

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE, SOCIALI E DELLA COMUNICAZIONE



CORSO DI DOTTORATO IN SOCIOLOGIA, ANALISI SOCIALE E POLITICHE PUBBLICHE
E TEORIA E STORIA DELLE ISTITUZIONI
CICLO XII

TESI DI DOTTORATO

Genealogie della soggettivazione postcoloniale. Una lettura foucaultiana

Tutor:
Ch.mo Prof.
Adalgiso Amendola

Dottoranda:
Dott.ssa Mariangela Milone

Coordinatore:
Ch.mo Prof.
Massimo Pendenza

ANNO ACCADEMICO 2012-2013

Indice

Introduzione	4
--------------------	---

Parte I

Sapere. Un'archeologia del discorso postcoloniale

Capitolo primo

Decolonizzare il discorso e il soggetto della lotta

1.1 <i>Premessa di metodo</i>	10
1.2 <i>Provincializzare Foucault</i>	15
1.3 <i>Il Terzo mondo, feticcio della lotta</i>	19
1.4 <i>La rottura del marxismo come scienza dell'universale</i>	22
1.5 <i>L'impensato del marxismo e della lotta politica</i>	26

Capitolo secondo

Pensiero filosofico e postcolonialismo

2.1 <i>La produzione del discorso coloniale</i>	30
2.2 <i>La costruzione dell'Altro e del Medesimo e la critica dell'Antropologia</i>	32
2.3 <i>La critica postcoloniale dell'Analitica kantiana</i>	36
2.4 <i>Storia della follia e della subalternità: archeologia di un silenzio</i>	40
2.5 <i>Storia, pensiero e scrittura</i>	43
2.6 <i>L'implicazione del Sé nell'Altro e la dialettica del riconoscimento:</i> <i>Foucault contro Fanon</i>	49
2.7 <i>Segue: l'esplosione della dialettica del riconoscimento</i> <i>nell'irrecuperabilità del linguaggio</i>	54
2.8 <i>Materialità dei discorsi e resistenze dentro le strutture</i>	60

Parte II

Potere. Resistenza e subalternità

Capitolo terzo

La direzione sovrana, disciplinare e pastorale delle società senza storia e le pratiche di resistenza

3.1 Prime tracce della resistenza:

l' "ambivalenza produttiva" del discorso coloniale.....67

3.2 *Potere sovrano, disciplina e biopotere.....71*

3.3 *Medicina, psichiatria, istituzioni religiose e familiari.....75*

3.4 *Morale sessuale borghese e razzismo moderno.....79*

3.5 *La differenza tra i sessi: la donna e la situazione coloniale.....88*

3.6 *Istituzioni confessionali e pratiche di insubordinazione.....92*

3.7 Fanon e Foucault:

un dialogo possibile tra la negritudine e la morte dell'uomo100

Capitolo quarto

Variabili resistenti alla Storia

4.1 *Il problema dell'origine: Storia, tempo, spazio107*

4.2 *Origine come provenienza, emergenza, invenzione112*

4.3 *Il discorso storico-politico: la guerra delle razze
e la partigianità della verità e del soggetto storico.....114*

4.4 *Trasvalutare l'emergenza dello stato di eccezione.....119*

4.5 *L'hic et nunc delle lotte: il problema dell'autonomia e della politicità ...123*

4.6 Segue:

la spiritualità politica contro la "professione del rivoluzionario".....126

4.7 *La coscienza rivoluzionaria e le ricadute dell'essentialismo culturale ...135*

Capitolo quinto

Il "pre-istorico" del capitale: teorie della transizione e genealogia dell'immanenza

5.1 *Da "Provincializzare l'Europa"
alla postcolonia come condizione globale.....140*

5.2 *La missione progressista borghese e il modo di produzione asiatico.....146*

5.3 *Gli studi postcoloniali al tempo dei nuovi subalterni.....154*

5.4 *Frammentazioni e composizioni di classe.....159*

Parte III

Soggetto. "La politica di noi stessi"

Capitolo sesto

La problematizzazione etica del soggetto.

Una genealogia greca della cittadinanza

<i>6.1 Dai greci alle pratiche politiche nella postcolonia.....</i>	<i>169</i>
<i>6.2 Il metodo filosofico nel modello greco.....</i>	<i>174</i>
<i>6.3 Cittadini militanti.....</i>	<i>181</i>
<i>6.4 Il governo di sé a fondamento della libertà.....</i>	<i>185</i>
<i>6.5 La problematizzazione etica</i>	
<i> nella relazione tra governo di sé e governo degli altri.....</i>	<i>189</i>
<i>6.6 La responsabilità morale tra ricchezza e povertà</i>	<i>191</i>
<i>6.7 Segue: la problematizzazione etica del lavoratore e del lavoro</i>	<i>195</i>
<i>6.8 Cittadinanza e colonie greche, civiltà e barbarie.....</i>	<i>200</i>
<i>6.9 Liberi e schiavi.....</i>	<i>206</i>
<i>6.10 L'educazione alla politica tra stranieri e politeia.....</i>	<i>208</i>

Capitolo settimo

Il paradigma greco come tensione verso un progetto di politicizzazione

<i>7.1 Democrazia come forma / democrazia come processo.....</i>	<i>214</i>
<i>7.2 La politica degli esperti dalla democrazia alla governance.....</i>	<i>219</i>
<i>7.3 La cittadinanza tra etica del sé e coraggio della verità.....</i>	<i>227</i>
<i>7.4 Segue: la parresia cinica come invariante storica</i>	<i>239</i>
<i>7.5 Le singolarità nell'azione comune.....</i>	<i>241</i>

BIBLIOGRAFIA.....	246
--------------------------	------------

Introduzione

Il progetto di questa ricerca muove dal tentativo di interrogare un campo problematico attuale a partire da una traccia di metodo foucaultiana.

Il problema è in parte nato dallo stesso studio dell'opera del filosofo francese, nel sondare la difficoltà, attraverso questa, di dare una risposta a quelle emergenze che creano una frattura rispetto all'esperienza del passato, a confronto con la realtà che ci vede soggetti nel presente: la lezione foucaultiana, con le ricerche su un colonialismo, per così dire, *interno* all'Occidente, ha fornito gli strumenti per indagare la relazione con un'*alterità* e con un *altrove* che piegano quelle che appaiono come l'evidenza del linguaggio, la costituzione dell'identità, la definizione di spazi e tempi necessariamente in sintonia con l'idea di modernità; tuttavia la possibilità di disturbare il pensiero, la linearità, la fissità del Soggetto, per compiere una modificazione del pensiero stesso, trova, entro il campo di attualità che ci vede situati come soggetti, l'aggiunta di una qualità ben specifica nella densità del nostro tempo: l'essere situati nell'Occidente postcoloniale al tempo in cui il lavoro migrante ripropone una serie di conflitti che, segnati dall'eredità coloniale, stentano ad essere definiti in senso preciso, men che meno in senso politico.

L'ambito di decostruzione aperto dagli studi postcoloniali può aiutare a far stridere la lettura foucaultiana sui dispositivi di potere, a spingere quella "cassetta degli attrezzi" oltre i suoi limiti, al fine di un'integrazione reciproca, poiché la questione sollevata è che quel passato coloniale che non è ancora *passato*, che non si è trasformato in esperienza, reincarnandosi oggi all'interno e dall'interno della postcolonia metropolitana, sembra riproporre condizioni e situazioni di sfruttamento ereditate da forme stereotipate di razzismo e dai meccanismi strumentali di quei dispositivi di sapere che un tempo producevano, utilizzavano e facevano circolare in Occidente delle verità sui popoli non civilizzati, sottosviluppati, e che si riproducono oggi nelle connessioni subliminali, ma immediate negli effetti, tra straniero, deviante,

criminale, e nelle forme etnicizzate ed etnicizzanti dell'assistenza, della cura di chi si trova dall'altra parte del limite esterno che segna lo status di cittadino.

Tuttavia, trattandosi di limiti, non è solo in questione chi ne sta fuori, come se costituisse un'esteriorità, perché la condizione postcoloniale segna proprio il paradossale rifluire dei germi delle caratteristiche del potere coloniale dall'interno all'esterno e viceversa, definendosi come globale, pur all'interno di un nuovo regime di governamentalità.

Il problema della soggettività che resiste e che lotta è risultato il fuoco principale dell'indagine, seguendo una traiettoria genealogica che, tenendo sempre presente l'eterogeneità plurale delle modalità entro cui la resistenza e la lotta stesse possono essere e sono di fatto praticate, richiama una problematica che si è posta anche in relazione alle "vite infami" di cui ha fatto la storia Foucault: non si può parlare "a nome di", quando il soggetto in questione è stato privato della sua propria voce da quella stessa storiografia e da quei saperi che tendono a rappresentarlo come un *oggetto* di conoscenza.

Ciò non vale tuttavia a leggere le soggettività postcoloniali con la lente della fondazione di un nuovo soggetto, anzi, proprio a partire da Foucault, liberarsi dal Soggetto serve a guardare alle soggettivazioni come *processo*, perché se è all'interno di tecnologie di potere che sono prodotti gli individui come soggetti-oggetti, as-soggettati, e il reale stesso, allora la Storia del Soggetto, quale punto prospettico autoreferenziale al centro del mondo occidentale, cede il posto ad una storia analizzata nelle forme dell'evento, nelle sue rotture improvvisate, che generano storie discontinue, non lineari, delle fratture, affinché la decostruzione valga a rendere pensabile la possibilità di una continua ricomposizione.

La questione del soggetto resta quindi aperta e dischiude la necessità di reinventare un rapporto a sé, laddove, se i meccanismi postcoloniali vedono il passato coloniale reincarnarsi nel presente nelle figure del migrante e del rifugiato, nondimeno la governamentalità che alla postcolonia si connette elabora in relazione a *chiunque* una serie ampia ed eterogenea di dispositivi, presentati quali tecnologie del sé, che mirano da un lato a creare soggetti in un perenne stato di debito verso le società che si incaricano di proteggerli, dall'altro e correlativamente soggetti assoggettati ad uno schema della transizione continua verso il mito dello sviluppo progressivo, o ancora la declinazione di un sé capace ad essere "imprenditore di se stesso".

Il problema, tenuto conto che per problematizzare l'attualità occorre interrogare quei saperi e quei poteri che ci costituiscono come soggetti, è a questo punto quale possa essere e come possa esprimersi oggi il sapere del soggetto su di sé, al fine di poter essere reinvestito entro pratiche di resistenza, nella consapevolezza che tale sapere si struttura anche e in gran parte in relazione al modo in cui (ci) rappresentiamo l'alterità.

La necessità di riprendere gli studi postcoloniali, e in particolare quelli che ruotano attorno al collettivo dei *Subaltern Studies*, ridiscutendo il passato della colonia, sta innanzitutto nel recupero di una certa memoria della colonia e dei saperi scientifici (storia, linguistica, psichiatria, etnologia, criminologia, per come si sono costruite nella cultura occidentale e in base al suo immaginario) che ne hanno sostenuto lo sfruttamento e hanno, mediante le pratiche discorsive prodotte e messe in circolo dalle loro analisi, contribuito a dissolvere il significato *politico* di comportamenti, rituali, lotte e forme di resistenza altri.

Per riannodare le radici politiche di questi saperi con il patrimonio di quelle lotte anticoloniali e di liberazione di cui Guha - lo storico indiano fondatore dell'*Indian Subaltern Studies Group* negli anni Ottanta - pur registra il fallimento storico, si tratta allora di decostruire il discorso coloniale attraverso gli strumenti dell'archeologia e della genealogia, per poter vedere nelle matrici di quel discorso un'eredità da cui ancora forse non ci si è liberati, e che genera la riproduzione e il mantenimento di una certa struttura dei rapporti di potere direttamente sul *corpo* del migrante postcoloniale.

Si tratta, del resto, di un'operazione genealogica necessaria anche per chi è posto dal lato interno dei limiti che consentono il riconoscimento del paniere dei diritti politici, per riuscire a disturbare un certo modo di pensare cose date per scontate, come democrazia e partecipazione, e correlativamente sondare quel razzismo latente prodotto dalle pratiche discorsive a livello istituzionale: del resto, sebbene la condizione postcoloniale presenti caratteristiche globali, come pure le rivendicazioni dei diritti contro il capitale che sussume il lavoro che migra, resta il fatto che l'esperienza che noi facciamo di noi stessi oggi è quella che ci vede impreparati rispetto alla difficoltà di articolare le differenze, e di conseguenza le lotte per i diritti, sulla base di uno sfondo comune, che permetta però di evitare di rinchiuderle in contenitori comunitari e tendenzialmente definitivi che ne destituirebbero le potenzialità e la progettualità.

Ad emergere è un blocco a più livelli, che si intrecciano sostenendosi e rinviando continuamente l'uno all'altro in un circuito di dispositivi di sapere e di

potere che si avvalgono, i primi, di uno statuto di sedicente scientificità, gli altri delle "menti docili" su cui fanno presa.

Ad un primo livello, quello individuale - pur se immediatamente proiettato a definire un'esperienza collettiva - la paura dell'altro, o meglio della diversità dell'altro, si esprime nelle forme di un razzismo, divenuto istituzionale, prodotto da un lato da un certo potere della narrazione storica sedimentata, dall'altro da quei meccanismi specifici della *scientia penalis* che Foucault già riferiva negli anni Settanta alla messa in forma di un disciplinamento sociale.

Ad un livello più ampio, quale può essere quello definito dalle modalità della cura, viene in rilievo in tutta la sua problematicità l'uso della terapia - ma anche di forme di assistenza che potremmo ritenere meno "invasive" - su individui il cui immaginario e il cui linguaggio richiama modi altri di fare esperienza di sé e di esprimere il disagio e la sofferenza.

Già bastano questi dati a rilevare che si tratta di aspetti attraverso i quali, a costituire l'esperienza in cui l'altro percepisce se stesso come tale - e in cui simmetricamente noi stessi ci rappresentiamo la diversità -, non è solo una violenza epistemica, ma sono punti d'innesto materiali del potere.

La materialità della "condizione postcoloniale" è esplosa nelle lotte dei migranti, come pure è avvenuto in Italia in particolare nel corso di tutto il 2011, e in quelle forme, definite di disordine, in cui chi vive fuori dai diritti di cittadinanza rivendica dei diritti, specialmente quelli legati al contratto di lavoro, in quanto seppure non fa parte del "popolo", compone la "popolazione" e apporta forza-lavoro: a basso costo, ma questo è un aspetto che più che definire la questione, la approfondisce.

Lo scenario è quello di una governamentalità del potere, ma è qui che deve venire alla luce come lo stesso soggetto subalterno del periodo coloniale e oggi le figure del migrante postcoloniale, del rifugiato, oltre a chiunque viva ai margini della società civile definita dal dispositivo giuridico-discorsivo della cittadinanza, sembrano esser stati ed essere tuttora dei prodotti di particolari regimi di sapere - al pari del folle, del malato, del delinquente e del deviante sessuale, come ha inteso mostrare Foucault - per produrre degli effetti di verità strategicamente utilizzabili in vista non solo e non tanto della costruzione dell'Alterità, della costruzione di una linea che divide due mondi, ma di una vera e propria frammentazione dell'Alterità stessa in *tutto il corpo sociale*, in vista della sua governabilità.

In tal senso, oltre a rinvenire la dimensione archeologica dei saperi nel tentativo di dare luogo ad un'ontologia del presente, secondo la lezione

foucaultiana, a partire dallo smarrimento delle nostre certezze e di quei punti di riferimento che si riassumono nel concetto di democrazia formale, sarebbe utile imparare a esercitare lo sguardo in direzione di quelle forme di resistenza che si svolgono secondo strumenti e pratiche diversi da quelli entro cui siamo soliti pensare le categorie del politico; e in molti casi secondo schemi che si sottraggono tatticamente dai sistemi tradizionali pensati come lotta diretta *contro* il potere.

Gli studi postcoloniali hanno rilevato, a tal riguardo, come le forme entro cui il subalterno pratica la resistenza si articolino spesso come sottrazione, come rifiuto, o in altri casi come utilizzo strategico e sovversivo, autonomamente ridefinito, degli stessi strumenti di quella società civile che pure lo tiene fuori dai diritti tipici della cittadinanza.

A tal fine possono costituire un utile strumento di lettura di tali "esperienze altre della soggettivazione" proprio le pratiche di libertà quali si configurano negli scritti, nei corsi e nelle interviste di Foucault negli anni Ottanta, all'indomani di quella che è stata frettolosamente vista da alcuni come una svolta etica sintomo di un ripiegamento, di un esilio rispetto alla sfera della politica.

E' così possibile, come mostra il tentativo di ricostruzione svolto nell'ultima parte di questa ricerca, rinvenire una serie di discontinuità rispetto alle forme attuali dell'esperienza della soggettivazione, ma anche una sorta di *invarianti storiche*, entro una costruzione peculiare delle pratiche di libertà, la cui portata politica attuale non può essere taciuta.

Tali pratiche di libertà, infatti, a partire dal confronto con le modalità etiche dell'Antichità classica, definiscono le resistenze secondo una dinamica che permetterebbe di coniugare la dimensione individuale ed etica con la dimensione collettiva e governamentale: pensate come "strategie di esistenza", reinventano spazi di soggettivazione che, nonostante agiscano spesso per sottrazione ad un potere che cerca di catturarle, sono anche, rispetto ai biopoteri – come poteri che e prendono in carico direttamente la vita in vista di una governamentalizzazione che investe *omnes et singulatim* -, immediatamente produttive, nella misura in cui ne sfidano di volta in volta le linee di confine.

Parte I

Sapere

Un'archeologia del discorso postcoloniale

Capitolo primo

Decolonizzare il discorso e il soggetto della lotta

1.1 Premessa di metodo

La traccia di metodo proposta con questa ricerca si ispira alla possibilità di individuare un terreno fecondo di analisi nel reperire una linea comune e di reciproco affinamento tra l'ampia cassetta degli attrezzi foucaultiana, irrobustita dalle sue stesse discontinuità e dall'incedere dei suoi interrogativi, e la variegata gamma degli studi postcoloniali, nella convinzione dell'utilità di un approccio così composto a sondare alcuni degli aspetti che nel presente sembrano maggiormente vedere articolati e qualificati i soggetti e, attraverso discorsi e pratiche, le soggettivazioni e gli assoggettamenti.

Proprio come il filosofo francese è sempre stato avverso ad ogni forma di unità sistematica del pensiero, gli studi postoloniali, attraverso gli autori che ne formano l'orizzonte a-sistematico, si rifiutano di configurarsi come una teoria vera e propria, pur fondandosi sulle premesse del post-strutturalismo, per indicare, invece, un approccio critico, multilineare e aperto, un metodo che tende alla decostruzione, dislocazione e pluralizzazione degli immaginari eurocentrici che insistono nel presente sul rapporto tra assoggettamento e soggettivazione.

Già a questo punto, lo stesso discorso foucaultiano deve prima di tutto essere situato, oltre che nel suo tempo storico, anche nella risposta alla domanda "Chi parla?"¹, che, lungi dal riferirsi ad un soggetto parlante, indica la necessità di far emergere le condizioni del discorso, il terreno che lo rende possibile in un determinato momento.

Se lo stesso discorso del filosofo francese va colto rispetto alla sua storia e al luogo da cui può essere enunciato, diventa inoltre problematica la questione

¹ Sul punto, rimando a quanto si dirà, partendo da "L'Archeologia del sapere", a proposito del "discorso coloniale".

Anticipando per ora la questione, nella conferenza tenuta nel 1969 presso il Collège de France, raccolte nel saggio "Che cos'è un autore", Foucault afferma che "forse è tempo di studiare i discorsi non più soltanto nel loro valore espressivo o nelle loro trasformazioni formali, ma nelle modalità della loro esistenza: i modi di circolazione, di valorizzazione, di attribuzione, di appropriazione dei discorsi variano con ogni cultura e si modificano all'interno di ciascuna".

Il testo si trova in M.Foucault, *Scritti letterari*, trad. di C.Milanese, Feltrinelli, Milano 2004, p.20.

Cfr: M.Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969; trad. it. *L'archeologia del sapere*, trad. di G.Bogliolo, Rizzoli, Milano 1971, p.68

dell'esperienza che Foucault fa di se stesso assumendo una posizione determinata rispetto al periodo storico in cui è immerso e alle lotte che questo tempo incarnano: il Sessantotto, con le lotte studentesche ed operaie, ma anche con il costituirsi, nell'Occidente del boom economico del dopoguerra, di discorsi che parlano per l'intero globo, come nel caso degli ecologismi, oppure per certi territori e parti della popolazione - che già allora rappresentano in realtà i due terzi della popolazione mondiale: il cosiddetto Terzo Mondo - con riferimento ai quali venivano messi in discussione i principi base dell'idea della crescita aggregata come obiettivo sociale.

L'atteggiamento del filosofo francese rispetto a questi movimenti, da un primo periodo di militanza, nel suo divenire sempre più manifestamente critico, incide sugli orientamenti della sua ricerca e segna quelle che possono apparire come delle discontinuità o dei ripiegamenti rispetto alla politica, come da alcuni è stata letta l'ultima fase, incentrata sul tema dell'etica dell'Antichità ellenistica e romana.

Il problema, però, è che se si impone a quelle ricerche una lente che valga ad articularle come un tentativo di problematizzare il nostro presente, è facile che si esponga il fianco proprio al cuore della critica a Foucault proveniente dalle analisi della attuale postcolonia: è vero che il filosofo francese ha fatto la storia dei vinti e delle vite infami, rifiutando gli universali antropologici, eppure la sua storia delle idee omette di ricordare qualcosa che ad oggi emerge come un passato non ancora trasformato in esperienza, la matrice coloniale del potere.

Il pensiero foucaultiano pare dunque essere "eurocentrico" in quanto ai campi d'interesse, ed è difficile trovare in esso tracce di un discorso sull'imperialismo e di chi ne è stato soggetto in vista di una missione civilizzatrice e liberatoria.

Eppure anche questo per la cultura occidentale è stato il luogo di una scelta originaria, una frattura costitutiva, o forse si potrebbe dire la prima, nella misura in cui ha istituito una linea di demarcazione tra il sé e l'Altro in virtù della quale la ragione occidentale ha potuto definirsi.

Del resto la società disciplinare descritta da Foucault in riferimento all'Occidente, è stata utilizzata anche per studiare, gestire e quindi sfruttare gran parte del mondo non europeo.

Ciononostante in Foucault si parte pur sempre dal primo degli universali: l'Occidente stesso, che continua a girare sempre intorno alla sua orbita.

E' questo, tra gli altri, il problema che gran parte degli autori postcoloniali ha posto, sostenendo una sorta di accusa di eurocentrismo camuffato che investirebbe gran parte delle ricerche che si fanno rientrare nel post-strutturalismo francese; tuttavia ciò non toglie che, mantenendo una certa forma di prudenza, si possa reinvestire di tutta la sua portata critica quell'apertura determinata dal prolungamento dell'analisi archeologica lungo l'asse metodologico inaugurato dalla genealogia foucaultiana: questa spinge verso una problematizzazione del nostro presente, laddove l'apertura enunciativa che si determina, si articola come un "tentativo d'instaurare qualcosa come una differenza radicale in relazione a ciò che noi siamo"².

Foucault fornisce in più occasioni delle definizioni dei metodi archeologico e genealogico; in una delle più puntuali, ne "L'archeologia del sapere", precisa che questa è l'analisi della nascita e dello sviluppo del rapporto "al tempo stesso non visibile e non nascosto" fra formazioni discorsive e non-discorsive, fra saperi, non necessariamente scientificizzati, e comportamenti sociali³.

In particolare, "quel che l'archeologia cerca di descrivere, non è la scienza nella sua struttura specifica, ma il campo del sapere, il che è molto diverso"⁴.

Questo è composto non solo da quelle formazioni discorsive che consistono nelle modalità di enunciazione che possono avere luogo (regole giuridiche, prescrizioni amministrative e procedure, ad esempio) ma dall'innesto di questo tipo di discorsi su una prassi determinata che costituisce un oggetto.

Lo scopo è quello di trattare i discorsi "come delle pratiche che formano sistematicamente gli oggetti di cui parlano"⁵.

La produzione di un sapere è quindi inseparabile dall'intervento di una pratica non-discorsiva.

Per esemplificare, "si tratta di mostrare [...] attraverso quali interferenze tutta una serie di pratiche - a partire dal momento in cui vengono coordinate a un regime di verità - ha potuto far sì che ciò che non esiste (la follia, la malattia, la delinquenza, la sessualità, ecc.) sia diventato comunque qualcosa che tuttavia continua a non esistere. [...] In che modo un certo regime di verità - e non, di conseguenza, un errore - ha fatto sì che qualcosa che non esisteva sia potuto diventare qualcosa"⁶.

² J.Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, Éditions Mille et une nuits, Paris 2010, p.129

³ Cfr: M.Foucault, *L'archeologia del sapere*, op. cit., p.233-234

⁴ *Ivi*, p.255

⁵ *Ivi*, p.67

⁶ M.Foucault, *Naissance de la biopolitique* (1978-1979), Gallimard, Paris 2004; trad. it. *Nascita della biopolitica*, a cura di F.Ewald, A.Fontana e M.Senellart, trad. di M.Bertani e V.Zini, Feltrinelli, Milano 2005, pp.30-31

Se è questo è il modo in cui si mette all'opera l'archeologia dei saperi, tuttavia il rapporto che questa instaura con il metodo genealogico in Foucault andrebbe concepito considerando entrambi come "dimensioni necessariamente simultanee della stessa analisi"⁷, che non si distinguono quanto all'oggetto della loro indagine ma quanto alle sue modalità e finalità, nel senso che, come osserva Revel, esse sono "in realtà la stessa cosa, non si passa dall'una all'altra sotto il segno di una rottura ma sotto quello di un'esplicitazione. [...] L'archeologia permane; tuttavia una torsione interna permette di scoprirne un'altra dimensione. [...] La lettura orizzontale, archeologica si raddoppia con un'analisi verticale orientata verso il presente [...] che rinvia esplicitamente alle possibilità di una conflittualità: l'analisi diventa immediatamente politica"⁸.

