, anche il volere qualcosa – sono fenomeni normativi, e che non c'è nulla che possiamo fare da soli, ma esistono solo cose che possiamo fare come membri di una comunità, ci obbliga a precisare in che modo le strutture normative entro le quali ci muoviamo – ciò che ci rende «persone» invece che animali – sono istituite. In altre parole, dobbiamo chiederci in che modo l'essere

umano si collochi in un mondo su cui la scienza ha la massima autorità, e mi sembra che Hegel, agli albori della modernità, abbia avuto una serie di intuizioni molto importanti per il chiarimento di tutto ciò.

In quale senso la sua analisi della dimensione sociale della normatività potrebbe avere anche una dimensione pratico-politica?

Concependo la ragione come una pratica sociale, Hegel fu effettivamente il primo a chiedersi come essa si ponga in rapporto ad altre pratiche sociali, incluse quelle regressive e conservative, le pratiche di violenza e di coercizione. Fu anche il primo a porre il seguente problema: come possiamo distinguere tra le pratiche razionali quelle che sono coercitive? In certo modo si trattava di un antico problema: già Platone si preoccupava di distinguere filosofia e retorica, essere un filosofo ed essere un sofista. Tutto questo doveva assumere una forma particolare nell'età moderna, quando andava profilandosi ciò che Hegel già vedeva, ma che non poteva ancora riscontrare nella sua epoca, e che è profondamente vero oggi: che dobbiamo togliere la violenza dalla minima forma di interazione sociale. Hegel già vedeva – e questo fu ciò che soprattutto attrasse l'attenzione di Marx – che ci sono diverse forme di irrazionalità, oltre alla semplice violenza fisica, e che in particolare c'è la possibilità di distorcere la comunicazione, di agire violentemente sul linguaggio, il quale, come Hegel diceva, è «il corpo dello spirito». La distorsione in un linguaggio può rendere per noi impossibile vedere dove stia la ragione.

Dobbiamo anche guardarci da questa moderna forma di illibertà che consiste nel *non poter essere responsabili*, a causa della *distorsione sistematica delle strutture linguistiche e concettuali* di cui facciamo uso. Mi sembra che Hegel sia stato particolarmente ricettivo e profetico, su questo punto. Mi sembra che abbia visto con chiarezza che questo si avviava ad essere il problema della modernità: quando non c'è nessuno che ti

punta un fucile alla tempia per obbligarti a fare qualcosa, ma ci sono molti che ti insegnano un cattivo linguaggio, un linguaggio che non ti permetterà di concepire pensieri critici e di auto-emancipazione. Questa è la dimensione di Hegel che soprattutto ispirò Marx: l'immagine del diverso tipo di repressione sociale che caratterizza la modernità. Meglio essere moderni, piuttosto che non esserlo: meglio usare il linguaggio, e non il fucile. Ma entrambi, Hegel e Marx, precisamente si preoccupavano della distorsione del linguaggio: peraltro lo stesso problema di Freud, di Foucault, ecc.

Essere tardo-moderni, quali noi siamo, significa diagnosticare, in ogni generazione e in ogni carriera, le forme della distorsione, le quali non coinvolgono catene e fucili, ma i modi in cui parliamo e le nostre istituzioni. E nei singoli casi non sappiamo che cosa potrà succedere: fino a quarant'anni fa le relazioni di oppressione e repressione tra uomini e donne erano praticamente invisibili, ed ora ne abbiamo una percezione esatta, e ci diciamo: come abbiamo potuto pensare che questo fosse il modo giusto di comportarsi? Ciò significa che abbiamo imparato una lezione (non che sia penetrata ovunque, e che ovunque sia messa in pratica, ma almeno intellettualmente abbiamo una visione di come comportarci, ed è chiaro quale sia la via da seguire).

Quale sarà la prossima lezione? Alcuni dicono: i diritti animali, altri pensano di no. In ogni caso a partire da Hegel sappiamo che nel mondo umano c'è una quantità di cose di questo tipo che non abbiamo ancora fatto, e che ci toccherà fare. Non soltanto: Hegel ci ha anche dato gli strumenti concettuali per pensare in questo modo, e forse non li abbiamo ancora sufficientemente sfruttati.

Il Manifesto – 5 giugno 2001





Sartre con
Simone de Beauvoir
nella redazione de
La cause du Peuple
Parigi 1970

Il filosofo della rive gauche

CLAUDIO TOGNONATO

«**M**i ero ucciso in anticipo perché solo i defunti godono dell'immortalità». Così il Sartre maturo di *Le Parole* ricordava gli anni dell'infanzia quando il piccolo Poulou aveva deciso che sarebbe diventato il grande Jean-Paul Sartre. Allora il mondo era custodito negli scaffali della libreria del nonno Charles Schweitzer, fratello di Albert, che più tardi, nel 1952, sarebbe stato insignito con il nobel per la pace. In tutti quegli oggetti preziosi il bambino aveva trovato il suo posto e la sua religione: nulla più importante di un libro. Un universo si apriva e lo avrebbe proiettato molto in alto, «ogni uomo ha il suo posto naturale; né l'orgoglio né il valore ne stabiliscono l'altezza: è l'infanzia a decidere. Il mio posto - senza nascondere l'alterigia, concludeva Sartre - è un sesto piano parigino con vista sui tetti».

Il 15 aprile 1980 Sartre lasciò la sua città per sempre. Non era così frequente negli ultimi tempi vederlo in quei caffè e bistrò che furono negli anni Cinquanta i luoghi di culto dell'esistenzialismo, ma la notizia della sua morte fu per molti la fine di un'epoca, la *rive gauche* spegneva le sue luci. Il suo funerale si trasformò in una vera e propria manifestazione: un corteo di migliaia di persone, lungo e silenzioso, invase inaspettatamente le strade di Parigi. Giovani e vecchi, stranieri e francesi arrivati in città per accompagnare la salma fino al cimitero di Montparnasse. La filosofia ritornava ai suoi argini, Jean-Paul Sartre era morto.

Accade molto di rado che la nascita di una filosofia o l'uscita di un libro si trasformi tempestivamente in un vasto movimento di opinione. Ma quando a metà degli anni '40 la suadente voce di Sartre, le sue conferenze, le interviste, i saggi, i romanzi, le sue pièce teatrali, la sua rivista si sono abbattuti sulla Parigi da poco liberata dall'occupazione tede-

15 aprile 1980

Vent'anni fa moriva Jean-Paul Sartre.
Il suo funerale si trasformò
in una vera e propria manifestazione.
Qualcuno l'ha definita l'ultima del '68

sca si parlò dell'*offensiva esistenzialista*. Non si trattava però di una manovra militare ma di un'ambiziosa impresa intellettuale sulla quale Sartre aveva puntato tutte le sue armi: fornire un'ideologia al dopoguerra.

Vent'anni fa si chiudeva una porta, ma anche chi si trovava sulla sponda opposta al pensiero di Sartre, come Valerie Giscard d'Estaing, allora presidente della repubblica, volle esprimere il suo rammarico: «la morte di Sartre rappresenta la perdita di una delle intelligenze più lucide dei nostri tempi. Jean-Paul Sartre ha rifiutato tutti gli onori e non voglio contraddire i suoi intimi desideri, lo saluto non in quanto presidente ma come quel suo lettore che da giovane sono stato». O altri meno lontani come François Mitterrand, che dichiarava: «Sartre ha dato agli uomini le ragioni per esistere, dei mezzi per comprendere, dei motivi per combattere...».

Uscito di scena, non ci fu per Sartre quel periodo di silenzio che di solito segue la scomparsa di personaggi troppo esposti. Non ci fu il cosiddetto «purgatorio» perché poco dopo la sua morte cominciarono a uscire, uno dopo l'altro, una vera e propria valanga di inediti. Sartre tornava a stupire con lavori estremamente interessanti come le *Ouvres romanesques*, *Les Cahiers pour une morale*, *Les Carnets de la drôle de guerre*, il secondo volume della *Critique de la raison dialectique*,

lo scenario *Freud*, il *Mallarmé*, *Vérité et existence*, *La Reine Albemarle ou le dernier touriste*, *Les écrits de jeunesse*. Un insieme di lavori che da soli costituirebbero la più che «normale produzione di un intellettuale medio». Ma non era il caso di Sartre che ne *Le Parole* confessava la sua disciplina di scrittore: «non un giorno senza una riga».

Oggi si parla di «ritorno di Sartre» o di «Sartre Renaissance» anche perché la copiosa uscita degli inediti ha stimolato una nuova serie di studi. Si sono aperti nuovi scenari e interrogativi che hanno segnato le ricerche a partire dagli anni '80. Testimoniano di questo interesse le oltre 6.000 segnalazioni di e su Sartre raccolte da Michel Contat e Michel Rybalka, che nel 1993 hanno pubblicato una ricerca bibliografica internazionale (*Sartre, Bibliographie 1980-1992*, Cnrs Editions) da cui risulta come egli sia l'intellettuale francese più studiato in tutto il mondo.

Due mesi fa, in Francia è uscito il suggestivo lavoro di Bernard-Henri Lévy, *Le siècle de Sartre* (Grasset, pp. 663, 148 F). L'incipit racconta proprio quel pomeriggio d'aprile di vent'anni fa, davanti al cimitero di Montparnasse in una Parigi senza macchine. In quel funerale che «era cominciato con un'aria di festa e che ora si concludeva troppo velocemente, come una manifestazione troppo breve» c'era anche Lévy che ora considera Sartre «la figura dominante, nel bene e nel male, di tutte le speranze e delusioni, le utò-

pie e gli accecamenti che hanno attraversato il nostro secolo». Il libro, frutto di sei anni di lavoro, scinde Sartre in due: il Sartre mondano, ribelle, anarchico, scintillante avventuriero della libertà, e quel militante sempre impegnato che dal socialismo passa allo stalinismo per concludere infine con i maoisti. Quel Sartre dei mille errori politici che comunque è seguito da tanti che «preferiscono sbagliare con Sartre che aver ragione con Raymond Aron», come all'epoca si diceva. Il primo è un Sartre nietzscheano, letterato e filosofo a cui piace giocare con le parole e schernire la serietà. È il Sartre de *La Nausea* e *L'Essere e il Nulla* quello che considera l'uomo «una passione inutile». Il secondo è invece quello marxista, che non vuol essere integrato nel Pci come «intellettuale organico», che preferisce definirsi «compagno di strada». È il Sartre di *Che cos'è la letteratura?* e della *Critica della ragione dialettica*. Alla tesi, non nuova, dei due Sartre Lévy aggiunge l'ipotesi che questi due momenti, più che successivi siano alternativi, o addirittura simultanei offrendoci l'immagine di un Sartre vivo e mutevole, in perenne lotta contro se stesso.

Degna d'interesse è anche la scelta di Philippe Petit che ne *La cause de Sartre* (Puf, pp. 251, 125 F) vuole mettere in discussione il «Sartre politico». Consapevole di trovarsi davanti a un intellettuale, uno scrittore, un filosofo e non a un uomo politico, l'autore sostiene che l'impegno in Sartre non è riducibile alla dimensione politica. «La filosofia non arriva dopo la politica ma la precede». È sintomatico che *La Critica della ragione dia-*

La «Sartre Renaissance»

Saggi e nuove letture dell'opera dell'intellettuale francese più studiato nel mondo. E «Libération» ripropone oggi l'introvabile «dossier Sartre»

lettica, una delle opere più vicine al marxismo abbia nel titolo un chiaro riferimento a Kant e alla filosofia. *La cause de Sartre* analizza i diversi scritti di Sartre attraverso una sequenza storica che si chiude nel momento in cui quella successiva non è ancora aperta. Petit, che definisce il funerale di Sartre «l'ultima manifestazione del '68», centra la sua analisi su uno degli ultimi lavori di Sartre, il monumentale studio su Gustave Flaubert, *L'Idiota della famiglia*. Da qui partono le ricerche per capire l'insieme degli scritti politici e letterari come «universali-singolari» cioè, come delle totalità storiche che si manifestano individualmente e allo stesso tempo come delle singolarità che esprimono una totalità universale. Il singolo è irripetibile ma è anche espressione dell'universo di cui è parte, anzi l'intero universo si esprime in quella sintesi unica che è l'esistente.

Sono molti i lavori che si sono dati appuntamento per il ventennale della morte, come *L'Adieu à Sartre*, di Michel-Antoine Burnier, *Les Trois Aventures extraordinaires de Jean-Paul Sartre* di Olivier Wickers, il *Sartre* di Denis Bertholet, *Littérature et engagement, de Pascal a Sartre* di Denis Benoît, e *La Lettre à Mathilde sur Jean-Paul Sartre* di Jeanette Colombel. E *Libération* ha annunciato per oggi la pubblicazione del *dossier Sartre*,

riproponendo le oltre cinquanta pagine uscite 20 anni fa dopo la morte del filosofo e oggi introvabili, un classico. Si avvera, dunque, la *Sartre Renaissance* prospettata già due mesi fa dal *Nouvel Observateur*? Probabilmente si tratta più di un desiderio che di una constatazione. Non è facile prevedere cosa avrebbe detto Sartre di questo ritorno, forse, semplicemente, che è lo stesso ritorno a essere impossibile. Il cambiamento interviene, infatti, modificandoli, tanto sull'oggetto quanto sul soggetto di ogni eventuale e dunque impossibile ritorno.

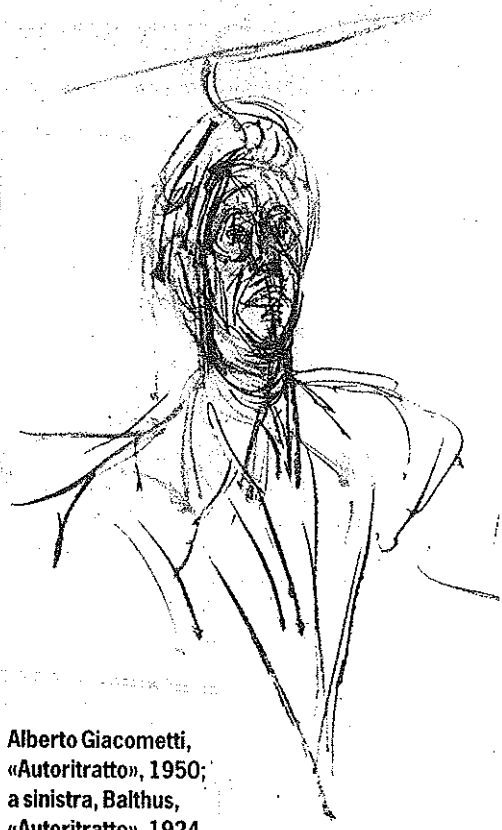
Nell'intervista a *Le Nouvel Observateur* Lévy diceva di aver scritto il suo libro anche per riparare l'offesa che ha fatto di Sartre il capro espiatorio di tutte le follie del XX secolo. Proprio per questo, e a vent'anni dalla scomparsa, credo sia giusto ricordare quell'uomo che si cela dietro le migliaia di pagine colme d'idee, quell'avventuriero della libertà che scriveva: «Dopo aver applaudito alla vittoria del militante è verso l'avventuriero che mi rivolgo... egli è testimone dell'esistenza assoluta dell'uomo e della sua assoluta impossibilità. Meglio, egli dimostra che questa impossibilità d'essere è la condizione della sua esistenza e che l'uomo esiste perché è impossibile».

Il Manifesto – 15 aprile 2000



L'amicizia è un mondo di capolavori

Balthus, Henry Cartier Bresson, Martine Frank, Alberto e Diego Giacometti, Jean Leymarie. Sono i protagonisti della mostra a Villa Medici, «L'Amitié, la seule patrie»



Alberto Giacometti,
«Autoritratto», 1950;
a sinistra, Balthus,
«Autoritratto», 1924

HARIANNA DI GENOVA
ROMA
Ha un kimono color sabbia, delle babbucce ai piedi e visita la mostra di Villa Medici - *L'amitié, la seule patrie* - seduto su una sedia a rotelle. Lì, all'Accademia di Francia, ha vissuto negli anni Sessanta, disegnando senza sosta e acquerellando il paesaggio del Pincio. Al suo fianco, la solerte moglie giapponese, Setsuko, in abito tradizionale nipponico, lo ripara dall'assalto dei giornalisti. A riflettori spenti, la luce ferisce gli occhi del maestro, Balthus dice qualcosa. Mormora quasi. «Non m'importa del futuro né quello che i posteri penseranno di me. M'interessa solo poter lavorare ancora...».

Balthus, quasi un secolo sulle sue esili spalle (è nato nel febbraio del 1908), è un artista che ha vissuto al centro della storia, un occhio privilegiato che ha registrato le tumultuose avventure creative del Novecento ma poi se n'è chiamato fuori, abbagliato dall'Estremo oriente, cui presto si è legato non solo sentimentalmente ma anche concettualmente. Balthus, visionario ascetico, ha soggiornato in chalet e ville maestose, è abituato a splendide solitudini scandite dai ritmi della filosofia Zen. Intorno a lui, nel suo atelier, morbidi carboncini, acquerelli, fiori e fanciulle in fiore, modelle privilegiate dal suo «sguardo bambino» posato sul mondo.

I suoi fogli hanno «affrescato» degli haiku, gatti, oggetti familiari, corpi femminili, «camere, con vista» e alcuni dei più preziosi, quelli inseparabili - fra cui figura un ritratto di Alberto Giacometti - oggi sono in mostra a Roma (fino al 4 settembre, a cura di Elena Cardenas Malagodi e Stefano Cecchetto), per celebrare le *liaison d'amitié* che hanno legato personaggi fuori dal comune, come Henry Cartier Bresson (anche lui, classe 1908), gli artisti Alberto e Diego Giacometti, il critico Jean Leymarie

e Martine Frank, fotografa della Magnum che ha immortalato i momenti più belli di quelle frequentazioni «ad alta tensione». Sua la bellissima immagine che ritrae Balthus e Cartier Bresson (suo marito) allegramente disposti a tavola, a pranzo finito, in una pausa di conversazione. Lei che non poté scattare mai foto ad Alberto Giacometti (ci ha pensato Cartier Bresson a darne delle fulminanti «apparizioni») perché lo scultore morì quando Martine iniziava in suo mestiere, è riuscita comunque a far respirare all'osservatore un'aria di famiglia con i suoi *souvenir* del fratello Diego (di cui la mostra romana accoglie alcuni oggetti d'arredo).

Se Balthus, nei suoi disegni, procede «per via di levare», lasciando affiorare le cose o i loro tratteggi in trasparenza, Giacometti fa l'esatto contrario: si accanisce, fino a quasi bucare il foglio, ripassando più e più volte lo stesso soggetto, riducendolo a un grumo di linee-forza, di pulsioni che traboccano d'energia.