In questo modo, la necessità di concepire la filosofia in rapporto strumentale alla politica, da un lato, e la considerazione del "qui e ora" dell'esperienza su cui si fonda l'interrogazione filosofica, dall'altro, sono i due vettori entro i quali è possibile situare un'ontologia del *nostro* presente, storicizzando Foucault.

I primi tratti di una discontinuità vengono in rilievo in maniera decisa, per il filosofo francese, quando si trova di fronte alla materialità di una situazione in cui il cambiamento nelle modalità in cui si esprimono le lotte segna un punto di rottura rispetto alle forme classiche pensate sulla base del meccanismo della delega politica⁹.

Foucault vede che l'astratto soggetto rivoluzionario marxista non basta più a nutrire di speranze una mitica "conquista del potere attraverso la rivoluzione"; questo perché sia il soggetto che l'oggetto di quest'azione non sono che meramente illusori: da un lato, infatti, bisogna spostare l'attenzione da chi fa la Storia e la narra a chi si trova ai margini, oltre la linea tracciata da una disciplina che normalizza - e tenendo però conto, come si dirà, della falla in cui incappa il significante "rappresentazione", quando si parla in nome altrui;

⁷ M. Foucault, *Illuminismo e critica*, a cura di P.Napoli, Donzelli, Roma 1997, p. 60.

⁸ J.Revel, *Michel Foucault. Un'ontologia dell'attualità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, p.68

⁹Come sottolinea efficacemente Bazzicalupo:"Al rifiuto della delega corrisponde (spinozianamente? Deleuzianamente?) una fiducia nella auto-organizzazione politica orizzontale, nella autonormatività dei singoli e delle comuni, legata alla intuizione che la vita si autoregola spontaneamente trovando in se stessa la forma dell'espressività e della potenza. Il nuovo soggetto politico, il movimento, non ha nulla delle masse che fiancheggiavano i vecchi partiti: è moltitudine di singolarità viventi".

www.cosmopolisonline.it/20110715/bazzicalupo.php (consultato il 12/12/2012)

E' palese come un'affermazione simile richiami molte delle caratteristiche degli attuali movimenti che punteggiano la sfera mondiale: diffusi a partire dal mondo delle ex-colonie fino al cuore di molte metropoli occidentali, queste lotte si danno come potenzialità di auto-organizzazione completamente al di fuori dall'avanzare richieste di partecipazione alla gestione di una democrazia che si vede come non più rappresentativa.

dall'altro occorre riconoscere che non esiste un luogo situato in un limite che possa spingere verso un "fuori" dai rapporti di potere, una zona franca.

Ad aprirsi è il progetto di una *genealogia dei limiti* che conserva una portata critica e attuale: ad essere posta problematicamente è una questione che investe direttamente quella che è una grande crisi nella valutazione comprensiva del "governo".

Infatti, se si afferma che non c'è un fuori del Potere, un luogo del Grande Rifiuto, insomma l'istanza di una rivoluzione totale, per Foucault non si tratta di liberarsi dallo Stato, essendo questo nient'altro che *una* delle tecnologie di potere, ma di porre in maniera diversa la questione del governo.

Si tratta di affermare "l'arte di non essere governati in questo modo e a questo prezzo, [...] l'arte di non essere eccessivamente governati"¹⁰, per cui il problema è quello del *governo*, di se stessi e degli altri, della scelta su come essere governati e da chi farci governare.

Ciò che il punto del vista dei governati richiama immediatamente è la differenza che sussiste tra liberazione dal potere ed esercizio di pratiche di libertà.

Questo è un tema che emerge, in particolare, negli ultimi libri di Foucault, in cui si chiarificano e si affinano degli elementi già presenti nei suoi corsi degli anni Settanta.

Il riferimento è al passaggio, all'apertura produttiva cui accede la nozione di resistenza: essa infatti, se negli scritti degli anni Settanta si presenta come l'altra faccia del *biopotere* – ovvero di quel potere onnipresente, proveniente da più punti e che "politicizza" le cose quotidiane - , negli ultimi libri si offre come punto di partenza per riflettere sulla possibilità di costituire una "sporgenza" rispetto ai giochi di potere.

Sembra che già nella tensione che separa liberazione dal potere e pratiche di libertà vi sia uno scarto che presagisce questa evoluzione teorica e concettuale. Come ha sottolineato Sorrentino, "nella lotta in cui è investito ogni pensiero critico è in gioco non tanto la liberazione quanto la libertà. [...] Le pratiche di libertà sono produttive, sono le pratiche attraverso le quali gli individui producono se stessi, le forme della propria esistenza e della società in cui vivono; i processi di liberazione, invece, più che produrre eliminano, ossia distruggono la fissità dei rapporti di dominio, creando così le condizioni per l'esercizio della libertà all'interno di rapporti di potere resi nuovamente

¹⁰ M.Foucault, *Illuminismo e critica*, op. cit, p.37

mobili”¹¹.

E' questa consapevolezza che vede il metodo foucaultiano appuntarsi su una posizione netta rispetto a certe istanze di liberazione, come quelle che pure provenivano dalla Scuola di Francoforte, che, nel tentativo di disalienare il soggetto, già prestavano il fianco al rischio di farlo rimanere ingabbiato, fissato in una nuova identità o in un pacchetto di identità, nuovamente esposto alla presa di potere.

Il problema è invece capire come rendere se stessi in grado di esercitare un governo di sé e la libertà, ed è in nome di questo obiettivo strategico che Foucault dichiara di aver voluto, attraverso l'analisi del potere, mostrare non che siamo intrappolati nelle maglie del potere in maniera ineluttabile, ma che siamo più liberi di quanto non sappiamo di essere, dovendo, nell'ottica nietzscheana, imparare ed esercitarci ad “essere padroni della propria potenza”.

1.2 Provincializzare Foucault

Nella sua definizione di un Potere che proviene da più punti, che non ha un unico centro, Foucault propone, nei suoi anni e per la posizione da cui parla, un'analisi che sembra essere adeguata alle esigenze di rinnovamento della razionalità di governo provenienti da settori e da soggetti nuovi ed eterogenei (donne, giovani, operai, minoranze sessuali, detenuti).

Tuttavia, riprendendo un punto sul quale Foucault stesso ha riflettuto nel mettere all'opera il suo metodo di ricerca, ci si avvicina ad una problematizzazione che è prossima ad una delle critiche più forti e dirette che una storica postcoloniale come Gayatri Spivak ha rivolto al filosofo francese.

Nel corso “Bisogna difendere la società”, Foucault segnala il rischio costante della colonizzazione di quello stesso discorso messo in atto dall'archeologia e dalla genealogia, da parte di una dialettica totalizzante, quando si chiede: “E se, dopotutto, a partire dal momento in cui si mettono in evidenza dei frammenti di genealogia e si fanno valere o si mettono in circolazione gli elementi di sapere che si è cercato di disinsabbiare, questi non rischiano forse di essere ricodificati, ricolonizzati dai discorsi unitari, che prima li hanno squalificati e poi, quando sono riapparsi, li hanno ignorati, e che sono adesso

¹¹ V.Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, Meltemi, Roma 2008, p.184

probabilmente pronti ad annetterseli, a riprenderli nel loro proprio discorso e nei loro specifici effetti di sapere e di potere? E, se noi invece vogliamo proteggere i frammenti così liberati, non ci esponiamo al rischio di costruire noi stessi, con le nostre mani, quel discorso unitario [...] ?”¹².

Occorrerebbe in questo senso “situare” lo stesso discorso foucaultiano, e in generale il discorso post-strutturalista.

Infatti, uno dei discorsi portanti che circolano all'interno e a sostegno delle lotte che prendono di mira la razionalità stessa del potere è il rifiuto dei meccanismi della delega politica e delle mediazioni delle strutture partitiche e sindacali, ciò che fa vedere una frattura nelle modalità di espressione della lotta, come intende Foucault quando osserva: “Quel che gli intellettuali hanno scoperto a partire dalle esperienze degli ultimi anni è che le masse non hanno bisogno di loro per sapere; sanno perfettamente, chiaramente, molto meglio di loro, e lo dicono bene”¹³.

Tuttavia anche questo discorso è “geopoliticamente situato”¹⁴.

Prendendo come punto di attacco dei passi di una conversazione tra Foucault e Deleuze avvenuta nel 1972, Spivak parte dalle affermazioni di quest'ultimo secondo cui “non si può toccare nulla in nessun punto qualsiasi di applicazione senza trovarsi a confronto con quest'insieme diffuso, che allora si è necessariamente spinti a voler far saltare a partire dalla minima rivendicazione. Ogni difesa o attacco rivoluzionario parziale si collega in questo modo con la lotta operaia”¹⁵.

Nel tentativo di dare una forma al desiderio di far saltare il potere a partire da più punti, locali e mobili, per Spivak “né Deleuze né Foucault sembrano consapevoli che l'intellettuale all'interno del capitale globalizzante, brandendo l'esperienza concreta, possa favorire il consolidamento della divisione internazionale del lavoro, facendo di un modello di “esperienza concreta”, il modello. Ne siamo quotidianamente testimoni nella nostra disciplina, quando vediamo il *migrante* postcoloniale diventare la norma, occludendo così, ancora una volta, il/la nativo/a”¹⁶.

I due intellettuali non si interrogerebbero sulla distribuzione geopolitica del lavoro,

¹² M.Foucault, *Il faut de défendre la société* (1975-1976), Haut Études Seuil-Gallimard 1997; trad. it. *Bisogna difendere la società*, sotto la direzione di F.Ewald e A.Fontana, a cura di M.Bertani e A.Fontana, Feltrinelli, Milano 2009, p.19

¹³ M.Foucault, *Gli intellettuali e il potere. Conversazione tra Michel Foucault e Gilles Deleuze*, in *Il discorso, la storia, la verità, Interventi 1969-1984*, a cura di M.Bertani, Einaudi, Torino 2001, p.121

¹⁴ Cfr: G.Ch.Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, Roma 2004 pp.260-267

¹⁵ *Ivi*, p.262

¹⁶ *Ivi*, p.268

e trascurerebbero la loro stessa posizione all'interno della struttura che pure intendono denunciare nello sciogliere la tensione tra momento teorico e momento pratico entro un modo di intendere la rappresentazione secondo cui "l'intellettuale teorico – come scrive Deleuze – ha smesso d'essere un soggetto, una coscienza rappresentante e rappresentativa. Quelli che agiscono e lottano hanno smesso d'esser rappresentati, fosse anche da un partito o da un sindacato che si arrogassero a loro volta il diritto di essere la loro coscienza [...]. Siamo tutti dei gruppuscoli. Non c'è più rappresentazione, non c'è che l'azione, l'azione della teoria e quella della pratica in rapporto di collegamento e di scambio"¹⁷.

Questo modo di pensare la rappresentazione riunisce la forma della lotta in un unico Soggetto, il soggetto della lotta operaia, su cui si finisce per costruire una nuova metafisica, operando la *forclusione* dell'Altro, l'informante nativo che, se non può avere accesso al meccanismo della produzione e della realizzazione del plusvalore, non può comunque mai costituirsi come soggetto della lotta¹⁸.

Il significato del termine forclusione si riferisce a "qualcosa di più sofisticato della piagnucolosa 'espulsione' o della semplicemente rivendicativa 'preclusione'¹⁹, andando a definire, sulla scorta della psicanalisi lacaniana, un meccanismo di difesa, che porta il soggetto a rifiutare una rappresentazione, che agirebbe sul piano simbolico (che sarebbe in Lacan, nell'ambito del processo primario, la rappresentazione del Nome del Padre), di qualcosa che esiste nel mondo reale, ma che viene negato e ridotto ad un vuoto, come se tale oggetto non fosse mai giunto all'io.

Di conseguenza, ciò che è chiuso fuori non tornerà neanche come rimosso e sarà possibile, attraverso questo processo, mantenere una struttura come quella del discorso coloniale, che preclude di pensare il recupero della differenza *in quanto differenza*, ma, al contrario, riassorbe l'Altro nella figura del Medesimo.

Questo meccanismo fa sì che si possano ritrovare proprio nel discorso dei due intellettuali che per antonomasia hanno opposto netto rifiuto al soggetto come istanza fondante prodotto dallo storicismo, i prodromi di una struttura che serba al

¹⁷ M.Foucault, *Gli intellettuali e il potere*, op. cit., p.121

¹⁸ Il problema, infatti, come si dirà quando il discorso verrà ripreso nel capitolo quinto, è che la possibilità stessa della soggettivazione è, rispetto al "formante nativo", completamente preclusa *ab origine* dalla continua riattivazione delle condizioni dell'accumulazione primitiva, attraverso la logica del "non ancora" insita nell'espressione stessa "Paesi in via di sviluppo" e attivata dallo storicismo della teoria degli stadi del progresso.

Si vedano in tal senso S.Mezzadra, *La condizione postcoloniale, ombre corte*, Verona 2008; K.Sanyal, *Ripensare lo sviluppo capitalistico. Accumulazione originaria, governamentalità e capitalismo postcoloniale: il caso indiano*, La Casa Usher, Firenze 2010, S.Mezzadra, *In viaggio. Michel Foucault e la critica postcoloniale*, in AA.VV., *Saperi in polvere, una introduzione agli studi coloniali e postcoloniali*, ombre corte, Verona 2012, pp.130-141; D.Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma 2004

¹⁹ G.Ch.Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, op. cit., p.8

suo interno, forcluso, il "desiderio interessato di conservare il soggetto occidentale, l'Occidente come Soggetto"²⁰ di modo che "la sbandierata critica del soggetto sovrano, di fatto, ha [...] inaugurato un nuovo Soggetto"²¹.

Il significante "rappresentazione" può generare due significati distinti - oscurati da alcune lingue - per cui, sulla scorta della critica decostruttiva di Spivak, da un lato il *Vertreten* indica il "parlare per", dall'altro il *Darstellen* è descrivere, presentare in senso artistico e letterario²², portando la voce dei subalterni, tenendo comunque conto che, coerentemente con l'assunto della storica bengalese per cui il subalterno è privato di voce, non può parlare, è sempre latente il rischio del "parlare per"; ed è facile incorrervi per la difficoltà di articolare la rappresentazione propria, ovvero in quanto generata anche dal contesto cui l'intellettuale appartiene, rispetto a quelle che per il suo stesso "essere situato", anche nella *descrizione*, informerebbe come masse subalterne inorganiche.

E' così che Spivak rinviene nel discorso post-strutturalista una nozione di rappresentazione che concorre a ribadire l'incapacità del soggetto di autorappresentarsi, ponendosi sulla scia di Marx che ne "Il 18 brumaio di Luigi Buonaparte" diceva che i piccoli proprietari contadini "non possono rappresentare se stessi; devono essere rappresentati"²³.

In sostanza, c'è nello stesso discorso foucaultiano il pericolo costante di essere riassunto da quell' "effetto inibitore proprio di quelle teorie totalitarie, in ogni caso avvolgenti e globali"²⁴ che il filosofo francese indicava negli esiti di un uso non locale del marxismo e della psicanalisi e in generale di ogni discorso che la dialettica può ricolonizzare per assicurare "la costituzione, attraverso la storia, di un soggetto universale e di una verità riconciliata"²⁵, pur trovandosi questo effetto inibitore quale corollario di una emergente "criticabilità delle cose, delle istituzioni, delle pratiche, dei discorsi; una specie di friabilità generale dei suoli, anche e forse soprattutto di quelli più familiari, più solidi e più vicini a noi, ai nostri gesti quotidiani"²⁶.

Si può considerare, però, sotto questo stesso punto di vista, l'atteggiamento di Foucault, di iniziale avvicinamento e poi di rottura, rispetto al Partito Comunista Francese e al modo in cui in esso si concretizzavano le istanze di rappresentanza di categorie disagiate: il filosofo francese, nei primi anni di militanza, tenta di stabilire

²⁰ *Ivi*, p.261

²¹ *Ibidem*

²² Cfr: *ivi*, p.276

²³ K.Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma 1964, p. 209

²⁴ M.Foucault, *Bisogna difendere la società*, op. cit., p.56

²⁵ *Ivi*, p.56

²⁶ *Ivi*, p.15

attraverso l'esperienza del G.I.P. (*Groupe d'information sur les prisons*) una rottura, una trasformazione rispetto alla modalità classica della forma-partito.

Infatti, se negli anni Cinquanta decide di aderire al Pcf "senza conoscere bene Marx, rifiutando l'hegelismo, provando disagio per i limiti dell'esistenzialismo"²⁷, il confronto con la realtà del partito palesa quanto in quel periodo la ricerca di vie intellettuali "altre" presentasse molti rischi di ricadere in una logica di tipo piccolo-borghese.

Lo stesso Daniel Defert, in una recente intervista, ricorda come quella nel Pcf fosse stata non certo la più intensa esperienza militante di Foucault: la vera rottura rispetto al modo in cui si muoveva effettivamente il partito, e rispetto alla consapevolezza di una forma della rappresentanza degli "oppressi politicizzati", si trova in realtà nelle pratiche del G.I.P.: "il G.I.P. ci ha permesso di avere una pratica politica molto diversa dalla pratica dei nostri compagni che lavoravano con gli operai: i nostri compagni erano a volte di origine borghese, ma vivevano in tutto e per tutto come operai, come operai militanti [...]. In altri termini, i militanti che lavoravano con gli operai cancellavano i segni della loro origine per somigliare alle persone con cui militavano. Invece, quando ci siamo occupati dei detenuti, [...] erano molto contenti che non simulassimo una falsa vita proletaria. Al contrario, dato che si sentivano esclusi, erano felici di sentirsi accettati"²⁸.

Si tratta sicuramente di una questione che non può rispondere del tutto alla critica di Spivak, riguardando pur sempre una "rappresentanza europea" per europei, ma è l'inizio di una problematizzazione, di una rottura rispetto ad un canone, un modo diverso di rapportarsi con l'alterità di quelle vite che esprimevano un massimo di politicizzazione: carcerati, malati mentali e in generale la folla dei messi al bando, con l'obbiettivo non di ricomporre tutte queste poste in gioco all'interno delle grandi lotte proletarie, ma di incitare nuove lotte della società intorno alle questioni di identità, di genere, di sessualità, di aprire ad un diverso registro di lotte.

1.3 Il Terzo mondo, feticcio della lotta

La "colonizzazione del discorso" ad opera del soggetto occidentale della lotta,

²⁷ D.Trombadori, *Colloqui con Foucault, Pensieri, parole, opere e omissioni dell'ultimo maître-à-penser*, Castelvecchi Editore, Roma 2005 p.42

²⁸ L'intervista è stata realizzata il 9 novembre 2011 da O.Irrera e D.Lorenzini, *Volontà di verità e pratica militante in Michel Foucault. Intervista a Daniel Defert*, in "Materiali foucaultiani", vol.I n.2

portando la prospettiva critica di Spivak ad un livello più ampio, si è prestata bene a funzionare in via dissimulata proprio quando "il Terzo mondo divenne [...] il pilastro portante della fede e della speranza di quanti credevano ancora nella rivoluzione sociale"²⁹, per cui l'insieme dei cosiddetti "Paesi in via di sviluppo" - dove, come nota Mezzadra, il lemma *sviluppo* rappresenta sia il fine sia lo strumento³⁰, entro una dimensione che sembra paradossalmente circolare, ossia priva di un reale punto d'arrivo - è potuto apparire quale realtà monolitica che prima ancora di essere "descritta" - secondo il significato del *Darstellen* di Spivak - diventa oggetto di un desiderio feticistico: il feticcio di una rivoluzione che, nata strategicamente senza oggetto, perché il potere è in ogni luogo e proviene da molteplici punti, per trovarlo lo riassume in un'immagine caricata di valenze politiche non tanto reali quanto simbolizzate.

Non tanto reali perché, come già sociologi e storici immersi nel contesto della decolonizzazione vedono, il processo che i teorici del cosiddetto "sistema mondo" chiamavano rivoluzionario non era che una traduzione mal riuscita di progetti idealmente e storicamente occidentali.

Alla luce di ciò, il primo concetto rispetto al quale sganciarsi è quello di *emancipazione*³¹, che si presta ad una serie di fraintendimenti ideologici e al cortocircuito generato dall'essere lo sviluppo sia strumento che obiettivo, e oltretutto cela gli aspetti prettamente politici della questione: già con riferimento alla storia dell'Occidente, infatti, come osserva Orlando Fals Borda, la genealogia del concetto di emancipazione nasconderebbe "due processi fondamentali: uno di ordine materiale, l'altro retorico. Tutti gli eventi di cui il concetto europeo di emancipazione si era nutrito non avevano rappresentato altro se non riassetti istituzionali, i quali, per quanto espressione di gruppi più o meno antagonisti delle élites nazionali, in ogni caso avevano escluso le classi meno abbienti dalla redistribuzione effettiva delle risorse politiche"³².

Con riferimento alla situazione dei Paesi in via di sviluppo il concetto sarebbe caricato di un'impostura ulteriore e l'emancipazione sarebbe "al massimo,

²⁹ E.Hobsbawm, *Il secolo breve*, Rizzoli, Milano 2007, p.509

³⁰ Come osserva Mezzadra, nell'Introduzione al volume "A sud di nessun Sud", ciascuno di noi sa bene (o è convinto di sapere) a cosa ci si riferisce quando si parla del sottosviluppo come principale problema dei paesi del Terzo Mondo, e il sintagma contiene in se stesso sia la domanda che la risposta, il fine e il mezzo, fusi nella tautologia trans-storica che fa dello sviluppo sia l'obiettivo che lo strumento stesso del suo raggiungimento.

Come fa notare correttamente Makki, mentre le categorie di Terzo e Primo Mondo fanno riferimento a "una toponomastica globale e statica, il concetto di sviluppo designava il processo dinamico che avrebbe reso possibile il passaggio dall'uno all'altro".

Il testo si trova in G.Ascione, *A sud di nessun Sud: postcolonialismo, movimenti antisistemici e studi decoloniali*, I libri di Emil, Bologna 2009, p.26

³¹ *Ivi*, p.136

³² *Ibidem*

l'immagine usata da onesti liberali e marxisti per proiettare la storia dell'Europa al di fuori dei propri spazi. Essa non può essere la linea guida per nessun progetto decoloniale o di liberazione³³.

Tuttavia, una volta che in Paesi come quelli dell'America Latina negli anni Settanta cominciava ad assumere valenze costruttivistiche un dibattito sulla decolonizzazione consapevole della incoerenza dell'iscrizione di molte rivolte anticoloniali entro il paradigma marxista della presa del potere dello Stato, come si vedrà, la questione ha potuto ri-orientarsi in maniera da situarsi sulla traiettoria del riconoscimento di potenzialità antisistemiche, e non solo di contro-potere, di soggettività e volontà collettive emergenti.

E' così che Mignolo, sintetizzando la sua posizione rispetto ai processi di decolonizzazione, afferma di intendere per *liberazione* "il profilo specifico dei processi rivoluzionari nelle colonie guidati da nativi (gruppi di fede non cristiana e non bianchi) condotti sia contro il colonizzatore europeo che contro le *élites* locali che usavano lo Stato-nazione come connessione e verso i progetti politici ed economici degli stati e delle imprese europee³⁴ e quindi, forte della distinzione tra emancipazione e liberazione, indica "la modernità come uno spazio-tempo formato dall'interazione conflittuale, non esclusivamente europeo, ma formato dall'interazione tra europei e non europei"³⁵.

In questo senso anche Hobsbawm³⁶ ha letto in termini di strumentalizzazione ideologica il sostegno delle forze liberali e democratiche europee alle rivoluzioni e ai rivoluzionari del Terzo Mondo: a parte la questione di un certo "imborghesimento del proletariato", che veniva da molti fronti liquidato come "classe nemica del radicalismo politico"³⁷, "il terzomondismo catturò molti teorici della sinistra dei paesi sviluppati"³⁸, in quanto il rovesciamento del processo storico che aveva visto l'apporto determinante del colonialismo alla realizzazione dell'accumulazione originaria "sembrava offrire ai rivoluzionari frustrati del Primo mondo una via

³³ W.Mignolo, *Globalization and De-Colonial Thinking*, "Cultural Studies", Routledge, London 2007, vol.21, n. 23 p.9, in G.Ascione, *A sud di nessun Sud*, op. cit., p.137

³⁴ *Ibidem*

³⁵ *Ibidem*

³⁶ Il nome di Hobsbawm, insieme a quello di Thompson, è legato, in particolare, alla prima fase delle ricerche del collettivo dei *Subaltern Studies*: inizialmente, infatti, l'intento di quella parte della storiografia britannica di scrivere una storia dal basso, rendeva palese l'urgenza per il gruppo indiano non solo di sollevare la polvere dagli archivi del passato delle lotte anticoloniali, ma di sottrarre il dominio del metodo alla Storia progressiva e impostata sulla base dell'immedesimazione emotiva dello storico (occidentale o comunque rappresentante dei vincitori) rispetto ai documenti e alle circostanze. Tuttavia, dopo una prima fase influenzata, anche se non senza problematizzazioni, dalla *History from below britannica*, i *Subaltern Studies* hanno proseguito le ricerche in un'ottica decostruzionista e maggiormente critica rispetto alle fonti di provenienza occidentale.

³⁷ Hobsbawm, *Il secolo breve*, op. cit., p.521

³⁸ *Ivi*, p.517

d'uscita dalla loro impotenza³⁹, anche perché, tra le alternative, da un lato la grande tradizione dell'illuminismo – quella stessa a cui per Foucault si deve la produzione di un soggetto assoluto e autofondato – continuava a richiedere ideali non meno che legislazione per la sicurezza sociale e aumento dei salari⁴⁰, dall'altro il marxismo ortodosso contava ancora nell'idea di rivoluzione totale.

1.4 La rottura del marxismo come scienza dell'universale

Foucault, in un clima in cui si era diffusa un' "autentica passione nel dare aiuto ai paesi del Terzo mondo"⁴¹, opponendo un rifiuto radicale alle teorie che come quella del "sistema mondo" guardavano alla storia secondo il mito dello sviluppo lineare e progressivo dello storicismo, vede in termini di rottura radicale rispetto al paradigma dell'Occidente sviluppatista quella *spiritualità politica* che animava le lotte in Iran facendo scendere nelle piazze gente che traeva, a suo parere, dallo stesso marxismo un'energia morale più profonda e pervasiva, qualcosa che era del tutto impossibile da rapportare ad un discorso occidentale sia in termini epistemologici – perché in Iran la gente si serviva strategicamente di strumenti di sapere difficilmente inquadrabili dal punto di vista della lotta *politica*, essendo lì il momento insurrezionale direttamente combinato con i discorsi religiosi della tradizione islamica – che in termini di potenzialità sovversive.

L'unità del discorso teorico marxista, costituendosi come scientificamente sistematizzata, solleva per Foucault la necessità della critica attuata secondo il metodo genealogico: se le genealogie costituiscono, come si è detto, "l'accoppiamento delle conoscenze erudite e delle memorie locali: accoppiamento che permette la costituzione di un sapere storico delle lotte e l'utilizzazione di questo sapere all'interno delle tattiche attuali"⁴², esse "sono precisamente delle anti-scienze. [...] Non che si tratti di rifiutare il sapere o di mettere in gioco, in evidenza, il prestigio di un'esperienza immediata, non ancora catturata dal sapere. Si tratta invece dell'insurrezione dei saperi [...] contro gli effetti di potere centralizzatori legati all'istituzione ed al funzionamento di un discorso scientifico all'interno di una società come la nostra"⁴³.

³⁹ *Ibidem*

⁴⁰ *Ivi*, p.509

⁴¹ *Ibidem*

⁴² M.Foucault, *Bisogna difendere la società*, op. cit., p.17

⁴³ *Ibidem*

La domanda che si potrebbe porre al marxismo e alla storia – anche se il discorso di Foucault è diretto a tutte le scienze –, nella misura in cui si professano come scienze, sarebbe allora: “Quali tipi di sapere volete squalificare quando dite di essere una scienza? Quale soggetto parlante, discorrente, quale soggetto di esperienza volete ridurre a minorità [...]?”⁴⁴.

E subito dopo il filosofo francese, andando direttamente al cuore della questione, come dotandosi di una contro-risposta che si rivela ad oggi feconda per riprendere l'approccio postcoloniale, afferma: “Per me [...] state attribuendo al discorso marxista, e a coloro che lo tengono, quegli *effetti di potere* che l'*Occidente*, fin dal medioevo, ha assegnato alla scienza e ha riservato a coloro che fanno un discorso scientifico”⁴⁵.

Oltre che a causa di questi aspetti totalizzanti, Foucault intrattiene con il marxismo un rapporto problematico anche dal punto di vista della teoria politica in sé e in particolare dei rapporti tra il potere e quella economia politica che si era voluta mettere alla base dei rapporti di sfruttamento e di dominazione, quale principio del funzionamento attuale del potere.

Il problema è, nella condivisione del paradigma per cui i rapporti di potere sono profondamente intricati con e nelle relazioni economiche, che “mentre per Marx le relazioni di dominazione sembrano stabilirsi, all'interno della fabbrica, unicamente attraverso la dinamica e gli effetti del rapporto “antagonista” tra capitale e lavoro, per Foucault, al contrario, questo stesso rapporto sarebbe stato possibile solo dagli assoggettamenti, dagli addestramenti, dalle sorveglianze preliminarmente prodotte ed amministrate proprio dalle discipline”⁴⁶, per cui “il potere non è principalmente mantenimento e riproduzione delle relazioni economiche, ma innanzitutto, in se stesso, un rapporto di forza”, che non si detiene e non si scambia come merce ma si esercita, esistendo solo in atto, all'interno della relazione cui dà luogo.

Perciò esso va guardato non a partire da una classe o un gruppo che lo detiene su un'altra che lo subisce, ma da una “micromeccanica del potere” che punti a rimetterne in discussione “l'*entourage* immediato”.

In ogni caso è chiaro che, relativamente alle posizioni di rottura espresse dal filosofo francese rispetto all'analisi di Marx, occorre tener conto della necessità di storicizzare certe prese di posizione, leggerle non tanto in chiave critica ma come risposta a una precisa situazione storica, come ad esempio “l'esperienza dello stalinismo e della stessa Cina di questi ultimi venti o trent'anni – che ha - reso

⁴⁴ *Ivi*, p.18

⁴⁵ *Ibidem*, corsivo aggiunto

⁴⁶ M.Foucault, *Bisogna difendere la società*, op. cit., nota dei curatori (M.Bertani – A.Fontana), p.241

inutilizzabili, almeno in molti dei loro aspetti, le analisi tradizionali del marxismo⁴⁷. E infatti subito aggiunge: "In tal senso credo che non bisognerebbe affatto abbandonare il marxismo come una specie di vecchio arnese da mandare in soffitta, ma occorrerebbe essere meno fedeli alla lettera della teoria e tentare di ricollocare le analisi politiche della *società attuale*, più che nel quadro di una teoria coerente, sullo sfondo di una *storia reale*"⁴⁸.

Esistono infatti per Foucault tre dimensioni del marxismo - tenendo tra l'altro presente che è "necessario distinguere Marx, da un lato, e il marxismo, dall'altro"⁴⁹ - : " il marxismo in quanto discorso scientifico, il marxismo in quanto profezia ed il marxismo in quanto filosofia di Stato, o ideologia di classe"⁵⁰.

In proposito, Catucci, nel saggio "Essere giusti con Marx", precisa come il Marx che il pensatore francese predilige sia, piuttosto che l'economista teorico, quello degli scritti storici e quindi lo studioso delle condizioni materiali del lavoro e della vita: "il Marx filosofo dell'attualità più che il profeta di rivoluzioni a venire, lo storico che descrive le condizioni concrete del lavoro e della produzione⁵¹ più che il teorico delle funzioni astratte del capitale, lo studioso che analizza i mutamenti dei meccanismi disciplinari dell'esercito più che il fondatore di un movimento politico. E' il Marx del 18 Brumaio di Luigi Bonaparte e della II Parte del Libro I del Capitale, nel quale l'immagine di un potere compatto, monolitico, lascia il posto alla descrizione di una molteplicità di forme di dominio e di assoggettamento, dunque a una varietà di poteri non riconducibili a un'unica specie, non comprensibili alla luce di un'unica categoria. Occorre perciò distinguere Marx da Marx, se si vuole comprendere il rapporto che Foucault ha avuto con lui, e soprattutto separarlo dai marxismi"⁵².

Si capisce, dunque, da questo insieme di spunti teorici, che il nodo dei rapporti di filiazione teorica tra Marx e Foucault non può essere sciolto in maniera lineare, in quanto le posizioni espresse dal filosofo francese nel corso del tempo sono tutt'altro che univoche: più che pensare a un rapporto Marx-Foucault, il punto è considerare Marx come *archivio* da cui Foucault ha estratto di volta in volta concetti e potenziali

⁴⁷ M.Foucault, *Il potere, una bestia magnifica*, in *Biopolitica e liberalismo: detti e scritti su potere ed etica, 1975-1984*, a cura di O.Marzocca, Medusa, Milano 2001, pp. 83

⁴⁸ *Ivi*, pp.83-84, corsivo aggiunto

⁴⁹ E aggiunge: "Non mi pare sia assolutamente in questione il fatto di farla finita con Marx stesso".

Il testo si trova in M.Foucault, *Metodologia della conoscenza del mondo: come sbarazzarsi del marxismo*, in *Il discorso, la storia, la verità*, op. cit., p. 246.

⁵⁰ *Ivi*, p.248

⁵¹ E' a partire da una traccia marxiana, infatti, che si può forse sviluppare lo stesso discorso che include il nostro presente nella problematicità della composizione delle differenze, di classe e razza, entro una "micromeccanica delle forme del lavoro" che non può non tenere conto delle condizioni concrete del lavoro e della produzione e delle modalità disciplinari e governamentali che producono e mantengono le differenze.

⁵² S.Catucci, *Essere giusti con Marx*, in AA.VV., *Foucault-Marx. Paralleli e paradossi*, a cura di R.M.Leonelli, Bulzoni, Roma 2010, pp. 43-59, qui citata p.47

critici, di modo da tener fede all'idea di farlo funzionare come un "non-autore", cioè non nell'analisi accademica sulla coerenza interna dei suoi elementi dottrinali ma per la rottura epistemologica che ha provocato rispetto alle formazioni discorsive entro cui era localizzato; e soprattutto per le aperture che ha prodotto e in cui si sono potuti collocare altri discorsi, compreso quello di Foucault.

Come suggerisce Robert Young, ciò che il filosofo francese trae esplicitamente da Marx è "un mutamento epistemico nella riflessione sulla storia [...] non solo suggerisce che ha inizio con Marx, ma aggiunge che lui stesso fa parte di questo mutamento, il che vuol dire, secondo il suo ragionamento, che per liquidare lui bisognerebbe liquidare anche Marx"⁵³.

E' questo il senso che il filosofo francese manifesta quando dice: "Io cito Marx senza dirlo, senza mettere le virgolette, e poiché la gente non è capace di riconoscere i testi di Marx, passo per colui che non lo cita. Un fisico, quando lavora in fisica, prova forse il bisogno di citare Newton o Einstein? Li usa, ma non ha bisogno di virgolette, di note a piè di pagina o di un'approvazione elogiativa che provi fino a che punto è fedele al pensiero del Maestro. E poiché gli altri fisici fanno quel che ha fatto Einstein, quel che ha inventato, dimostrato, lo riconoscono subito. E' impossibile fare storia oggi senza usare una sequela di concetti legati direttamente o indirettamente al pensiero di Marx e senza porsi in un orizzonte che è stato descritto e definito da Marx. Al limite, ci si potrebbe chiedere che differenza ci sia tra essere storico e essere marxista"⁵⁴.

Come rileva Balibar in un' intervista dedicata a "Foucault-Marx, paralleli e paradossi", il punto non è tanto quello di sciogliere il parallelo Marx-Foucault, ma il vedere entrambi i pensatori come "due rappresentanti – per molti aspetti opposti, ma anche necessariamente molto vicini e apparentati – di quel che chiamavo la *politica della trasformazione*, nel senso di trasformazione sociale, di una politica della trasformazione delle strutture di potere e di dominazione"⁵⁵.

⁵³ P.Young, *Mitologie bianche. La scrittura della storia e l'Occidente*, Meltemi, Roma 2007, p.172-173

⁵⁴ M.Foucault, *Conversazione sulla prigione: il libro e il suo metodo*, in *Il discorso, la storia, la verità*, op. cit., pp. 145-146

⁵⁵ É.Balibar, *Foucault-Marx, paralleli e paradossi*, in AA.VV., *Foucault-Marx. Paralleli e paradossi*, op. cit., pp. 13-21, qui citata p.14, corsivo aggiunto.

Sul rapporto Marx-Foucault, anche É.Balibar, *Foucault e Marx. La posta in gioco del nominalismo*, in Id. *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, Mimesis, Milano 2001, pp. 157-170; D.Trombadori, *Colloqui con Foucault*, op. cit., pp. 39-59.

1.5 L'impensato del marxismo e della lotta politica

La questione dell'impossibilità di mantenere il marxismo come discorso "profetico", quale teoria unitaria della rivoluzione, riporta alla frattura visibile entro le forme in cui, agli occhi di Foucault, si esprimeva la rivoluzione iraniana: a definire la lotta in termini antisistemici e di "contro-condotta" è proprio la presenza di un *quid* di trascendente – appunto, la spiritualità politica di un popolo che inneggia a Khomeini - rispetto alla causalità storica, un qualcosa di irrecuperabile dal punto di vista della *ratio* occidentale - "Sento già gli europei ridere – dice Foucault - ; ma io, che so ben poco dell'Iran, so che hanno torto"⁵⁶.

In un quadro di prima approssimazione, che sarà sciolto in seguito su più livelli-chiave – quali sono il potere della narrazione storica riferita al paradigma dello Stato-nazione e la messa in discussione dello stesso discorso filosofico quale prodotto del fono-logo-centrismo della ragione -, un problema simile, relativo alla difficoltà, o meglio all'impensabilità, per il canone del colonizzatore occidentale, di riempire di contenuto politico i modi di una lotta antioccidentale, si palesa in maniera ancor più centrale nelle ricerche di Guha e in generale dei *Subaltern Studies*.

Infatti, l'ordine in cui i nativi fanno, creano, la lotta, comprende strutturalmente componenti spirituali, riti magici, una serie di simboli, ma è proprio attraverso queste componenti che la sollevazione introduce nella storia la dimensione della "soggettività" e una spiritualità che è indissociabile dalla "soggettivazione etica e politica"⁵⁷- nozione, quest'ultima, problematizzata dal collettivo dei *Subaltern Studies* anche alla luce del fallimento storico delle lotte e della nazione di creare se stessa.

Come suggerisce Mignolo, dunque, solo gli stessi progetti decoloniali o di liberazione - intesi come quelli agiti dai nativi e contrapposti, come si è detto, ai progetti di *emancipazione*, - "possono contribuire a rimappare il concetto *razionale* di emancipazione, esercitando continuamente un'attenta critica politica ogni qualvolta un mito *irrazionale* dirige gli attori sociali nei loro progetti di decolonizzazione economica, spirituale e simbolica"⁵⁸.

Al di là della questione degli strumenti usati per opporsi al colonizzatore, molti dei

⁵⁶ M.Foucault, *Taccuino persiano*, a cura di R.Guolo e P.Panza, Guerini e Associati, Milano 1998, p.140

⁵⁷ M.Foucault, *Sécurité, territoire, population* (1977-1978), Gallimard, Paris 2004; trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione*, a cura di F.Ewald, A.Fontana e M.Senellart, trad. di P.Napoli, Feltrinelli, Milano 2005, nota del curatore (M.Senellart), p.279

⁵⁸ W.Mignolo, *Globalization and De-Colonial Thinking*, op. cit., in G.Ascione, *A sud di nessun Sud*, op. cit., p.137, corsivo aggiunto

quali richiamano, come si dirà nello specifico, evidentemente elementi che sono simbolici per chi fa la lotta e usati strategicamente contro il nemico – come l'incendio rituale di parti della foresta come rivendicazione di quei diritti di controllo del territorio che erano stati sottratti agli indigeni dal colonizzatore – è la finalità della sollevazione che viene a collocarsi immediatamente *fuori* da certi canoni della lettura marxista e dello storicismo: in molti casi, infatti, come descrive Guha, il discorso nazionalista, fatto proprio dalle *élites* coloniali, si traduce nell'immaginario dei "contadini subalterni" in maniera completamente differente, finendo poi per essere strumentalizzata la loro partecipazione alla sollevazione, da parte di quelle che erano le "borghesie coloniali".

A saltare qui è un passaggio essenziale, per la lente tenuta dalla storiografia del colonizzatore.

Col venir meno della finalità del raggiungimento dell'unità nazionale, la forma della lotta diventa ancor più difficilmente inquadrabile nelle categorie occidentali, giungendo così al punto di essere non solo fuori da ogni caratterizzazione in termini di politicità, ma addirittura impensabile, irrazionale, al limite proprio inesistente.

Tuttavia, d'altra parte, pur quando, come nel caso di Fanon, si scrive in nome di una nazione da farsi, nel contesto coloniale si vedono saltare completamente quelle stesse categorie del marxismo con cui pure si pretendeva di "nominare" certe classi nella colonia.

A forzare in maniera netta le basi del marxismo è Fanon stesso, che ne "I dannati della terra", a più riprese, palesa come la dialettica marxiana struttura-sovrastuttura e il bipolarismo borghesia-proletariato siano del tutto falsati nella colonia e come, anzi, giungano a diventare essi stessi strumenti essenziali al servizio dello sfruttamento e dell'alienazione dell'intera società colonizzata: "In colonia, l'infrastruttura economica è pure una sovrastuttura. La causa è conseguenza: si è ricchi perché bianchi, si è bianchi perché ricchi. Perciò le analisi marxiste devono essere sempre leggermente ampliate ogni volta che si affronta il problema coloniale"⁵⁹.

Laddove Gramsci insisteva criticamente sul rapporto fra struttura economica e sovrastuttura ideologica affermando che i rapporti di dominazione divengono reali quando l'ideologia è implicata nella produzione, lo psichiatra martinicano vede nella colonia uno schiacciamento del livello ideologico direttamente sulla materialità dei rapporti di forza.

Non solo borghesia e proletariato nella colonia sono le versioni caricaturali delle

⁵⁹ F.Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 2007, p.7

omonime classi come configurate da Marx a partire dall'esperienza politica occidentale, ma tra esse non esiste una contrapposizione reale.

Al contrario si verifica come una sorta di rifluire paradossale ma sintomatico delle caratteristiche, già di per sé caricaturali, di una classe a quelle dell'altra.

Da un lato, infatti, "una borghesia come si è sviluppata in Europa ha potuto, pur rafforzando la propria potenza, elaborare un'ideologia. Questa borghesia, istruita, laica, è riuscita pienamente nella sua impresa d'accumulazione del capitale e ha dato alla nazione un minimo di prosperità"⁶⁰.

Ma nei paesi sottosviluppati "la borghesia si scopre la missione storica di servire da intermediario. Come si vede, non si tratta di una vocazione a trasformare la nazione, ma prosaicamente a servire da cinghia di trasmissione a un capitalismo costretto a camuffarsi e che si fregia oggi della maschera neocolonialista. [...] L'aspetto dinamico e pionieristico, l'aspetto inventore e scopritore di mondi che si trova in ogni borghesia nazionale, è qui deplorabilmente assente"⁶¹.

Dal lato della classe debole, le contraddizioni emergono sul punto per cui "nei paesi capitalisti, il proletariato non ha nulla da perdere, è quello che, eventualmente, avrebbe tutto da guadagnare. Nei paesi colonizzati il proletariato ha tutto da perdere. Rappresenta infatti la frazione del popolo colonizzato necessaria e insostituibile per il buon andamento della macchina coloniale [...] - costituendo - la frazione "borghese" del popolo colonizzato"⁶².

Tuttavia, nel recupero di Marx in quanto rappresentante di una "politica della trasformazione delle strutture di potere e di dominazione"⁶³, Fanon conclude: "sembra che la vocazione storica d'una borghesia nazionale autentica in un paese sottosviluppato sia di negarsi in quanto borghesia, di negarsi in quanto strumento del capitale e di farsi totalmente schiava del capitale rivoluzionario costituito dal popolo"⁶⁴.

In quello che appare invece come il "Discorso sul colonialismo" più vicino al marxismo, quello di Césaire, il proletariato, costituito da tutti quelli che sono in Fanon i dannati della terra, assume una missione storica universale, in quanto, configurandosi come "classe autenticamente transnazionale"⁶⁵, autosopprimendosi libererà in se stessa la "negritudine" sanzionando nel contempo la fine di quella "colonizzazione - che - contribuisce a decivilizzare il colonizzatore"⁶⁶.

⁶⁰ *Ivi*, p.114

⁶¹ *Ivi*, p.96

⁶² *Ivi*, p.62

⁶³ *Infra*, p.20

⁶⁴ *Ivi*, p.94

⁶⁵ A.Césaire, *Discorso sul colonialismo*, introduzione di M.Mellino, ombre corte, Verona 2010, p.27

⁶⁶ *Ivi*, p.48

Rispetto ai canoni europei del marxismo ufficiale, quello di Césaire sarebbe un "marxismo umanistico" influenzato dall'esistenzialismo, che non iscrive la liberazione nello sviluppo delle forze produttive, poiché "il trionfo dell'uomo sarà esito di un risoluto *impulso soggettivo*"⁶⁷.

Pur tenendosi su un piano analogo a Césaire dal punto di vista della necessità di costruire "un uomo nuovo", Fanon, nella sua carica di violenza liberatoria, è tuttavia consapevole del fatto che l'indipendenza dei paesi colonizzati, pur essendo una tappa fondamentale e necessaria, in nessun modo poteva costituire la fine del processo di liberazione.

Lo psichiatra martinicano, a distanza di più di cinquant'anni dalla sua morte, sembra presagire un futuro che è prossimo alla fase che nel 1960 ha visto molti degli stati africani raggiungere l'indipendenza: Fanon riconosceva che si stava disegnando una nuova configurazione dei rapporti di potere tale da definire quale nemico non più tanto i generali e i capi di Stato francesi, ma il capitalismo internazionale⁶⁸, e avvertiva il modo in cui il riconoscimento dell'indipendenza formale avrebbe velato le istanze di liberazione reali, occultando il portato di radicalità e di frattura che avevano innescato le lotte.

E' così che riconosce che "il capitalismo si rende conto allora che la sua strategia militare ha tutto da perdere nello sviluppo delle guerre nazionali. [...] Quel che occorre evitare anzitutto, è l'insicurezza strategica, l'apertura delle masse a una dottrina nemica"⁶⁹.

Inoltre, dalle ombre di quei dannati della terra per i quali la soggettivazione rivoluzionaria e politica, anche ora, non può farsi se non a partire dall'analisi dell'alienazione coloniale, ricorre il persistere, nelle forme rinnovate del capitalismo internazionale, di un rimosso di violenza e sfruttamento che aleggia nel presente della postcolonia, su un terreno non meno manicheo di quello coloniale, che nelle parole di Fanon apre ad un'intuizione riuscita: "Domani, forse, vedremo spostarsi questo dominio della violenza dopo la liberazione integrale dei territori colonizzati. Forse vedremo porsi la questione delle minoranze"⁷⁰.

⁶⁷ *Ivi*, p.28

⁶⁸ Cfr: F.Fanon, *I dannati della terra*, op. cit., p.X

⁶⁹ *Ivi*, p.40

⁷⁰ *Ibidem*

Capitolo secondo

Pensiero filosofico e postcolonialismo

2.1 La produzione del discorso coloniale

Fin dalla pubblicazione nel 1978 di "Orientalismo" da parte di Said, l'uso del metodo foucaultiano - l'impianto tracciato a partire da "L'Archeologia del sapere" e in tutti i libri degli anni Sessanta fino a "L'Ordine del discorso", passando per "Le parole e le cose" e "Storia della follia nell'età classica" - si è svolto secondo una finalità di tipo prettamente epistemologico, per cui molti degli scrittori postcoloniali si sono serviti della prospettiva d'analisi foucaultiana per rinnovarla alla luce dell'attualità e di realtà geopolitiche altre rispetto alla dimensione del filosofo francese: è così stato possibile far venire alla luce quello che è stato definito come "discorso coloniale", ovvero, in Said, come *orientalismo*, «uno stile di pensiero fondato su una distinzione sia ontologica sia epistemologica tra "l'Oriente", da un lato, e [...] "l'Occidente" dall'altro»⁷¹, distinzione adottata, che sia in maniera latente o in maniera evidentemente conscia e strategica, manifesta, come punto di partenza in virtù del quale si son potute scrivere "opere poetiche, teorico-scientifiche o politiche sull'Oriente e sul suo popolo"⁷².

Se non riferendosi alla nozione di discorso messa in luce da Foucault ne "L'Archeologia del sapere" e in "Sorvegliare e punire" - ma si potrebbe dire in tutte le opere del filosofo francese in cui è in questione l'emergere della produzione di un oggetto ad opera di un discorso: il pazzo come altro-della-ragione, il malato della medicina clinica, il delinquente della *scientia penalis*, il deviante sessuale dei discorsi che proliferano sul sesso - sarebbe impossibile, secondo Said, rendere conto della "disciplina costante e sistematica con cui la cultura europea ha saputo trattare - e persino *creare*, in una certa misura - l'Oriente in campo politico, sociologico, militare, ideologico, scientifico e immaginativo dopo il tramonto dell'Illuminismo"⁷³, in funzione della possibilità, per l'Occidente, di elaborare la propria identità, mantenendo l'Altro, come oggetto creato, costruito, fuori di sé ma

⁷¹ E.Said, *Orientalismo*, Meltemi, Milano 2005, p.5

⁷² *Ibidem*

⁷³ *Ibidem*, corsivo aggiunto

allo stesso tempo come interlocutore sotterraneo.

Dalle parole di Said emergono tre punti-chiave che possono essere sciolti attraverso alcuni attrezzi di cui si è avvalsa la riflessione foucaultiana: l'attitudine del discorso, attraverso una serie di pratiche, a creare oggetti, degli effetti oggettivanti (o comunque dei s-oggetti in funzione di oggetto); l'esistenza di eventi storici che segnano una frattura nel campo dell'episteme (uno di questi eventi coinciderebbe, appunto, secondo Said, con l'avvento del periodo post-illuminismo); l'articolarsi, anche in seguito ai suddetti eventi storici di frattura, di un rapporto peculiare tra la costituzione di un certo ordine, e quindi anche di figure dell'ordine quali i saperi scientifici, da parte di una determinata società e al suo interno, e, contestualmente, l'esperienza della definizione di ciò che è chiamato fuori, come irriducibile al pensiero.

Tutto ciò tenendo conto, come precisa Spivak, che questo pensiero che mantiene un'esteriorità irriducibile è il *logos* – fono-logo-centrico - proprio di quella filosofia di cui si deve ricordare come "sia stata e continui a essere travestita a servizio della narrativizzazione della storia"⁷⁴.

Il recupero dell'archivio coloniale come insieme delle formazioni discorsive su popoli altri, chiamati fuori dal canone dell'*umanità* e di quella *Kultur* che Kant stesso situa nella *naturalità dell'essere-uomo*⁷⁵, secondo la lezione di Foucault, potrebbe, in questo senso, seguire un percorso per molti versi simile rispetto a quelle figure del limite che ricalcano degli "aspetti dell'esistenza umana apparentemente inaccessibili al sapere e refrattari a ogni trattamento non strettamente espiatorio o taumaturgico – la mente che delira, il corpo consegnato al piacere, alla malattia e alla morte, il crimine che sfida la legge – diventati il bersaglio di interventi regolari, controllati e controllanti da parte di alcuni saperi specifici"⁷⁶: è così che anche l'Oriente, da custode di un immaginario esotico e inaccessibile diventa, in concomitanza con una precisa congiuntura storica e di sviluppo del pensiero occidentale, come discontinuità epistemica rispetto alle strutture del sapere pre-illuministiche, il luogo su cui costruire un sapere e delle branche di discipline scientifiche peculiari (in genere, tutte quelle che portano il prefisso "etno"), un insieme di popoli sui quali la volontà di sapere è già immediatamente volontà di dominio.