Giacometti spinge la penna biro sulle teste dei ritratti, maltratta la superficie se pur casuale (una busta da lettera) e infine, fa galleggiare figure umane in un mare di onde (impazzite) d'inchiostro. Il moto centrifugo lo attanaglia, domina la sua mano e come un veggente, scava fino all'anima. Balthus «mima» lo sguardo del miope, sfoca e nasconde l'immagine, disegnando quasi in punta di piedi. Scrive Leymarie di lui: «Lo credo degno di rivivere la storia del pittore cinese all'apice del suo talento, al quale era stato ordinato il disegno di un piccolo granchio e che volle, per realizzarlo, un castello, due dozzine di domestici e cinque anni di vacanze. Si divertì con noncuranza dei beni concessi dal principe, che s'inquietava periodicamente del suo ozio e, alla fine della scadenza, fece naturalmente un capolavoro e lo fece in un secondo».

Il Manifesto - 14 luglio 2000



Una nuova agorà per Bauman

IDA DOMINIANNI

«**L**a caratteristica più evidente della politica contemporanea – scrive Zygmunt Bauman nel suo *La solitudine del cittadino globale* – è la sua insignificanza. I politici sono impotenti. Non hanno più un programma. Ambiscono solo a rimanere in carica. L'avvicinarsi dei governi e degli schieramenti politici non è un fattore decisivo; al massimo, è un'increspatura sulla superficie di un fiume che scorre ininterrottamente uniformemente inesorabilmente nella propria direzione». E continua: «Cent'anni fa, la formula politica dominante del liberalismo era l'ideologia provocatoria e spavalda del grande balzo in avanti. Oggi è solo un tentativo di giustificare la resa: 'Questo non è il migliore dei mondi immaginabili, ma il solo mondo reale'. Il liberalismo odierno si riduce al semplice credo della mancanza di alternative». Conclusione: «Volendo scoprire le radici della crescente apatia politica, si può anche evitare di cercare altrove. Questa politica elogia e promuove il conformismo. E al conformismo si può anche arrivare da soli: si ha forse bisogno della politica per uniformarsi? Perché sopportare politici che, di qualunque colore siano, non possono permettersi nulla di diverso?».

In realtà, una volta fotografato questo circolo vizioso di un conformismo sociale che si riproduce attraverso una politica conforme, Bauman non smette di cercare altrove. Come Pollicino si avventura sui sentieri interrotti della politica perduta, e trova le tracce del disfacimento del suo moderno edificio nel crollo di un pilastro delle sue antiche fondamenta. Quel pilastro era l'antica *agorà* greca, intesa come interfaccia, canale di scorrimento, fra la vita individuale e la vita collettiva; lo spazio terzo dove le due sfere, pubblica e privata, sulla cui separazione la politica occidentale da sempre si fonda, entravano in realtà in comunicazione tra loro. Spazio «né privato né pubblico, ma privato e pubblico al tempo stesso», nel quale i problemi individuali trovano connessione, acquistano senso e vengono rideclinati collettivamente. Spazio, infine, mai pacifico ma sempre conflittuale, continuo «braccio di ferro» fra pubblico e privato in cui è il primo ad avere la meglio nello stilare l'agenda del bene collettivo e dei valori condivisi.

Ma nelle democrazie contemporanee «l'agorà è morta», assassinata dall'alto e dal basso. Dall'alto, cioè dalla nuova configurazione dei poteri che contano, e che non risiedono più nei palazzi della politica bensì nei labirinti de-territorializzati del capitale e del mercato. Dal basso, cioè dal cittadino postmoderno del mondo globale, sedotto da una idea di libertà egoistica, a-sociale, ostaggio di una condizione ansiosa di crescente insicurezza (ne parla diffusamente qui a fianco Benedetto Vecchi), illuso di satu-

rare il desiderio con il consumo e la paura della morte con la *fitness*, certo di poter fare a meno della dimensione solidale e dell'azione collettiva.

Il risultato, osserva Bauman, è un rovesciamento dell'edificio politico moderno: non c'è più una sfera privata politicizzata, bensì una sfera pubblica privatizzata. Lungi dal prosciugarsi, il privato trionfa nelle tarde democrazie mass-mediali: esibito nei *talk-show*, enfatizzato nell'esplosioni di sentimentalità collettiva come i funerali di Diana, oggetto di interesse voyeur quando mostra la nudità del re come nel *sexgate*, invade la sfera pubblica che al suo vocabolario si piega, rinunciando a definire una propria agenda: «Ormai, il pubblico è soltanto un agglomerato di guai, preoccupazioni e problemi privati, niente di più che la somma delle loro voci. L'esercito della politica è in rotta e con esso le brigate della socialità: non ci sono più compagni con cui serrare le fila».

Bauman non si nasconde, seppure mal volentieri, che nelle democrazie della tarda modernità il passaggio dall'individuo eteronomo, che si lascia orientare dal bene comune e politicamente definito, all'individuo autonomo e autocentrato è ormai compiuto. Per ricostruire l'agorà occorre dunque ritrovare l'arte di tradurre il privato in pubblico ma adattandola a questi nuovi abitanti del mondo. Ma come? Qui la ricetta di Bauman, come quella di altri spietati diagnostici della crisi della politica contemporanea, si blocca, e spetta a noi metterci a nostra volta come Pollicino sulle tracce del perché, cercando i sentieri interrotti del suo ragionamento. Uno per cominciare. Riprendendo una celebre sentenza di Claus Offe, Bauman decreta a sua volta il fallimento di tutti i movimenti – «ecologisti, pacifisti, femministi, regionalisti, autonomisti» – che negli ultimi decenni hanno cercato di andare alle radici della distruzione dell'agorà ma la loro elencazione sommaria gli impedisce di valutare distintamente e di prendere sul serio l'esperimento femminista, l'unico che abbia davvero messo al centro dell'azione collettiva la riscrittura del rapporto tra sfera pubblica e sfera privata, dimostrando che un rilancio della prima comporta un lavoro senza sconti sulla seconda: sui dispositivi materiali, immaginari e simbolici che regolano la vita privata, e che non si neutralizzano ma si proiettano nella sfera pubblica, spesso rimossi e perciò più potenti. Un lavoro, come si chiamava anni fa, di autocoscienza personale, imprescindibile per reinventare le forme dell'azione collettiva, senza tornare a sottomettere a quest'ultima le ragioni dell'individuo ma prendendolo sul serio e domandandogli di esporsi a sua volta al rischio del cambiamento. Senza questo lavoro, le invocazioni del bene pubblico contro l'egoismo privato rischiano di restare vane: l'individuo continuerà ad andare per la sua strada ansiosa e solitaria, la politica per la sua deriva ansiogena e solipsista.



Sguardo inquieto sul '900

FRANCESCO FISTETTI

L'agile volumetto di Stefano Petrucciani, recentemente uscito per Laterza nella collana «Maestri del Novecento» - *Introduzione a Habermas* - costituisce un'utile guida alla lettura di uno dei protagonisti più influenti della cultura filosofica contemporanea, tuttora impegnato sul versante della battaglia ideale nei confronti di correnti che a vario titolo e su fronti diversi (dal postmodernismo al revisionismo storiografico, dal neoconservatorismo al neoliberalismo di coloro che inneggiano alle «magnifiche sorti e progressive» della globalizzazione) proclamano la «fine della storia» e il tramonto della politica come prassi collettiva di emancipazione e di liberazione. Petrucciani ha il merito di ricostruire nelle sue linee essenziali il cammino di pensiero di uno degli intellettuali più creativi della cultura filosofica del secondo dopoguerra, nel quale l'appartenenza ad una tradizione nazionale come quella tedesca si è intrecciata con la dimensione europea e mondiale. Forse, se c'è un limite nella limpida ricostruzione storico-filosofica che Petrucciani traccia del percorso habermasiano, esso sta nella limitata focalizzazione della posizione occupata da Habermas all'interno della cultura filosofica europea. Egli ha assunto sempre più da un lato una collocazione di cerniera tra la prima generazione della Scuola di Francoforte e il resto della cultura tedesca, e dall'altro un ruolo di dialogo precoce e fecondo con gli orientamenti «analitici» post-neopositivistici e post-wittgensteiniani che maturavano nel mondo anglosassone. Non potremmo spiegarci altrimenti l'impresa habermasiana di allargare l'orizzonte dell'originaria «teoria critica» aprendola ad un confronto interattivo con gli esiti più stimolanti ed innovativi dell'enciclopedia novecentesca dei saperi.

A questo proposito, basterà leggere i *Profili filosofico-politici*, pubblicati in questi giorni presso Guerini e Associati nell'impeccabile traduzione di Leonardo Ceppa, per rendersi conto che Habermas è davvero un crocevia del paesaggio filosofico del Novecento, una sorta di officina in cui non c'è frammento di pensiero - dalla fenomenologia di Husserl e Heidegger all'ermeneutica di Gadamer, dal pragmatismo americano di Peirce al fallibilismo di Popper e Albert, dall'antropologia filosofica di Gehlen alla psicogenesi della conoscenza di Piaget, dalla dottrina dei sistemi di Parsons e Luhmann agli sviluppi della teorie del linguaggio di Chomsky e di Austin e Searle - che non venga interrogato ed appropriato in un nuovo medium filosofico che Habermas si sforza di elaborare come un *work in progress*. In particolare, i ritratti raccolti in questo volume e disegnati nell'arco di quasi mezzo secolo (dedicati a figure emblematiche come Cohen, Jaspers, Bloch, Gehlen, Adorno, Benjamin, Löwith, Arendt, Gadamer, Scholem, Marcuse) documentano non solo l'apertura a tutto campo del lavoro teorico di Habermas, ma so-

prattutto il tentativo, ricco di pathos per i suoi schietti accenti autocritici, di riconciliare la cultura tedesca con le grandi tendenze filosofiche che ad un certo punto della storia della Germania erano state emarginate e represses.

Almeno due di questi saggi-medaglie - «L'idealismo tedesco dei filosofi ebrei» del 1961 e «Gershom Scholem. La torah travestita» del 1978 - vanno segnalati in quanto espressione del progetto di una riforma della coscienza storica tedesca, chiamata non solo ad ammettere la «colpa» della Germania nell'Olocausto, ma soprattutto a riconoscere che «l'eredità ebraica assimilata allo spirito tedesco è diventata indispensabile alla nostra vita e alla nostra sopravvivenza». In questa luce, Heidegger, Jünger e Schmitt sono i rappresentanti sì dello «spirito tedesco», ma anche della sua «pericolosità» nel momento in cui esso ha attraversato il Rubicone dell'adesione al nazionalsocialismo e all'antisemitismo. Habermas rivendica per la Germania l'urgenza di riappropriarsi delle tradizioni ebraico-tedesche e di «usare queste tradizioni in maniera tale che lo sguardo degli esiliati - addestrato su Marx, Freud e Kafka - possa ora volgersi su di noi, recuperando come qualcosa di vitale le componenti che erano state rimosse, estraniare e congelate». In fondo, che cos'altro è la richiesta dello Habermas degli ultimi anni di un «patriottismo della Costituzione», fondato su un universalismo rispettoso delle differenze e nient'affatto coattivo ed omologante, se non la proiezione in termini di teoria politica della traduzione in termini secolari del concetto messianico di «verità» scoperto da Scholem nella storia della mistica ebraica e che consiste nel conciliare la molteplicità discordante delle interpretazioni con l'unità della torah? Come dire: il «fallibilismo del processo conoscitivo» si può conciliare con la «prospettiva incondizionatamente valida della conoscenza in sé», se assumiamo che tutte le tradizioni posseggono, in un certo senso, «la natura ambivalente di una torah travestita, ossia di una torah che conserva scintille di verità senza concedere (...) la luce della certezza».

Nell'idea delle «scienze ermeneutiche ricostruttive», che Habermas propone negli anni '80 per tenere insieme istanze fallibilistiche ed istanze critico-normative, rivive l'esigenza di riassegnare una funzione alla filosofia che non sia di mero complemento ai saperi scientifici, ma la prosecuzione della tradizione dell'*Aufklärung*, dell'analisi critica del presente. Peraltro, la polemica che Habermas ingaggia con Rorty quando questi propugna un'idea «edificante» ed «etnocentrica» di filosofia e di democrazia è la spia del bisogno habermasiano di non disperdere il patrimonio vetero-europeo della critica del presente nella favola neoliberale del migliore dei mondi possibili. Naturalmente, Habermas è stato fin dagli anni '60, nel confronto con Popper pri-

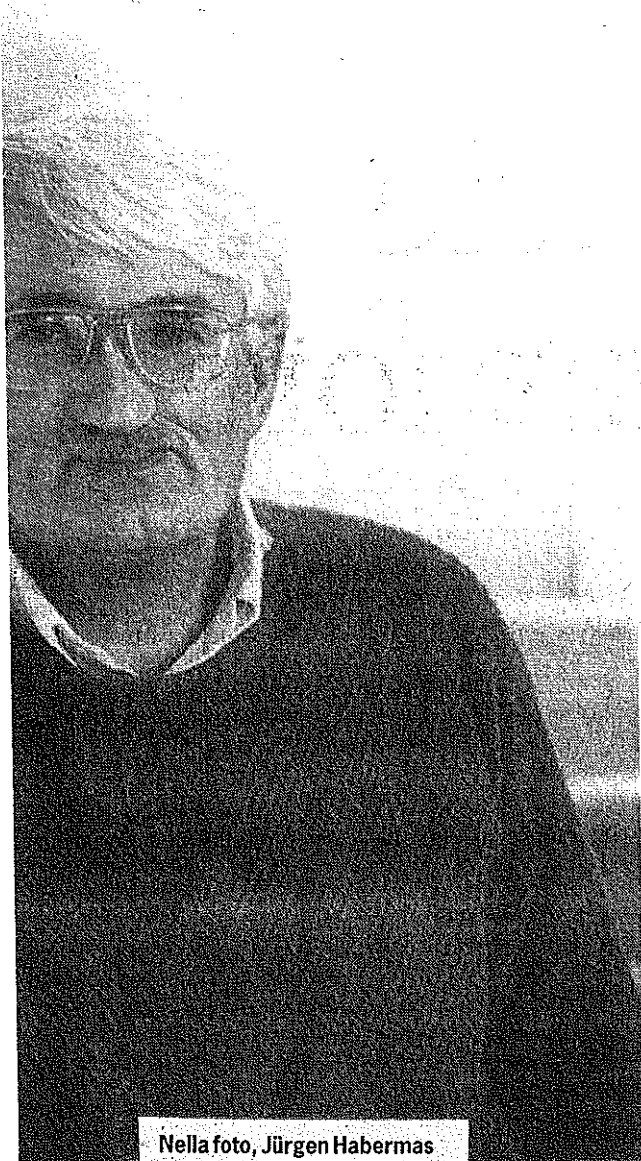
Dalla Germania al mondo

Una limpida ricostruzione del pensiero di uno dei protagonisti più influenti della cultura filosofica contemporanea. Edita da Laterza, l'«Introduzione a Habermas» di Stefano Petrucciani

ma e con Kuhn e le epistemologie post-neoempiriste poi, sempre sensibile alle richieste di sottoporre all'oner della prova empirica la costruzione della teoria. Ma non ha mai ceduto alle sirene dello scientismo. Così pure, la cosiddetta svolta linguistica – sancita nell'«opus magnum» della *Teoria dell'agire comunicativo* (1981) – che condurrà Habermas ad enucleare una pragmatica universale e a porre l'accento su una teoria discorsiva della verità e su un'intesa fondata su pretese di validità discorsivamente riscattabili, indubbiamente mantiene in sé una sia pur «debole», come direbbe Benjamin, luce messianica, che sopravvive prima all'interno dell'etica discorsiva o comunicativa e poi nella travagliata riflessione sulla democrazia. In realtà, il fatto che Habermas non accetti, come giustamente sottolinea Petrucciani, il modello «minimale» di democra-

zia proposto da Bobbio attesta il carattere tuttora aperto della ricerca di Habermas e il suo sforzo di coniugare dimensione descrittiva e dimensione normativa di una concezione «deliberativa» della democrazia, che, per scongiurare il rischio di inaridirsi a mera sovrastruttura politica del mercato capitalistico globale, ha bisogno di rialimentarsi incessantemente alle fonti di un «potere comunicativo» che è quello dei soggetti che agiscono di concerto. Non a caso, nel '98, nel rilevare l'attualità dell'intuizione marcusiana circa il nesso tra «produttività economica» e «distruzione sociale», Habermas lanciava l'allarme che la concezione democratica della società, «una società che dovrebbe trasformare politicamente se stessa a partire dalla volontà e dalla coscienza dei cittadini riuniti», sta per divenire un pezzo di archeologia politica o un'utopia «pericolosa».

Il Manifesto – 22 giugno 2000



Nella foto, Jürgen Habermas





Adorno discepolo di Beethoven



Escono da Einaudi gli scritti
che testimoniano
del «debito inestinguibile» contratto
dal filosofo francofortese con il grande
compositore romantico, la cui musica
suona come un'arma del pensiero critico
contro l'ideologia del presente



STEFANO CATUCCI

«**N**oi non capiamo la musica - è la musica che capisce noi». Con questa massima, in tutto degna di una storia zen, Theodor W. Adorno riassume il senso dell'impresa intellettuale che egli ha chiamato «filosofia della musica», il cui compito non è «comprendere», non è «spiegare», non è «teorizzare», ma solo «reagire» alle sollecitazioni della musica riconoscendo in essa, come in uno specchio, alcuni frammenti della nostra stessa immagine.

Di solito la musica viene definita il più immediato dei linguaggi, come se fosse un codice che parla direttamente ai sentimenti e che, non avendo bisogno di traduzione, possiede la forza di una lingua universale. Per Adorno, tuttavia, questi non sono semplicemente luoghi comuni, ma vere e proprie deformazioni che distorcono e rendono il nostro rapporto con la musica superficiale, avviandolo verso la parabola che trasforma l'arte in mero intrattenimento. La musica, secondo Adorno, non è mai da collocare sotto il segno dell'immediatezza: al contrario, essa è mediazione, è lento lavoro della forma estetica sui contenuti dell'esperienza, e ha bisogno di continue «traduzioni», proprio perché il suo senso deriva da una storia, da un pensiero e da un modo di operare che non si lasciano afferrare facilmente.

«Quando la crediamo molto vicina a noi», prosegue Adorno, la musica «ci parla e aspetta con sguardo triste che le rispondiamo». Solo risponderle, di più non ci è possibile fare. Ma per rispondere alla musica abbiamo solo una lingua a disposizione, quella della filosofia, ovvero la lingua per eccellenza della mediazione. «Il fatto che la musica possa dire soltanto ciò che le è proprio», senza essere riducibile ad altre forme di espressione, significa «che parola e concetto non possono esprimere il suo contenuto in modo immediato, bensì soltanto in modo mediato, cioè come filosofia». Per questo «filosofia della musica», per Adorno, non è il titolo di una dottrina o di una specifica disciplina teorica, ma è semplicemente l'espressione che definisce l'unico linguaggio che abbiamo per parlarne.