Anche se le formazioni discorsive circolanti oggi sono differenti da quelle che furono strumento del dominio coloniale, l' "orientalismo" è potuto permanere entro varie ristrutturazioni, a partire da quella che Said poteva individuare nel 1978 e secondo

⁷⁴ G.Ch.Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, op. cit., p.35

⁷⁵ Ma si vedrà tra poco, con Spivak, come ciò avvenga seguendo un gioco paradossale.

⁷⁶ M.Cometa, *Dizionario degli studi culturali*, a cura di R.Coglitore e F.Mazzara, Meltemi, Roma 2004

cui "se l'Oriente appare ormai come un partner in questa nascente dialettica di autocoscienza culturale è perché, in primo luogo, rappresenta una sfida ben più seria che in passato e, in secondo luogo, perché l'Occidente si trova in una fase di crisi culturale relativamente nuova, causata in parte dall'indebolimento del suo controllo sul resto del mondo"⁷⁷; e ancora, "il fatto è che l'orientalismo si è adattato con successo al nuovo imperialismo, in quanto i suoi principi fondamentali non ostacolano, anzi appoggiano, la tendenza al dominio imperiale sull'Asia. [...] Oggi il mondo arabo è un satellite intellettuale, politico e culturale degli Stati Uniti"⁷⁸.

Dunque, seguendo Foucault, e correggendo il tiro, come egli stesso fa in una determinata fase della sua ricerca, laddove si potrebbe vedere un'unità compatta, un'esperienza che s'insinua nella trascendenza, o ancora un'entità che non si autorappresenta, in ciò che sta dietro l'orientalismo come discorso coloniale nelle sue varie ristrutturazioni, si tratta di giocare questa esteriorità irriducibile al pensiero – inteso come *logos*, come pensiero prodotto della *ratio* occidentale – configurandola come nesso variabile fra le pratiche discorsive e non-discorsive, capace di mettere in luce il rapporto strategico delle forze che stringono in un unico nodo dispositivi di sapere (che producono il discorso coloniale) e tecnologie di potere (gli effetti di sfruttamento e di violenza epistemica e materiale).

2.2 La costruzione dell'Altro e del Medesimo e la critica dell'Antropologia

Partendo dal terzo dei punti sopra richiamati con riferimento a Said, ovvero l'esistenza di un rapporto peculiare tra la costituzione di un certo ordine e l'esperienza del suo fuori, si tira in causa uno dei cardini su cui si basa la visione foucaultiana della Storia: una Storia che storicizza integralmente ogni cosa senza confrontarsi con la dimensione dell'evento, della frattura, della possibilità che dietro l'apparenza di un progresso che registra la differenza tra passato e presente non vi sia che un mutamento di tipo epistemico, cioè nelle modalità in cui le cose si offrono al sapere o di come questo le prende o esso stesso le produce.

Con le parole di Foucault, "al livello archeologico, vediamo che il sistema delle positività è cambiato radicalmente alla svolta dal XVIII al XIX secolo. Non che la ragione abbia fatto progressi; è il modo d'essere delle cose che è stato profondamente alterato: delle cose e dell'ordine che, ripartendole, le offre al

⁷⁷ E.Said, *Orientalismo*, op. cit., p.271

⁷⁸ Ivi, p.343

sapere⁷⁹.

La storia non è estranea alla storicità; e anzi, dovendo essa stessa confrontarsi con la sua falda storica, mostra che esistono non tanto delle origini come punti di non ritorno, ma delle emergenze che ne fondano le condizioni ontologiche, per una data epoca, cultura e geografia, definendo delle familiarità del pensiero.

Si potrebbe così tracciare "una storia dei limiti", ossia di quelle esperienze che, sebbene emarginate e poste tra parentesi nel presente storico, costituiscono lo sfondo da cui si dà la possibilità stessa della storia; la storia "di quei gesti oscuri, necessariamente dimenticati non appena compiuti, con i quali una cultura rifiuta qualche cosa che sarà per essa l'Esterno; e, nel corso della sua storia, questo vuoto scavato, questo spazio bianco attraverso il quale essa si isola la designa quanto ai suoi valori"⁸⁰.

Foucault parte dall'individuazione dell'esistenza di una "Storia della follia nell'età classica", situata nelle pieghe silenziose, o meglio silenziate, del rapporto dell'uomo di ragione con se stesso ed entro le fratture storiche che hanno messo al servizio di un apparato disciplinare un sapere su ciò che sfugge alla ragione, secondo raggruppamenti che corrispondono alle esigenze ordinarie, economico-amministrative, per così dire, di ciascuna epoca.

Vale quindi il principio storico per cui una cultura definisce se stessa per mezzo di quei gesti impercettibili per la Storia degli universali, celati, attraverso cui mette fuori quello che considera il diverso, l'altro, il suo fuori.

Pochi anni dopo la stesura di "Storia della follia", ne "Le parole e le cose" Foucault scrive di voler analizzare quell' "esperienza nuda dell'ordine e dei suoi modi d'essere"⁸¹ che per ogni cultura costituisce il "basamento positivo delle conoscenze", "ciò a partire da cui conoscenze e teorie sono state possibili"⁸².

Tale esperienza dell'ordine determinerebbe lo "spazio d'identità, di similitudini, d'analogie"⁸³ che organizza il mondo per gli appartenenti ad una data comunità di parlanti, ovvero dei "codici fondamentali"⁸⁴ che definiscono una data episteme in una data epoca.

Dunque "Storia della follia" - come scrive dopo la controversia con Derrida -

⁷⁹ M.Foucault, *Les mots et les choses - une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966; trad. it. *Le parole e le cose - un'archeologia delle scienze umane*, trad. di E.Panaitescu, Rizzoli, Milano 1967, p.12

⁸⁰ M.Foucault, *Prefazione alla Storia della follia*, in *Archivio Foucault vol.1, Interventi, colloqui, interviste 1961-1970. Follia, scrittura, discorso*, a cura di J.Revel, Feltrinelli, Milano 1996, trad. di G.Costa, pp.49-58, qui p.51

⁸¹ M.Foucault, *Le parole e le cose*, op. cit. , p. 11

⁸² *Ivi*, p.11

⁸³ *Ivi*, p.9

⁸⁴ *Ivi*, p.10

come storia dell'Altro, "di ciò che, per una cultura, è interno e, nello stesso tempo, estraneo, e perciò da escludere (al fine di scongiurarne il pericolo interno) ma includendolo (al fine di ridurne l'estraneità)"⁸⁵; "Le parole e le cose" come storia del Medesimo, come storia dell'ordine delle cose, "di ciò che, per una cultura, è disperso e imparentato, e quindi da distinguere mediante contrassegni e da unificare entro identità"⁸⁶.

I due aspetti sono chiaramente complementari: nelle determinazioni possibili entro il campo di sapere che definisce una episteme, dei sistemi di limiti e di esclusioni tracciano lungo segmenti plurimi ma interrelati ciò che con un unico gesto fondamentale e fondativo viene a definire la soglia di separazione tra il sé e l'Altro.

Il problema emerge tuttavia a partire dalla lettura che Foucault dà dell'episteme moderna, per la quale "il pensiero moderno avanza nella direzione in cui l'Altro dell'uomo deve diventare il suo Medesimo"⁸⁷: "questo pensiero infatti non procede più verso la formazione mai compiuta della Differenza, ma verso la rivelazione sempre attuale del Medesimo"⁸⁸.

Dunque il recupero della differenza avviene pur sempre sotto un regime identificatorio: il fuori è internato e oggettivato fin quando non si assume su di esso quella padronanza che definisce il rapporto tra soggetto e oggetto della conoscenza. E così quella che appare come una soglia di separazione è in realtà una soglia di indistinzione – tra il sé e l'Altro, tra il dentro e il fuori – che inaugura quel particolare modo di rapportarsi a se stesso che è proprio del soggetto occidentale, a partire dal momento in cui ha preteso di fondare su di sé il costituirsi di un sapere positivo sull'uomo stesso.

Sono due i punti di riferimento polemici che Foucault prende di mira: Cartesio e, lungo lo stesso sentiero che definisce un certo tipo di analitica della verità – contrapposta allo studio dei modi di veridizione, cioè, per Foucault, della maniera in cui un certo discorso viene ad assumere lo statuto di "discorso vero" – la critica kantiana.

Fin da uno dei suoi primi scritti, l' "Introduzione" all' "Antropologia", il pensatore francese prende le distanze da una certa eredità kantiana, ovvero dal Kant critico della conoscenza che con la sua analitica della finitudine ha dischiuso la possibilità di individuare le condizioni *universali* della *conoscenza vera*.

Nell'esito cui giungono le tre domande della critica, sarebbe possibile intravedere il gesto che "contrassegna [...] la soglia della nostra modernità [*sanzionando*] in tal

⁸⁵ *Ivi*, p.14

⁸⁶ *Ibidem*

⁸⁷ *Ivi*, p.353

⁸⁸ *Ivi*, p.365

modo per la prima volta quell'evento della cultura europea che è contemporaneo alla fine del XVIII secolo: il ritirarsi del sapere e del pensiero al di fuori dello spazio della rappresentazione"⁸⁹.

Foucault sta parlando di un'esperienza che definisce peculiarmente l'Occidente, ben consapevole che l'episteme occidentale, per come si è andata costituendo attraverso una serie di fratture, di eventi che hanno segnato la distanza da un'epoca all'altra nel campo della conoscenza, è pensabile solo a partire da se stessa – dal nostro pensiero, quello che ha la nostra età e la nostra geografia – dal dischiudersi dell'utopia consolante di un sapere, dell'uomo sull'uomo, totale e disposto lungo una linea di accumulazione progressiva che tuttavia, rispetto alla metafisica dell'età classica, finisce per aprire alla possibilità di una metafisica nuova.

Infatti, quando l'uomo fa la sua apparizione sul campo del sapere, scopre che esistono dei saperi che lo trascendono e che pongono immediatamente la questione di un rapporto dell'uomo con la sua origine.

Si inaugura un rapporto nuovo tra la critica e l'antropologia, per cui la critica viene ad essere schiacciata dalla questione antropologica sul "se, al livello dell'uomo, possa esistere una conoscenza della finitudine, sufficientemente liberata e fondata, per pensare questa finitudine in se stessa, vale a dire nella forma della positività"⁹⁰. Ma una volta che le tre domande critiche (cosa posso sapere, cosa devo fare, cosa mi è permesso sperare) vengono ad essere contenute nella domanda dell'antropologia su "cosa è l'Uomo" si giunge all'esito paradossale che ha fatto sì che, per la mancata definizione di un rapporto coerente tra critica e antropologia, la filosofia post-kantiana sia incappata in un sonno nuovo rispetto a quello metafisico: la pretesa di far valere l'antropologia come critica e di fare così delle scienze umane il campo in cui si fondano le scienze empiriche⁹¹ – per quanto esse non si occupino direttamente degli oggetti empirici ma di come l'uomo si rappresenta quelle positività che pure lo trascendono – è una pretesa basata sull'illusione che l'uomo e la finitudine siano accessibili alla conoscenza.

In realtà "una finitudine senza infinito non è altro che una finitudine che non ha mai finito, perpetuamente arretrata rispetto a se stessa, cui resta ancora qualcosa da

⁸⁹ *Ivi*, pp.262-263

⁹⁰ M.Foucault, *Introduzione all' «Antropologia» di Kant*, in I.Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, con introduzione e note di M.Foucault, trad. di M.Bertani e G.Garelli, Einaudi, Torino 2010, p.89

⁹¹ Così "l'antropologia assumerà la struttura di una scienza che indica alle altre le loro possibilità e i loro limiti".
Ivi, pp.116-7

pensare nell'istante in cui pensa"⁹².

L'istituzionalizzazione della scienza moderna è resa possibile nel punto in cui si congiungono l'affermazione kantiana che considera le condizioni della conoscenza quali trascendentali, universali e necessarie e quella di Descartes "allorché affermò che per accedere alla verità è sufficiente essere un soggetto *qualsiasi* capace di vedere ciò che è evidente"⁹³.

Attraverso una lettura che alla fine arriva a dare la parola a Nietzsche, la posizione di Foucault, distaccandosi dall'approccio trascendentalista, considera le condizioni della conoscenza come relative, particolari e contingenti ai contesti culturali e alle pratiche discorsive: il possibile, e quindi il conoscibile, non è pensabile che "a partire dal sistema dato dell'attualità e la pluralità dei mondi non si profila che a partire dal mondo esistente"⁹⁴ per cui il mondo come sistema di attualità o di rapporti reali dati impone di pensarne le frontiere e i limiti, ma non impedisce di pensare che, *in un altro sistema*, "altri rapporti saranno altrimenti definiti"⁹⁵.

Da un punto di vista che pure si rileva "escludente", nel senso che è esclusivamente proprio del movimento del *logos* occidentale, si trova del resto il paradosso del principio kantiano per cui "se la conoscenza ha dei limiti, essi risiedono interamente nella struttura del soggetto conoscente, vale a dire proprio in ciò che permette la conoscenza"⁹⁶.

Il razionalismo moderno ha prodotto così una delle sue fratture epistemologiche, scindendo nell'uomo quella parte di sé destinata a rimanergli estranea, impensata, sconosciuta, chiusa fuori proprio per l'impossibilità di pensare un processo di trasformazione del soggetto, un lavoro del sé sul sé, un'ascesi attraverso cui accedere alle condizioni della conoscenza vera.

2.3 La critica postcoloniale dell'Analitica kantiana

A spingersi ben oltre la critica foucaultiana all' "Antropologia" di Kant è Spivak, che connota la sua opera di decostruzione del testo kantiano di quel tipo di valenza

⁹² M.Foucault, *Le parole e le cose*, op. cit., p.398

⁹³ M.Foucault, *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress*, in H.L.Dreyfus - P.Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, p. 280

⁹⁴ M.Foucault, *Introduzione all' «Antropologia» di Kant*, op. cit., p.74

⁹⁵ *Ibidem*.

Si veda in proposito M.Fimiani, *Foucault e Kant. Critica clinica etica*, La città del sole, Napoli 1997, p.135

⁹⁶ M.Foucault, *L'Herméneutique du sujet* (1981-1982), Gallimard-Seuil, Paris 2001; trad. it. *L'ermeneutica del soggetto*, a cura di F.Gros, trad. di M.Bertani, Feltrinelli, Milano 2003, pp.22-23 in nota ad asterisco.

immediatamente politica a cui Foucault solo a partire dagli anni Settanta riconoscerà di aver voluto da sempre improntare le sue ricerche.

Per capire il senso della decostruzione, occorre partire da un presupposto: la scrittrice bengalese pare rendersi conto che per mettere in discussione le basi dell'auto-rappresentazione etico-politica europea non basta "lavorare contro" - come farebbero, a suo parere, i *postcolonial studies* - ma occorre costruire una sporgenza, decostruire le operazioni linguistiche riconosciute quali produttive di certi effetti, per mettere insieme i pezzi di ciò che per queste era impossibile pensare.

Infatti, laddove Spivak si riferisce non solo all'opera di Kant, ma anche a Hegel e Marx, afferma che "voltare pretenziosamente le spalle a questo trio [...] quando una parte talmente grande della propria critica viene palesemente, sebbene talvolta involontariamente, copiata da loro, significa compiere un diniego dell'agentività"⁹⁷, dichiarare la fine del mondo attraverso una negazione della storia"⁹⁸.

Per l'appunto, anche con specifico riferimento alla possibilità di rompere la dialettica, "sfuggire realmente a Hegel presuppone che si valuti esattamente quanto costi staccarsi da lui; presuppone che si sappia sino dove Hegel sia accostato a noi"⁹⁹ e in che misura "il nostro ricorso ai suoi danni possa forse essere ancora un'astuzia che egli ci oppone e al fondo della quale ci attende, immobile e altrove"¹⁰⁰.

La storica bengalese articola la decostruzione direttamente come strategia politica, ritenendo che l'ancoraggio della decostruzione alla politica "potrebbe essere di un certo interesse per molti sistemi culturali marginalizzati"¹⁰¹.

Per vedere come in questo senso sviluppa la messa all'opera del suo progetto, si può partire dallo stesso Kant da cui già Foucault aveva preso le distanze, nel senso sopra richiamato.

Spivak approfondisce decisamente la questione, laddove sostiene che la divisione non è solo o non tanto tra soggetto e oggetto della conoscenza, ma percorre, frattura il soggetto stesso, perché la posizione dell'antropologia rispetto alla critica

⁹⁷ Sul concetto di *agency*, si anticipa la definizione che sarà ripresa in seguito: il concetto di agentività accorda al soggetto una "capacità di azione e di intervento" finalizzata a produrre una rappresentazione propria di sé che diventi parte attiva di una comunità, "una capacità di agire [...] che implica un'egemonia non convenzionale intesa come forza, come progetto di vita modellato entro un sistema che si collochi oltre il simbolico prestabilito".

L.Curti, *Percorsi di subalternità: Gramsci, Said, Spivak*, in AA.VV., *Esercizi di potere. Gramsci, Said e il postcoloniale*, a cura di I.Chambers, Meltemi, Roma 2006, pp.17-26, qui in particolare p.24; G.Ch.Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, op. cit., p.14

⁹⁸ G.Ch.Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, op. cit., p.34

⁹⁹ M.Foucault, *L'ordine del discorso*, Gallimard, Paris 1971; trad. it. *L'ordine del discorso - i meccanismi sociali di controllo e di esclusione della parola*, trad. di A.Fontana, Einaudi, Torino 1972, p.53

¹⁰⁰ *Ivi*, pp.74-75

¹⁰¹ G.Ch.Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, op. cit., p.435

in Kant contribuirebbe a comporre, con le parole di Bhabha, "lo scenario in cui viene riattivata e ripetuta una fantasia primaria – il desiderio del soggetto di un'origine pura che è sempre minacciata dalla sua divisione"¹⁰², appunto l'origine delle condizioni della conoscenza dell'uomo a partire dall'uomo stesso, dalla sua stessa essenza positiva.

Attraverso la decostruzione del testo kantiano, Spivak mette in luce su quali contraddizioni e paradossi si regge il soggetto noumenico che può essere narrato nell' "Analitica del sublime".

Anche qui è in gioco la forclusione di un oggetto, o meglio di un soggetto *altro*, rigettato, impossibile da pensare, ma necessario per far funzionare il discorso, al pari di quell'impensato che è indispensabile all'uomo nato dall'episteme moderna e che anzi appare proprio insieme a questo, come "una parte di notte, uno spessore apparentemente inerte in cui – *il logos* – è coinvolto, un impensato che esso da un capo all'altro contiene, ma nel quale si trova nondimeno imprigionato"¹⁰³.

Spivak fa una premessa alla sua opera di decostruzione della *Critica del giudizio* di Kant: «Chiamerò la mia lettura di Kant "errata"¹⁰⁴ perché attua l'inserimento dell'empirico e dell'antropologico in un testo filosofico, "uno scrupoloso travestimento, volto alla produzione di una contro-narrazione che renda visibile la forclusione del soggetto, il cui non-accesso alla posizione di narratore è la condizione di possibilità del consolidamento della posizione di Kant"¹⁰⁵.

Infatti seppure nel secolo che separa la produzione di Kant da quella di Marx cambia la relazione tra produzione discorsiva europea e imperialismo, c'è qualcosa che rimane fisso, come origine dimenticata e fondante: "un momento irricognoscibile (*unacknowledgeable*), che chiamerò informante nativo, è crucialmente necessario per i grandi testi; ed è forcluso"¹⁰⁶.

Kant avrebbe riprodotto l'immagine del noumeno nello spazio dell'Altro, dando «per scontato che l' "europeo" sia la norma dell'umano»¹⁰⁷ e operando così, attraverso il suo progetto filosofico, "sia esso sublime o borghese, [...] nei termini di un'implicita differenza culturale"¹⁰⁸, escludendo, rigettando l' "uomo rozzo", comprendente l'aborigeno, l'indigeno della Nuova Olanda o della Terra del Fuoco, come "non-

¹⁰² H.Bhabha, *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001, p.109

¹⁰³ M.Foucault, *Le parole e le cose*, op. cit., p.7

¹⁰⁴ G.Ch.Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, op. cit., p.35

¹⁰⁵ *Ibidem*.

In proposito, E.Fornari, *Epistemologia della paura. L'alterità sublime negli studi postcoloniali*, in "InOltre", vol.10. *Paura*, Jaca book 2007, pp.118-119, ora anche in E.Fornari, *Linee di confine. Filosofia e postcolonialismo*, prefazione di É.Balibar, Bollati Boringhieri, Torino 2011, nota a p.53

¹⁰⁶ G.Ch.Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, op. cit., p.29

¹⁰⁷ *Ivi*, p.31

¹⁰⁸ *Ivi*, p.55

nativo-europeo”, fuori dallo statuto del soggetto.

Infatti, nell' "Analitica del sublime" , Spivak legge che la disposizione dell'animo al sentimento del sublime, «questa ricettività, una possibilità "naturale" in quanto parte della programmazione dell'umanità destinata, è attualizzata solo dalla cultura [*Kultur* piuttosto che *Bildung* (istruzione o formazione)]¹⁰⁹» laddove però Kant aggiunge che "se il giudizio sul sublime della natura [...] esige una certa coltura, esso non è prodotto originariamente dalla coltura stessa [...] ma ha il suo fondamento nella natura umana"¹¹⁰.

Ne consegue, paradossalmente – ma secondo un paradosso che è coerente, strategicamente, col progetto del soggetto-narratore-dominante - che "non è possibile *diventare* colti in questa cultura, se si è *naturalmente* alieni da essa"¹¹¹.

Se mancasse la frattura linguistica che Kant interpone tra l'uomo che può raggiungere il sublime e l'uomo rozzo saremmo in presenza di un apparentamento simile a quello del testo di Borges citato da Foucault nell'introduzione a "Le parole e le cose", dove l'impossibilità di pensare su uno stesso piano ontologico animali fantastici e animali in carne ed ossa mostra i margini del pensiero di un certo ordine delle positività.

L'uomo rozzo, se posto lungo la traiettoria lineare che lo congiungerebbe idealmente all'uomo che può vedere il sublime, provocherebbe a Kant e all'ideale illuministico del progresso – un progresso a cui non tutti gli uomini possono accedere in quanto "umani", se dall'Uomo si è espulso quell'informante nativo che segna il marchio che elide l'impossibilità della relazione etica¹¹² - "un certo malessere difficile da superare. Forse perché sulla sua scia [*spunterebbe*] il sospetto di un disordine peggiore che non l'*incongruo* e l'accostamento di ciò che non concorda; sarebbe il disordine che fa scintillare i frammenti di un gran numero di ordini possibili nella dimensione, senza legge e geometria, dell'*eteroclitico*"¹¹³, ordini possibili che aprono vie centrifughe rispetto alla *ratio* occidentale.

Il paradosso si manifesta in maniera evidente, secondo Spivak, sul piano dell'ipotesi del fallimento cognitivo, per cui non solo per Kant "ciò che per noi, preparati dalla coltura, chiamiamo sublime, senza lo *sviluppo* di idee morali, è per l'uomo rozzo [*dem rohen Menschen*] semplicemente terribile"¹¹⁴, ma, inoltre, mentre il fallimento cognitivo può per l'uomo colto avere un ruolo funzionale ai fini dello sviluppo della

¹⁰⁹ *Ivi*, p.37

¹¹⁰ *Ivi*, pp.37-38

¹¹¹ *Ivi*, p.38

¹¹² *Ivi*, p.31

¹¹³ M.Foucault, *Le parole e le cose*, op. cit., p.7

¹¹⁴ G.Ch.Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, op. cit., p.38

cultura, per l'uomo rozzo la correzione dell'errore si profila attraverso quella stessa *Kultur*¹¹⁵ da cui è naturalmente escluso, pur se funzionalmente vi è proiettato proprio in quanto - col gioco di Spivak sul significato letterale dell'aggettivo *roh* - "ancora crudo", non ancora "cucinato", preparato dalla cultura.

Ma è proprio questa tensione a rendere palese come "la missione culturale dell'imperialismo non possa mai compiersi del tutto, ma ciononostante debba essere intrapresa"¹¹⁶ - e tale progetto è perseguito mediante l'impostazione di una "acculturazione" che si fa attraverso una violenza epistemica.

In tutta l'impalcatura dell'opera kantiana si ritroverebbero quindi i radicamenti su cui si fonda una deformazione culturale dello sguardo che avremmo ampiamente ereditato e diffuso.

Questo perché lo sguardo eurocentrico non si configura tanto entro una teoria, ma consiste, come osserva Samir Amin, in una deformazione sistematica e fondamentale, un paradigma diffusivo¹¹⁷, che genera da un lato il convincimento del dominatore occidentale di far parte di un'umanità geopoliticamente differenziata, dall'altro, e soprattutto, fonda la rappresentazione di sé come modello di riferimento e situato costantemente un passo più avanti, poiché l'accesso alla volontà razionale "è strutturato come supplementazione programmata di una mancanza strutturalmente necessaria"¹¹⁸.

2.4 Storia della follia e della subalternità: archeologia di un silenzio

La prospettiva politica della decostruzione di Spivak incorpora anche un risvolto critico rispetto al progetto del collettivo dei *Subaltern Studies* di dare vita ad una contro-storia, usando le fonti trascurate dalla storiografia ufficiale, che recuperi le tracce dei subalterni.

Guha e i ricercatori del suo gruppo "ritengono che il loro obiettivo sia quello di costruire una teoria della coscienza o della cultura"¹¹⁹, vorrebbero giungere ad una

¹¹⁵ Sul senso dello scarto tra cultura e civiltà, Terry Eagleton osserva come in realtà si tratti di due facce della stessa medaglia, per indicare in ogni caso come la vita sociale *deve essere* e non come è: il termine civiltà sostituisce quello di cultura quando questo sembra aver assunto una valenza imperialista, ma in realtà "quanto più la civiltà attuale appare predatrice e degradata, tanto più l'idea di cultura è costretta ad assumere un atteggiamento critico".

T.Eagleton, *L'idea di Cultura*, Editori Riuniti, Roma 2001, p.17

¹¹⁶ G.Ch.Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, op. cit., p.39

¹¹⁷ Cfr: S.Amin, *Eurocentrism*, Monthly Review Press, New York, 1989, p.9

¹¹⁸ G.Ch.Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, op. cit., pp.36-37

¹¹⁹ G.Ch.Spivak, *Can the subaltern speak?*, in R.Guha - G.Ch.Spivak, *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, a cura di S.Mezzadra, ombre corte, Verona 2002, p.104

definizione di "coscienza di classe" delle masse contadine attraverso la considerazione dei cambiamenti funzionali dei sistemi dei segni tra i quali il più importante sarebbe il passaggio dal religioso al militante.

Tuttavia, questo recupero della memoria popolare e della scrittura entro una storiografia *altra* rischierebbe di creare un nuovo oggetto e di contribuire a sopprimere definitivamente l'espressione dell'agentività del subalterno: subalterno di cui Spivak vede la vera figura nella *donna subalterna* del Terzo Mondo, in quanto essa è stretta, e la sua voce dissolta, tra il dominio coloniale e quello della famiglia patriarcale.

Lo stesso "Orientalismo" di Said sarebbe in questo senso stato un testo fondamentale per mettere in luce come sia potuta avvenire la costruzione di un oggetto, per indagarlo e controllarlo, ma, a partire da questo tipo di tentativi di indagine, "lo studio del discorso coloniale [...] è, tuttavia, fiorito in un giardino dove *il marginale può parlare ed essere parlato*"¹²⁰.

Inoltre, come rileva Rey Chow, Spivak fa riferimento alla "marginalità" nell'accademia come ad un "nuovo Orientalismo", col rischio che ne deriva di tendere a "riprodurre la categoria familiare dell'esotico nel discorso imperialista"¹²¹.

Ma può davvero essere raccontata la storia di un silenzio, se nella narrazione si continua a prendere in prestito il linguaggio della ragione, il *logos* filosofico - e di quella storia, nel momento stesso in cui la si vuole mettere in discussione?

E può allora essere recuperato un linguaggio originario, proprio, del "marginale" ?

Quest'ultimo punto apre una questione molto simile a quella falla in cui ha rischiato di incappare lo stesso Foucault, e che pure gli è valsa la critica accesa di Derrida, nel momento in cui ha voluto vedere nella follia, nella fase tra "Malattia mentale e psicologia" e la prima edizione di "Storia della follia", un'essenza da liberare, la figura di un'alterità sfuggente che, una volta levato il velo della repressione, bisogna lasciare che parli da sé.

Proprio in quella "Prefazione alla Storia della follia", che Foucault avrebbe poi modificato dopo la controversia con Derrida, si ritroverebbe quella distinzione tra il Medesimo e l'Altro che scivola nella ricerca di un fondamento essenziale, di una positività, una verità ontologica che accomuna una serie di esperienze del "fuori"; un fuori come esteriorità, scarto improvviso dalle strutture dell'ordine razionale

¹²⁰ Il passo è una citazione tratta dal libro di G.Ch.Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, New York 1993, che si trova in R.Young, *Introduzione al postcolonialismo*, Meltemi, Roma 2005, p.15, corsivo aggiunto

¹²¹ R.Chow, *Il sogno di Butterfly. Costellazioni postcoloniali*, a cura di P.Cafelato, trad. di M.R.Dagostino, Meltemi, Roma 2004, p.121 nota 26; in proposito anche S.Suleri, *The Rhetoric of English India*, University of Chicago Press, Chicago 1992

dell'episteme, a partire da cui sarebbe possibile aprire una prospettiva critica; eppure solo come linea di fuga.

In questo senso Foucault aveva potuto vedere "l'assoluta divisione del sogno, che l'uomo non può impedirsi di interrogare nella sua propria verità [...], ma che interroga solo al di là di un essenziale rifiuto che lo costituisce e lo respinge, nella derisione dell'onirismo"¹²²; poi un "mito della follia essenziale"¹²³, laddove "si dovrà un giorno tentare uno studio della follia come struttura globale – della follia liberata e disalienata, restituita in un modo o nell'altro al suo linguaggio di origine"¹²⁴; e sulla stessa linea il filosofo francese individuava un altro punto, il luogo di una frattura costitutiva della storia, che è stato per la cultura occidentale il luogo di una scelta originaria, nella misura in cui ha istituito una linea di demarcazione tra il sé e l'Altro: "Nell'universalità della *ratio* occidentale c'è questa divisione che è l'Oriente: l'Oriente, pensato come l'origine, sognato come il punto vertiginoso da cui nascono le nostalgie e le promesse di ritorno, l'Oriente offerto alla ragione colonizzatrice dell'Occidente, ma indefinitamente inaccessibile perché resta sempre il limite: notte dell'inizio, in cui si è formato l'Occidente ma nella quale ha tracciato una linea divisoria, l'Oriente è per l'Occidente ciò che esso non è, anche se deve cercarvi ciò che è la sua originaria verità. Bisognerà fare una storia di questa grande divisione, lungo tutto il divenire occidentale, seguirlo nella sua continuità e nei suoi scambi, ma anche lasciarlo apparire nella sua tragica ieraticità"¹²⁵.

Insomma si intrecciano qui due problematiche, che costituiscono i due progetti, secondo Derrida, assunti da Foucault in "Storia della follia": la prima riguarda il rapporto tra storia, pensiero e scrittura (della storia stessa), per cui, se la storia è un concetto razionale, il punto è: come si può fare la storia di un punto di frattura, di un'origine che *fa* la storia?

Il secondo problema riguarda quello che sarebbe un presunto linguaggio da restituire, liberare: una lingua del marginale, che pone lo stesso problema della (ir-) recuperabilità della lingua del subalterno.

¹²² M.Foucault, *Prefazione alla Storia della follia*, op. cit., p.52

¹²³ L'espressione è di Pierre Macherey, secondo cui la ricerca di una essenza profonda della follia persisterebbe anche nelle rettifiche apportate da Foucault all'opera del '62 rispetto a "Malattia mentale e psicologia", nel senso che anche "dislocando l'idea di una verità psicologica della malattia mentale verso l'idea di una verità ontologica della follia, rimane intatto il presupposto di una natura dell'uomo, sebbene ora derivata da una evocazione poetica anziché da un sapere positivo".

Il testo citato si trova in P.Macherey, *Aux sources de 'L'Histoire de la folie': une rectification et ses limites*", citato in nota in M.Foucault, *Maladie mentale et Psychologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1962; trad. it. *Malattia mentale e psicologia*, trad. di F. Polidori, Cortina, Milano 1997, p.XII-XIII nota 10

¹²⁴ M.Foucault, *Malattia mentale e psicologia*, op. cit., p.87

¹²⁵ M.Foucault, *Prefazione alla Storia della follia*, op. cit., pp.51-52

2.5 Storia, pensiero e scrittura

Derrida e Foucault sono accomunati dall'appartenere a quella cultura francese che negli anni Sessanta, attraverso la *Nietzsche Renaissance* ispirata alla ripresa di Heidegger, ha aspirato ad una radicale trasformazione del ruolo del pensiero rispetto al compito di oltrepassare la metafisica¹²⁶.

Tra i due pensatori, questa tensione viene risolta in maniera differente.

Nel tentativo di smontare uno ad uno tutti i costrutti metafisici su cui si è fondato il razionalismo moderno, Foucault parte dal Soggetto, dall'Io in quanto coscienza, e si pone sulla strada tracciata da Nietzsche, che all'interrogazione kantiana "was *its der Mensch*" aveva risposto con la morte di Dio, e dell'Uomo come nuovo infinito, e opponendovi "der *Übermensch*", come punto di arrivo e di non ritorno in grado di disarmare quella domanda kantiana fondativa di una metafisica nuova.

L'attenzione è poi rivolta a Cartesio, perché a livello filosofico è ai postulati del cogito cartesiano che sarebbe da addebitare la separazione tra ragione e s-ragione. Entro il paradigma fondamentale della filosofia moderna, il modello del razionalismo cartesiano, l'Io come coscienza è l'elemento fondamentale di ogni conoscenza perché l' "io penso" cartesiano fa del dubbio la matrice della razionalità del soggetto pensante.

Ma se il filosofo educato alla scuola di Cartesio sa che le cose sono dubbie, cioè non sono come appaiono, tuttavia non dubita che la coscienza non sia così come appare a se stessa.

In questo senso Foucault richiama, accanto a Nietzsche, anche Marx e Freud, quali pensatori che hanno lavorato alla rottura di un quadro categoriale della trascendenza, in vista di una trasformazione dell'esistente.

E' infatti con Nietzsche, Marx e Freud che al dubbio sulla cosa si aggiunge il dubbio sulla coscienza: quelli che Paul Ricoeur ha visto come i "maestri del sospetto"¹²⁷, avrebbero riportato il "dubbio cartesiano" già nel cuore stesso della "fortezza cartesiana" mostrando come dietro ogni sovrastruttura (coscienza – capitale – morale cristiana) si nasconda quella che è la struttura del reale (inconscio – sfruttamento del proletariato – volontà di potenza).

Non esistono dei segni autentici, i cui referenti possano trasparire in maniera limpida: i segni non sono altro che maschere¹²⁸, interpretazioni che rimandano

¹²⁶ Cfr: G.Vattimo, *Derrida e l'oltrepassamento della metafisica*, in J.Derrida, *La scrittura e la differenza*, trad. di G.Pozzi, Einaudi, Torino 2002, p. XI

¹²⁷ Cfr: P.Ricoeur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967

¹²⁸ Foucault esplicita questa posizione nel saggio breve *Nietzsche, Freud, Marx*, dove si legge: "l'idea che l'interpretazione preceda il segno implica che il segno non sia un essere semplice e

senza fine ad un'altra interpretazione che fa capo all'interprete stesso, in un circolo per cui l'ermeneutica finisce con l'essere nient'altro che l'interpretazione dell'interprete.

L'uomo stesso, quale costrutto universale, diviene nient'altro che il residuo formato dallo scarto dell'interpretazione, quando con le moderne scienze umane comincia a interpretare se stesso.

Derrida, invece, attribuisce al progetto del superamento della metafisica le caratteristiche di un progetto che non può che rimanere tale, incompiuto, in quanto egli è consapevole dell'impossibilità di compiere un vero e proprio salto aldilà della metafisica.

La decostruzione si presenta come una tensione necessaria per il pensiero filosofico, una vocazione specifica che si fonda sulla "identificazione della metafisica con il fono-logo-centrismo della cultura occidentale"¹²⁹.

La sua messa all'opera tira sempre in causa il concetto di "responsabilità" della filosofia, poiché questa, nel lavoro di decostruzione, "viene sempre chiamata a rispondere di se stessa. Nel senso di giustificarsi [...] ma anche nel senso di rendere conto delle violazioni che esercita (anche nei confronti di se stessa), delle proprie impertinenze, della infrazione dei propri limiti o paradigmi, delle invasioni o effrazioni cui sottopone ciò che prende di mira, ciò che di volta in volta diventa (o può diventare) "oggetto" di discorso filosofico; di ciò che, strappato alla propria particolarità e identità con se stesso, viene forzatamente condotto attraverso il passaggio per l'universale, onde ne venga messa alla prova la tenuta concettuale"¹³⁰.

Tuttavia, mentre Foucault sta cercando, scrivendo la storia di un silenzio, di una frattura originaria, la possibilità di quell'esperienza che sfugge alla dialettica del soggetto e della storia, per Derrida non può esserci una via di fuga dall'ordine che ci costituisce come soggetti ad una *ratio* e ci tiene dentro un linguaggio.

Sebbene in "Storia della follia" il progetto, quello latente, che consiste nel tentativo di recuperare "un logos anteriore alla lacerazione ragione-follia"¹³¹, sia ciò che attrae maggiormente Derrida, questo a suo parere rimane un progetto mancato:

benevolente [...] dopo Freud, Marx e Nietzsche [...] i segni sono interpretazioni che tentano di giustificarsi, e non il contrario. Così funziona il denaro come è definito nella *Critica dell'economia politica*, e soprattutto nel primo libro del *Capitale*. Così funzionano i sintomi in Freud. E, in Nietzsche, le parole, la giustizia, le classificazioni binarie del Bene e del Male, di conseguenza i segni, sono maschere".

M.Foucault, *Nietzsche, Marx, Freud*. 1967, in *Archivio Foucault vol.1*, op. cit., pp.137-146, qui pp.144-155

¹²⁹ Cfr: G.Vattimo, *Derrida e l'oltrepassamento della metafisica*, op. cit., p. XI

¹³⁰ F.Polidori, *Responsabilità*, in "Aut Aut", *Jacques Derrida. Decostruzioni*, Il Saggiatore, Milano luglio-settembre 2005

¹³¹ J.Derrida, *Cogito e storia della follia*, in *La scrittura e la differenza*, op. cit., p.48

Foucault vuol conferire all'archeologia del silenzio della follia lo statuto di una "storia", quando invece occorre recuperare l'eccedenza di un "fondamento non storico della storia"¹³² che è lo spazio del pensiero filosofico stesso e del suo progetto, l'unica cosa da fare salva rispetto alla descrizione della costituzione storica degli oggetti finiti¹³³.

Inoltre il tentativo di interpellare la follia dal punto di vista della possibilità di costituire un discorso sui limiti della razionalità moderna, sarebbe stato portato avanti pur nella consapevolezza di parlare dall'interno di quei limiti stessi.

Dal lato di Foucault, invece, esiste un margine tra il *logos* e la *non-parola* folle; ed è proprio su questo limite che lui stesso si è collocato nello scrivere la "Storia della follia".

La controversia si basa in realtà su una diversa interpretazione di alcuni passi tratti dalle "Meditazioni" cartesiane con cui si apre il capitolo sul "Grande Internamento"¹³⁴.

Già con questa "introduzione filosofica" Foucault ha inteso riconnettere direttamente l'avvento di una fase storica caratterizzata dall'avanzata di un disciplinamento sociale, di cui parla subito dopo le tre pagine dedicate a Cartesio, con una certa razionalità diffusa in campo filosofico, per cui l'opera cartesiana è resa possibile ed è decifrabile solo all'interno di ordini discorsivi già presenti e tali da legittimare gli enunciati in essa presenti¹³⁵.

Ed essa s'inserisce in un contesto in cui preesiste un criterio di riconoscibilità che considera la ragione come misura, sensatezza, capacità di discernere, per cui l'uomo razionale è l'uomo titolare di queste caratteristiche e dunque si rispecchia, *a contrario*, in colui che non è folle.

Il problema è se Cartesio abbia o meno espulso la follia dal pensiero quando l'ha distinta dalle altre forme di errore: l'errore naturale e il sogno.

Per Foucault, Cartesio non evita lo scoglio della follia nello stesso modo in cui aggira l'eventualità del sogno o dell'errore naturale: la follia è esclusa dal movimento del *logos*, poiché essa non consente neanche di dubitare; e così ci si esime dal mettere in questione la ragione stessa, presentando il dubbio solo laddove già è cominciata la ragione.

Ne discende che se l'assennatezza, in quanto ragione, abilita a pensare, il folle, che non ne è titolare, è colui che non può esercitare il pensiero: non può perché non ne

¹³² *Ivi*, p.42

¹³³ *Ivi*, p.73

¹³⁴ M.Foucault, *Folie et Dérison. Histoire de la folie à L'âge classique*, Plon, Paris 1961; trad. it. *Storia della follia nell'età classica*, trad. di F.Ferrucci, Rizzoli, Milano 2008, pp.51-82

¹³⁵ Cfr: S.Natoli, *La verità in gioco: scritti su Foucault*, Feltrinelli, Milano 2005, pp 41-52

è titolare.

Invece Derrida ritiene che in Cartesio non vi sia stata alcuna espulsione della follia dal pensiero e anzi, quando essa viene chiamata in causa, è usata solo in funzione retorica rispetto ad un immaginario interlocutore non filosofo; e a maggior ragione nel rapporto con le altre forme dell'errore la follia non sarebbe esclusa, in quanto il sogno ne sarebbe l'esasperazione iperbolica¹³⁶, l'elemento che la include.

La follia fa parte del gesto filosofico e del pensiero stesso, non la si può collocare in luoghi altri¹³⁷, non è un elemento dotato di una propria positività.

E anche quando Cartesio fa entrare in scena il "genio maligno", nel convocare la possibilità di una follia totale, la follia è collocata "nell'interiorità più essenziale del pensiero"¹³⁸.

Nel riprendere la questione molti anni dopo, Derrida fa un altro nome, quello di Freud, perché a suo parere un problema di margini, limiti e "oggetti positivi" è da farsi anche su questo personaggio che Foucault considera in maniera ambivalente.

Freud non può infatti essere soltanto l'oggetto del discorso di Foucault, ma costituisce il bordo del suo linguaggio¹³⁹, perché probabilmente il suo discorso sulla follia è stato reso possibile anche dall'esistenza della psicanalisi freudiana.

Ad emergere è, insomma, in questi attacchi di Derrida, il problema del limite del pensiero stesso, che si pone, come osserva Young, come questione del rapporto tra storia e scrittura¹⁴⁰, possibilità di una narrativizzazione che a sua volta non è avulsa dalla storicità, perché quello che si vuol far parlare attraverso il testo è una (presunta) forma pura di coscienza.

Analogamente, quando l'obbiettivo è "quello di costruire una teoria della coscienza o della cultura"¹⁴¹, subalterna, nel tentativo dei *Subaltern Studies* di ripensare la storiografia dell'India coloniale, il discorso che si concentra sull'analisi testuale rischia di assumere l'aspetto di una caricatura di quella stessa presunzione

¹³⁶ Sulla forma di errore chiamata in causa dal sogno, la replica di Foucault richiama il vocabolario utilizzato da Cartesio nel distinguere le forme dell'errore: se per la follia viene operata una comparazione (tra me che non solo folle e che quindi se seguissi l'esempio dei pazzi non sarei meno privo di mente di loro) che esclude, per il sogno è usato il vocabolario della memoria che rimanda chiaramente ad un contenuto che permanendo nella sfera dell'io, ne riafferma l'indubitabilità.

La follia sarebbe allora collocata in una posizione differente rispetto al sogno, differente a livello strutturale, poiché "il contenuto del sogno [...] può divenire oggetto di una mente attenta. Il folle non può mai essere attento: né a sé, né all'oggetto".

Cfr: *ivi*, pp.42-52

¹³⁷ Cfr. P.A.Rovatti, *La follia, in poche parole*, Bompiani, Milano 2000, p.14-15

¹³⁸ J.Derrida, *Cogito e storia della follia*, op. cit., p.66

¹³⁹ M.Foucault, *Malattia mentale e psicologia*, op. cit., p.XV e XVI

Qui Derrida si riferisce al passo in cui Foucault scrive, nell'opera sopra annotata, a p.86, che "mai la psicologia potrà dire la verità sulla follia, perché è la follia a detenere la verità della psicologia".

¹⁴⁰ R.Young, *Mitologie bianche. La scrittura della storia e l'Occidente*, op. cit., in particolare il capitolo "I fantasmi di Foucault", pp.158-188; qui il riferimento è alle pp.162-164

¹⁴¹ R.Guha - G.Ch.Spivak, *Subaltern Studies*, op. cit., p.104

interpretativa della storia "totale" rispetto alla quale si vorrebbe costruire una contro-narrazione.

Nella storiografia di Guha, secondo Spivak, ciò che si va ad interpretare è una "ininterrotta catena di segni", in vista della sua rottura e ricomposizione per dare luogo al cambiamento funzionale del sistema dei segni nel passaggio dal religioso al militante¹⁴².

Questa è la strategia attraverso cui si vuol compiere lo studio del "fallimento storico della nazione di creare se stessa"¹⁴³, dovuto al mancato riconoscimento dell'autonomia e del carattere politico delle rivolte dei contadini subalterni contro il dominio coloniale, che lascia la sua eredità di fallimento nel perdurare, con la conclusione *formale* del dominio, del governo della conoscenza entro le strutture del paese "indipendente".

E' lo stesso concetto di "fallimento" a dover essere rivisto: Guha indicava che per riconoscere il valore politico delle insurrezioni contadine occorre abbandonare, o quantomeno decentrare, le categorie interpretative che assumevano la società occidentale come modello di riferimento, ma poi richiamava lui stesso indirettamente quelle categorie parlando di fallimento.

Ammettendo, infatti, che la coscienza subalterna potesse essere letta "in quanto fallimento", si ritirava in campo la struttura teorica dello Stato-nazione come progetto inerente alla storia, prefigurando la possibilità *reale* che la coincidenza degli interessi della popolazione indigena con quelli delle *élites* avrebbe potuto realizzarsi o fallire.

Spivak ammette l'esistenza di un nesso diretto che lega l'occultamento del "fallimento", di questo successo-nel-fallimento, con il perpetuarsi del dominio coloniale¹⁴⁴, ma fa passare i tentativi di Guha e del suo collettivo al vaglio della messa all'opera della decostruzione, per la necessità di "mettere in discussione l'autorità del soggetto della ricerca senza paralizzarlo"¹⁴⁵.

Ne deriverebbe infatti la concettualizzazione di un limite paralizzante, qualora un punto focale venisse disconosciuto dal soggetto della ricerca, laddove Spivak, riferendosi ai tentativi di Guha, sottolinea che "un approccio decostruzionista dovrebbe concentrarsi sul fatto che anch'essi sono impegnati nello sforzo di dislocare i campi discorsivi e che anch'essi 'falliscono' (in senso generale) per ragioni che sono altrettanto storiche di quelle su cui essi concentrano la propria attenzione a proposito degli eterogenei soggetti storici che studiano [*rischiando di*]

¹⁴² Cfr: *Ivi*, pp.104-105

¹⁴³ *Ivi*, p.39

¹⁴⁴ *Ivi*, p.107

¹⁴⁵ *Ivi*, p.110

'oggettivare in maniera insidiosa' il subalterno"¹⁴⁶.

Dunque Foucault e i *Subaltern Studies* vengono tacciati del fatto di concordare "sull'assunto che *ci sia* una forma pura di coscienza"¹⁴⁷ e di domandarsi, in vista di un'elaborazione che va in effetti alla ricerca di una forma di rap-presentazione, "come possiamo toccare la coscienza del popolo mentre ne indaghiamo la politica? Con quale voce-coscienza può parlare il subalterno?"¹⁴⁸.

In realtà, "per il 'vero' gruppo subalterno (il genere non è specificato in questo caso) [*perché vi rientra anche la donna subalterna*] la cui identità è la propria differenza, non c'è un soggetto subalterno irrepresentabile che possa conoscere e dire se stesso"¹⁴⁹, per cui, andando oltre il problema della rappresentazione storica, occorre, per Spivak, tenendo presente le coordinate del luogo dell'enunciazione, riconsiderare la funzione dello storico in rapporto al suo oggetto: "L'arena in cui si determina il continuo tentativo dei subalterni di assumere una posizione egemonica deve sempre, per definizione, rimanere eterogenea rispetto agli sforzi dello storico. Lo storico deve insistere nei propri sforzi per raggiungere la consapevolezza che il subalterno è necessariamente il limite assoluto dello spazio in cui la storia è narrativamente narrata in logica. È una lezione difficile da imparare, ma non impararla significa semplicemente spacciare soluzioni eleganti per una corretta pratica teorica"¹⁵⁰.

Come è stato giustamente osservato, "ciò che Spivak intende evidenziare, non è tanto il paradosso in sé, quanto il valore epistemologico della consapevolezza di tale paradosso. Ciò che stiamo conoscendo [...] non è un ente (il subalterno), ma il suo dissolversi asintoticamente in prossimità della sua concettualizzazione. Ciò che ci si para dinanzi, di fatto, è un limite. Il limite della conoscenza storica, della narrazione razionale del passato"¹⁵¹.

Foucault stesso, anche in seguito alla controversia con Derrida, modifica la sua posizione nei confronti della storia - e della scrittura, come si vedrà.

In particolare, se ne "Le parole e le cose" comincia a guardare alla Storia stessa come fenomeno storico, quando indica "la Storia [...] madre di tutte le scienze

¹⁴⁶ *Ibidem*

¹⁴⁷ G.Ch.Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, op. cit., p.285

¹⁴⁸ *Ivi*, p.284

¹⁴⁹ *Ibidem*

¹⁵⁰ G.Ch.Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, London, Methuen 1987, p.120

¹⁵¹ G.Ascione, *A sud di nessun Sud*, op. cit., p.102

Anche secondo Mellino, per Spivak, "più che cercare le tracce di un soggetto che non può in nessun modo essere ristabilito [...] - *lo storico* - dovrebbe mettere l'accento sulla scomparsa o sul silenzio del subalterno in quanto *aporia* della storia (occidentale) e quindi delle strutture conoscitive del sapere o del soggetto moderno".

M.Mellino, *La critica postcoloniale*, Meltemi, Roma 2005, p.83

dell'uomo, pur essendo essa non meno vecchia forse della memoria umana¹⁵², già ne "L'Archeologia del sapere"¹⁵³ definisce in maniera specifica la posizione dello storico, distinguendo la storia dall'archeologia per il rapporto che ciascuna ha con i documenti.

Come osserva Young, a un certo punto Foucault capisce che occorre mettere a punto un'analisi storica che guardi con sospetto alla storia cosiddetta "totale", perché "gli storici della storia totale si sono occupati soprattutto dell'interpretazione dei documenti, nel tentativo di ricostruire il passato, di dargli un significato interno (accessibile sempre e solo allo storico), di recuperare una voce e darle la possibilità di parlare"¹⁵⁴.

La storia è quella scienza che abbraccia tutte le scienze umane e che tende sempre a trasformare i documenti in "monumenti", nel senso di andare a selezionare quegli elementi che possono essere raggruppati, strutturati in un certo modo per costruire un sistema coerente che restituisce il fondamento di un'unità, "una strana ontologia della struttura"¹⁵⁵, centrata sulla necessità di "salvare, contro tutti i decentramenti, la sovranità del soggetto, e le figure gemelle dell'antropologia e dell'umanesimo"¹⁵⁶.

2.6 *L'implicazione del Sé nell'Altro e la dialettica del riconoscimento: Foucault contro Fanon*

Probabilmente anche in risposta a quella che si è visto essere la prima obiezione di Derrida, Foucault decide, a partire dalla seconda edizione di "Storia della follia", di eliminare la "Prefazione", da cui emergeva quella mossa metafisica della ricerca di una dimensione originaria della follia; a partire da questo punto viene riconsiderata la distinzione tra il Medesimo e l'Altro, suggerendo che questi sono sempre necessariamente implicati l'uno all'interno dell'altro.