Nella galleria degli autori che Adorno ha incontrato lungo il cammino della sua «filosofia della musica» conoscevamo Wagner e Mahler, Schönberg e Stravinskij, musicisti messi a confronto a coppie e visti come poli opposti di dialettiche destinate a rinnovarsi di continuo, senza mai trovare il punto di una pacificazione o di uno scioglimento. Ora viene reso disponibile in italiano il torso di un altro grande tentativo saggistico al quale Adorno attese dalla metà degli anni Trenta fin quasi al termine della sua vita: *Beethoven. Filosofia della musica*, con testo sta-

bilito, annotato e commentato da Rolf Tiedemann (Einaudi, pp. 293, Euro 24,79). Si tratta di appunti, osservazioni sparse, annotazioni occasionali redatte dopo un concerto o dopo la lettura di un libro, frammenti di analisi delle partiture, rari passaggi più elaborati ma ancora lontani da una forma definitiva. Tutti materiali che avrebbero dovuto trovar posto nel grande libro che Adorno aveva sempre in mente, ma che non scrisse mai, limitandosi a pubblicare pochissimi saggi, come quello sullo *Stile tardo di Beethoven*, che una volta, nel corso di una conversazione, definì scherzosamente come una serie di piccoli «pagamenti rateali» per un debito inestinguibile.

Il volume curato da Tiedemann, uscito in Germania nel 1993, raccoglie tutto quel che Adorno ha lasciato scritto su Beethoven, comprese la corrispondenza privata e le pagine già pubblicate autonomamente, come saggi, o entrate a far parte di libri come *Sociologia della musica* e *Il fido maestro sostituto*. Anzi che lasciare il materiale semplicemente in ordine cronologico, tuttavia, Tiedemann lo ha organizzato in una serie di capitoli tematici, dodici in tutto, che alla fine compongono un vero e proprio libro di frammenti e che, soprattutto, rappresentano l'unica chiave in grado di rendere leggibili parole che Adorno non aveva scritto rivolgendosi a potenziali lettori, ma solo a se stesso. La comprensione del testo rimane un compito arduo, a volte impossibile, eppure si ha l'impressione di penetrare furtivamente nel laboratorio segreto di Adorno e di trovare, di quando in quando, non solo la strada che dai suoi pensieri porta a ricostruire un'immagine di Beethoven, ma più ancora quella che da Beethoven, e dalla musica in generale, porta verso la sua filosofia.

Al di là della varietà e della dispersione dei testi, colpisce, in effetti, come un'immagine unitaria di Beethoven si produca, osservazione dopo osservazione, quasi senza scosse pur lungo un arco temporale di lavoro così ampio. E l'immagine è quella di un Beethoven profondamente consapevole tanto della particolarità dei suoi procedimenti compositivi, quanto della unicità della sua posizione storica, più vicina alla temperatura di pensiero di uno Hegel che non a quella dei musicisti suoi contemporanei. «La musica di Beethoven è la filosofia di Hegel», nasce cioè dalla sconfessione dell'idea che la società riproduca se stessa e i suoi meccanismi in modo sempre identico, ma è al tempo stesso «più autentica» della filosofia di Hegel, proprio perché accetta con più radicalità la propria appartenenza alla sua epoca storica e, senza illudersi di potersene distaccare in nome di un «sapere assoluto», affronta con più realismo, più modestia, ma anche più forza il problema di resistere alla montante marea dell'ideologia della Restaurazione.

La musica di Beethoven viene così collocata da Adorno all'interno di un triangolo storico nel quale convergono il confronto con la tradizione musicale - da Bach a Haydn passando per Händel e Mozart - quindi le sfide dell'attualità - dalla Rivoluzione Francese agli anni delle campagne napoleoniche - infine le forme della riproduzione sociale - dai processi tecnologici dell'industrializzazione all'organizzazione del lavoro.

Nessuno di questi aspetti viene trattato soltanto in linee generali. Al contrario, se una cosa manca nel libro, proprio perché lontano dalla forma di una stesura per il lettore, è proprio l'abbozzo di linee generali, che si possono invece ricavare con pazienza da osservazioni anche molto minute sul trattamento del materiale musicale in Beethoven, sul suo modo di costruire le melodie, sulla sua maniera critica di adottare i criteri della tonalità classica, persino sull'uso di indicazioni dinamiche, come gli *sforzando*, nei quali Adorno riconosce un cuneo opposto all'automatismo delle risoluzioni armoniche che si collocano nell'orizzonte tonale. Se un rapporto è possibile tra le forme della divisione del lavoro e la musica di Beethoven, è perché in questa si riflette quella relazione funzionale fra il tutto e la parte che rappresenta il carattere fondamentale della concezione borghese del lavoro.

Beethoven, tuttavia, va oltre questa concezione mostrando che essa non corrisponde a un ordine naturale dei suoni, ma che basta un cambiamento nel modo di costruire la melodia per contestare l'intero apparato di pensiero che si era sovrapposto al classicismo, per smascherarne il carattere di ideologia. Impoverire i temi, renderli meno rotondi e compatti, è un'operazione che Beethoven compie consapevolmente, secondo Adorno, precisamente in questa direzione: far perdere alla melodia la sua supposta immediatezza, far sì che essa non sia più «se stessa, bensì ciò che pensa», non renderla più ascoltabile semplicemente come «melodia», ma come «complesso di significati». La musica, perciò, diventa in Beethoven un'arma del pensiero critico contro il conformismo e contro l'ideologia del presente. Quando, nelle sue ultime composizioni, egli sembra tornare al passato e recuperare una maniera anti-moderna, non ci si deve ingannare sul senso dell'operazione: perché Beethoven «ha arrestato il progresso per radicalismo», ha preso ispirazione da Bach e da Händel per opporsi alla deriva conservatrice di una società ormai proiettata verso il culto di se stessa e dei propri successi.

In questo modo di leggere Beethoven, eccezionalmente acuto e suggestivo, si riconoscono i tratti tipici della condotta di Adorno e, con essi, anche i limiti di una lettura che appare a sua volta viziata da un forte intellettualismo. Gli appunti di Adorno non mancano neppure di arroganza e di presunzione, tratti ancora più accentuati che nelle sue opere pubblicate, dato che non sono stati sottoposti a nessun tipo di limatura stilistica. Malgrado ciò, vien quasi da essere soddisfatti del fatto che Adorno non abbia mai dato forma sistematica al suo libro, e che *Beethoven* veda la luce solo in questo stato frammentario. Ciascuno, infatti, dovrà e potrà muoversi nel *Beethoven* di Adorno più liberamente che davanti a un testo compiuto. E questa maggiore libertà, a sua volta, potrà rappresentare l'inizio di un nuovo confronto con la musica di Beethoven che metta a frutto le intuizioni di Adorno senza essere schiacciato dal loro peso, com'è invece avvenuto per decenni nel caso di autori come Schönberg e Stravinskij.



Un intellettuale sulle barricate

E' scomparso a Parigi Pierre Bourdieu, una delle figure centrali della sociologia contemporanea, studioso della formazione del consenso. Aveva settantuno anni

Parigi - nostro servizio
Una delle immagini che più vorremmo ricordare di Pierre Bourdieu non ha nulla a che vedere con le polverose suggestioni accademiche dell'università francese. E' il 1997 quando la celebre Ecole Normale Supérieure della rue d'Ulm, vera e propria fucina d'intellettuali, entra in agitazione in sostegno del nascente movimento dei disoccupati: gli studenti sono in sciopero e, assieme ai professori, indicano il blocco totale delle lezioni, mentre decine di cordoni polizieschi circondano l'edificio, ordinando l'immediato sgombero dei locali. Bourdieu è sul tetto della scuola mentre tiene un comizio impugnando un vecchio megafono ed opponendosi fisicamente all'irruzione dei celerini che alla fine non osarono entrare. Bourdieu era fatto così: l'ostilità, ai limiti del mania-



socialista durante la presidenza Mitterand ha dato un giudizio senza appello: «Dopo dieci anni di potere hanno distrutto lo Stato sociale, diffuso le credenze liberiste e annientato ogni forma di contro-potere».

Eppure questa nomea d'intellettuale impegnato, irriducibile critico della società capitalistica e delle sue forme di riproduzione del consenso, sempre a fianco dei movimenti di contestazione e poco interessato ai retroscena della politica ufficiale, non gli ha impedito di ricevere stima e considerazione da parte dei suoi più feroci avversari, che ne riconoscevano la grande cultura e la spicchiata onestà. Fin dai primi lavori etnologici sulla società algerina l'interesse verso gli "esclusi" e, di conseguenza verso gli stessi meccanismi che generano l'esclusione, si è costantemente intrecciato con la severa critica della pubblicistica liberale, delle sue forme linguistiche, dei suoi automatismi antropologici capaci di colonizzare l'intero orizzonte intellettuale delle nostre società civili e di rendere i suoi membri fondamentalmente acritici e impotenti verso l'ordine ideologico costituito.

Sociologo di professione ma filosofo di formazione, Bourdieu era un intellettuale eclettico ma non per questo poco rigoroso. Tutt'altro: in ogni suo testo, in ogni sua riflessione emerge un pensiero di assoluta precisione, senza alcun autocompiacimento, senza nessuna concessione alla fioritura stilistica, alla furbia editoriale, sempre rivolto a scoprire i dispositivi segreti che regolano l'organizzazione sociale e culturale delle comunità moderne.

Nel saggio *La reproduction*, pubblicato nel 1970, Bourdieu, con spirito e strumenti critici del tutto

innovativi, compie una dettagliata inchiesta sull'insegnamento superiore francese, descrivendo i rigidi dispositivi di trasmissione del sapere e dimostrando come il patrimonio culturale si trasferisce di padre in figlio sotto forma di capitale simbolico, seguendo un ordine implacabile. Un ordine quasi dinastico

(non a caso nel successivo *La Noblesse d'Etat* Bourdieu paragonava i moderni intellettuali universitari all'antica nobiltà pre-rivoluzionaria) che fa in modo che i detentori del sapere siano sempre gli stessi, di generazione in generazione. Questa condanna della tanto declamata meritocrazia repubblicana, attraversata anch'essa dagli

immutati rapporti di classe, gli ha naturalmente attirato l'odio di gran parte del mondo accademico, che lo ha spesso liquidato come un vetero marxista. Ma se esiste qualcuno che di sicuro non si è riposato su conoscenze acquisite e su schemi mentali confezionati, questo è Pierre Bourdieu. Al contrario la sua lettura di Marx è sempre stata accompagnata dalla forza sperimentale della critica, dal confronto con autori importanti come Emile Durkheim e Max Weber, dalla verifica sistematica sul terreno delle sue precedenti formulazioni (non a caso è stato contestato anche dai marxisti ortodossi), dalla capacità di saper "leggere" Marx in funzione delle trasformazioni del ventesimo secolo e non di "applicarlo" pedissequamente come se si trattasse di una formula matematica senza tempo.

Al concetto di classe ha affiancato quello di campo per far uscire la critica sociale dalle rigide categorie del determinismo economicista, rifiutando le "false antinomie" della tradizione sociologica e filosofica tra struttura e storia, soggetto e oggetto, individuo e società. Se le persone agiscono in virtù delle loro concrete condizioni di vita, subendo l'influenza delle strutture socio-economiche dominanti, non si tratta di un meccanico rapporto causa-effetto. Al contrario, gli individui hanno talmente interiorizzato i rap-

Ha sempre lavorato per demistificare le illusioni collettive, nella scienza come nella politica.

Sociologo di professione ma filosofo di formazione, era un intellettuale eclettico

ma non per questo poco rigoroso



cale nei confronti dei media si coniugava con gesti di assoluta generosità e coerenza. Se le sue apparizioni nei luccicanti siparietti televisivi si possono contare sulle dita di una mano e il suo impegno materiale è emerso "solo" verso la fine degli anni 80, quando la retorica liberista dilagante occupava tutti gli spazi del dibattito politico francese, lui ha sempre lavorato per scoprire la verità e demistificare le illusioni collettive, nella scienza come nella politica. Dell'esperienza

porti esistenti che li riproducono incosciamente (e in un certo senso liberamente), senza che c'isìa il bisogno di un'interpellazione diretta, di un comando formale da eseguire. E' in questo solco che nasce il concetto di habitus, inteso come una disposizione permanente del soggetto a riprodurre gli schemi economici, linguistici e persino mentali della comunità in cui vive. Ed è sempre in questo spazio teorico che Bourdieu ha parlato per primo di strutture cognitive, assegnando così alla sfera dell'azione e della soggettività i comportamenti di massa senza trascurare l'influenza delle determinazioni sociali su questi stessi comportamenti. Ma, la descrizione di tali meccanismi non gli ha mai impedito di ergersi a contestatore severo della globalizzazione liberista e dei suoi indigesti corollari retorici.

Uno dei suoi bersagli privilegiati è stata infatti proprio la vulgata economica dominante: la terminologia degli economisti liberali è, secondo Bourdieu una specie di "lingua franca", sprovvista di qualsiasi legittimità scientifica, ma

**La noiea di pensatore impegnato,
critico della società capitalista,
sempre a fianco dei movimenti
di contestazione e poco interessato
ai retroscena della politica ufficiale,
non gli ha impedito di ricevere
la stima degli avversari**

capace di produrre degli effetti reali (e nefasti) e di legittimarsi non in base alla serietà e alla dimostrabilità delle argomentazioni, ma solamente grazie alla posizione di privilegio di chi le impiega. Vengono in mente proprio questi ragionamenti quando oggi, politicanti senza arte né parte, declamano come pappagalli le virtù taumaturgiche del mercato, specie di entità divina fuori dalla storia, capace di regolare magicamente i conflitti e di produrre un'astratta ma attraente ricchezza collettiva. Questa illusione Bourdieu l'ha combattuta fino alla fine e i suoi numerosi scritti sono degli strumenti formidabili per tut-

ti coloro che vogliono continuare ad esercitare il coraggioso mestiere della critica sociale.

Oggi la Francia ne piange la morte prematura a soli settant'anni. Il Primo ministro Jospin, intervistato da Le Monde non ha nascosto la forte emozione generata da questo lutto inatteso, salutandolo «l'opera di un autore che, sapendo legare pensiero e azione, è stato il caposcuola della critica incisiva al capitalismo» per poi ricordare «l'appassionato impegno contro la mondializzazione liberista e i suoi disastri sociali e culturali». Persino il presidente Chirac che di certo non è un agguerrito seguace della sociologia di Bourdieu ha voluto esprimere «il dolore per la scomparsa di un pensatore militante e di un militante del pensiero». Paradossale della storia, la frase di Chirac sintetizza meglio di ogni altro commento, quel che è stato Pierre Bourdieu.

Daniele Zaccaria

Liberazione - 25 gennaio 2002

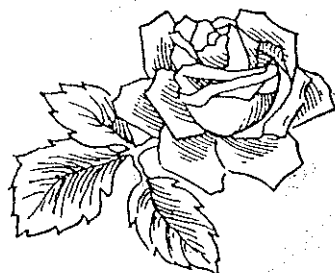
UNA BIOGRAFIA IN MOVIMENTO

Pierre Bourdieu era nato a Denguin il 10 agosto 1930. Entrato all'Ecole normale supérieure nel 1951, divenne professore di filosofia nel 1954. Tra il 1955 e il 1958 fa il servizio militare in Algeria. Diventa quindi assistente all'Università di Algeri. Tornato in Francia nel 1960, come assistente alla Sorbona, nel 1961 è professore incaricato all'Università di Lille. Nel 1964 viene nominato direttore di studi all'Ecole pratique des hautes études e nel 1981 è chiamato alla cattedra di sociologia del Collège de France. Era direttore del Centro di Sociologia europea del Collège de France e dell'Ecole des hautes études en sciences sociales. Ha diretto le riviste "Actes de la recherche en sciences sociales" e "Liber".

Influenzato contemporaneamente dal marxismo e dallo strutturalismo, Bourdieu si è dedicato in particolare alla sociologia dei processi culturali. I suoi studi sugli studenti ebbero vasta eco nel '68. Intellettuale militante, ha preso posizione negli eventi più significativi degli ultimi

anni: in difesa di Solidarnosc, al fianco degli studenti francesi nelle lotte del 1986, e con gli intellettuali algerini. Nel 1995 ha sostenuto anche la lotta dei sans-papiers. Negli ultimi anni si è impegnato nel movimento contro la globalizzazione liberista. Autore di oltre 200 tra articoli e saggi, Bourdieu acquistò una certa notorietà pubblicando con Jean-Claude Passeron "Gli eredi" (1964), un'opera che quattro anni prima del Maggio '68 formulava una critica fondamentale al sistema dell'insegnamento francese. La sua grande notorietà è però dovuta soprattutto a "La miseria del mondo" il libro pubblicato nel 1993 che proponeva un'inchiesta sui vari sintomi della "sofferenza sociale" nella società contemporanea. Il libro divenne un bestseller, toccando in Francia in pochi mesi le 300mila copie vendute e traduzioni in tredici lingue. Nel 1996 aveva fondato l'associazione "Liber/Raisons d'agir" che ha pubblicato una serie di interventi di denuncia sul neoliberalismo.

Liberazione - 25 gennaio 2002



Intervista con il suo allievo Jean-Yves-Dormagen, professore di scienze politiche all'università della Sorbona

“Rivendicava l'idea di una pedagogia militante”



La scomparsa di Pierre Bourdieu ha suscitato un grande clamore nel mondo universitario francese, che oggi si scopre orfano di una delle figure centrali del pensiero sociologico contemporaneo. Ne parliamo a caldo con Jean-Yves Dormagen, professore di scienze politiche all'università della Sorbona e massimo esperto della sociologia critica di Bourdieu, di cui non esita a definirsi un seguace appassionato.

Chi era Pierre Bourdieu?

Non vorrei sembrare esagerato, ma lo considero uno dei più importanti pensatori di tutta la storia della sociologia. La profondità delle sue analisi, il coraggio delle sue posizioni, spesso osteggiate dal mondo accademico, fanno di lui un intellettuale immenso, allo stesso livello di Max Weber. Con lui se ne va una figura il cui lascito nei confronti delle future generazioni è d'incalcolabile valore.

Hai parlato di coraggio nel senso d'impegno intellettuale?

Su questo punto vorrei compiere una precisazione. Molti cronisti lo hanno paragonato a Sartre, altri a Gramsci, pescando nell'immaginario pubblico del cosiddetto intellettuale organico. La realtà è più sfumata però. Negli anni 60, quando l'impegno degli universitari andava di moda, quando Sartre teneva i suoi comizi davanti ai cancelli della Renault, Bourdieu svolgeva un lavoro oscuro, fuori dai riflettori della contestazione ufficiale. Questo non vuol dire che non sposasse le tesi della protesta sociale ma che il suo ruolo era un altro, non certo quello di firmare petizioni.

Ossia?