Non si tratta più di liberare una dimensione originaria, ma di scoprire che esiste all'interno della ragione, all'interno del sé, uno straniero che non si è in grado di comprendere.

Anche rispetto al problema del recupero di un non-linguaggio proprio della parola folle, Foucault corregge il tiro e assume la definizione di un'indicibilità, collocandosi

¹⁵² M.Foucault, *Le parole e le cose*, op. cit., p.393

¹⁵³ M.Foucault, *L'Archeologia del sapere*, op. cit., pp.8-11

¹⁵⁴ R.Young, *Mitologie bianche*, op. cit., pp.171-172; a riguardo, anche H.Bhabha, *I luoghi della cultura*, op. cit., p.270-272

¹⁵⁵ M.Foucault, *L'Archeologia del sapere*, op. cit., p.266

¹⁵⁶ *Ivi*, p.18

su una posizione "oscillatoria" che non recupera semplicemente il delirio in un linguaggio, "perché questa strana cancellazione duplica ciò che le pagine cancellate dicevano parlando esse stesse [...] di una cancellazione. Cancellata la follia, il suo silenzio (il vuoto, il mormorio) si staglia con ancora più evidenza"¹⁵⁷.

E' una parte messa a tacere che non solo imprime una traccia sul tipo di rapporto con cui la società si pone nei confronti di se stessa, ma che riguarda anche il livello interiore dell'individuo: quando la società nell'età classica ha internato i folli insieme ai poveri e agli oziosi, erano in discussione "i rapporti della società con se stessa, con ciò che riconosce e non riconosce nella condotta degli individui"¹⁵⁸; quando gli aristocratici hanno richiesto la separazione dei criminali dai pazzi perché temevano che stando loro vicino sarebbero diventati folli a loro volta, si comincia a vedere che la questione dell'alterità – che è la questione dell'esperienza della follia – è una questione inerente al soggetto stesso, al suo dentro, e non comincia quando il soggetto esce fuori da se stesso¹⁵⁹.

Rovatti ne "La follia in poche parole" suggerisce che la follia è diversità e paura della diversità, ma non della diversità degli altri, che possiamo confinare e neutralizzare, quanto della *nostra* diversità, cioè di quella parte della nostra identità che potremmo mettere in discussione soltanto accettando di smontare e rimontare continuamente quella costruzione che è la nostra soggettività, perché l'esperienza dell'altro "ci scompagina ma anche ci permette di avere un'esperienza di noi stessi"¹⁶⁰, di trasformazione, di perdita di sé e ricomposizione continua, direbbe Foucault.

"Il rischio ha come costo una perdita di parte della nostra soggettività. Di quella che normalmente chiamiamo la nostra soggettività, che corrisponde a un valore culturalmente acquisito e all'apparenza irrinunciabile: autonomia, padronanza di sé, libertà. [...] Ma la distruzione del soggetto, che attraversa buona parte del pensiero contemporaneo, non è una resa nichilistica, come a molti fa comodo credere: è semmai la difficile conquista di quel poco di follia che ci serve"¹⁶¹.

Deleuze riconosce che in Foucault ciò che viene prodotto, in realtà, è un "doppio", che "non è mai una proiezione dell'interiore [*ma al contrario*] un'interiorizzazione del fuori. [...] Non incontro me stesso all'esterno, ma trovo l'altro in me"¹⁶².

A monte del problema c'è quel pensiero dell'identità e dell'identificazione che è

¹⁵⁷ *Ivi*, p.25

¹⁵⁸ M.Foucault, *Malattia mentale e psicologia*, op. cit., p.79

¹⁵⁹ P.A.Rovatti, *La follia, in poche parole*, op. cit., p.43

¹⁶⁰ *Ivi*, p.38

¹⁶¹ *Ivi*, pp.57 e 62

¹⁶² Deleuze, *Foucault*, Cronopio, Napoli 2002, p.130

caratteristico della cultura occidentale: esso, da Parmenide a Heidegger, passando per Platone quale figura maggiore, è sempre stato legato all'idea dell'origine, del principio e della territorialità, ed ha posto l'essere come onnipresente e allo stesso tempo separato in ciascuno degli enti; così, "la filosofia identitaria non permette di pensare che ci possa essere dell'alterità in ciascuno di noi, né dialogo con le culture in cui non siamo nati. Non potendo concepire l'estraneità, è condannata a vedere l'estraneo e gli stranieri come modalità assurde dell'essere o come dei potenziali nemici"¹⁶³.

Contro questa concezione del mondo che non permette di pensare veramente la differenza, in quanto ingloba e dissolve, per così dire, ciascuno degli enti, il pensiero del di fuori, da Blanchot a Foucault e Deleuze, costituisce gli enti come le *differenti* e *singolari* modalità dell'essere.

Per Foucault, entrare in relazione col fuori, con l'impensato, significa delineare una forma di soggettivazione che non si raffigura come identità, ma si rapporta continuamente e senza fine alla differenza, in vista di una trasformazione, non di una ricomposizione dialettica.

Gli interpreti di Foucault, come detto, tra cui i sopra citati Deleuze, Rovatti e Young, hanno insistito nell'evidenziare il rapporto che esiste nella sua ricerca tra il sé e l'Altro: l'affermazione di un sé che si costituisce entro una forma non identitaria, tra perdita e ricomposizione, continuamente messa in discussione dal balenare della presenza dell'altro, è il motivo che segue la ricerca foucaultiana degli ultimi anni, in cui si esprime l'istanza etico-politica che consiste nell'*invenzione*, nel senso nietzscheano, di uno stile di esistenza.

L'abbandono del soggetto trascendentale si rende però qui necessario al fine di scongiurare il primo dei punti d'innesto del potere; ma è possibile proprio perché un soggetto *c'era già*, si era già costituito di fronte al potere e il potere lo aveva interpellato.

Si era potuto, cioè, innescare quel meccanismo che Butler chiama "vita psichica del potere" e che consiste in una relazione contestuale tra l'assoggettamento al potere e l'esistenza del soggetto: "ciò che noi siamo, il nostro stesso costituirci come soggetti, dipende proprio in qualche modo da quel potere"¹⁶⁴.

Il paradosso della soggettivazione sta nel fatto che "l'assoggettamento è, sì, un potere *esercitato su* un soggetto, ma ciononostante è anche un potere *assunto dal* soggetto, assunzione, questa, che costituisce lo strumento stesso del divenire del

¹⁶³ F.Laplantine, *Identità e metissage, umani aldilà delle apparenze*, trad. di C.Milani, Elèuthera, Milano 2004, p.28

¹⁶⁴ J.Butler, *La vita psichica del potere*, a cura di C.Weber, trad. di E.Bonini e C.Scaramuzzi, Meltemi, Roma 2005, p.7

soggetto¹⁶⁵.

Ma che succede quando, come accade nella colonia di Fanon, un soggetto in questo senso non si è mai dato, non è mai stato "interpellato"?

Qui il riferimento è alla teoria dell'interpellazione di Althusser, che propone "la rappresentazione di una *scena sociale* nella quale il soggetto viene chiamato, si gira e accetta infine i termini attraverso i quali è stato chiamato"¹⁶⁶, cioè, voltandosi, riconosce l'esistenza di una "chiamata" da parte della figura allegorica dell' "ufficiale della Legge".

Il problema, però, è che, se, come nella situazione coloniale, "l'autoctono musulmano – *non ha* – mai contratto un impegno nei confronti del gruppo sociale che ormai lo tiene in suo potere"¹⁶⁷ (qui dovremmo leggere "potere" nel senso di quel "dominio senza egemonia" di cui parla Guha, per distinguerlo dalla nozione di potere tratteggiata da Butler), non esiste alcun contratto sociale, "quel rapporto che fonda ogni autentica relazione"¹⁶⁸.

Fanon sembra rispondere agli interpreti di Foucault - per i quali la nostra paura del diverso non è che la paura del diverso che è in noi, e da cui ci si difende per mantenere la propria identità - quando, prendendo Sartre come emblema dell'intellettuale occidentale che vuol difendere il Terzo Mondo con la sua prosa elegante¹⁶⁹, dice: "A qualcuno verrà in mente di ricordarci che la relazione è reciproca. Noi rispondiamo che è falso. Al cospetto del Bianco il Nero non ha più resistenza ontologica"¹⁷⁰; "Sartre ha dimenticato che il negro soffre nel suo corpo

¹⁶⁵ *Ivi*, p.17

¹⁶⁶ *Ivi*, p.101. Il testo è contenuto nel capitolo "La coscienza ci rende soggetti. La soggettivazione e l'assoggettamento per Althusser", pp. 101-127

¹⁶⁷ F.Fanon-R.Lacaton, *Condotte di confessione in Nord-Africa*, articolo pubblicato per il "Congresso di Psichiatria e Neurologia di lingua francese", LIII, Nizza 1955, pp.657-660, ora in F.Fanon, *Decolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale*, a cura di R.Beneduce, ombre corte, Verona 2011, pp.123-126; qui in particolare la citazione si riferisce a p.125

¹⁶⁸ R.Beneduce, *La tormenta onirica. Fanon e le radici di un'etnopsichiatria critica*, in F.Fanon, *Decolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale*, op. cit., pp.7-70; qui citata p.57

¹⁶⁹ In particolare, a proposito della prefazione scritta da Sartre a "I Dannati della terra", Judith Butler ha osservato come egli abbia attuato due mosse che però registrano esiti paradossali: da un lato, esortando il lettore-colonizzatore-bianco a entrare in un libro che non è scritto per loro e non li invoca, "Sartre sta situando i lettori bianchi a una curiosa distanza, una posizione in cui viene imposto loro uno status periferico [...] - *che è* - un requisito epistemologico per comprendere la condizione della colonizzazione" ma che tuttavia poi finisce per *constituire* "il gruppo che dovrebbe subire la *decostituzione* del proprio privilegio [...]. Il problema, naturalmente, è che, rivolgendosi a questo gruppo come a quello dei privilegiati, come un privilegiato che parla ad altri privilegiati, anche rafforza il privilegio"; sulla questione della violenza della colonizzazione e dell'esortazione alla violenza contenuta nel testo di Fanon, la Butler pure nota che Sartre, riferendosi alla al fatto che Fanon sia il primo dopo Engels a mettere in luce "l'ostetrica della storia", mentre stimola "la riflessività dell'europeo, al suo compito perenne di conoscere se stesso attraverso la prima persona", nel contempo e specularmente "sembra eclissare la riflessività del colonizzato" perché "identifica le ferite che mobilitano il colonizzato e producono la decolonizzazione in un'inevitabilità storica, come se quelle ferite non dovessero passare attraverso la soggettività riflessiva del ferito".

Il testo citato si trova in J.Butler, *Violenza-non violenza. Sartre su Fanon*, in "Aut Aut", Judith Butler *violenza-non violenza*, Il Saggiatore, Milano ottobre-dicembre 2009

¹⁷⁰ F.Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, Tropea, Milano 1996, p.53

diversamente dal bianco¹⁷¹.

E' vero che Fanon ha inteso analizzare l'alienazione del Nero quanto quella del Bianco, entrambi chiusi in un "corpo a corpo con la propria nerezza e con la propria bianchezza"¹⁷², ma il processo entro cui si costituisce il nero nella colonia (o, meglio, *non* si costituisce) pone il desiderio come già saturato dall'immagine dell'Altro-bianco, perché il nero non desidera essere nero ma essere bianco, occupare il posto del bianco, oppure attirare l'attenzione del bianco, ad esempio imparando alla perfezione il francese, oppure "diventando un *évolué*": "Per il Nero non esiste che un'uscita, e questa è sul mondo bianco"¹⁷³.

Allora, come conclude Beneduce, "Se il desiderio è completamente dominato dall'Altro, senza pausa, se l'immaginario ne è come saturato, se è esclusa la possibilità di un pensiero, di un "soggetto autonomo", non c'è più spazio per il simbolico"¹⁷⁴.

Su questo piano si pone anche la faccenda dell'imitazione, per cui, mentre nella vita psichica del potere il soggetto, per emergere, deve arrivare a negare le forme dell'attaccamento primario al potere¹⁷⁵, ricercando "l'agire di un desiderio che mira alla dissoluzione del soggetto"¹⁷⁶, nella vita psichica del potere coloniale, non c'è alcuna negazione; al contrario, l'imitazione del bianco da parte del nero si sviluppa come meccanismo viziato da un'ambivalenza, perché, come osserva Bhabha, "per poter avere qualche effetto, il mimetismo deve continuamente creare il proprio slittamento, il proprio eccesso, la propria differenza [...]. L'eccesso o lo slittamento creato dall'ambivalenza dell'imitazione (quasi lo stesso, ma non proprio), non si limita a 'rompere' il discorso [...]. Il successo dell'appropriazione coloniale dipende da una proliferazione di *oggetti fuori luogo* che garantiscono il suo fallimento strategico, cosicché il mimetismo è al tempo stesso somiglianza e minaccia"¹⁷⁷.

L'esempio lampante di questi "oggetti fuori luogo" è proprio il nero *évolué*, che se trova aperte le porte al mondo della metropoli del bianco, in quanto si riconosce che è *diverso* dagli altri neri, finisce per perdersi nel gioco ambivalente dell'uso dell'attributo della diversità, perché "esser diverso da quanti sono diversi fa sì che

¹⁷¹ *Ivi*, p.175

¹⁷² *Ivi*, p.36

¹⁷³ *Ivi*, pp.36-41

¹⁷⁴ R.Beneduce, *La tempesta onirica*, op. cit., p.40

¹⁷⁵ Nel ragionamento di Butler, esiste un "attaccamento primario" al potere nel senso che "esso ha tra le mani la stessa promessa della continuità dell'esistenza che determina il ruolo della madre, ed è per questo che, così come per il bambino non esiste alcuna possibilità di non amare - *la madre* - laddove l'amore è intrecciato ai requisiti per la vita stessa", allo stesso modo il (non-ancora) soggetto pensa, inconsapevolmente: "Preferisco esistere in uno stato di subordinazione piuttosto che non esistere".

J.Butler, *La vita psichica del potere*, op. cit., pp.12-15

¹⁷⁶ *Ivi*, p.14

¹⁷⁷ H.Bhabha, *I luoghi della cultura*, op. cit., pp.124-125

tu resti sempre uguale a te stesso"¹⁷⁸.

Il fallimento strategico attraverso cui si svolge la produzione di un eccesso entro il meccanismo della *mimicry* esemplifica il funzionamento dell'istanza del "non-ancora" e della mossa ambivalente che sta dietro il modo in cui viene trattata la cultura autoctona: non c'è semplicemente negazione ma il permanere in uno stato di inconsistenza, in cui la proiezione verso qualcosa è un puro strumento di disciplina della popolazione colonizzata, al fine poi di etichettarla scambiando la causa con la conseguenza.

Lo sintetizza Fanon quando dice che "l'imposizione del regime coloniale non comporta di per sé la morte della cultura autoctona. Anzi, da un esame storico emerge che l'obbiettivo voluto non è tanto la sparizione totale della cultura preesistente quanto la sua agonia prolungata. [...] La mummificazione della cultura produce quella del pensiero individuale. L'apatia che tutti notano nei popoli coloniali non è che la conseguenza logica di tale operazione"¹⁷⁹.

Parlando di cultura, è direttamente chiamato in causa il problema del linguaggio.

2.7 Segue: l'esplosione della dialettica del riconoscimento nell'irrecuperabilità del linguaggio

Come anticipato, nella conferenza "Cogito e storia della follia", Derrida rivolge a Foucault un'altra questione, che è la stessa che Spivak riassume nei confronti del collettivo dei *Subaltern Studies*, contro il loro intento di recuperare una voce autentica dei subalterni entro un archivio depurato dai discorsi ufficiali e dal predominio assoluto della scrittura.

Oltre al progetto latente che consiste nel tentativo di conferire all'archeologia del silenzio della follia lo statuto di una "storia", Derrida critica quello che individua come progetto esplicito: "scrivere una storia della follia in se stessa. In se stessa. Della follia stessa. Vale a dire restituendole la parola"¹⁸⁰, progetto che è impossibile da realizzare, in quanto se "fare la storia della follia stessa è dunque fare l'archeologia di un silenzio"¹⁸¹, quello di Foucault sarebbe un gesto che ripete il delitto che sta nella sottrazione della parola.

E così Derrida conclude che "la disgrazia dei folli, la disgrazia interminabile del loro

¹⁷⁸ *Ivi*, p.67

¹⁷⁹ F.Fanon, *Opere scelte di Frantz Fanon*, a cura di G.Pirelli, Einaudi, Torino 1971, p.50

¹⁸⁰ J.Derrida, *Cogito e storia della follia*, op. cit., p.43

¹⁸¹ *Ivi*, p.45

silenzio, sta nel fatto che i loro portavoce sono coloro che li tradiscono meglio¹⁸².

Ciò che viene richiamato è il problema del linguaggio, che coinvolge direttamente la questione della possibilità e del valore della rappresentazione, del riconoscimento di una *agency* ad un soggetto situato in un sistema linguistico che sarebbe, secondo Foucault, *altro* da quello della ragione.

A crearsi è un cortocircuito per cui il subalterno – e così il folle – non può parlare, perché se potesse, egli sarebbe già di *default* titolare di una *agency*.

Il concetto di agentività richiama una "capacità di azione e di intervento"¹⁸³ finalizzata a produrre una rappresentazione propria di sé che diventi parte attiva di una comunità, "una capacità di agire [...] che implica un'egemonia non convenzionale intesa come forza, come progetto di vita modellato entro un sistema che si collochi oltre il simbolico prestabilito"¹⁸⁴.

E' una irrecuperabilità, una incomprendibilità, a dover essere problematizzata, ed è lo stesso linguaggio "a porsi come centro catalizzante della critica. La domanda – *Can the subaltern speak?* – pone infatti immediatamente due questioni linguistiche e teoriche allo stesso tempo: cosa si intenda per questo 'speak' – 'parlare', e 'chi' siano i subalterni. 'Parlare' vuol dire agire tramite segni socialmente riconoscibili e interpretabili; parlare – come scrive Rey Chow – 'appartiene a una struttura già ben definita e a una storia di dominazione'¹⁸⁵. Parlare, in definitiva, equivale a non essere subalterni"¹⁸⁶.

Partendo da Foucault, la problematizzazione del linguaggio si muove fin dall' "Introduzione" all' "Antropologia" di Kant.

Già in uno dei suoi primi scritti, infatti, il filosofo francese sente la necessità di esplicitare, quale oggetto di riflessione dell'antropologia, la lingua "come un elemento che va da sé, all'interno della quale si è collocati sin dall'inizio"¹⁸⁷.

Foucault è davanti al problema di matrice kantiana che pone l'uomo in quanto "né homo natura né soggetto puro di libertà [*ma*] preso all'interno delle sintesi già operanti del suo legame con il mondo"¹⁸⁸ ed è cittadino del mondo "puramente e semplicemente perché parla. E' nello scambio del linguaggio che, nello stesso tempo, raggiunge e compie lui stesso l'universale concreto. Il suo risiedere nel

¹⁸² *Ibidem*

¹⁸³ L.Curti, *Percorsi di subalternità: Gramsci, Said, Spivak*, op. cit., p.24

¹⁸⁴ G.Ch.Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, op. cit., p.14

¹⁸⁵ R.Chow, *Dove sono finiti tutti i nativi?*, in *Displacements: Cultural Identities in Question*, a cura di A.Bammer, Indiana University Press, Bloomington 1994, pp.125-151, ora in R.Chow, *Il sogno di Butterfly*, op. cit., p.33

¹⁸⁶ P.Calefato, *Introduzione all'edizione italiana* di G.Ch.Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, op. cit., p.13

¹⁸⁷ *Ivi*, p.75

¹⁸⁸ M.Foucault, *Introduzione all' «Antropologia» di Kant*, op. cit., p. 38

mondo è originariamente soggiornare nel linguaggio¹⁸⁹.

A *contrario*, si potrebbe dire che nel momento in cui l'uomo perde il suo linguaggio, perché questo è occultato oppure gli è sottratto, perde il legame col mondo, o per lo meno con il *suo* mondo, viene ridotto alla condizione per cui c'è sempre un altro che detiene il diritto a parlare per lui e a poter formulare un discorso sulla *sua* verità.

Quella verso l' "universale concreto" - al pari della disposizione al sentimento del sublime attraverso la *Kultur*, oggetto della decostruzione di Spivak - diventa nient'altro che una tensione paradossale: può realizzarsi attualizzandosi a partire dal linguaggio e attraverso il suo utilizzo, ma il linguaggio è già di per sé parte di un ingranaggio facente capo ad una *ratio* che include il "cittadino del mondo" mediante l'esclusione di chi non è *naturalmente* ritenuto idoneo ad accedere a tale status.

Ne "Le parole e le cose" il linguaggio diventa uno tra i sistemi discorsivi che trascendono l'uomo, una pratica storica che spezza la trasparente referenzialità dei segni: se fino al Rinascimento essa era stata strumento neutro di conoscenza e "il discorso formava un mezzo trasparente di rappresentazione, i cui elementi linguistici corrispondevano ai primitivi elementi del mondo"¹⁹⁰, quando l'uomo fa la sua comparsa sulla scena dei saperi positivi scopre che dei sistemi lo trascendono e che c'è una storia delle lingue e della loro organizzazione interna, che è già dentro le parole stesse e quindi sta prima del significato che proviene dalla rappresentazione.

Tuttavia il problema, per il soggetto subalterno, è immediatamente duplicato, dal momento che il subalterno stesso si costituisce sempre per sottrazione: da un lato perché, come osserva Guha, "egli imparava a riconoscersi non per via delle proprietà e degli attributi della sua esistenza sociale, ma per via di una diminuzione, se non della negazione, di quelli dei suoi superiori"¹⁹¹; inoltre per la sottrazione, l'espropriazione che subisce del suo linguaggio, nel momento in cui gli sono imposti la lingua e i codici culturali del colonizzatore.

L'appropriazione dei segni e dei simboli di tutto ciò che è extraoccidentale, l'istituzione di un linguaggio con cui li si fa funzionare attraverso delle rappresentazioni date, genera quella che Spivak chiama *violenza epistemica*, quale rottura violenta nel sistema dei segni, cancellazione delle tracce di ogni forma di conoscenza e interpretazione del reale, che non può transitare che distorcendosi

¹⁸⁹ *Ivi*, p.77

¹⁹⁰ H.L.Dreyfus - P.Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, op. cit. , p.50

¹⁹¹ R.Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Oxford University Press, New Delhi, 1997, p.18; cfr. con la prefazione di S.Mezzadra a R.Guha - G.Ch.Spivak, *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, ombre corte, Verona 2002, p.12

attraverso la lente del dominatore, in vista del consolidamento delle forme di sapere e della prospettiva delle grandi narrazioni occidentali.

Parlare significa dunque far uso di un linguaggio, di un codice culturale che non solo indica un'appartenenza - in quanto "parlare una lingua vuol dire assumere un mondo, una cultura"¹⁹² - ma può realizzarsi solo "nell'evento sociale della relazione tra parlanti"¹⁹³.

Se, infatti, "l'enunciato in quanto tale avviene tra parlanti"¹⁹⁴, ad essere centrale nella questione del linguaggio è l'attitudine, propria di questo, a creare una relazione, il punto di aggancio ad una dialettica del riconoscimento.

Ma tutto questo, come Fanon ha ripetuto accanitamente, non può accadere per il subalterno: nel momento in cui gli è imposto un linguaggio che cancella la lingua nativa e sono negate le rappresentazioni che richiamano il suo immaginario, parlare "la lingua dell'altro" significa non esistere più.

Se infatti "per l'uomo parlare significa esistere, in assoluto, per l'altro"¹⁹⁵, la reciprocità, che si fonda sulla dialettica del riconoscimento, "nella colonia, si inceppa, stregando questa relazione in un'oscillazione infinita tra mimetismo, parodia e finzione"¹⁹⁶.

Nella colonia non è mai esistita la dialettica tra servo e padrone, perché "il padrone qui differisce essenzialmente da quello descritto da Hegel. In Hegel c'è reciprocità, qui il padrone se ne infischia della coscienza dello schiavo. Non ne vuole il riconoscimento, ma il lavoro"¹⁹⁷.

La dialettica si inceppa provocando un'alterazione della personalità, perché "ogni idioma è un modo di pensare [...] e per il negro sbarcato da poco, adottare un linguaggio diverso da quello della collettività che l'ha visto nascere è uno sfasamento e uno sdoppiamento"¹⁹⁸: da un lato non risponde che in francese ma non è bianco, dall'altro non capisce più il creolo ma è rimasto nero.

Quando il linguaggio dell'altro non è più riconosciuto in quanto tale, non solo non può più darsi una comunicazione "umana", ma a soccorrere questa assenza è la costruzione di un linguaggio sull'altro, sostanzialmente di un monologo, che ne

¹⁹² F.Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, op. cit., p.32

¹⁹³ M.Bachtin, *Linguaggio e scrittura*, trad. di L.Ponzio, Meltemi, Roma 2003, p.91

¹⁹⁴ *Ivi*, p.92

¹⁹⁵ Fanon, F., *Pelle nera maschere bianche*, op. cit., p.15

¹⁹⁶ R.Beneduce, *La potenza del falso. Mimesi e alienazione in Frantz Fanon*, in "Aut Aut", *Per un pensiero postcoloniale*, Il Saggiatore, Milano aprile-giugno 2012, p.8

¹⁹⁷ F.Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, op. cit., p.194.

L'argomento sarà ripreso nel capitolo quinto a proposito dell'articolazione della coscienza del contadino e del modo in cui il capitalismo internazionale sfrutti proprio il rinnovarsi continuo dell'accumulazione originaria.

¹⁹⁸ *Ivi*, pp.21-22

Fanon sta esaminando il problema del linguaggio del nero che, partito per la Francia, fa poi ritorno nelle Antille.

illumina e ne consolida gli aspetti che l'uomo di ragione e il colonizzatore vi vedono: rispettivamente, un oggetto medico e un uomo-animale.

Foucault conclude che "l'uomo moderno non comunica più con il pazzo: da una parte c'è l'uomo di ragione che affida la follia al medico, autorizzando un rapporto soltanto attraverso l'universalità astratta della malattia; dall'altra parte c'è l'uomo di follia che comunica con l'altro solo attraverso l'intermediario di una ragione altrettanto astratta, che è ordine, costrizione anonima del gruppo, esigenza di conformità. [...] La costituzione della follia come malattia mentale, alla fine del XVIII secolo, redige il verbale di un dialogo interrotto. [...] Il linguaggio della psichiatria, che è monologo della ragione *sulla* follia, si è potuto stabilire solo su un tale silenzio"¹⁹⁹.

Sulla scorta di un meccanismo analogo, il monologo dell'uomo moderno nella colonia, come scrive Fanon, "disumanizza il colonizzato. A rigor di termini, lo animalizza. E, difatti, il linguaggio del colono, quando parla del colonizzato, è un linguaggio zoologico. [...] Il colono, quando vuole descrivere bene e trovare la parola giusta, si riferisce costantemente al bestiario"²⁰⁰.

Quello della colonia, come la mente quando la s-ragione viene consegnata all'apparato medico, diviene l'ambiente su cui si avverte la necessità storica e morale di realizzare una missione per l'intera umanità: così Foucault mostra come, con la liberazione dei folli dalle catene delle prigioni, da parte di Pinel e Tuke, si scopre un'inedita filantropia che, sulla base di presunti avanzamenti scientifici e umanitari, apre il campo alla scienza medica.

Le prime riforme psichiatriche vogliono separare i pazzi dai criminali e dai poveri, in quanto i primi necessitano di cura, che però in realtà è cura funzionale al loro inserimento nei circuiti della produzione, o, se inguaribili, di un'assistenza medica che si risolve nel ritiro nei luoghi ad essi esclusivamente destinati: si apre una coscienza della follia che la specifica scientificamente e ne riunisce le forme polimorfe sotto la cappa della malattia mentale.

Il sotteso interesse alla liberazione di una grande fonte di manodopera si realizza attraverso delle procedure che costituiscono la versione miniaturizzata di quanto avviene con la colonizzazione: qui "incombe indubbiamente alle grandi nazioni, come un obbligo morale, il dovere di colonizzare, d'impiegare, per il bene dell'umanità, la forza e gli strumenti vantaggiosi alla produzione da esse posseduti; altrimenti, mancando alla missione loro, incorrerebbero in una decadenza

¹⁹⁹ M.Foucault, *Prefazione alla Storia della follia*, op. cit., p.50

²⁰⁰ F.Fanon, *I dannati della terra*, op. cit., p.9

morale"²⁰¹.

La missione delle grandi nazioni è quella di condurre, guidare le popolazioni indigene in quanto esse si trovano in uno stato di infanzia.

Però, quando vengono costruite scuole per gli indigeni e si formano strutture volte a disciplinare la vita del colonizzato, il linguaggio comincia a svolgere una funzione ambigua che concorre al comporsi di una stratificazione all'interno della società coloniale, di una specie di razzismo interno che parte dal rifiuto della propria lingua anche nei rapporti tra nativi.

Il Nero è apprezzato in proporzione al suo grado di assimilazione, anche della lingua del padrone: "La borghesia delle Antille non usa il creolo, salvo che nei rapporti coi domestici. A scuola il ragazzo della Martinica impara a disprezzare il vernacolo"²⁰².

Nelle Antille ci sono alcuni che imparano il francese, in quanto nell'accesso alla lingua del colonizzatore si vede l'accesso al diritto di cittadinanza e "colui che si esprime bene, che possiede la padronanza della lingua, è enormemente temuto; bisogna fare attenzione a costui, è un quasi-bianco"²⁰³.

Eppure, se questa è la situazione che caratterizza la comunicazione tra subalterni della stessa razza, il linguaggio che il colonizzatore instaura, sopra il vuoto di quella lingua natia che ha messo a tacere, già si vede che diventa "uno strumento di sottile, quotidiano assoggettamento"²⁰⁴, un discorso che produce i s-oggetti con cui e di cui parla.

Per relazionarsi al negro, bisogna conoscerlo, bisogna, cioè, sapere che è un soggetto la cui psiche e le cui risposte emotive funzionano come quelle dei bambini, per cui "bisogna rivolgersi loro con gentilezza, parlargli del loro paese. Saper parlare, questo è il punto.[...] un bianco nel rivolgersi a un negro si comporta esattamente come un adulto con un monello e ricorre a una serie di piccole smancerie, mormora, gesticola, parla forte, ecc."²⁰⁵.

La forma della comunicazione cristallizza il negro e costituisce su di lui il discorso vero della sua inferiorità; è prodotto direttamente un soggetto e il suo modo di percepire se stesso.

Di fatto, "Parlare francese storpiato con un negro significa metterlo a disagio, perché egli si sente 'quello che parla francese storpiato'²⁰⁶; e proprio mentre si dice che non c'è alcuna volontà vessatoria, che non lo si è fatto apposta, si ammette che

²⁰¹ R.Tritonj, *Politica indigena africana*, Istituto per gli Studi di Politica Internazionale, Milano 1941, p.12

²⁰² F.Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, op. cit., p.17

²⁰³ *Ivi*, p.18

²⁰⁴ R.Beneduce, *La potenza del falso. Mimesi e alienazione in F.Fanon*, op. cit., p.40

²⁰⁵ F.Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, op. cit., p.27

²⁰⁶ *Ivi*, p.28

“è proprio questa assenza di intenzionalità, questa disinvoltura, questa indifferenza, questa facilità con la quale si fissa, si imprigiona, si primitivizza il nero a essere vessatoria [...] Parlare significa esprimere questa idea: ‘Tu, negro, resta al tuo posto!’²⁰⁷, perché anche se hai imparato il francese resti in un una terra di nessuno, dove sei diventato un nero che porta la maschera della lingua del bianco.

2.8 Materialità dei discorsi e resistenze dentro le strutture

L'analisi dei discorsi, di cui Fanon ha esplicitato gli effetti materiali come violenza sul corpo e sulla psiche, erano già stati, in un contesto diverso e per finalità diverse, più che altro epistemologiche, ripresi da Said a partire dalla riflessione di metodo foucaultiana.

In “Orientalismo” Said rileva come, al maturare di una serie di condizioni storiche, di quell'*a-priori* storico come condizione di emergenza degli enunciati, s'insinua una frattura nella sensibilità con cui gli studiosi occidentali avevano guardato all'Oriente fino al Medioevo e al Rinascimento, per cui mentre gli storici del Rinascimento avevano ostinatamente considerato l'Oriente come nemico, quelli del secolo XVIII guardarono alle sue peculiarità con un certo distacco²⁰⁸, il distacco con cui un soggetto comincia a *studiare* un oggetto, ordinando “un tipo particolare, e specificamente coerente, di studio del mondo orientale, [...] gli elementi di un discorso, grazie alla cui esistenza, da allora in poi, sarebbe stato possibile *parlare in nome* dell'Oriente”²⁰⁹.

Nasce un archivio che pretende di riassumere monoliticamente tutto il sapere su ciò che è extraoccidentale.

Said fa riferimento esplicito a quello strumento epistemologico che è l'archivio per Foucault, ovvero “innanzitutto la legge di ciò che può essere detto, il sistema che governa l'apparizione degli enunciati come elementi singoli, [...] il sistema generale della formazione e della trasformazione degli enunciati”²¹⁰, mentre l'enunciato è quell'unità funzionale del discorso che esprime la singolarità di un evento discorsivo, la sua emersione entro un regime di condizioni che lo rendono atto a produrre senso, e che si situa in un “c'è” del linguaggio, in un “si parla” impersonale, condizione *a priori* e storica, e, si può aggiungere, geopolitica.

²⁰⁷ R.Beneduce, *La potenza del falso. Mimesi e alienazione in Frantz Fanon*, op. cit., p.40

²⁰⁸ E.Said, *Orientalismo*, op. cit., pp.123-124

²⁰⁹ *Ivi*, p.129

²¹⁰ M.Foucault, *L'archeologia del sapere*, op. cit., p. 173-174

Non si tratta quindi di analizzare il discorso quale semplice manifestazione di un significato, di un pensiero da interpretare, ma di andare verso le sue "condizioni esterne di possibilità": esiste un'*economia del discorso* che definisce una determinata gestione dell'accesso alla parola, funzionale ad un'*economia del potere* per la quale "nessuno entrerà nell'ordine del discorso se non soddisfa certe esigenze, o se non è, d'acchitto, qualificato per farlo"²¹¹.

Difatti, "a chiunque intendesse parlare dell'Oriente in modo da farsi ascoltare, l'orientalismo latente assicurava tutta la necessaria capacità enunciativa, tutto ciò che occorreva per un sensato discorso su ogni questione all'ordine del giorno"²¹², in modo che si offriva alla sedimentazione, in funzione dell'egemonia politica dell'Occidente, tutto un armamentario di saperi da cui, di generazione in generazione di storici e di studiosi, pure un genio artistico, un talento originale avrebbe trovato un disciplinamento, se non altro per una nobile propensione al rispetto per le opere di chi lo ha preceduto.

In realtà c'è qualcosa di sostanziale che l'autore di "Orientalismo" si perde della lezione foucaultiana²¹³: il balenare di figure della resistenza.

A monte del problema, secondo Young, vi sarebbe in Said una forma di rappresentazione, una conoscenza disincarnata, che finisce per neutralizzare l'enfasi che Foucault pone sul discorso come forza materiale, perché si mantiene potere e sapere in un blocco in cui sono perfettamente coincidenti ideologia e realtà, significante e significato, idea che Foucault ha sempre esplicitamente rifiutato²¹⁴.

Nei discorsi e nelle pratiche cui danno luogo esiste un di più che li rende irriducibili alla pura distanza tra *langue* e *parole*, in quanto i discorsi pur essendo fatti di segni fanno molto di più che funzionare come sistemi di rappresentazione: "analizzando i discorsi stessi, si vede allentarsi la stretta apparentemente tanto forte delle parole e delle cose, e farsi luce un sistema di regole proprie della pratica discorsiva"²¹⁵, ed è in questa disgiunzione che si vede che le pratiche discorsive "formano

²¹¹ M.Foucault, *L'ordine del discorso*, op. cit., p.19; già ne "L'Archeologia del sapere" (p.68), studiando le leggi cui sono soggetti gli enunciati, si era domandato: "Qual è lo statuto degli individui che hanno - e sono i soli ad averlo - il diritto regolamentare o tradizionale, giuridicamente accettato, di proferire un simile discorso?".

²¹² E.Said, *Orientalismo*, op. cit., p.233

²¹³ La critica di Bhabha a "Orientalismo" sarà ripresa nel prossimo capitolo.

²¹⁴ "The point about Orientalism, however, in Said's account, is that it develops initially as an imaginative and academic practice, involving a form of representation that misrepresents what is really there. This implies an ideology-versus-reality distinction, or signifier-signified distinction, which Foucault's analyses explicitly reject. Indeed Said's stress on the question of representation gets away from the whole emphasis on discourse as a material force. Foucault is concerned with the way that knowledge was utilized as part of, a function in, a material practice. The whole point of Said's argument is that Orientalism does involve a disembodied knowledge, representations that could develop prior to any material experience of the east".

R.Young, *Postcolonialism. An historical introduction*, Blackwell, Oxford-Malden 2001, pp.399-400

²¹⁵ M.Foucault, *L'Archeologia del sapere*, op. cit., p.67

sistematicamente gli oggetti di cui parlano”²¹⁶.

Negli spazi di non sovrapposibilità che si istituiscono tra formazioni discorsive e non discorsive, c'è un certo regime che definisce un'economia del potere, ma anche, specularmente, l'apertura a delle resistenze possibili.

Queste, nel corso della maturazione del pensiero di Foucault in una direzione che si fa più marcatamente politica, si configurano secondo diversi livelli, ma rimangono una proiezione costante.

Difatti, già nei primi scritti, come osserva Revel con riferimento alla negazione di un potere di novità radicale da potersi riconoscere allo scrittore, “sebbene la stessa nozione di creazione radicale non abbia senso nel pensiero di Foucault, è proprio in essa che, malgrado tutto, si esprime l'idea di una possibile trasgressione delle leggi (in primo luogo, delle leggi del linguaggio)”²¹⁷.

Tuttavia, probabilmente anche in seguito alle provocazione di Derrida, Foucault abbandona l'idea che certe forme di scrittura, che aveva visto nel “pensiero del fuori”, in quelle espressioni della letteratura che sparigliano le regole del linguaggio, possano determinare un distacco, una dimensione “positiva” da cui è possibile la critica.

Quando si chiarisce che il linguaggio è un dispositivo di potere, si apre anche la possibilità di situare la resistenza non solo in un quell'esteriorità del linguaggio che può essere la letteratura, ma all'interno della relazione stessa rispetto al potere.

La sporgenza cui questo gioco dà luogo, pur se sempre, di volta in volta, esposta al rischio di essere riassorbita dal potere, crea i presupposti per una soggettivazione, per l'emersione di un soggetto in corso di trasformazione e nel contraccolpo costituente che deriva dalla re-invenzione del linguaggio come dispositivo non solo di potere, ma di soggettivazione.

Fanon in Algeria e Foucault in Iran ne documentano degli esempi sintomatici.

In Algeria tra il 1945 e il 1956 l'atteggiamento nei confronti della radio, che era vista come la voce intensificata ed estesa del mondo coloniale, cambiò quando il FNL creò una propria emittente.

Da allora “La Voce dell'Algeria combattente” espropria una delle tecniche del colonialismo – il discorso mediatico – per usarla in modo completamente nuovo: la radio passa da strumento di oppressione coloniale a catalizzatore di informazioni che creando un senso di unità nel popolo si fa strumento di liberazione dai francesi²¹⁸.

²¹⁶ *Ibidem*

²¹⁷ J.Revel, *Foucault, le parole e i poteri*, Manifestolibri, Roma 1996, p.20

²¹⁸ Cfr: F.Fanon, *Scritti politici. L'anno V della rivoluzione algerina*, vol.I, Deriveapprodi, Roma 2007, pp.67-79

Lì "quello che conta, per Fanon, (...) è la partecipazione attiva della popolazione alla costruzione delle informazioni. (...) Poco importa ciò che dice la voce della radio, è *l'esistenza stessa della voce* che conta"²¹⁹ e "l'algerino esperisce e scopre concretamente l'esistenza di voci diverse dal suo antico silenzio e dalla voce smisuratamente amplificata del dominatore"²²⁰.

Quando le autorità francesi, troppo tardi, compresero la dimensione del fenomeno, proibirono la vendita di radio e pile; ma gli algerini continuarono a trasmettere su una seconda lunghezza d'onda.

In Iran, tra il settembre del 1979 e il febbraio dell'anno successivo, Foucault fu inviato per il "Corriere della Sera" durante la rivoluzione di Komehini²²¹.

Lì osservò che la resistenza si stava perpetuando anche attraverso il potere delle informazioni, attraverso quello stesso linguaggio del "fanatismo religioso" che era visto dalle autorità come *altro* dalla razionalità politica ed estraneo a quel tipo di personalità intorno a cui si era costruita una "professione del rivoluzionario"²²²: se una moschea era troppo piccola per accogliere la folla venivano installati altoparlanti per le strade, i messaggi dei rivoluzionari venivano trasmessi per telefono e per sermoni e i nastri delle audiocassette continuavano a registrare, trasformando uno strumento moderno di comunicazione, un certo tipo di linguaggio nato quale dispositivo di potere, in un mezzo di resistenza combinato con i discorsi religiosi della tradizione islamica.

Quando le autorità si rendevano conto della situazione, la repressione arrivava sempre troppo tardi e le cassette avevano già fatto il giro dell'Iran, aprendo lo spazio ad una vera e propria spiritualità rivoluzionaria.

L'uso strategico del linguaggio può aprire a delle possibilità, a delle eccedenze; non c'è mai, però, in questione un soggetto in senso fenomenologico: si è dilatata così la distanza che separa Foucault dallo strutturalismo rispetto agli scritti degli anni Sessanta, perché prima più che di *resistenza* si trattava di *trasgressione*, nell'apertura di linee di fuga che si ritrovano in esperienze del limite come quelle di Blanchot, che vedeva, rispetto alla struttura del linguaggio parlato dalla letteratura, la parola come quell'elemento che si ritrae, e nell'esperienza di Arthaud, del linguaggio come suono inarticolato che sfugge a se stesso.

²¹⁹ R.Siebert, *Voci e silenzi postcoloniali*, Carocci, Roma 2012, p.110, corsivo aggiunto

²²⁰ I.Chambers, *La voce di Fanon*, in

<http://www.disp.let.uniroma1.it/kuma/decolonizziamoci/kuma14chambers.pdf> (visitato il 2/12/2012)

²²¹I suoi reportage sono raccolti in M.Foucault, *Taccuino persiano*, a cura di R.Guolo e P.Panza, Guerini e Associati, Milano 1998

²²² M.Foucault, *Sollevarsi è inutile*, in *Archivio Foucault vol.3, Interventi, colloqui, interviste 1978-1985. Estetica dell'Esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, trad. di S.Loriga, Feltrinelli, Milano 1998, p.133

Ma erano tutte esteriorità che guardavano alla resistenza come limite della struttura, come scarto improvviso.

Negli scritti sul potere e la governamentalità, cui "L'ordine del discorso" e "La volontà di sapere" danno avvio, invece, la resistenza comincia a configurarsi in una dimensione relazionale rispetto alla struttura, come resistenza all'interno della struttura.

Sarà questo spostamento, a cui Foucault giunge probabilmente sondando più in profondità il carattere produttivo e non meramente repressivo del potere – di quel potere "creatore di forma"²²³ – che porrà il problema di spezzare il circolo in cui la soggettivazione è costretta a prodursi e riprodursi nelle forme del potere e di una resistenza rispetto al potere ma pur sempre riassorbita nelle forme di questo, per trovare la strada di una ricostruzione altra, che venga dopo un processo di decostruzione del soggetto.

Ad un certo punto, perciò, nella ricerca foucaultiana, il gioco in cui si svolgeva la fuga della parola letteraria dall'ordine del discorso si apre all'interno di tutto l'ambito sociale e la trasgressione assume connotati completamente differenti rispetto alla stessa idea del limite e dell'esteriorità: quando gli effetti di potere investono l'intero ambito del sociale, la trasgressione lascia il posto alla resistenza²²⁴.

Con le parole di Judith Revel, "siccome l'ordine del discorso non è che la faccia apparente di un dispositivo complesso che lega sapere e potere, e la codificazione non è che il riflesso della norma sociale, allora nella possibilità di concepire la differenza c'è assai di più che un gioco letterario: ecco senza dubbio la ragione per la quale Foucault non solo abbandona la letteratura per la politica, ma reinveste la trasgressione in un nuovo concetto: quello di resistenza. Si tratta ormai di ridefinire ciò che vuol dire resistere: cercare all'interno dello spazio sociale non la possibilità di uscirne – il grande sogno delle utopie –, ma quella di un lavoro di torsione e di deformazione delle coordinate normative"²²⁵.

²²³ Con questa definizione della direzione presa dalla ricerca foucaultiana, Vittorio Cotesta indica il tratto metodologico che principalmente porterà a determinare l'approfondimento della questione del soggetto, ed in una prima fase il ripensamento dei rapporti tra linguaggio, soggetto e potere.

Cfr: V. Cotesta, *Linguaggio, potere, individuo. Saggio su Michel Foucault*, Dedalo, Bari 1979, pp.123-126

²²⁴ Al centro del problema rimane ed è sempre stato il soggetto, o meglio la problematizzazione che ruota attorno ad esso, com'è ben evidenziato da Blanchot, che tiene a precisare: "[...] i suoi propri principi non sono forse più complessi di quanto il discorso ufficiale, con le sue formule così toccanti, non lo faccia pensare? Per esempio, si dà per certo che Foucault, seguendo in ciò una certa concezione della produzione letteraria, si sbarazzi puramente e semplicemente della nozione di soggetto: niente più opere, niente più autore, niente più unità creatrice. Ma non è tutto così semplice. Il soggetto non sparisce: è la sua unità troppo determinata che diventa discutibile".

Blanchot, M., *Foucault come io l'immagino*, Costa e Nolan, Genova 1997, p.21-22

²²⁵ J.Revel, *Il limite di un pensiero del limite. Necessità di una concettualizzazione della*

L'archeologia, da fine quale era delle ricerche, diventa strumento di quella genealogia che, seguendo un'istanza nietzscheana, indica ogni evento come "risultato di un contrasto di forze"²²⁶, trovando proprio nel dato della relazionalità del rapporto di potere l'apertura determinata dalle forze della resistenza.

differenza, p. 42-43 in <http://solima.media.unisi.it/documenti/Revel-2.pdf> (visitato il 12-12-2012)

²²⁶ S.Natoli, *Ermeneutica e genealogia: filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Feltrinelli, Milano 1988, p.36

Parte II

Potere

Resistenza e subalternità

Capitolo terzo

La direzione sovrana, disciplinare e pastorale delle società senza storia e le pratiche di resistenza

3.1 Prime tracce della resistenza: l' "ambivalenza produttiva" del discorso coloniale

L'indagine sulle reti di connessione tra regimi di sapere è immediatamente volta a rintracciare i sottili movimenti tattici che strutturano e riproducono strategie di potere: un esempio di questo nesso è palese nei campi della medicina e della cura in genere, per cui, com'era del resto anche ai tempi della colonia e come Fanon ha rilevato in maniera nitidamente radicale, è evidente che nell'analisi dei regimi discorsivi che a tutt'oggi sottendono ai regimi di cura ed assistenza agli immigrati - o comunque a chi si insedia in una società che si configura come ospitante -, non si può fare a meno del metodo genealogico.

Se si gira attorno ad una sorta di assistenzialismo paternalista, tuttavia di un simile atteggiamento divenuto ormai, per così dire, istituzionale, sono evidentemente esistiti degli elementi prodromici, nel passato, rispetto ai tempi post-moderni: già nella colonia e in fase di decolonizzazione poi, la collocazione delle "società senza storia" entro il percorso stadiale proiettato verso il progresso ha celato di fatto un'ambivalenza strategica, che è valsa a mantenerle sempre entro uno stadio originario di minorità, una condizione in cui vige la direzione altrui che maschera quel tipo di sfruttamento che assume la forma di un governo pastorale occidentale.

Si tratta di un assistenzialismo che va a siglare una situazione in cui, tra il "tutore" e l'assistito, dietro la promessa, anzi, la necessità, del progresso e dell'indipendenza, si tende a nascondere quella che si vuole invece produrre come una relazione fissata, in cui viene ad essere viziato il rapporto tra il governo di sé e il governo degli altri, in quanto chi governa dissimula la possibilità che il governato sia idoneo a divenire - quel che nella rappresentazione del governante definisce un soggetto - padrone di sé, sciolto dallo stato di minorità che lo sottopone alla direzione altrui.

Qui infatti la relazione di governo presenta delle peculiarità che la rendono difficilmente confrontabile rispetto alle categorie tradizionali del rapporto tra chi

governa e chi è governato, al punto che il problema verte proprio su come pensare la relazione, o meglio, una relazionalità, un campo in cui il potere si scambia, piuttosto che esercitarsi in maniera unilaterale, al fine di aprire dei campi di resistenza.

In una versione, per così dire, disciplinare, che guarda al corpo individuale e individualizzato, si è già accennato alle condizioni antropologiche e materiali, indicate in particolare da Fanon, che rendono difficile pensare all'esistenza di una relazione servo-padrone, che è la premessa affinché il servo possa giungere allo stadio della coscienza infelice.

Difatti, nella dialettica servo-padrone descritta nella fenomenologia di Hegel, "il servo appare come un corpo strumentale il cui lavoro mantiene le condizioni materiali dell'esistenza del padrone e [*il padrone produce il servo attraverso*] un'azione che disconosce un'attività; tuttavia, come azione, ammette retoricamente l'esistenza proprio di quell'attività che cerca di negare"²²⁷.

Nella colonia, però, il lavoro non è *per* il padrone, ma è nella maggior parte dei casi camuffato in quanto lavoro per il colonizzato stesso, come strumento atto a "lavorare" il suo carattere indocile, in quanto ciò lo abituerrebbe ad una situazione in cui esiste un salario e in cui non si vive solo per il necessario.

Il nero è ritenuto, per sua natura, non capace di proiettarsi verso il futuro: non si preoccupa che "alla giornata" delle sue esigenze di vita, gli è assolutamente estraneo il concetto di guadagno, di risparmio, di salario, tanto più quello di divisione del lavoro.

L'obiettivo, nel domare la popolazione colonizzata, è "suscitare, tra gli indigeni, il desiderio del lavoro e d'inculcare loro il concetto della sua dignità, concetto da cui avrebbe dovuto scaturire l'amore di esso e il desiderio del guadagno, quale mezzo per elevare il tenore di vita"²²⁸: è a questa la finalità a cui sarebbe votato, nella colonia, il lavoro obbligatorio.

In tal modo, da un lato è obliterata la relazione servo-padrone che è il presupposto della coscienza infelice del servo, dall'altro è prodotto il completo e strategico disconoscimento della finalità prima sottesa al colonialismo: "non lasciare infruttuose e spopolate le terre mentre l'umanità si accresce e mentre si moltiplicano i mezzi per sfruttarle [*per*] appagare i bisogni demografici ed economici dell'Europa"²²⁹.

E così "mentre il Nord continua apparentemente ad 'aiutare' il Sud – così come in

²²⁷ J. Butler, *La vita psichica del potere*, op. cit., p.38

²²⁸ R. Tritonj, *Politica indigena africana*, op. cit., p.213

²²⁹ Ivi, pp.12-13

precedenza l'imperialismo 'civilizzava' il Nuovo Mondo – l'apporto cruciale del Sud nel sostenere lo stile di vita del Nord, famelico di risorse, è forcluso per sempre"²³⁰. Tuttavia, è stato giustamente sottolineato da Megan Vaughan che questo obiettivo è realizzato nelle colonie attraverso una forma di controllo e di gestione che non è tale da assumere propriamente le caratteristiche della disciplina, foucaultianamente intesa: ad esercitarsi è direttamente una forma di biopotere occidentale, che ha come obiettivo non la disciplina individualizzante di un'anatomo-politica, ma la gestione, la conduzione, la sorveglianza e il controllo del corpo della popolazione dei colonizzati.