E' stato in quegli anni un attento osservatore delle trasformazio-

ni delle società moderne e dei loro meccanismi di esclusione-inclusione, e credeva, secondo me a ragione, che non ci fosse bisogno di esporsi per dimostrare che stava dalla parte giusta. Tanto più che la sua opera testimonia una funzione critica costante e senza compromessi. Il problema è il significato che si attribuisce al termine impegno. Secondo me chi lavora tutta la vita per ricercare la verità e disvelare le menzogne, o semplicemente le illusioni di massa, è un intellettuale impegnato. Non a caso rivendicava l'idea di una pedagogia militante. Ritengo che nella ricerca della verità ci sia un irriducibile significato di sovversione, quel che è sovversivo nella teoria lo è anche nella pratica. La verità è sempre stata acerrima nemica del potere che ricorre ad ogni mezzo per occultarla.

Eppure nell'ultimo decennio le sue prese di posizione contro il liberismo e la sua presenza a fianco di lavoratori, immigrati e disoccupati sono innegabili.

Naturalmente, quando negli anni 80 è terminato il ciclo di lotte iniziato vent'anni prima e molti vecchi anticapitalisti sono improvvisamente diventati i paladini della libertà del mercato, Bourdieu ha deciso, forzando il suo temperamento, di schierarsi in senso fisico e non solo teorico dalla parte di chi subisce gli effetti della restaurazione liberale. Mi viene in mente una frase che amava ripetere spesso: «E' necessario che il sapiente sappia dimorare nella sua torre d'avorio. Ma lo è ancora di più che un giorno ne sappia uscire per mischiarsi con la società». Ecco, credo che queste parole rendano la misura di cosa intendesse per impegno sociale: la necessità di far comprendere i suoi lavori sul terreno del conflitto politico.

Cosa hanno rappresentato i lavori di Bourdieu per la sociologia moderna?

Lo ripeto, è stato uno dei più immensi sociologi di sempre che oggi viene studiato in tutti gli atenei del mondo e persino nei licei francesi. Per fare un esempio triviale, il suo concetto di habitus, stretto parente dell'idea weberiana di dominio, ha rovesciato la falsa dicotomia tra individuo e struttura, compiendo una specie di rivoluzione copernicana equidistante sia dalle frivolezze idealista, sia dal dogmatismo dei deterministi. Ma la sua influenza ha attraversato, spesso scuotendone le fondamenta, tutto il campo delle scienze umane e sociali: in filosofia come in antropologia e in etnologia, le sue intuizioni e, successivamente, le sue teorizzazioni hanno prodotto dei grandissimi allargando gli orizzonti della ricerca in queste discipline. Ma, al di là dell'angusto universo accademico, forse esiste un aspetto ancora più prezioso che proviene dai suoi insegnamenti.

Quale?

Il carattere liberatorio della sua sociologia. La possibilità e soprattutto gli strumenti che i suoi libri ci forniscono per comprendere la relazione tra realtà sociale e rappresentazioni illusorie. Lo stesso intento di liberazione che ispirò il Marx de *L'ideologia Tedesca* ha mosso Bourdieu nel tentativo di svincolare gli individui dalla "falsa coscienza" generata dal pensiero unico, presente a tutti i livelli, dalle aule universitarie alle discussioni parlamentari. Insegnamenti fecondi, rivolti a tutti gli individui ipnotizzati e agiti dall'ideologia dominante, e non solamente al ristretto circolo dei suoi studenti.

D. Z.

Liberazione - 25 gennaio 2002

E' MORTO PIERRE BOURDIEU

Il grimaldello della ragione

MARCO D'ERAMO

Ieri è morto un maestro che odiava la nozione di maestro. Uno di quei rari umani che ai propri lettori e discepoli regalano occhiali magici con cui guardare il mondo, la società, gli individui, le motivazioni: sono lenti mentali che consentono all'improvviso di scorgere impensati paesaggi, inopinate configurazioni umane, ci offrono alla comprensione quel che prima appariva terra incognita.

Ieri ci ha lasciato Pierre Bourdieu, a soli 71 anni. E la magia che regalava a chi lo leggeva, gli parlava, studiava con lui, era la magia più antica, più sovversiva, più trasgressiva del mondo: quella della buona, vecchia ragione.

Non è esagerato affermare che se Immanuel

Kant sottopose la ragione umana al tribunale della ragione, Pierre Bourdieu ha cercato per tutta la sua operosissima vita di sottoporre le ragioni della società al tribunale della ragione sociale: uno dei suoi volumi più ponderosi, *La distinzione* (1979), porta un sottotitolo inequivocabilmente kantiano, *Critica sociale del giudizio*. Il suo colossale progetto di analisi della società umana, del suo strutturarsi in campi, e delle loro reciproche interazioni, ha un'ambizione globale e un procedimento sistematico. Un progetto che si è articolato - oltre che in più di trenta volumi - in quella straordinaria opera collettiva che è stata ed è la rivista che lui ha fondato nel 1976 e da allora ha diretto, *Actes de la recherche en sciences sociales*.

Il Manifesto - 25 gennaio 2002

Lo sguardo che smonta il dominio

MARCO D'ERAMO/DALLA PRIMA

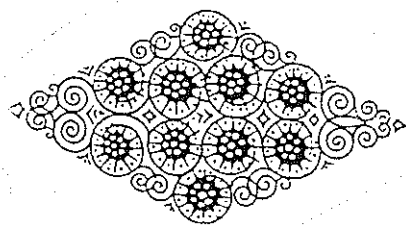
In un'epoca che esalta la ragione frammentaria e il pensiero debole, Pierre Bourdieu è andato contro corrente: il suo è davvero un pensiero forte. In questo senso, hanno ragione le biblioteche universitarie statunitensi che collocano le sue opere negli scaffali della filosofia piuttosto che della sociologia, disciplina sotto cui è di solito etichettato. Un'etichetta che per decenni gli ha ostruito l'ingresso nella cultura italiana, così ostile alla sociologia: da destra - a causa dello storicismo idealista gentiliano e crociano che vedevano nella sociologia solo una volgare spremitura di positivismo determinista; e da sinistra - per cui la sociologia era solo la risposta capitalista a Marx.

Contro questi luoghi comuni, il sociologo Pierre Bourdieu ha sempre rivendicato la sua ascendenza marxiana: «Marco, ma cosa ho fatto per tutta la vita se non articolare l'idea marxiana per cui la società è strutturata in classi?» mi è sbottato un giorno, in

una stanzetta della Maison des Sciences de l'Homme, a Boulevard Raspail a Parigi. Fin troppo modesto. In realtà il compito che Bourdieu si è prefisso è stato quello di dirimere il nodo teorico che la tradizione marxista ha sempre lasciato irrisolto e che nel marxismo volgare è noto come «rapporto tra struttura e superstruttura» («solo il fatto di chiamarlo così rende il problema insolubile», notava Bourdieu).

Già il suo primo studio, del 1961 (*Sociologie de l'Algérie*) riguarda la materialità economica dello scambio simbolico in Kabilia. Vi si vede subito l'allievo di Karl Marx, Max Weber, e soprattutto Emile Durkheimer, che dimostra come - con buona pace del buonismo polanyano e del terzo settore - il dono è sempre falsamente disinteressato, perché attende sempre di essere ricambiato.

Una tensione costante
alla comprensione
dei meccanismi
preposti dal potere
dominante
alla riproduzione
delle differenze sociali.
E' morto a Parigi Pierre
Bourdieu, un sociologo
che non sfigurerebbe
negli scaffali dei filosofi
del Novecento



Siamo negli anni '60, con Jean-Paul Sartre a sostenere che «l'intellettuale è un tecnico del sapere pratico» e Louis Althusser a descrivere la riproduzione ideologica come opera di *apparati*. La rivoluzione copernicana di Bourdieu sta nel sostituire alla domanda sartriana «cosa è un intellettuale?», la domanda «come si diventa intellettuali?», e quindi «che interesse ha una persona a diventare intellettuale?». La risposta, Bourdieu la cerca allora nelle inchieste sugli iscritti alle Grandi Scuole francesi, sulle loro origini, le loro pratiche culturali. Da qui nasce *Les héritiers: les étudiants et la culture* (1964) scritto con il primo dei suoi discepoli, Jean-Claude Passeron, in cui si dimostra come nella società borghese il titolo di studio costituisce l'equivalente di quel che nel feudalesimo era il titolo nobiliare. Simili i meccanismi d'inflazione: all'inizio il titolo più elevato era barone; poi - per compensare l'inflazione di baroni - si dovettero creare i conti, poi, i duchi, poi gli arciduchi, poi i principi. Così, a sancire l'appartenenza alla classe dominante, un tempo bastava la maturità classica (indispensabile allora per essere ammessi al corso allievi ufficiali), poi servì la laurea; ora, con l'inflazione di lauree, serve un titolo post-universitario. E se i *cadetti* della nobiltà venivano mandati nel clero o nelle colonie, quelli delle famiglie borghesi diventano giornalisti, fotografi, pubblicitari.

Come si vede, quella di Bourdieu è nello stesso tempo una sociologia dei beni simbolici e una disanima dei meccanismi di riproduzione della classe dominante. Ed è facile capire quanto sia stato importante questo libro quando è scoppiato il maggio '68 e gli studenti parigini se lo sono trovati là, bello e pronto, a descrivere i meccanismi di selezione e riproduzione contro cui lottavano. *Les héritiers* è stato alla Sorbona quello che a Berkeley fu *L'uomo a una dimensione* di Herbert Marcuse.

Les héritiers è la prima di una lunga serie di ricerche in cui Bourdieu svela le costellazioni di gusti, pratiche culturali, strategie professionali che formano le traiettorie sociali di ogni persona e a loro volta ne vengono determinate.

Anche dai suoi discepoli, gli è stata spesso rivolta l'accusa di determinismo (una delle migliori caratteristiche di Bourdieu come maestro è che tutti i suoi migliori allievi, e coautori dei suoi libri, alla fine lo hanno criticato, ne



hanno preso le distanze, e hanno seguito la propria via sociologica: così Passeron, così Jean-Claude Chamboredon, Luc Boltanski...). Ma è un determinismo che, per poter essere efficace, deve farsi meno cogente, più elastico: una delle sue fonti epistemologiche è Gaston Bachelard, che non è proprio un positivista. Così, al posto del capitale inteso in senso puramente economico, Bourdieu introduce tre forme diverse di capitale, a) economico, b) culturale e c) sociale, e mostra le interazioni, i travasi tra questi tre capitali. Anche le posizioni di classe si articolano: gli intellettuali vanno visti di volta in volta come frazione dominata della classe dominante oppure come frazione dominante della classe dominata, e il viavai fra queste due posizioni è di per sé un fattore determinante delle loro pratiche.

È inutile qui mettersi a fare il Bignami della complessissima teoria sociologica di Bourdieu. Basti un esempio: per Bourdieu la percezione che ognuno di noi ha della propria posizione sociale non coincide mai con questa posizione: cioè, ognuno ha un'immagine alterata, errata di sé nella società. Il punto è, dice Bourdieu, che la distanza tra la nostra percezione di noi e la nostra reale posizione cresce man mano che scendiamo nella scala sociale: è così che, per esempio, un impiegatuccio parla con disprezzo del «popolino». E poiché noi agiamo in base al punto da cui pensiamo di partire, questo divario spiega come mai gli errori di strategia non sono mai cantonate individuali ma tendenze sociali.

Ecco perché per tutti gli anni '70 e '80 nessuno ha vivisezionato la retorica della sinistra (del «discorso dominato legittimo») in modo più spietato di Bourdieu: perché la lente davvero sovversiva degli occhiali che ci ha regalato è quella di svelare le strategie di *dene-gazione* e di *eufemizzazione*: un artista

non potrà mai perseguire il proprio interesse se non è sinceramente convinto del proprio disinteresse (l'arte per l'arte); se appena è cosciente di voler guadagnare e fare carriera, non ci riuscirà mai. Ma questo disvelamento è possibile solo se il sociologo si pone 1) in rapporto autoriflessivo e critico con il proprio essere sociologo, e 2) al di qua della politica.

1) In uno sguardo sospettoso con il proprio essere sociologo, per non cadere nel tranello della meta-sociologia che si presenta come la teoria sociologica di tutte le sociologie possibili. Da questo punto di vista, la lezione introduttiva (*La leçon sur la leçon*) che Bourdieu tenne al Collège de France nel 1982 costituisce nella sua brevità un classico del pensiero che ha la stessa succinta profondità di un'Epistola a Meneceo, e che tutt'oggi suscita riflessioni ed echi vertiginosi.

2) Al di qua della politica, perché la guarda come un campo *relativamente autonomo*, in cui gli agenti operano spinti dalle proprie traiettorie sociali, dai propri *habitus*. L'impegno politico del sociologo si rifiuta al libro inteso come comizio politico. Fa politica senza dirlo, smontando le motivazioni sociali del discorso militante e filosofico, come ha fatto Bourdieu in quel classico della demistificazione del galateo filosofico che è *L'ontologia politica di Martin Heidegger* (1988) dove infine la filosofia non viene letta come pretende di esserlo, cioè ontologicamente, all'indicativo presente della terza persona singolare («l'esserci è»), ma contestualizzandola e senza facili cortocircuiti, alla Farias, tra heideggerismo e nazismo. Il sociologo fa politica ricercando sul campo i meccanismi della «costruzione politica dello spazio» geografico e sociale, come nella straordinaria, commovente opera collettiva del 1993, in cui compaiono gli ultimi testi più

densamente teorici: *La Misère du monde*, un volumone di 950 fitte pagine che fu venduto a 300 mila copie in Francia e tradotto in 13 lingue.

Però nell'ultimo decennio, Bourdieu è come venuto meno al proprio precetto e i suoi libri non sono più stati intrisi di politica, ma direttamente politici. È stato un atteggiamento di prodigalità: ha speso il suo nome, il suo prestigio, la sua energia per tutte le cause, a cominciare da Attac, che tanti altri «maestri» hanno disertato. Dopo aver polemizzato tanti anni con Sartre (e con Foucault), Bourdieu ha come ripreso nelle proprie mani il testimone che Jean-Paul aveva lasciato, quello dell'impegno. I suoi libri però ne hanno perso interesse, hanno somigliato sempre più a pamphlet, sempre meno a quegli appassionanti viaggi nell'ignoto sociale cui Bourdieu ci aveva abituati.

Con lui, ieri si è chiusa definitivamente la grande stagione in cui la Francia ha insegnato al mondo, da Sartre a Barthes, da Foucault a Deleuze. Ma Bourdieu ha una dote specifica, un'ironia un po' spaccata dovuta forse alle sue origini guascone (come d'Artagnan, è nato nel Bearn), un modo sorridente di smontare la società umana, con il ciuffo ribelle sulla fronte ampia e il bel viso aperto, come quando per compiti ci dette a scelta questi due temi: a) «Spiegare perché una persona ragionevole sarebbe pronta a tutto, anche a vendere la madre per essere nominato decano di un istituto di filologia romanza»; b) «Spiegare perché un salumiere investe una quantità di milioni sufficienti a comprare un altro negozio, solo perché suo figlio impari a memoria esametri greci».

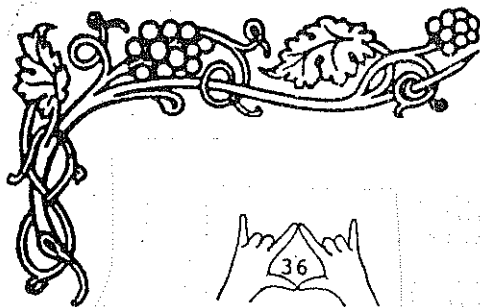
Il Manifesto - 25 gennaio 2002

I titoli di Bourdieu

È quasi impossibile citare tutti i volumi scritti o diretti da Pierre Bourdieu, per non parlare degli oltre suoi 200 saggi e articoli di sociologia. Tra i più importanti: «Sociologie de l'Algérie» (1961), «Le déracinement» (con A. Sayad, 1964), «Les héritiers» (con J.-C. Passeron, 1964), «Un art moyen: essai sur les usages sociaux de la photographie»

(con L. Boltanski, R. Castel e J.L. Chamboredon, 1965); «L'amour de l'art» (con A. Darbel, 1966); «Le métier du sociologue», con J.-C. Passeron e J.-C. Chamboredon, 1968); «Pour une sociologie des formes symboliques» (1970); «La reproduction» (con J.-C. Passeron, 1971); «Esquisse d'une théorie de la pratique» (1972, da poco ristampato da Seuil e di prossima traduzione per Raffaello Cortina Editore con il titolo «La teoria della pratica»); «La distinction: critique sociale du jugement» (1979, tradotto dalla casa editrice Il Mulino con il titolo «La distinzione» e ripubblicato nel 2001); «Le sens pratique» (1980); «Ce que parler veut dire» (1982); «Leçon sur la leçon» (1982); «Homo academicus» (1984); «L'ontologie politique de Martin Heidegger» (1989); «Réponses: pour une anthropologie réflexive» (con L. Wacquant, 1992); «La misère du monde» (a cura di, 1993); «Méditations pascaliennes» (1997); «La domination masculine» 1998 («Il dominio maschile», Feltrinelli); «Sulla televisione» (Feltrinelli 1997); «Meditazioni pascaliene» (Feltrinelli 1998); il mese scorso la manifestolibri ha pubblicato «Controfuochi 2. Per un nuovo movimento europeo». Oltre che degli «Actes de la recherche en sciences sociales», Bourdieu ha diretto «Liber» e ha fatto il caporedattore della rivista di tendenza «Inrockuptibles» per dar voce a chi è considerato irresponsabile dalla politica ufficiale».

Il Manifesto - 25 gennaio 2002



BOURDIEU

L'ultimo maestro

ALESSANDRO DALLAGO

Con la morte di Pierre Bourdieu, la Francia perde uno degli ultimi *maîtres-à-penser* assoluti, quegli uomini che avevano fatto di Parigi, per più di quarant'anni, il polo intellettuale per eccellenza nell'immaginario occidentale - uomini del calibro di Sartre, Barthes, Lacan e Foucault. Anche questo è un segno dei tempi. Nonostante i tentativi, spesso anacronistici, di difendere la propria preminenza culturale, la Francia sembra arrendersi all'inevitabile dominio dell'inglese e dei suoi stili culturali. Era proprio Bourdieu a rappresentare, con i suoi volumi in traduzione che occupavano le migliori librerie di Londra o di Berlino e delle università americane, l'ultimo richiamo internazionale della cultura francofona.

Bourdieu poteva godere di questa fama globale perché, come era avvenuto per Foucault (che non a caso l'aveva voluto al Collège de France), interpretava un ruolo essenzialmente politico. Non era solo il sociologo dei fenomeni intellettuali e culturali di massa - scuola, arte, scienza - e dell'esperienza quotidiana - povertà, disagio, dominio sessuale. Era soprattutto l'ultimo grande critico della società liberale e delle manifestazioni o distorsioni simboliche del capitalismo. Tutta la sua ultima produzione, come appare dalle due riviste a cui si era consacrato («Actes de la recherche en sciences sociales» e «Liber») si presenta come una denuncia, rigorosa e documentata ai limiti dell'ossessione, dell'inganno capitalistico nelle sue forme molteplici, subdole e avvolgenti. Ciò gli era costato, nella Francia della difficile coesistenza tra destra e sinistra governativa, una buona dose di veleno pubblico. Negli ultimi anni erano usciti libelli polemici - di ambiente universitario più che politico - in cui venivano presi di mira il suo metodo, il suo supposto strapotere nella repubblica francese delle lettere, la sua superbia. Un veleno di cui Bourdieu, che era uomo molto sensibile, deve avere sofferto molto e che l'ha spinto sempre di più verso l'impegno politico. Fino a poco tempo fa, era l'infaticabile tessitore di reti internazionali per l'animazione di una cultura politica anti-liberista e per la costruzione di un'altra Europa.

Dire che il richiamo mondiale di Bourdieu era essenzialmente quello politico significa raccontare solo una piccola parte della sua storia. C'è, per cominciare, lo studente povero che conquista l'*agrégation* alla prestigiosa Ecole Normale in un'epoca di imperante heideggerismo - una corrente per cui Bourdieu provava una profonda avversione (come risulta da diversi saggi

degli anni '70 e '80 in cui il linguaggio «profetico» di Heidegger viene smontato fino alle sue origini di classe, il mandarino borghese dell'università tedesca). C'è il ricercatore sul campo in Algeria, autore di alcune tra le più belle analisi dell'influsso del colonialismo sulla cultura tradizionale (*Sociologie de l'Algerie*, del 1958, e *Le déracinement* del 1964, con A. Sayad). C'è l'analista delle istituzioni incaricate di trasmettere la cultura dominante, dalla scuola all'arte, dall'università alla letteratura, dalla fotografia ai salotti intellettuali (*La reproduction*, 1970, *La distinction*, 1979, *Homo academicus*, 1984, *Les règles de l'art*, 1992). C'è anche il teorico capace non solo di rivisitare liberamente le categorie marxiane alla luce di una sensibilità sociologica modernissima (i concetti legati all'intuizione del «capitale culturale»). E soprattutto l'infaticabile animatore di una cultura sociologica aperta, senza pregiudizi, a quanto di meglio proveniva dall'altra parte dell'Atlantico. Si deve a Bourdieu, per esempio, se la Francia - condizionata da sociologi con la feluca come Aron, Touraine e Boudon - ha potuto conoscere l'opera di un ricercatore atipico come Erving Goffman.

Questa molteplicità, questa capacità di fare sociologia a 360 gradi - in un'epoca in cui la sociologia si stava istituzionalizzando e banalizzando anche in Francia - appare compiutamente in quella che, secondo me, è la sua opera più bella e meno conosciuta da noi, *La misère du monde*, 1994. In questo lavoro monumentale, che Bourdieu ha caparbiamente voluto e organizzato, facendo lavorare i suoi collaboratori migliori e (oggi) più noti (da Boltanski a Champagne, da Sayad a Wacquant), parlano, sotto forma di interviste e storie di vita, gli uomini comuni, le vittime del liberismo, dei pregiudizi e della violenza della società opulenta: migranti, insegnanti, lavoratori pubblici, operai, pensionati, casalinghe. Un coro articolato di voci che sostituiscono la pretesa sociologica di ricostruire la verità sociale dalla prospettive anguste dei dipartimenti universitari. Nelle considerazioni finali, Bourdieu si spinge quasi a teorizzare un ritiro dello sguardo sociologico dallo studio degli ultimi - gli anonimi, i marginali, i reietti. Una posizione metodologica radicale che non va confusa con l'empirismo, trattandosi piuttosto di un'intuizione della fecondità della letteratura nella descrizione sociale. Sta di fatto, comunque, che quest'opera di quasi mille pagine si fa leggere come una catena aperta di romanzi-verità - talmente lontani dalle croste letterarie da essere divenuti, in diversi casi, testi teatrali, e di successo. Nessun editore italiano ha finora accettato, e forse nemmeno pensato, di tradurlo. Ma, in un paese che pure disbosca foreste per farci conoscere tante mediocrità di richiamo, c'è da sperare che ora qualcuno ci ripensi.

L'artigiano del pensiero che si fa azione

«Uno studioso rigoroso e un generoso militante».

Da Derrida a Bové, il ricordo dell'intellettuale francese

ANNA MARIA MERLO

Nessun rancore da parte dei socialisti francesi verso Pierre Bourdieu, che aveva affermato senza mezzi termini che «dieci anni di potere socialista hanno portato a termine la demolizione del welfare state iniziata negli anni '70 in nome del liberismo». Per il primo ministro, Lionel Jospin, i lavori di Pierre Bourdieu «hanno fatto del loro autore il capo-fila di una scuola di pensiero legata alla critica incisiva della società capitalista».

In un comunicato, il primo ministro afferma che Bourdieu «mentre costruiva la sua opera sociologica ha vissuto la dialettica tra il pensiero e l'azione. E' passato dall'analisi sapiente all'impegno sociale e politico. Un impegno forte, nel periodo recente, contro la mondializzazione liberista e i danni culturali e sociali che provoca». Analogo elogio da parte del senatore socialista Henri Weber, che ha affermato di avere «molta simpatia» per Bourdieu, che ha dato «voce ai senza voce». Il ministro dell'insegnamento professionale, Jean-Claude Mélenchon (Ps), ha affermato di «avere Bourdieu sempre in tasca». Anche i Verdi hanno reso omaggio al sociologo scomparso, «figura emblematica del movimento sociale». L'ex ministro Jean Pierre Chevènement, candidato alle presidenziali, ha arruolato di forza Bourdieu nelle sue fila, «sempre a fianco di coloro che soffrono, spirito critico verso il pensiero unico».

Tra i primi a reagire, all'annuncio della morte, il sindacato Sud-Rail, cresciuto con lo sciopero del '95 contro le riforme Juppé che aveva visto Bourdieu in prima linea organizzare anche delle assemblee nei locali sindacali delle stazioni parigine: il sindacato più contestatore dei ferrovieri ha reso omaggio alla

partecipazione del sociologo al movimento del '95 e ha sottolineato che «prolungando questo impegno, faceva parte di coloro che difendevano l'autonomia del movimento sociale come mezzo per rafforzare la dinamica delle lotte per cambiamenti profondi». Secondo Christophe Aguiton, responsabile delle relazioni internazionali di Attac, Bourdieu «è stato l'artigiano del nuovo incontro tra intellettuali e movimenti sociali, dopo anni di incomprensione». Per Aguiton, il sociologo è stato «il motore intellettuale degli scioperi del '95. Penso anche al suo recente appello per un'Europa sociale». Omaggio anche dalla vice-presidente di Attac, Susan George, che ha ricordato che «era uno dei pochi sociologi riconosciuto negli Usa». Per José Bové, che ha conosciuto Bourdieu in occasione del processo per la distruzione del McDonald's di Millau, «ciò che ci ha ravvicinato è la volontà di non tagliare il mondo a fette, con i discorsi teorici da un lato e le azioni militanti dall'altro».

Meno consensuali, invece, gli intellettuali. Jacques Derrida ha ricordato la sua «vecchia amicizia» con Bourdieu, ma anche la relazione «tesa, a volte difficile». «Abbiamo avuto dibattiti e disaccordi, rispetto al suo approccio del campo filosofico, ma ci siamo sovente trovati fianco e fianco nei progetti militanti». Più acido Luc Boltanski, che era stato suo assistente ai tempi della costituzione del centro di sociologia europea (creato con Raymond Aron). «Per essere giusti, bisogna distinguere un'opera importante e discutibile, nel buon senso del termine, dalla specie di agit-prop degli ultimi anni, intrattenuta da un gruppo di seguaci dogmatizzati». Ma per il sociologo Michel Pinçon-Charlot, Bourdieu «non ha mai abbandonato la preoccupazione di rigore scientifico per essere soltanto un militante».

Il Manifesto - 25 gennaio 2002

Il Manifesto - 25 gennaio 2002



In una intervista inedita, il grande sociologo e filosofo francese illustra alcune tra le sue idee che hanno avuto più seguito. «Mi ricordo - dice - un'epoca in cui gli intellettuali erano nella merda, e io mi riunivo con Robbe-Grillet, Deleuze, Foucault per produrre testi collettivi e farli circolare. Bisognerebbe muoversi così anche in tema di lotte sociali. Si potrebbe far funzionare un collettivo europeo, allora sì che ci sarebbe un 'noi' aperto»

Pierre Bourdieu un intellettuale collettivo

L'intervista a Pierre Bourdieu, di cui pubblichiamo (in una traduzione che realizza spesso una sintesi del suo pensiero) gli stralci relativi all'ultimo decennio della sua militanza intellettuale, è inedita in italiano ed è stata pubblicata sulla rivista francese *Vacarme*, a cura della redazione. Disponibile, seducente - troppo per essere onesto, sostenevano i suoi detrattori - Bourdieu aveva aperto l'intervista con un commento dolce-amaro sul mondo intellettuale e politico che lo circondava, proprio lui che veniva spesso presentato come l'intellettuale più noto e più potente della Francia: «Ho letto molto l'Educazione sentimentale: non posso non sghignazzare come Flaubert. Forse il mio non è proprio un ghigno, ma un sorriso un po' triste» - diceva.

PHILIPPE MANGEOT

Prima degli anni '90, si rimproverava al tuo lavoro di non essere abbastanza politico, di non riuscire a mobilitare le persone...

E' una questione piuttosto complicata. Ho sempre dovuto combattere in me stesso un certo anti-intellettualismo. Dirlo non è forse molto prudente, ma è vero che sono stato innervosito da alcune prese di posizione politiche. Per esempio, all'epoca in cui tutti citavano Marx, io citavo apposta Weber. Sono sempre andato contro-tendenza. Credo che una parte delle mie reticenze, delle mie prudenze fossero solo il frutto di una reazione. Quando vedo come sono diventati quelli che all'epoca mi scavalcavano a sinistra, e che oggi mi sorpassano a destra, mi dico che avevo un po' ragione. C'era un aspetto avventurista, populista, infantile e borghese, insopportabile in molte prese di posizione. In realtà, ho sempre considerato il mio lavoro come molto connotato politicamente. Se se ne fa un bilancio, si vede che molte tra le idee che ho proposto hanno scosso quasi tutti i campi, andando contro quel che c'era di più intellettualmente scontato. Però è vero, sono stato percepito come uno scienziata *hard*, uno che stabilisce i fatti e poi se ne va.



Pierre Bourdieu a cavallo di Marx

Tra i concetti che caratterizzano gli anni '90, c'è quello di «intellettuale collettivo». Sembra davvero che rappresenti un'alternativa a un certo numero di figure dell'intelligenza: intellettuale «totale» o generale, «specifico» o organico e così via.

Si tratta, in realtà, di cumulare i saperi. Bisogna integrare i saperi specifici attraverso un lavoro collettivo, se si vuole fare critica sociale. Credo che Foucault sarebbe stato d'accordo. Eravamo entrambi nauseati dall'intellettuale totale che ha risposte a tutto, che irrita per la sua arroganza e per la sua imprudenza. Ho pensato molto presto che si trattava comunque di eliminare la cesura tra professionisti e non professionisti; innanzi tutto tra professionisti della ricerca e professionisti dell'azione militante. Anche perché, per via di tutto il lavoro che avevo svolto in questo campo, ero consapevole del fatto che l'aumento del livello

d'istruzione implica l'apparizione di responsabili-animatori politici di un genere assolutamente nuovo, dotati di un capitale culturale molto alto. Si tratta ormai di persone molto colte, sia dal punto di vista generale che dal punto di vista politico. Persone che hanno compreso a fondo quei mutamenti sociali che rendono intollerabile un certo tipo di *governo delle masse*. Non si può più parlare come una volta. Bisogna tenere conto del fatto che sono nate nuove aspirazioni.

Se c'è un «campo militante», quale potrebbe essere la sua regola? Il campo intellettuale si misura sulla verità, l'eccellenza burocratica sul rispetto della norma. E l'arte della militanza?

Mi sento in imbarazzo, non lo so. Convinzione, efficacia, tutto questo ha a che fare con l'etica, non funziona bene. Non molto tempo fa, il militante era un militare o un monaco. Adesso non più. Oramai, il militante delle associazioni di lotta deve animare, scoprire, svegliare. Nell'81, in un'intervista a *Libération*, dicevo che la sinistra al potere ha ucciso la tradizione libertaria del movimento sociale, la quale è sempre stata in concorrenza con la tradizione centralista autoritaria, e bisognerebbe forse risvegliarla. Ora penso che questa tradizione stia rinascendo nel movimento delle lotte sociali. E non si tratta esattamente di una tradizione anarchica, è più complicato: somiglia a una tradizione anarchica che avrebbe conservato la nostalgia, meglio, l'attaccamento per il realismo, anche se quest'ultimo è teoricamente il monopolio dei centralisti.

Pur definendoti un «intellettuale collettivo», non dici mai «noi». Descrivi una pratica collettiva della ricerca, e forse perfino della verità. Ma quando questa verità parla, lo fa attraverso il discorso impersonale della scienza, oppure con la prima persona singolare, come nelle tue, bellissime, «Meditazioni pascaliane».

Mi ricordo un'epoca in cui gli intellettuali erano nella merda, io mi riunivo con Robbe-Grillet, Deleuze, Foucault e altri, eravamo una quindicina, non appena si apriva un problema

nel contesto sociale, uno di noi, poco importa chi fosse, prendeva l'iniziativa. Il punto è produrre testi collettivi. Sulle carceri toccava piuttosto a Foucault, sulla Palestina a Deleuze. Poi il testo che era stato prodotto circolava, e tutti quelli che potevano lo firmavano. E siccome bisognava gratificare il narcisismo di chi amava farsi vedere in Tv, facevamo leggere il testo da un attore. Ha funzionato durante gli eventi successi in Polonia. Il testo che scrivemmo con Foucault era violentissimo, venne poi letto da Yves Montand e sembrava quasi che cercassimo di venire insultati. Penso che bisognerebbe muoversi così anche in tema di lotte sociali. Si potrebbe far funzionare un collettivo europeo, con Internet questa idea diventa possibile. Allora sì che ci sarebbe un «noi», un «noi» aperto.

Molto spesso parli di Foucault. Tuttavia, hai accolto il suo pensiero con molta reticenza.

Sì, ma lo facevo in modo assai amichevole. Si parlava e allo stesso tempo non si parlava. Credo che lui facesse in modo di proteggere il nostro rapporto di amicizia, cercavamo allo stesso tempo di confrontarci e di evitarci.

A costo di schematizzare, si potrebbe dire che tu rimproveri al pensiero di Foucault di aver sottovalutato l'«addestramento» quotidiano dei corpi da parte della vita sociale stessa. Forse lui avrebbe a sua volta potuto rimpiangere la tua concezione dello Stato, troppo semplice, che trascura il carattere capillare del potere.

Sì, ma non esiste un effettivo antagonismo. Su questo punto, sono leibniziano. In un suo testo bellissimo, il giovane Leibniz a un certo punto dice: «Io voglio integrare». All'epoca, nessuno leggeva gli scolastici, ma lui sì: studiava allo stesso tempo Cartesio, Pascal e così via. Io integro Marx e Weber, Weber e Durkheim, anche se per tradizione andrebbero considerati in opposizione. Dualismi di questo tipo permangono fino ai nostri giorni, per esempio quello che oppone Foucault a Habermas. Tutto questo non ha senso. Prendiamo Foucault/Bourdieu. Io studio la socializzazione, l'apprendimento, l'incorporazione - per farla breve, il diventare-corpo del sociale. Nulla di geniale, tutti l'hanno fatto - solo che io lo faccio in modo molto più sistematico. Ora, parlare del sociale significa parlare della storia. Il corpo, mentre si socializza, si storicizza: si prende in faccia la storia. E io rendo oggettivo quello che è stato incorporato, quindi naturalizzato. De-naturalizzo e, di conseguenza, libero. Tutto questo lavoro può avere per finalità il fatto rendere possibili alcuni usi clinici della sociologia. Si potrebbe dire che faccio una socio-analitica. Foucault, dal suo canto, proponeva una «politica dei corpi». Ed è vero che ne ha accentuato di più il lato dinamico, aperto. Ma l'avversario era lo stesso per me e per lui: lo spiritualismo personalista.

Quali sono, oggi, i grandi argomenti d'inchiesta sociologica da inaugurare?

Argomenti allo stesso tempo scientifici e politici. Tutto quello che riguarda i rapporti internazionali in materia di diritto, di letteratura ecc. E bisogna occuparsi della miseria dei quadri: forse, per quanto strano possa sembrare, una speranza per il movimento delle lotte sociali può venire da lì. Attualmente, gli informatori dei nostri amici critici sono molto spesso persone che sono parte integrante del sistema, che occupano posizioni molto importanti al Fondo monetario internazionale, o alla World Trade Organization, a Bruxelles come al ministero del tesoro. Non dico che toccherà a loro il ruolo di mano d'opera all'inchiesta, ma saranno comunque molto importanti in un movimento di lotta che per gran parte è intellettuale, e che lo sarà sempre di più. Dirotteranno il capitale, che è loro: possiedono l'informazione, e ce n'è bisogno. Dovunque le tensioni sono notevoli: al Fondo monetario internazionale come alla World Trade Organization, anche se possonò sembrarci organizzazioni monolitiche. Ora si dice: «E' l'effetto Seattle». No. Il movimento di Seattle ha agito di rinforzo, ma queste figure (allo stesso tempo critiche e integrate in luoghi di potere ndr) esistevano già prima. La teoria dei «campi» ci ricorda come ci siano lotte e piccole rivoluzioni ovunque, sebbene sembrino molto improbabili. Credo esista una sorta di legge trans-storica la quale ci permette di dire che i soggetti sovversivi sono quelli che si ritrovano tra due fronti, che stanno male nella loro pelle perché vivono male la loro posizione. La storia comparata lo dimostra chiaramente: i leader dei movimenti millenaristi del medioevo, i profeti dell'Apocalisse, erano ex preti.

il manifesto 27 gennaio 2002



Jacques Derrida

Discorso di Francoforte

Il 22 settembre 2001, Jacques Derrida - filosofo, scrittore, professore all'Ecole des hautes études en sciences sociales (Ehess) - ha ricevuto dalla città di Francoforte il premio Theodor W. Adorno. Istituito nel 1977, attribuito ogni tre anni, già conferito a Jürgen Habermas, Pierre Boulez, Jean-Luc Godard, questo premio ricompensa opere che, nello spirito della Scuola di Francoforte, sono trasversali rispetto alla filosofia, alle scienze sociali e alle arti (musica, letteratura, teatro, cinema ecc.). Il discorso di Jacques Derrida è stato letto in tedesco per i primi e gli ultimi paragrafi. Era stato scritto e tradotto in agosto. I riferimenti all'11 settembre sono stati perciò aggiunti il giorno della cerimonia. Pubblicando integralmente questo testo, Le Monde diplomatique intende rendere omaggio a uno dei più grandi intellettuali francesi.



La lingua dello straniero

*Signor Sindaco, Signor Console generale,
caro Professor Waldenfels, cari Colleghi, cari Amici,*

Chiedo perdono, mi accingo a salutarvi e a ringraziarvi nella mia lingua.

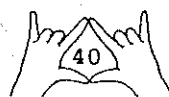
D'altronde, la lingua sarà il mio tema: la lingua dell'altro, la lingua dell'ospite, la lingua dello straniero, persino dell'immigrante, dell'emigrato o dell'esiliato. Che cosa farà una politica responsabile del plurale e del singolare, a partire dalle differenze tra le lingue nell'Europa di domani e dall'esempio dell'Europa, nella mondializzazione in corso? In quel che si chiama, in modo sempre più dubbio, «mondializzazione», ci troviamo sull'orlo di guerre che sono meno che mai, dall'11 settembre, certe della loro lingua, del loro senso e del loro nome.

In esergo a questa modesta e sobria testimonianza di riconoscenza, permettetemi prima di tutto di leggere una frase che Walter Benjamin (1) un giorno, una notte, sognò, lui, in francese. La confidò in francese a Gretel Adorno, in una lettera che le indirizzò il 12 ottobre 1939, dalla Nièvre, dove era internato. Allora in Francia si chiamava Campo di lavoratori volontari. Nel suo sogno, che fu, a suo dire, euforico, Benjamin si dice, in francese: «*Il s'agissait de changer en fichu une poésie*». E traduce: «*Es handelte sich darum, aus einem Gedicht ein Halstuch zu machen*». Lo accarezzieremo subito, quel «*fichu*», quella sciarpa o quel foulard. Vi discerneremo quella lettera dell'alfabeto che Benjamin credette di riconoscervi in sogno. E «*fichu*», vedremo anche questo, non è una parola francese qualsiasi per «sciarpa», «scialle» o foulard da donna (2).

Si sogna sempre nel proprio letto e di notte? Si è responsabili dei propri sogni? Se ne può rispondere? Supponete che sogni. Il mio sogno sarebbe felice, come quello di Benjamin.

In questo preciso istante, indirizzandomi a voi, in piedi, a occhi aperti, accingendomi a ringraziarvi dal fondo del cuore, con i gesti *unheimlich* o spettrali di un sonnambulo, o persino di un brigante venuto a mettere le mani su un premio che non gli era destinato, è come se stessi sognando, e lo confessassi: davvero, ve lo dico salutandovi con gratitudine, mi par di sognare. Anche se il brigante o il contrabbandiere non merita quel che gli capita - come in un racconto di Kafka, il cattivo scolaro che si crede chiamato, al modo di Abramo, al posto del primo della classe - il suo sogno sembra felice. Come me.

Tra sognare e credere di sognare, qual è la differenza? E anzitutto chi ha il diritto di porre una simile domanda? Il sognatore sprofondato nell'esperienza della notte o il sognatore al risveglio? E un sognatore potrebbe parlare del suo sogno senza svegliarsi? Potrebbe parlare del sogno in generale, analizzarlo in modo giusto, e persino adoperare la parola «sogno» a proposito senza interrompere e tradire, sì, tradire il sonno?



Qui immagino due risposte. Quella del filosofo sarebbe fermamente «no»: non si può tenere un discorso serio e responsabile sul sogno, nessuno potrebbe neppure raccontare un sogno senza svegliarsi. Una simile risposta negativa, di cui si potrebbero fornire mille esempi da Platone a Husserl, credo che definisca forse l'essenza della filosofia. Il «no» lega la responsabilità del filosofo all'imperativo razionale della veglia, dell'io sovrano, della coscienza vigilante. Che cos'è la filosofia, per il filosofo? La veglia e il risveglio. Tutt'altra, ma non meno responsabile, sarebbe forse la risposta del poeta, dello scrittore o del saggista, del musicista, del pittore, dello sceneggiatore di teatro o di cinema. Persino dello psicoanalista. Non direbbero no ma sì, forse, a volte. Direbbero sì, forse, a volte. Sarebbero acquiscenti nei confronti dell'evento, della sua eccezionale singolarità: sì, forse si può credere e confessare di sognare senza svegliarsi; sì, non è impossibile, a volte, dire, dormendo, a occhi chiusi o spalancati, qualcosa come una verità del sogno, addirittura un senso e una ragione del sogno che merita di non precipitare nella notte del nulla.

Per la lucidità, la luce, persino l'*Aufklärung* di un discorso sognante sul sogno, mi piace proprio pensare ad Adorno (3). Ammiro e amo in Adorno uno che non ha smesso di esitare tra il «no» del filosofo e il «sì, forse, a volte capita» del poeta, dello scrittore o addirittura dello psicoanalista. Esitando tra il «no» e il «sì, a volte, forse», ha ereditato da entrambi. Ha tenuto conto di quello che il concetto, o persino la dialettica, non poteva concepire dell'evento singolo, e ha fatto di tutto per assumersi la responsabilità di questa eredità.

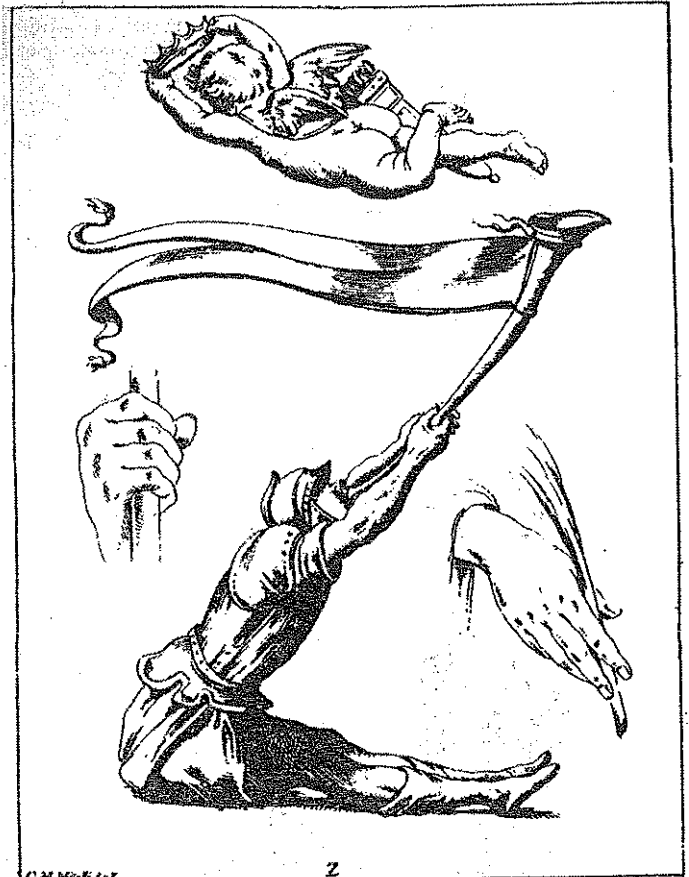
In effetti, che cosa ci suggerisce Adorno? La differenza tra sogno e realtà, la verità a cui il «no» del filosofo ci richiama con inflessibile severità, sarebbe ciò che lede, ferisce o «offende» (*beschädigt*) i più bei sogni, depositandovi il segno di una macchia, di una sporcizia (*Makel*). Il «no», e in un altro senso potremmo dire la negatività che la filosofia opporrebbe al sogno, sarebbe una ferita di cui i più bei sogni portano per sempre la cicatrice.

Lo ricorda un passo dei *Minima Moralia* (4), che privilegia per due ragioni. Primo, Adorno dice che i più bei sogni sono guastati, lesi, mutilati, «offesi» (*beschädigt*), feriti dalla coscienza desta che ci fa sapere che sono pura apparenza (*Schein*) rispetto alla verità effettiva (*Wirklichkeit*). Ora, la parola di cui Adorno si serve per dire questa ferita, *beschädigt*, è proprio quanto compare nel sottotitolo dei *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Non «riflessioni sopra» una vita ferita, lesa, offesa, mutilata, ma «riflessioni da o a partire da» una simile vita, *aus dem beschädigten Leben*: riflessioni segnate dal dolore, firmate dalla ferita. La dedica a Horkheimer spiega quanto la forma del libro debba alla vita privata e alla condizione dolorosa dell'«intellettuale in emigrazione» (*ausgegangen von engsten privaten Bereich, dem des Intellektuellen in der Emigration*).

Scelgo questo passo dei *Minima Moralia* anche per rendere, oggi, un omaggio riconoscente a coloro che hanno istituito il Premio Adorno e ne rispettano un certo spirito. Come sempre in Adorno – è la sua eredità più bella – questo frammento teatrale fa comparire la filosofia in un sol atto, su una stessa scena, mettendola davanti a tutti i suoi altri. La filosofia deve rispondere davanti al sogno, davanti alla musica – rappresentata da Schubert – davanti alla poesia, davanti al teatro e davanti alla letteratura, qui rappresentata da Kafka: «Quando ci si sveglia nel bel mezzo di un sogno, per quanto brutto e angoscioso potesse essere, si rimane delusi e si ha l'impressione di essere stati defraudati della parte migliore. Ma i sogni felici, pienamente realizzati, si danno in realtà così poco come, secondo il detto di Schubert, la musica allegra. Anche al sogno più bello rimane associata, come una macchia (wie ein Makel), la sua differenza dalla realtà, la consapevolezza del carattere puramente illusorio di ciò che esso ci dona. Ecco perché proprio i sogni più belli sono come solcati da crepe invisibili (wie beschädigt). Questa esperienza è stata registrata in modo insuperabile da Kafka nella descrizione del teatro naturale dell'Oklahoma che si legge nel romanzo *America*».

Adorno era ossessionato dal teatro di Oklahoma in *America* di Kafka, soprattutto quando ricorda le sue ricerche sperimentali negli Stati Uniti, i suoi lavori sul jazz, su un certo carattere di feticcio della musica, sui problemi posti dalla produzione industriale di oggetti culturali, là dove la sua critica mira – è lui stesso a dirlo – a replicare al Benjamin di *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Giustificata o meno che sia la critica, come tante altre, a

proposito di Benjamin, oggi avremmo più bisogno che mai di meditarla. Analizzando un certo divenir-merce della cultura, annuncia anche una mutazione strutturale del capitale, del mercato ciberspaziale, della riproduzione, della concentrazione mondiale e della proprietà.



GIUSEPPE MARIA MITELLI
Alphabeta in sogno exemplare per disegnare, lettera Z, 1683

(1) Nato nel 1892 da una famiglia ebrea tedesca assimilata, Walter Benjamin, dopo studi di filosofia, letteratura tedesca e storia dell'arte, pubblica il suo primo saggio su Goethe nel 1924. L'anno prima, era entrato in contatto con Theodor W. Adorno e con l'Istituto di ricerca sociale di Francoforte. Cronista e saggista, Benjamin collabora con la *Frankfurter Zeitung* e la *Literarische Welt*. Soggiorna a Mosca nel 1926-27. Dal 1933, emigra in Francia e stringe amicizia con altri esuli come Hannah Arendt, Hermann Hesse e Kurt Weil. Minacciato di essere consegnato alla Gestapo, si suiciderà nel 1940. I suoi saggi principali saranno raccolti e pubblicati nel dopoguerra. N.d.r.

(2) Vale infatti anche per «fottuto», perciò si è preferito tenerlo nell'originale. N.d.t.

(3) Nato nel 1903 da padre ebreo e da madre cattolica, Theodor W. Adorno studia filosofia, musica e psicologia. Dopo aver abbandonato la composizione musicale (ma non la musicologia, cui si dedicherà sino alla morte), scrive dei primi testi che rivelano l'atteggiamento di Walter Benjamin: applicare il marxismo alla critica della cultura. Adorno si esilia nel 1934 in Inghilterra, poi nel 1938 negli Stati Uniti, dove prosegue le proprie ricerche con i membri, anche loro esuli, dell'Istituto per la ricerca sociale di Francoforte. Diventa condirettore del progetto di ricerca sulla discriminazione sociale all'Università della California a Berkeley. In questi anni, scrive, con Max Horkheimer, un libro capitale: *Dialettica dell'illuminismo*. Nel 1949 torna a Francoforte e ricostruisce l'Istituto per la ricerca sociale che, con il nome di «Scuola di Francoforte», contribuirà al rinnovamento intellettuale della Germania federale del dopoguerra – ne diverrà direttore nel 1958. Successivamente pubblica *Filosofia della musica moderna* (1949), *La personalità autoritaria* (1950), *Minima Moralia* (1951), *Dissonanze* (1956), *Dialettica negativa* (1966), critica del razionalismo illuminista, è seguita da *Dialettica e positivismo in sociologia* (1969), in cui dibatte con Karl Popper sul metodo dialettico e le scienze sociali. Considerato un radicale, tuttavia non sosterrà il movimento studentesco. Il 6 agosto 1969 muore per una crisi cardiaca. N.d.r.

(4) *Minima Moralia*, Suhrkamp, Francoforte, (1951, 1973), p. 143; trad. it. di R. Solmi, introd. di L. Ceppa, Einaudi 1979, p. 127.

Anche dall'incubo peggiore (potremmo moltiplicarne gli esempi storici dall'inizio del secolo sino alla settimana scorsa), saremmo delusi di essere svegliati, perché ci avrebbe dato da pensare l'insostituibile, una verità o un senso che la coscienza rischia di dissimularci al risveglio, o persino di riaddormentare. Quasi che il sogno fosse più vigilante della veglia, l'inconscio più pensante della coscienza, la letteratura o le arti più filosofiche, o comunque più critiche della filosofia.

Mi indirizzo dunque a voi nella notte come se all'inizio fosse il sogno. Che cos'è il sogno? E il pensiero del sogno? E la lingua del sogno? C'è un'etica e una politica del sogno che non ceda né all'immaginario né all'utopia, e che dunque non risulti rinunciataria, irresponsabile ed evasiva? Ancora una volta mi faccio forte con Adorno per incominciare così, e in particolare con un'altra sentenza di Adorno che mi tocca tanto più in quanto, come faccio sempre più spesso, forse troppo spesso, Adorno parla letteralmente della possibilità dell'impossibile, del «paradosso della possibilità dell'impossibile» (*vom Paradoxon der Möglichkeit des Unmöglichen*). In *Prismi*, alla fine del suo «Ritratto di Walter Benjamin», nel 1955, Adorno scrive, e vorrei farne un motto, almeno per tutte le «ultime volte» della mia vita:

«Nella forma del paradosso della possibilità dell'impossibile, [Benjamin] riunisce per l'ultima volta la mistica e l'Aufklärung, il razionalismo emancipatorio. Ha bandito il sogno senza tradirlo (ohne ihn zu verraten) e senza rendersi complice della permanente unanimità dei filosofi, secondo cui non è possibile (5)».

La possibilità dell'impossibile, Adorno dice proprio così, *die Möglichkeit des Unmöglichen*. Non lasciarsi impressionare dalla «permanente unanimità dei filosofi», cioè dalla prima complicità da rompere, e proprio ciò di cui bisogna incominciare a preoccuparsi se si vuole pensare un poco. Bandire il sogno senza tradirlo (*ohne ihn zu verraten*), ecco il da farsi, secondo Benjamin, autore di un *Traumkitsch* (6): svegliarsi, coltivare la veglia e la vigilanza, pur restando fedeli al senso, fedeli all'insegnamento e alla lucidità di un sogno, attenti a quello che il sogno fa pensare, soprattutto quando fa pensare la possibilità dell'impossibile. La possibilità dell'impossibile può essere soltanto sognata, però il pensiero, un tutt'altro pensiero del rapporto tra possibile e impossibile, quest'altro pensiero presso il quale da così tanto tempo respiro e certe volte mi soffoco nei miei corsi o nelle mie corse, ha forse più affinità col sogno di quanto non ne abbia la filosofia. Bisognerebbe, pur svegliandosi, continuare a vegliare sul sogno. Da questa possibilità dell'impossibile, e da quello che si dovrebbe fare per cercare di pensarla altrimenti, per pensare altrimenti il pensiero, in una incondizionatezza senza sovranità indivisibile, fuori da quanto ha dominato la nostra tradizione metafisica, cerco a mio modo di trarre qualche conseguenza etica, giuridica e politica, che si tratti del tempo, del dono, dell'ospitalità, del perdono, della decisione — o della democrazia a venire.

Non ho ancora incominciato a dirvi tutta la mia riconoscenza ma, per autorizzarmi, ho appena sentito Adorno parlare di Benjamin, quei due espatriati uno dei quali non è più tornato e l'altro non è sicuro che sia mai tornato. Tra poco evocherò ancora un Benjamin rivolto ad Adorno, che mi incoraggia a pensare che il mio uso delle citazioni dovrebbe essere, qui, tutto tranne che accademico, protocollare e convenzionale, ma piuttosto, ancora una volta, inquietante, depistante, persino *unheimlich*. Due pagine prima, nello stesso testo, Adorno ricorda che Benjamin «prende alla lettera (wörtlich) la frase di Strada a senso unico secondo cui le citazioni sembrano i briganti di strada (wie Räuber am Wege) che sbucano di colpo per derubare il lettore delle sue convinzioni» (7). È bene che lo sappiate, chi oggi onorate con un grande premio non è sicuro di meritarselo, è anche uno che rischia sempre, specie quando cita, di assomigliare più ai «briganti di strada» che agli stimabili professori di filosofia, fossero pure suoi amici.



Sogno. Sonnambulo. Credo di aver sognato, per farvi capire la mia gratitudine per l'immenso privilegio che oggi mi è accordato, sogno ancora, certamente, di sapervi parlare non solo da brigante ma poeticamente, da poeta. Del poema che sogno, non sarei certamente capace. E poi, in che lingua avrei potuto scriverlo o cantarlo? O sognarlo? Sarei diviso, da una parte, tra le leggi dell'ospitalità, cioè tra il desiderio dell'ospite riconoscente che dovrebbe indirizzarsi a voi nella vostra lingua, e, dall'altra, il mio invincibile attaccamento all'idioma francese, senza cui sono perduto, più esiliato che mai. Perché quello che comprendo e condivido meglio di Adorno, sino alla compassione, è forse il suo amore per la lingua, e persino una sorta di nostalgia per quella che, tuttavia, era stata la sua lingua. Nostalgia originaria, nostalgia che non ha aspettato la perdita storica o effettiva della lingua, nostalgia congenita che ha l'età del nostro corpo a corpo con la lingua materna — o paterna. Come se quella lingua fosse andata perduta sin dall'infanzia, sin dalla prima parola. Come se quella catastrofe fosse destinata a ripetersi. Come se minacciasse di tornare in ogni tornante della storia, e per Adorno sino all'esilio americano. Nella sua risposta alla tradizionale domanda «Was ist deutsch?» (8), nel 1965, Adorno confidava che il suo desiderio di tornare dagli Stati Uniti in Germania, nel 1949, era stato dettato anzitutto dalla lingua. «La mia decisione di tornare in Germania, dice, era stata solo in parte motivata dal bisogno soggettivo, dalla nostalgia (vom Heimweh motiviert). C'era anche una motivazione oggettiva. La lingua. (Auch ein Objektives machte sich geltend. Das ist die Sprache)».

Perché ci sarebbe più di una nostalgia e altro che un affetto soggettivo? Perché Adorno tenta di giustificare il suo ritorno in Germania con l'argomento della lingua che sarebbe una ragione «oggettiva»? La sua perorazione dovrebbe risultare esemplare, oggi, per tutti coloro che cercano, nel mondo, ma in particolare nell'Europa in costruzione, di definire un'altra etica o un'altra politica, un'altra economia, al limite un'altra ecologia della lingua: come coltivare la poeticità dell'idioma in generale, il suo *chez-soi*, il suo *oikos*, come salvare la differenza linguistica, regionale o nazionale, come resistere all'egemonia internazionale di una lingua di comunicazione (e per Adorno era già l'anglo-americano), come opporsi all'utilitarismo strumentale di una lingua puramente funzionale e comunicativa, senza tuttavia cedere al nazionalismo, allo stato-nazionalismo o al sovranitarismo stato-nazionalistico, senza dare queste vecchie armi arrugginite alla reattività identitaria e a una qualche vecchia ideologia sovranitaristica, comunitarista e differenzialista?

In effetti, Adorno si impegna, a volte rischiosamente, in una argomentazione complessa cui avevo dedicato, quasi vent'anni fa, una lunga e tormentata discussione in un seminario sul «nazionalismo», su «Kant, l'Ebreo, il Tedesco», sul «Was ist deutsch» di Wagner e su quella che allora chiamavo, per dare un soprannome a una enigmatica specularità, a un grande e terribile specchio storico, «psyché (9) giudaico-tedesca». Ne isolo solo due tratti.

A. Il primo sottolineerebbe, in modo classico — alcuni oserebbero dire «inquietante» — i privilegi della lingua tedesca. Doppio privilegio, quanto alla filosofia e a ciò che unisce filosofia e letteratura: «La lingua tedesca — nota Adorno — presenta manifestamente una affinità elettiva con la filosofia (eine besondere Wahlverwandtschaft zur Philosophie), una affinità con la speculazione cui l'Occidente rimprovera, non senza ragione, di essere pericolosamente fumosa». Se è difficile tradurre testi filosofici di alto livello, come la *Fenomenologia dello spirito* o la *Scienza della logica* di Hegel, dipende dal fatto che il tedesco, pensa Adorno, radica i suoi concetti filosofici in una lingua naturale che bisogna conoscere sin dall'infanzia. Di qui, tra filosofia e letteratura, una alleanza radicale — radicale perché nutrita dalle stesse radici, quelle dell'infanzia. Non c'è grande filosofo, dice Adorno citando Ulrich Sonnemann, che non sia un grande scrittore. E quanto ha ragione! A proposito dell'infanzia, che è stato uno dei suoi temi insistenti, a proposito della lingua della sua infanzia, non è un caso che Adorno ci torni dopo due brevi e celebri aforismi sugli ebrei e il linguaggio: «Der Antisemitismus ist das Gerücht über die Juden» e «Fremdwörter sind die Juden der Sprache» [*L'antisemitismo sono le dicerie sul conto degli ebrei*] e «Le parole tedesche di origine straniera sono come gli ebrei della nostra lingua» (10). Non è dunque fortuito che, subito dopo, Adorno ci confidi la «incommensurabile tristezza» (*fassungslose Traurigkeit*), la «melanconia» (*Schwermut*) con cui prende coscienza di avere spontaneamente lasciato «ridestarsi», è la parola che adopera, la lingua della sua infanzia, e più precisamente

di aver lasciato che si svegliasse – quasi che continuasse un sogno desto, un sogno diurno – una forma dialettale della sua infanzia, quella che aveva parlato nella sua città d'origine, che allora chiama *Vaterstadt*. *Muttersprache* e *Vaterstadt*:

«In una sera di tristezza desolata e inconsolabile (An einem Abend der fassungslosen Traurigkeit) mi sono sorpreso a adoperare il congiuntivo goffamente erroneo di un verbo che non è nemmeno propriamente altotedesco, una forma che appartiene al dialetto della mia città natale. Non mi era più accaduto di udire, e tanto meno di usare, quel solecismo familiare fin dal tempo dei primi anni di scuola. La malinconia (Schwermut), che scendeva irresistibilmente nell'abisso dell'infanzia (in den Abgrund der Kindheit), aveva ridestato, sul suo fondo, l'antico suono, in cui trovava espressione un desiderio impotente (weckte auf dem Grunde den alten, ohnmächtig verlangenden Lauf). La lingua mi rimandava, come un'eco, l'umiliazione che mi ha inflitto la malasorte, dimenticandosi completamente di quello che sono» (11).

Sogno, idioma poetico, malinconia, «Abisso dell'infanzia», *Abgrund der Kindheit* che altro non è, lo avrete capito, se non la profondità di un fondo (*Grund*) musicale, della segreta risonanza della voce o dei vocaboli che aspettano in noi, come nel fondo del primo nome di Adorno (12), ma senza potere (*auf dem Grunde den alten, ohnmächtig verlangenden Lauf*). *Ohnmächtig*, insisto: impotenti, vulnerabili. Se me ne fosse stato concesso il tempo, mi sarebbe piaciuto fare qualcosa di più che abbozzare una ricostruzione; avrei esplorato una logica del pensiero di Adorno che tenta in modo quasi sistematico di sottrarre tutte quelle debolezze, quelle vulnerabilità, quelle vittime indifese alla violenza, persino alla crudeltà della interpretazione tradizionale, cioè all'accaparramento filosofico, metafisico, idealistico, anche dialettico, e capitalistico. L'esposizione di questo essere-senza-difesa, questa privazione di potere, questa vulnerabile *Ohnmächtigkeit*, può essere tanto il sogno, la lingua, l'inconscio, quanto l'animale, il bambino, l'Ebreo, lo straniero, la donna. «Indifeso», Adorno lo è stato meno di Benjamin, ma lo è stato, come ha detto Jürgen Habermas (13), in un libro dedicato alla memoria di Adorno:

«Adorno era indifeso (...) davanti a "Teddie" ci si poteva senza fatica assumere il ruolo dell'adulto che "ha ragione". In effetti, Adorno non è mai stato capace di assimilarsi ai comportamenti di immunizzazione adattiva conformi alla realtà caratteristici dell'adulto. È rimasto uno straniero in tutte le istituzioni – e non perché lo volesse» (14).

B. Un altro tratto di *Was ist deutsch* conta in particolare ai miei occhi. Una messa in guardia critica segue l'elogio della «proprietà specifica e obiettiva della lingua tedesca (eine spezifische, objektive Eigenschaft der deutschen Sprache)». Vi si riconosce una barriera indispensabile per l'avvenire politico dell'Europa o della mondializzazione: pur lottando contro le egemonie linguistiche e quanto determinano, bisognerebbe incominciare a «decostruire» i fantasmi onto-teologico-politici di una sovranità indivisibile e le metafisiche stato-nazionalistiche. Adorno vuole certo, e come lo capisco, continuare ad amare la lingua tedesca, a coltivare una intimità originaria con il suo idioma, però senza nazionalismo, senza il «narcisismo collettivo» (*kollektiven Narzissismus*) di una «metafisica della lingua». Contro una simile metafisica della lingua nazionale, di cui è notoria la tradizione e la tentazione, in questo e in altri paesi, la «vigilanza», dice, deve essere «instancabile».

Breve bibliografia

- Dello spirito.** Heidegger e la questione, Feltrinelli, 1989 (1987), tr. it. di G. Zaccaria
- Ritorno da Mosca** (a cura di V. Vitiello), Guerini e Associati, 1993, tr. it. di E. Lisciani-Petrini e M. Ferraris
- Oggi l'Europa. L'altro capo. Memorie, risposte e responsabilità.** Garzanti, 1994 (1991), tr. it. di M. Ferraris
- Spettro di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale.** Raffaello Cortina, 1994 (1993), tr. it. di G. Chiuazzi
- Politiche dell'amicizia.** Raffaello Cortina, 1995 (1994), tr. it. di G. Chiuazzi
- Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo.** Cronopio, 1997 (1997), tr. it. di B. Moroncini
- Addio a Emanuel Lévinas.** Jaca Book, 1998 (1997), tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici
- Il gusto del segreto.** con M. Ferraris, Laterza, 1997, tr. it. di M. Ferraris et al.
- Sull'ospitalità.** Baldini & Castoldi, 2000 (1997), tr. it. di I. Landolfi



«Chi torna [dall'esilio], e ha perduto il contatto ingenuo con ciò che costituisce la specificità [della lingua], dovrà, pur conservando la propria intimità con la lingua, dar prova di una infaticabile vigilanza (mit unermüdlcher Wachsamkeit) per sfuggire agli abusi che potrebbe facilitare; dovrà evitare di credere che ciò che mi piacerebbe chiamare l'eccesso metafisico della lingua tedesca (den metaphysischen Überschuss der deutschen Sprache) basti a garantire la verità della metafisica che propone, o della metafisica in generale. Mi sarà forse permesso confessare che proprio perciò ho scritto *Jargon der Eigentlichkeit* (15). Il carattere metafisico della lingua non costituisce un privilegio. Non è da lui che bisogna trarre una profondità che diventa sospetta nel momento in cui si autoglorifica. Lo stesso vale per il concetto di "anima tedesca" [...] Nessuno di quelli che scrivono in tedesco e che sanno quanto la madrelingua segni il loro pensiero dovrebbe dimenticare le critiche di Nietzsche in proposito» (16).

Il riferimento al *Jargon der Eigentlichkeit* ci porterebbe troppo lontano. Preferisco sentire in questa professione di fede l'appello a una nuova *Aufklärung*. Adorno dichiara poco più sotto che è il culto metafisico della lingua, della profondità della lingua tedesca, ad aver fatto accusare il Secolo dei Lumi di «superficialità» e di «eresia».

Signor Sindaco, cari colleghi, cari amici, quando ho chiesto quanto tempo avessi per parlare, ho ricevuto da tre persone tre risposte diverse. Furono dettate, immagino, sia da una legittima inquietudine sia dal desiderio: prima da 15 a 20 minuti, poi 30 minuti, infine da 30 a 45 minuti. Ora, non ho ancora incominciato a sfiorare, tanto è crudele l'economia di un simile discorso, il tema del debito che mi lega a voi, alla città e alla università di Francoforte, a tanti colleghi e amici (in particolare i professori Habermas e Honneth), a tutti coloro e a tutte coloro che a Francoforte e in questo paese mi perdoneranno di nominarli solo con una nota cursoria (17). Sono tanto numerosi, i traduttori (a cominciare da Stefan Lorenzer, che oggi è qui), gli studenti, gli editori che mi hanno già offerto la grazia della loro ospitalità, dal 1968, nelle università di Berlino, di Freiburg-im-Breisgau, di Heidelberg, di

(5) «Profilo di Walter Benjamin», in Th. W. Adorno, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, trad. it. di C. Mainoldi, Einaudi, 1966.

(6) Articolo cui Adorno fa riferimento nel medesimo testo. Pubblicato nella *Neue Rundschau*, trattava, tra l'altro, del surrealismo.

(7) *Ibidem*.

(8) «Auf die Frage: Was ist deutsch», in *Stichworte, Kritische Modelle 2*. Suhrkamp, 1965, p. 102 ss.; tr. it. *Parole chiave*, Sugar 1974.

(9) È lo specchio per farsi la barba, *N.d.t.*

(10) *Minima Moralia*, Suhrkamp, 1973, pp. 141-2; trad. it. *op. cit.*, p. 125.

(11) *Ibidem*, pp. 125-126.

(12) Wiesegrund, *N.d.t.*

(13) Nato nel 1929, Jürgen Habermas ha studiato filosofia, storia e sociologia. Nel 1956, è entrato nell'Istituto per la ricerca sociale di Francoforte. Assistente di Theodor W. Adorno, ha poi insegnato a Heidelberg e Francoforte, quindi diretto l'Istituto Max Planck a Starnberg prima di tornare all'università di Francoforte. Ha pubblicato in particolare: *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962), *Teoria e prassi* (1963), *Logica delle scienze sociali* (1967), *Conoscenza e interesse* (1968), *Tecnica e scienza come ideologia* (1968), *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo* (1973), *Per la ricostruzione del materialismo storico* (1976), *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (1996). *N.d.r.*

(14) Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, 1971.

(15) Gergo dell'autenticità.

(16) *Stichworte, Kritische Modelle 2*, *op. cit.* p. 111-2.

(17) La traduzione tedesca del testo comportava la lunga lista dei traduttori, colleghi e amici tedeschi che Jacques Derrida teneva a ringraziare. *N.d.r.*





Kassel, di Bochum, di Siegen e soprattutto di Francoforte, per tre volte, e ancora l'anno scorso, in occasione di conferenze sull'università, di un seminario comune con Jürgen Habermas o già, nel 1984, di un grande convegno su Joyce.

Prima di precipitarmi verso la conclusione, non voglio dimenticare né il «fichu» nel sogno di Benjamin, né l'indice di un libro virtuale su questo premio Adorno, un libro e un premio di cui non spero più di essere capace e degno, un giorno. Vi ho parlato di lingua e di sogno, poi di una lingua sognata, quindi di una lingua di sogno, la lingua che si sogna di parlare, e ora eccovi la lingua del sogno, direbbe Freud.

Non vi infliggerò una lezione di filologia, di semantica o di pragmatica. Non seguirò le derivazioni e gli usi di questa straordinaria parola, «fichu». Significa cose diverse secondo che valga come nome o come aggettivo. Il «fichu», ed è il senso più manifesto nella frase di Benjamin, designa appunto uno scialle, il taglio di stoffa che una donna può mettersi, di fretta, sulla testa o intorno al collo. Ma l'aggettivo «fichu» denota il male: quanto è cattivo, perduto, condannato. Un giorno del settembre 1970, vedendo venire la morte, mio padre, malato, mi confidò: «Je suis fichu». Se oggi vi indirizzo un discorso tanto oneirofilico, è che il sogno è l'elemento più accogliente per il lutto, la possessione, la spettralità di tutti gli spiriti e per il ritorno dei fantasmi (per esempio, di quei padri adottivi che sono stati per noi, con altri e fin nei loro dissensi, Adorno o Benjamin, e forse Adorno per Benjamin). Il sogno è anche un luogo ospitale per l'esigenza di giustizia così come per le più invincibili speranze messianiche. Per «fichu», talvolta in francese si dice anche «foutu», parola che si lascia intendere sia nel registro escatologico della fine o della morte sia nel registro scatologico della violenza sessuale. Talvolta si insinua l'ironia: «Il s'est fichu de quelqu'un» significa: «ha preso in giro qualcuno, non lo ha preso sul serio o non si è assunto le sue responsabilità nei suoi confronti».

Benjamin inizia così la lunga lettera, che dunque scrive in francese a Gretel Adorno, il 12 ottobre 1939, da un campo di lavoratori volontari nella Nièvre:

«Stanotte ho fatto sul pagliericcio un sogno di una tale bellezza che non resisto alla voglia di raccontarlo a te (...) È uno di quei sogni che ho forse ogni cinque anni e che sono ricamati intorno al motivo del "leggere". Teddie si ricorderà del ruolo di quel motivo nelle mie riflessioni sulla conoscenza».

Messaggio destinato a Teddie, dunque ad Adorno, marito di Gretel. Perché Benjamin racconta quel sogno alla moglie e non al marito? Perché quattro anni prima, è scrivendo a Gretel Adorno (18) che Benjamin risponde a delle critiche un po' autoritarie e paterne che Adorno, come accadeva spesso, gli aveva rivolto in una lettera (19), per l'appunto a proposito del sogno, del rapporto tra le «figure oniriche» e l'«immagine dialettica». Lascio in sonno questo formicaio di problemi.

Il lungo racconto che segue rimette in scena (è la mia selezione interpretativa) un «vecchio cappello di paglia», un «panama» che Benjamin aveva ereditato da suo padre e che recava, nel suo sogno, un largo taglio nella parte superiore, con delle «tracce rosse» sui bordi del taglio, poi delle donne, una delle quali si occupa di grafologia e tiene in mano qualcosa che Benjamin aveva scritto. Lui si avvicina e, dice: «Quanto vidi era una stoffa coperta di immagini e i cui soli elementi grafici che riuscii a distinguere erano le parti superiori della lettera D le cui lunghezze affusolate rivelavano una aspirazione estrema verso la spiritualità. Inoltre questa parte della lettera aveva un bordo blu, che si gonfiava sul disegno come se fosse agitato dalla brezza. Era la sola cosa che potessi "leggere" (...) Per un momento, la conversazione ruotò intorno a quella scrittura (...) a un certo punto dicevo testualmente: "Il s'agissait de changer en fichu une poésie" (Es handelte sich darum, aus einem Gedicht ein Halstuch zu machen). (...) Tra le donne ce n'era una, bellissima, coricata in un letto.

Sentendo la mia spiegazione ebbe un moto breve come un fulmine. Scostò un poco la coperta che la copriva nel letto (...). E non per mostrarmi il suo corpo, bensì il disegno della coperta, che avrebbe dovuto offrirmi una figura analoga a quella che avrei dovuto "scrivere", tanti anni fa, per farne dono a Dausse (...). Fatto quel sogno, non ho potuto riaddormentarmi per ore. Era di felicità. Ed è per farti condividere quelle ore che ti scrivo».

«Si sogna sempre nel proprio letto?», chiedevo incominciando. Dal suo campo di lavoratori volontari, Benjamin scrive a Gretel Adorno che gli era capitato di sognare, nel letto suo di lui, una donna «coricata in un letto», una donna «bellissima» che esibiva per lui il «disegno della sua coperta». Il disegno recava, come una firma, o una glossa, la sua grafia, di lui, Benjamin. Si può sempre speculare sulla D che Benjamin trova sul fichu. È forse l'iniziale del Dottor Dausse, che una volta l'aveva curato dal paludismo e che, nel sogno, aveva dato a

una delle sue donne qualcosa che Benjamin dice di aver scritto. Nella lettera, Benjamin mette tra virgolette le parole «leggere» e «scrivere». Ma la D può anche essere, tra altre ipotesi, tra altre iniziali, la prima lettera di Detlef. A volte Benjamin si firmava familiarmente le sue lettere «Detlef». Era anche un nome che usava in certi suoi pseudonimi, come Detlef Holz, soprannome politico con cui firmò, emigrato in Svizzera, nel 1936, un libro anch'esso epistolare, *Deutsche Menschen* (20). Firmava sempre così le sue lettere a Gretel Adorno, e a volte precisava «Détin alter Detlef». Insieme letta e scritta da Benjamin, la D raffigurerebbe allora l'iniziale della sua firma, come se Detlef lasciasse sottintendere: «Je suis fichu», persino, dal campo di lavoratori volontari, meno di un anno prima del suicidio, come ogni mortale che dice «io», nella sua lingua di sogno: «Io, D, sono fottuto». Meno di un anno prima del suicidio, qualche mese prima di ringraziare Adorno di avergli fatto, da New York, gli auguri per il suo ultimo compleanno, che era stato anche, come il mio, un 15 luglio, Benjamin aveva sognato, sapendolo senza saperlo, qualche geroglifico poetico e premonitore: «Io, D, sono d'ora in avanti quel che si chiama fichu»: il firmatario lo sa, lo dice a Gretel, e il tutto si può dire, scrivere e leggere, e firmare così, in sogno, e de-

(18) Lettera del 16 agosto 1935.

(19) Lettera del 2 agosto 1935.

(20) Suhrkamp, 1962; trad. it. *Uomini tedeschi. Una scelta di lettere*, Milano, Adelphi 1979.



John Searle, quando la mente è in azione

Il grande filosofo americano riassume le sue critiche tanto alla tradizione «materialista» quanto a quella «dualista» che hanno dominato le ricerche sulla mente, riprendendo alcune grandi questioni: come funzionano la coscienza, l'intenzionalità, la soggettività, e quali relazioni causali ci sono tra i fenomeni mentali e quelli fisici. Dalle sue parole, un colpo di grazia alle pretese di riprodurre i processi mentali nell'intelligenza artificiale

Formatosi a Oxford, alla scuola dei «filosofi del linguaggio ordinario» come John Austin e Peter Strawson, John Searle è uno dei maggiori filosofi americani contemporanei. Le sue indagini spaziano dalla filosofia del linguaggio alla filosofia della mente – oggetto dei due corsi che tiene all'università di Berkeley in California – all'intelligenza artificiale e alla realtà sociale. La teoria della mente di Searle si fonda sul concetto di intenzionalità e attacca duramente le tesi del funzionalismo e dell'intelligenza artificiale, così come la possibilità di riproduzione meccanica della mente umana. E' possibile ridurre la mente a pure operazioni della logica, alla computazione, come sostengono molti di coloro che lavorano nell'ambito dell'intelligenza artificiale? No, assolutamente no, sostiene John Searle, perché non esiste alcun tipo di computazione in grado di ricreare la dimensione soggettiva della coscienza. Solo il cervello umano è capace di intenzionalità, e quindi di produrre comportamenti autenticamente intelligenti.

Abbiamo incontrato John Searle a Torino, dove l'Università gli ha conferito la laurea honoris causa in Psicologia, e gli abbiamo chiesto di esporci le sue tesi originali sulla natura della mente: una proposta che intende «naturalizzarla», restituendola al dominio delle scienze della natura senza tuttavia rinunciare alle sue caratteristiche irriducibilmente soggettive e individuali.

Come si è evoluto il suo percorso filosofico dagli «Atti linguistici» del 1969, in questi giorni ripubblicati dalla Bollati-Boringhieri, fino alle recenti indagini sulla mente e l'intenzionalità?

La mia formazione filosofica è iniziata a Oxford, negli anni '50, in un ambiente ricchissimo di stimoli intellettuali, filosofici e scientifici. I miei insegnanti sono stati soprattutto Austin, poi Strawson e Grice, e hanno sicuramente influenzato e orientato il mio pensiero filosofico. Le brillanti intuizioni di Austin mi portarono a un'elaborazione sistematica degli atti linguistici. In particolare pensavo, diversamente da Wittgenstein, che fosse possibile giungere a una teoria generale, ed effettivamente quella che ho elaborato in *Atti linguistici* è per l'appunto una tassonomia generale. In tale indagine, mi sono trovato a considerare le nozioni di credenza, desiderio e, soprattutto, di intenzione e azione intenzionale. Ho così osservato che nella teoria degli atti linguistici era implicita l'analisi dell'intenzione. E da qui sono giunto alla teoria dell'intenzionalità. Ma una volta che abbiamo una teoria degli

atti linguistici e una teoria dell'intenzionalità possediamo gli strumenti per sviluppare una teoria della realtà sociale. Il problema diviene: in che modo l'intenzionalità, tramite il linguaggio, giunge a creare la realtà istituzionale, il denaro, la proprietà, i governi e la politica? E questo è ciò cui ho cercato di rispondere nel mio libro *La costruzione della realtà sociale* dove sostengo che le istituzioni sociali non hanno, di per sé, alcuna realtà: sono gli uomini che rendono reali i fatti e le strutture sociali. La realtà dei fatti naturali, delle «montagne» e delle «molecole», esiste indipendentemente dalle nostre rappresentazioni, mentre il denaro o il matrimonio, acquistano «realtà» solo in riferimento a un accordo convenzionale che gli uomini decidono intenzionalmente di stabilire. In un certo senso, potrei dire che ho scritto un solo libro in tutta la mia vita, un libro che comprende diversi capitoli, uno sugli atti linguistici, uno sull'intenzionalità, la coscienza, la realtà sociale e la razionalità.

Il suo nuovo libro, si intitola «Rationality in Action», un'indagine sulla razionalità umana. Come è giunto a trattare questo argomento, per così dire, classico della filosofia, a partire da un percorso che ha origine con gli atti linguistici? E che cosa intende per razionalità?

Intenzionalità, coscienza, realtà sociale sono argomenti filosofici che mi hanno portato a confrontarmi con un problema più generale, che comprende tutti questi temi: la razionalità umana. Credo in effetti che nella mia teoria dell'intenzionalità fosse implicita una più ampia teoria della razionalità, ed è a questo tema che ho rivolto la mia attenzione negli ultimi dieci anni. Il problema della razionalità è un tema classico nella storia del pensiero filosofico, ma credo sia stato spesso affrontato da prospettive errate o distorte. Tradizionalmente, si pone la razionalità come capacità di organizzare coerentemente le nostre credenze e i nostri desideri in vista del raggiungimento di un fine, nei termini dunque del «sillogismo pratico» di tipo aristotelico. Ad esempio, se ho fame e credo che questa cosa che sta qui dinanzi a me sia del cibo, mi appresto a mangiare: A intende provocare p, A ritiene di poter provocare p se fa b, quindi A si dispone a fare b. Ritengo che questa idea di razionalità sia errata o perlomeno, non abbastanza ampia per dare ragione di fenomeni come la «volontà debole»: l'*akrasia* aristotelica, quel fenomeno di cui tutti noi abbiamo esperienza, che ci porta a fare una cosa anche quando pensiamo che non vada bene. Per esempio, bere un bicchiere in più di vino, anche se sappiamo che così non riusciremo a portare a termine il lavoro, o continuare a fumare anche quando sappiamo che è dannoso alla nostra salute, e così via. Feno-

meni comuni, ordinari, che rientrano nelle nostre azioni razionali e che hanno a che fare con il nostro libero arbitrio. Fenomeni che possono apparire «irrazionali», ma che invece rientrano perfettamente in un'idea più ampia di razionalità, in quanto riguardano la nostra capacità di scegliere liberamente. La razionalità riguarda innanzitutto la libertà umana e il divario che esiste tra le nostre credenze, i nostri desideri e intenzioni e le nostre azioni. Il problema è complesso e articolato, non può consistere nel semplice rapporto causale tra desideri, credenze e azione, ma comprende, kantianamente, la relazione tra tempo, azione, ragione, desiderio e libertà.

I suoi studi recenti riguardano la razionalità, in un senso che potremmo definire «pratico». Dunque, in questa accezione essa è collegata al mondo reale, alla società e alla politica?

Senza dubbio. La mia indagine sulla razionalità si riferisce innanzitutto a una razionalità «pratica», in senso aristotelico. Ciò che ho cercato di comprendere è in che modo il nostro linguaggio e la nostra mente si collegano a un mondo fatto di individui, che non si muovono senza interagire gli uni con gli altri, come monadi leibniziane, ma che anzi, nell'interazione tra loro giungono a produrre quella realtà che chiamiamo «realtà sociale». Credo che il compito della filosofia, alle soglie del nuovo secolo, sia quello di diventare una sorta di «filosofia sociale e politica», dove l'analisi del linguaggio e dell'azione si inserisce in un'indagine della società e del mondo in cui gli uomini stanno assieme: ovvero la politica.

Trattando della razionalità, e dell'agire cosciente, lei si è occupato anche dell'inconscio. Che ruolo ha l'inconscio nella sua teoria della mente?

Il ventesimo secolo ha determinato un completo capovolgimento dei ruoli assegnati alla coscienza e all'inconscio. Fino al secolo scorso la nozione di coscienza non costituiva un problema, mentre la nozione di inconscio si presentava enigmatica e oscura. Dopo Freud la situazione si è ribaltata: ognuno di noi fa costante riferimento a fenomeni mentali inconsci, a termini come «Io» e «Super-io», ritenendo invece di difficile comprensione la nozione di coscienza. Influenzati dal razionalismo cartesiano, abbiamo pensato che la coscienza fosse un concetto misterioso, estraneo all'indagine scientifica e filosofica. Io sono invece convinto che disponiamo di una definizione di coscienza molto chiara, benché di senso comune e non scientifica, e ci manchi piuttosto una corretta definizione di inconscio. Grazie a Freud siamo ormai talmente abituati a parlare di stati mentali inconsci da non accorgerci che il significato di questa definizione ingenua di «inconscio» non è affatto ovvia: è possibile che uno stato mentale sia ancora tale se viene privato della coscienza? Freud risponde affermando che «tutti gli stati mentali sono in se stessi inconsci». Non vedo come sia possibile mettere assieme l'ontologia dell'inconscio di Freud con le attuali conoscenze sul funzionamento del cervello, né con una teoria della coscienza, quale io sostengo, per la quale la coscienza è i processi neurofisiologici esauriscono l'intera attività cerebrale. Penso che l'inconscio esista in quanto connesso alla coscienza, e non «in sé», come sostiene Freud.

Le sue teorie sulla mente e la coscienza sono state fortemente attaccate dai difensori all'intelligenza artificiale «dura» e dei modelli computazionali della mente umana. Il suo argomento della «stanza cinese» ha se-

gnato il dibattito sul «mentale» degli ultimi quindici anni. Come spiega tale accanimento critico e tale fervore?

Devo ammettere che, ancora oggi, rimango stupito dal dibattito provocato dal mio argomento della «stanza cinese», un esperimento mentale estremamente semplice dal punto di vista teorico, che si fonda sull'idea che la mente sia qualcosa di più di un sistema per la manipolazione dei simboli, 0 e 1, come vorrebbe invece la teoria computazionale su cui si fonda l'intelligenza artificiale. L'argomento della «stanza cinese» si svolge in questo modo: immaginate di avere a disposizione un software così sofisticato che vi consenta di fornire risposte corrette a domande in cinese, senza che voi conosciate una parola di cinese. Ma anche se riuscite a rispondere correttamente questo non significa che sapete il cinese. Allo stesso modo il computer non fa che applicare le regole del programma senza capire nulla di quanto sta facendo. Mi sembra che tale argomento dimostri in maniera talmente semplice e evidente che la mente umana non funziona come un computer che fatica a comprenderne gli attacchi e i fraintendimenti.

Uno dei maggiori limiti del modello computazionale della mente è dato dal suo essere profondamente *anti-biologico*. Io insisto invece sul fatto che dove è coinvolta la coscienza, *il cervello ha un'importanza cruciale*. Sappiamo infatti che i processi del cervello *causano* la coscienza. Quindi, qualsiasi altro tipo di sistema capace di causare la coscienza dovrebbe possedere poteri causali perlomeno equivalenti a quelli del cervello.

Che tipo di rapporto esiste dunque tra la mente e il corpo?

Vorrei innanzitutto sottolineare che noi viviamo in un mondo unico e questo mondo è popolato da esseri viventi diversi che possiedono un sistema nervoso centrale capace di produrre la coscienza. **Questo è un fatto oggettivo, confermato dalle ricerche delle neuroscienze e della biologia.** La coscienza non appartiene a un mondo diverso da quello della natura che ci circonda. Siamo ciechi nei confronti del carattere naturale della coscienza a causa della nostra tradizione filosofica, che ha trasformato il «mentale» e il «fisico» in due categorie che si escludono reciprocamente. La via di uscita sta nel rifiutare sia il dualismo che il materialismo e nell'accettare che la coscienza sia un fenomeno «mentale» qualitativo, soggettivo; e allo stesso tempo che essa sia una parte naturale del mondo «fisico». La coscienza è un fenomeno naturale e biologico che non rientra in nessuna delle tradizionali categorie del mentale e del fisico. Essa è causata da microprocessi di livello inferiore nel cervello ed è una caratteristica del cervello a macrolivelli superiori. Per accettare questo «naturalismo biologico», come mi piace chiamarlo, dobbiamo innanzitutto abbandonare le categorie tradizionali riguardanti la mente. Ed è per questo che il mio lavoro filosofico si è focalizzato sull'intenzionalità e sulla razionalità, perché solo a partire da una teoria generale della razionalità, che tenga conto della libertà di scelta, possiamo giungere a una maggiore comprensione dei fenomeni mentali. E, nel contempo, dobbiamo guardare alle continue ricerche che si svolgono nell'ambito delle neuroscienze per avere una più ampia conoscenza del funzionamento del nostro cervello e di come questo determini le nostre teorie filosofiche sulla mente. Sono convinto che saremo in grado di comprendere la coscienza quando capiremo come funziona il cervello, in termini biologici, ovvero in



che modo il cervello causa i nostri stati e processi coscienti, e come funzionano nelle nostre vite.

Le sue posizioni sul linguaggio e la mente hanno provocato un dibattito che ha coinvolto anche filosofi «continentali» come Jaques Derrida e Richard Rorty. Ci vuole riassumere i termini nei quali si è svolta la polemica?

Credo che le differenze tra la mie posizioni filosofiche e quelle di Rorty e Derrida siano innanzitutto differenze di linguaggio e di atteggiamento metodologico. Di Rorty, in realtà, apprezzo lo sforzo di mettere insieme la tradizione analitica e continentale della filosofia. Ma gli esiti cui è approdato, lo scetticismo e l'atteggiamento de-costruzionista, mi trovano inevitabilmente lontano. Nel criticare la filosofia analitica, Rorty ha abbandonato anche il rigore metodologico di tale tradizione e questo lo ha portato a quella post-filosofia che trovo oscura e incomprendibile. Con Derrida il dialogo è difficile perché il nostro linguaggio filosofico è estremamente diverso. Derrida dichiara esplicitamente l'influenza di Husserl e della fenomenologia, mentre la mia metodologia è completamente diversa da quella di Husserl: io cerco di comprendere come la nostra mente e il nostro linguaggio si collegano al mondo, senza alcuna preoccupazione di carattere trascendentale. La chiarezza è per me un elemento essenziale della pratica filosofica, mentre Derrida, e con lui gran parte della recente filosofia francese, desidera essere oscuro. Ricordo una battuta che mi fece Michel Foucault: «In Francia, per essere preso sul serio un filosofo deve avere almeno il 20 per cento di parole completamente oscure nel suo linguaggio. Se io parlassi con la chiarezza di un filosofo analitico, nessuno mi prenderebbe sul serio».

I libri in cui Searle ha sviluppato la sua teoria

Filosofo provocatorio e originale, John Searle si è dedicato alla filosofia della mente, elaborando una spiegazione della intenzionalità che nasce dall'esigenza di sviluppare la teoria degli «atti linguistici» – derivatagli dal suo maestro John Austin – per darle un più solido fondamento. Da sempre convinto che nessuna teoria del linguaggio sia completa «se non rende conto delle relazioni che questo intrattiene con la mente e con il modo in cui il significato si fonda nell'intenzionalità intrinseca, biologicamente più basilare, propria della mente/cervello», Searle propone un «naturalismo biologico». I processi neurofisiologici e la coscienza, per quanto complessi, esauriscono l'intera attività cerebrale, non legittimando dunque il concetto di inconscio freudiano. Per Searle, parlare di mente inconscia «significa semplicemente parlare delle capacità causali dei fenomeni neurofisiologici di provocare stati e comportamenti coscienti.» Tra i suoi libri più importanti: «Atti Linguistici», 1969; «Della intenzionalità», 1983; «Menti, cervelli e programmi», 1984; «La riscoperta della mente», 1992; «La costruzione della realtà sociale», 1995; «Il mistero della coscienza», 1997; «Mente, Linguaggio e Società»; «Rationality in Action» (di prossima pubblicazione presso MIT).

Il Manifesto – 15 ottobre 2000



SOMMARIO

Pag. 2	Nietzsche 2000
4	Una fantasia chiamata mente
6	Le parole della crisi
7	Canone inverso
8	Introduzione a un popfilosofo francese
9	L'emergere del popolo mondo
10	FOUCAULT - Il volto grottesco del potere
12	Che cosa vogliamo fare di noi?
13	Inediti spazi all'orizzonte biopolitico
15	CASO FOUCAULT - L'eversore sistemato
16	Ripartiamo dalla bio-politica
17	"Raymond Russel", la stanza segreta di Foucault
17	Deleuze-Bergson, una nuance dell'essere
18	Biopotere, una sinistra magia
19	La disciplina della libertà
21	Le armi linguistiche della repressione sociale
23	Il filosofo della rive gauche
25	L'amicizia è un mondo di capolavori
26	Una nuova agorà per Bauman
27	Sguardo inquieto sul '900
29	Adorno discepolo di Beethoven
31	Un intellettuale sulle barricate
32	Una biografia in movimento
33	"Rivendicava l'idea di una pedagogia militante"
34	Il grimaldello della ragione
34	Lo sguardo che smonta il dominio
35	I titoli di Bourdieu
36	L'ultimo maestro
37	L'artigiano del pensiero che si fa azione
38	Pierre Bourdieu un intellettuale collettivo
40	Jacques Derrida "Discorso di Francoforte" La lingua dello straniero
45	John Searle, quando la mente è in azione

In Copertina: Il suo nome è www.mbuto.org ed è il nuovo sito creato in concomitanza con la mobilitazione degli studenti universitari romani. Il nome è mutuato dalla parodia della "Rai del futuro" di Corrado Guzzanti nell'Ottavo Nano, specificamente del suo personaggio "Vulvia", la presentatrice. Mbutò, dunque, per sbeffeggiare anche "l'università del futuro" e provare a creare, dal basso, quella vera: un imbuto telematico, appunto, «di idee e non di ideologie». Per il momento, rassegne stampa e appuntamenti della lotta alla Sapienza, e tre forum su tasse, riforma didattica e problemi dell'ateneo in generale.

€ 3,87
£. 7.500