Ma prima di analizzare le forme entro cui si esercita questo governo pastorale, e di indagare se e come vi emergano delle forme di sottrazione peculiari, già su un primo versante, quello epistemologico, relativo al discorso coloniale, di cui si sono viste le linee di costituzione attraverso lo studio di Said, emergono delle tracce della resistenza, prima ancora che questa appaia a livello di pratiche, agite, determinate da un comportamento diretto a sottrarsi all'istanza specifica di un'istituzione di potere.

Questa premessa vale a sottolineare la posizione che, nella relazione di potere, la resistenza occupa: essa viene sempre prima; e inoltre, anche se la sporgenza che presta alla presa di potere si espone di volta in volta al rischio di venire riassorbita, il carattere trasformativo della forza soggettiva che resiste è tale da riuscire a scompaginare le condizioni della lotta.

Come sottolinea Foucault, infatti, il rapporto di potere è sempre un rapporto aperto di lotta, e se una lotta può esistere è perché gli individui sono portatori di una potenza affermativa, nel senso che sono affetti da forze che sono in prima istanza forze di un'affermazione possibile, potenziale: "La resistenza viene prima e resta superiore a tutte le forze del processo; sotto il suo effetto, obbliga i rapporti di potere a cambiare. Perciò, considero che il termine 'resistenza' sia quello più importante, la parola chiave di questa dinamica"²³¹.

Già nello stesso discorso coloniale, del resto, ad un livello epistemologico, è insito un tratto fondamentale di "ambivalenza produttiva", che svela l'emergenza del carattere eterogeneo, irriducibile e infondato della soggettività, di qualcosa che non può essere in alcun modo previsto, assorbito, dal discorso coloniale stesso.

Ad aprire alla constatazione di queste emergenze è Bhabha che, nella critica ad "Orientalismo", insiste sul fatto che Said, schiacciando la sporgenza che Foucault

²³⁰ G.Ch.Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, op. cit., p.32

²³¹ M.Foucault, *Un'intervista: il sesso, il potere e la politica dell'identità*, in *Archivio Foucault vol.3*, op. cit., pp.300-301

vede delinearci tra sapere e potere, avrebbe perso tutta la fecondità della considerazione per cui "i soggetti sono sempre posti in una situazione di opposizione o di dominio squilibrata"²³²; con le parole di Foucault diremmo che "là dove c'è potere c'è resistenza e che tuttavia, o piuttosto anche per questo, essa non è mai in posizione di exteriorità rispetto al potere"²³³; e inoltre il corpo non è malleabile all'infinito: è esso stesso sì punto d'innesto del potere, ma anche prima fonte da cui promana la resistenza.

Allora comprendere "l'ambivalenza *produttiva* del discorso coloniale"²³⁴ è l'unico modo per rivelare "i confini del discorso coloniale, consentendo una trasgressione dei limiti propri a partire dallo spazio di [*un'*] alterità"²³⁵ che iscrive il corpo dell'altro, l'alterità non solo nel discorso del dominio e del potere, ma sempre simultaneamente nell'economia del piacere e del desiderio.

E' proprio questa forma di feticismo, implicita nel dispositivo coloniale e razziale, a mostrare la resistenza dell'altro-dominato già nella misura in cui, dinanzi allo sguardo del dominatore, che non è in grado di comprenderlo - nel doppio senso, quello di conoscere e di riunire l'eterogeneità che gli si manifesta - sfugge alla configurazione unitaria, speculare o imitativa che ci si aspetterebbe; in tal modo, rendendo al padrone nient'altro che una brutta copia dell'originale, mostra i limiti del controllo coloniale.

Questa è, secondo Bhabha, la direzione in cui lavorare per trovare delle tracce della resistenza dei colonizzati; ed è anche, seguendo la traccia nietzscheana ripresa da Foucault, la prima mossa verso una contro-narrazione che legge le resistenze non nei termini di un culturalismo essenzialistico, ma secondo un'irriducibilità, a quel soggetto fondante che si fa arma della storia unica e progressiva, del carattere di invenzione continua e non determinabile della soggettività (non quella dei grandi uomini, ma quella di chiunque), che ha sempre un varco da aprire per sfogare la propria potenza, per introdursi nella storia e le trasmetterle il suo soffio vitale²³⁶.

²³² *Ivi*, p.105

²³³ M.Foucault, *La volonté de savoir - Histoire de la sexualité I*, Gallimard, Paris 1976; trad. it. *La volontà di sapere - Storia della sessualità I*, trad. di P.Pasquino e G.Costa, Feltrinelli, Milano 2009, p.84

²³⁴ *Ivi*, p.98

²³⁵ *Ibidem*

²³⁶ Cfr: M.Foucault, *Sollevarsi è inutile*, in *Archivio Foucault vol.3*, op. cit., p.135

3.2 Potere sovrano, disciplina e biopotere

Le pratiche di resistenza nel contesto coloniale si producono attraverso una dimensione del potere che non è però esattamente quella descritta da Foucault nel passaggio dall'individualizzazione indotta da un'anatomo-politica del corpo, di un *dressage*, ad una massificazione totalizzante investita nella gestione biopolitica del corpo della popolazione.

Né si può propriamente parlare di un potere che assume le caratteristiche dell'istanza sovrana.

In realtà il problema ha suscitato posizioni diverse e molte di queste sono basate sulle analisi incentrate sul funzionamento di quell'apparato che per primo ha ispirato le ricerche e i perfezionamenti successivi dei lavori di Foucault: la medicina. Megan Vaughan, come si è anticipato, analizzando il sapere e le procedure mediche in colonia, ha mostrato come la nozione foucaultiana del potere individualizzante, descritto nel modo in cui funziona in Europa, non era pienamente applicabile alle pratiche assunte dai discorsi della medicina coloniale africana: gli stati coloniali si fondarono sui soli aspetti repressivi e non anche su quelli produttivi del discorso medico-scientifico.

Dello stesso parere, ma fondandosi su un argomento relativo ad un lavoro di ricostruzione storiografica, è Jenny Sharpe, secondo la quale l'analisi di Foucault che vede nella strategia dell'assoggettamento l'impiego di strumenti sottili e invisibili piuttosto che spettacolari, non è applicabile al contesto coloniale, in cui si verifica il permanere delle strutture al livello della repressione di un potere sovrano-imperiale che Foucault aveva collocato nel passato barbarico dell'Europa.

Sharpe basa la sua tesi su uno studio delle rivolte del 1857 contro gli inglesi in India, in cui la punizione dei ribelli indiani da parte dell'autorità inglese ricordava più il supplizio di Damiens con cui si apriva "Sorvegliare e punire" che non il controllo panoptico della prigione: la repressione era stata infatti rivestita di sembianze rituali e cerimoniali, allo scopo di "scatenare il terrore nell'indigeno ribelle" e di "ridurre i ribelli alla materialità dei loro corpi"²³⁷.

E' comunque da notare che un tale carattere repressivo, stando alla lettura foucaultiana, differirebbe dal potere sovrano almeno per un aspetto, quello per cui nella reazione del potere regale "certo, la pena era violenta e solenne. Ma le maglie della rete del sistema penale erano piuttosto larghe, ed era facile sfuggire ad

²³⁷ J.Sharpe, *Allegories of empire: the figure of woman in the colonial text*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1993, p.79

esse²³⁸.

Al carattere repressivo del potere coloniale, Vaughan aggiunge un altro dato: gli aspetti repressivi avrebbero oscurato gli aspetti disciplinari, perché il colono non aveva tanto bisogno di costruire un deviante "altro", quanto piuttosto direttamente l' "altro africano", perché "il bisogno di oggettivare e marginalizzare l'Altro in quanto folle o lebbroso era meno urgente in una situazione nella quale ogni individuo era, in un certo senso, già l' 'Altro' "²³⁹.

Così, mentre "a dominare fu più la preoccupazione di patologizzare la psicologia normale dell'Africano che definire l'individuo anormale"²⁴⁰, l'individualizzazione cedeva il posto direttamente, cioè senza che vi fosse il passaggio storico individuato da Foucault, ai meccanismi del governo biopolitico: "Nel discorso medico coloniale e nella pratica delle colonie gli africani erano concepiti, innanzitutto, come *membri di gruppi* (generalmente, ma non sempre, in termini etnici), ed erano questi gruppi, piuttosto che gli individui, a essere considerati come caratterizzati da corpi e psicologie differenti. In contrasto a quanto descritto da Foucault, nell'Africa coloniale la classificazione dei gruppi era di gran lunga una costruzione assai più importante di quanto lo fossero i processi di individualizzazione"²⁴¹.

Per l'antropologo inglese, nelle colonie sarebbero perciò prevalse, "più che la costruzione di individui (secondo il modello proprio dell'anatomo-politica), le procedure di separazione e classificazione (*unitization*), attraverso le quali le persone erano contate, censite, misurate per ragioni diverse, dall'esazione di imposte al lavoro forzato alla dislocazione in altri territori [...] campagne di vaccinazione, profilassi delle malattie sessualmente trasmissibili, procedure di 'villagizzazione' per isolare le riserve umane di *Tripanosoma* nel controllo della febbre gialla, ecc."²⁴².

Lo stesso Fanon ha descritto il modo in cui la popolazione autoctona viene percepita come massa indistinta, e come poi, durante il periodo di liberazione, la percezione del colono priva di sfumature rispetto alle individualità indigene comincia sì a

²³⁸ M.Foucault, *La tortura è la ragione*, in *Biopolitica e liberalismo*, op. cit., pp.93-106, qui p.97

²³⁹ M.Vaughan, *Curing their ills: Colonial Power and African Illness*, Stanford University Press, Stanford 1991, p.10

²⁴⁰ R.Beneduce, *La tormenta onirica*, op. cit., p.44

²⁴¹ M.Vaughan, *Curing their ills*, op. cit., p.12-13, corsivo mio

In questo senso è molto chiaro il trattato di politica coloniale di Tritonj, che, nell'intento di indicare al funzionario la corretta amministrazione della "società negra", sottolinea l'importanza di tenere in considerazione "il sentimento di collettività insito nel negro" che "determina in lui un senso di lealtà al gruppo".

Naturalmente, individua il carattere primitivo delle popolazioni indigene nel loro destino ad essere bloccate, se prive della guida del bianco, ad uno stadio in cui "essendo impossibile un progressivo accentuarsi dell'individuo" i componenti della società "non appaiono mai differenziati" e a determina è "l'assorbimento dell'individuo nel gruppo".

R.Tritonj, *Politica indigena africana*, op. cit., pp.21-40

²⁴² R.Beneduce, *La tormenta onirica*, op. cit., pp.44-45

mutare, ma solo e proprio in funzione di realizzare, attraverso l'individualizzazione, dei contatti con le *élites*²⁴³.

Contro questa analisi, Ann Laura Stoler sostiene che Vaughan avrebbe dimenticato che è proprio il XIX secolo, e quindi il periodo cui l'antropologo fa riferimento, ad aver segnato il passaggio ad un regime che predilige, sull'individualizzazione dei soggetti, la regolazione del corpo sociale: il che confermerebbe la possibilità di applicare le analisi foucaultiane al contesto coloniale²⁴⁴.

Alex Butchart, sempre contro Vaughan, sostiene, invece, che l'anatomia del potere descritta da Foucault è utile per guardare a come sono state usate le pratiche mediche coloniali, in particolare in Sud Africa²⁴⁵.

Secondo Butchart e i suoi colleghi della *Medical Association of South Africa*, le politiche e le pratiche locali dirette al controllo della violenza sono state condizionate da entrambe le modalità di potere indicate da Foucault come potere sovrano e disciplinare: col passaggio dalla forza bruta della sovranità coloniale a una modalità che accentua più il carattere disciplinare del colonialismo, le manifestazioni della violenza dei nativi, intorno al 1890, prima divennero l'oggetto che diede luogo allo sviluppo delle indagini socio-sanitarie, e poi, da allora fino al 1960, sono state intese come argomento di studio per analisi psicodinamiche e etnopsichiatriche.

E' stato inoltre sostenuto da Butchart che i progetti psichiatrici in Sudafrica nel corso del XX secolo facevano parte di una più grande tecnologia politica finalizzata al contenimento o ad un uso strategico della violenza che si manifestava nelle resistenze dirette contro le politiche coloniali e di apartheid.

Una serie di strategie deliberate a partire dal sapere medico sarebbero, perciò, state utilizzate specificamente come una forma di egemonia disciplinare.

In realtà, nel conferire a ciascuna di queste posizioni la propria parte autonoma di validità, c'è un aspetto di fondo che parrebbe essere trascurato, rispetto all'analisi foucaultiana, nei vari punti di vista presi in considerazione.

Infatti, è proprio nel momento in cui in Occidente comincia a delinearsi la frattura che segna il reinvestimento delle pratiche disciplinari nella società del controllo e del biopotere, che nella situazione coloniale, espressione di una temporalità che starebbe sempre in una fase anteriore, la commistione delle tecniche di governo adottate e il modo di apparire del potere mostrano pienamente la validità di una

²⁴³ F.Fanon, *I dannati della terra*, op. cit., p.11

²⁴⁴ A.L.Stoler, *Race and the education of desire: Foucault's History of sexuality and the colonial order of things*, Duke University Press, Durham-London 1995, nota 39 p.33

²⁴⁵ A.Butchart, *The Anatomy of Power: European Constructions of the African Body*, Zed Books, London - New York, 1998

delle tesi di fondo di Foucault.

A partire dalle ricerche presentate nel corso "Bisogna difendere la società", infatti, il filosofo francese indica la soglia della modernità politica nel passaggio dall'antico diritto sovrano di far morire e di lasciar vivere a "un altro diritto nuovo, che *non cancella il primo, ma che lo penetra, lo attraversa, lo modifica*, fino a diventare un diritto, o piuttosto un potere, esattamente opposto: il potere di 'far' vivere e di 'lasciar' morire"²⁴⁶.

Parimenti anche in seguito, quando si registra una nuova frattura, quella che nel corso della seconda metà del XVIII secolo vede apparire delle tecniche di controllo non tanto del corpo individuale ma del corpo-specie, "si tratta di una tecnologia di potere che *non esclude la prima*, cioè la tecnica disciplinare vera e propria, ma che *piuttosto la incorpora, la integra, la modifica parzialmente* e che, soprattutto, la utilizza installandosi in qualche modo al suo interno"²⁴⁷.

Il punto è ripreso in maniera ancor più chiara quando successivamente, nel corso "Sicurezza, territorio, popolazione", Foucault rileva quella che emerge come una strategia di potere per così dire implicita, in quanto inerente alla stessa connessione costitutiva tra potere sovrano, disciplinare e biopotere: "gli elementi di questa serie di dispositivi non si succedono dunque gli uni agli altri, quelli che emergono non fanno sparire quelli che li precedono. Non esiste un'età legale, un'età disciplinare un'età della sicurezza. [...] Si tratta in realtà di una serie di edifici complessi in cui ciò che cambia, oltre alle stesse tecniche, destinate a perfezionarsi e a divenire sempre più complicate, è soprattutto la dominante o, più esattamente, il *sistema di correlazione* tra i meccanismi giuridico-legali, disciplinari e di sicurezza"²⁴⁸.

E' allora proprio la caratteristica *variabilità* di questo *sistema di correlazione* che si presta a massimizzare l'efficacia di un'economia del potere che nel contesto coloniale stringe insieme e fluidifica profili repressivi, individualizzanti e produttivi, di classificazione, sorveglianza e controllo.

²⁴⁶ M.Foucault, *Bisogna difendere la società*, op. cit., p.207, corsivo mio.

Il problema del rapporto tra potere e sovrano e disciplina è ripreso poi ne "La volontà di sapere", in cui pure "questo formidabile potere di morte [...] si presenta ora come un *complemento* di un potere che si esercita positivamente sulla vita, che comincia a gestirla, a potenziarla, a moltiplicarla, ad esercitare su di essa controlli precisi e regolazioni d'insieme".

M.Foucault, *La volontà di sapere*, op. cit., p.121, corsivo mio

²⁴⁷ M.Foucault, *Bisogna difendere la società*, op. cit, p.208, corsivo mio

²⁴⁸ M.Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, op. cit., p.19

3.3 Medicina, psichiatria, istituzioni religiose e familiari

La figura del medico è al centro della dinamica appena descritta.

Foucault vede in essa il punto in cui si scambiano e si compongono potere giudiziario, psichiatrico e confessionale, una complicità che culmina, con lo sviluppo delle tecnologie disciplinari in Occidente, nella perizia psichiatrica, nell'estorsione della verità finalizzata all'individualizzazione del soggetto.

L'altra faccia, ma complementare alla prima, del sapere/potere medico, quella che emerge dalla svolta biopolitica del governo, di un biopotere esercitato sulla popolazione, si diffonde, in seguito ad un affinamento ulteriore delle tecnologie governamentali, con le campagne di vaccinazione, di prevenzione, basate sulla statistica e finalizzate al suo implemento, in quanto conoscere, tenere sotto controllo la popolazione, misurarne e stimolarne le potenzialità, equivale ad accrescere le forze dello Stato.

Nelle colonie la figura del medico, che, a differenza del giudice e della polizia, non dovrebbe rappresentare, almeno a livello simbolico, *direttamente* il potere del dominatore bianco, ne diventa di fatto il braccio destro.

Come Fanon riconosce a partire dalla sua stessa esperienza, "il medico si rivela come il più sanguinario e implacabile dei colonizzatori. La sua qualità di medico non è più percepita"²⁴⁹, in quanto, seppure continua a ricevere i malati, curare e somministrare farmaci, gli effetti di verità del discorso medico sono viziati dal collegamento vistoso con le altre diramazioni del congegno coloniale: "Sul piano strettamente tecnico il medico europeo collabora attivamente con le forze coloniali nei loro aspetti più orrendi e più degradanti"²⁵⁰, nel senso che il medico e lo psicologo usano la conoscenza che hanno del corpo e della mente del colonizzato per metterla al servizio dell'organizzazione delle tattiche militari, mentre "altri medici, addetti ai diversi centri di tortura, intervengono dopo ogni interrogatorio per rimettere in sesto il torturato e rendere possibili nuove torture"²⁵¹.

Anche quando il medico non è un bianco, la situazione non cambia, in quanto l'algerino, che è un soggetto che pensa che, quando si vede percosso, almeno è chiaro che sta dal lato opposto al bianco, vede nel medico che indossa la maschera bianca il nero traditore, passato dalla parte del nemico.

Al contrario, durante la lotta di liberazione in Algeria, l'atteggiamento del sapere-

²⁴⁹ F.Fanon, *Medicina e colonialismo*, in *Scritti politici, L'anno V della rivoluzione algerina*, op. cit., p.116

²⁵⁰ *Ivi*, p.117

²⁵¹ *Ivi*, p.118

potere medico muta radicalmente e le autorità francesi cominciano a vietare la vendita di antibiotici e di prodotti medicinali e farmaceutici, a conferma che, a seconda della situazione da gestire, pare che "il potere di 'far morire e lasciar vivere' e quello di 'far vivere e respingere nella morte', secondo le formule con le quali Foucault nomina il potere illimitato dell'antico Sovrano e quello caratteristico invece dello Stato moderno, nella colonia non si sarebbero costituiti – come nelle società europee – in opposizione, bensì ricongiunti, come in una temporalità ripiegata su se stessa"²⁵².

Si viene a creare una situazione in cui il medico è confuso con il poliziotto, con il guardiacaccia e col paracadutista, per cui quell'oggettività del discorso medico, che per il colonizzato è sempre l'oggettività scientifica che fonda il discorso sulla razza, viene a cadere, ed il ricorso al medico tende ad essere rifiutato, insieme, in un unico blocco rispetto a tutti gli altri strumenti di potere/sapere che fondano la colonia.

In questo senso bisogna riconoscere che esistono tutte le premesse per parlare, anche nel contesto coloniale, di una medicina che, nell'instaurare un particolare rapporto (non meno che problematico e fonte esso stesso del patologico²⁵³) con l'individuo, dà luogo alla costituzione di un soggetto, oltre che ad una massificazione oggetto del biopotere, perché la scelta di come e se curarsi è anche individuale, come lo è il modo in cui ci si presenta e in cui il corpo risponde al cospetto del medico.

Alla medesima finalità disciplinare sono del resto improntate le attività missionarie delle chiese protestanti e cattoliche che fin dalla prima colonizzazione, quella spagnola e portoghese, spianarono la strada ad un governo *omnes et singulatim* che in un certo senso presagiva ed esercitava le tecnologie politiche con cui l'Occidente avrebbe a breve organizzato il suo interno.

Foucault pone le colonie all'estremità di un asse che corrisponde ad una perfetta organizzazione dello spazio e dell'ordine delle sue componenti, e che va a comporre un' "eterotopia della compensazione": le società puritane fondate dagli inglesi in America alla prima ondata colonizzatrice, insieme alle colonie dei gesuiti, rappresentavano la creazione di uno spazio altro, "un altro spazio reale, tanto perfetto, meticoloso e ben sistemato, quanto il nostro è disordinato, mal disposto e caotico. [L]a perfezione umana era realizzata [e] l'esistenza umana era regolata

²⁵² R. Beneduce, *La tempesta onirica*, op. cit., p.41

²⁵³ Per una lettura sul rapporto tra normale e patologico - richiamandosi naturalmente G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998 - si veda G. Campesi, *Norma, normatività, normalizzazione. Un itinerario teorico tra Canguilhem e Foucault*, in "Sociologia del diritto", n.1, 2008

in ogni suo aspetto"²⁵⁴.

La colonia sarebbe così una versione in miniatura di quel sogno di disciplina e governo perfetti, progressivamente indotti a trarre da sé i meccanismi del proprio funzionamento, che si sarebbero insinuati in Occidente nella forma panoptica dell'ortopedia sociale.

Nelle colonie "la cristianità marcava, con il suo segno fondamentale, lo spazio e la geografia del mondo americano"²⁵⁵: vi si impartiva un insegnamento, anche nell'ambito di particolari famiglie costituite come una sorta di scuole religiose, attraverso cui "pratiche e discorsi *religiosi, pedagogici e sanitari* concorsero massicciamente a produrre nuovi soggetti, nuovi corpi, nuovi ordini morali"²⁵⁶, direttamente legati, secondo la problematica cristiana della "carne", ad una certa morale del comportamento sessuale, incentrata su una struttura familiare ricalcata naturalmente sul modello occidentale.

Il richiamo, più o meno subliminale che sia, alla struttura familiare occidentale, e prettamente di stampo borghese, porta la stessa psicanalisi ad essere improntata da uno specifico (ed eurocentrico) modello di riferimento.

Difatti, quella psicanalisi che si pretendeva di applicare nel contesto coloniale per capire e curare le nevrosi, si fonda su un paradigma che fa dimenticare a medici ed etnologi che "la nevrosi non è costitutiva della realtà umana"²⁵⁷: paradigma rintracciabile nel complesso di Edipo.

Da un primo punto di vista, del resto, come osservato, tra gli altri, da Edmond e Marie-Cecile Ortigues, autori dell' "Oedipe africain", la struttura di parentela di molte società diverse da quella occidentale non è tale da potersi applicare la simbologia del complesso edipico, perché l'autorità investita nella figura simbolica del padre è finalizzata soltanto a costituire una relazione del figlio con gli antenati, mentre sarebbero i fratelli ad assumere il ruolo di rivali²⁵⁸.

Ma il nodo cruciale non è tanto questo.

Né basta, per comprendere il problema riguardante il metodo della psichiatria

²⁵⁴ M.Foucault, *Eterotopie*, in *Archivio Foucault vol.3*, op. cit, p.315

²⁵⁵ *Ivi*, p.316

²⁵⁶ R.Beneduce, *La tormenta onirica*, op. cit., p.46

²⁵⁷ F.Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, op. cit., p.133

²⁵⁸ Cfr: R.Beneduce, *L'ascolto delle differenze*, in R.Beneduce - B.Pulmam - É.Roudinesco, *Etnopsicoanalisi. Temi e protagonisti di un dialogo incompiuto*, a cura di R.Beneduce e É.Roudinesco, Bollati Boringhieri, Torino 2005, pp.11-44, qui p.23-26

Nello stesso volume, Élisabeth Roudinesco riassume la posizione di Fanon, secondo cui "la psicanalisi e il complesso d'Edipo sono incompatibili con la negritudine".

Per Fanon si tratta di saperi che hanno l'effetto di "psicologizzare la situazione coloniale e di ridurre i conflitti tra l'uomo bianco e l'uomo nero a un gioco sofisticato che mantiene il colonizzato nella dipendenza dal colono".

Le espressioni citate sono a p.135 del testo sopra richiamato e sono raccolte nel saggio di Roudinesco intitolato "Decolonizzare se stessi. Mannoni", pp.129-138

coloniale, accogliere la tesi di Malinowski, secondo cui la centralità dell'Edipo, rinvianti a una struttura patriarcale che è, secondo Freud, universalmente diffusa, era ampiamente smentita dall'esistenza di società a struttura matrilineare²⁵⁹.

Infatti, in questo stesso tentativo di dissolvere la portata universale del paradigma fondante della psicanalisi occidentale, si farebbe rientrare l'Edipo dalla porta di servizio, potendosi sostenere che nelle società extra-occidentali analizzate avvenga una sorta di spostamento del ruolo dell'Edipo dalla figura del padre a quella dello zio materno: ciò a conferma che l'intuizione freudiana ha il valore di riflettere un aspetto, il tabù dell'incesto, che avrebbe una validità da sostenersi a livello non solo psico-individuale ma già e ancor prima psico-sociale e finalizzata alla possibilità di mantenere la sicurezza di quel minimo di stabilità dell'assetto istituzionale, anche nell'ambito di tribù chiuse, dove l'incesto metterebbe in discussione la ripartizione dei ruoli istituzionali e le norme su "chi decide", come si rinviene dagli studi sulla comparazione.

Ma il problema rimane comunque irrisolto: il punto è che, negli scambi tra antropologia, psicanalisi ed etnologia, si perde di vista il ruolo determinante della situazione coloniale nel produrre essa stessa uno stato nevrotico nel soggetto, senza che vi sia alcun apparentamento, come adombrato dalla lezione freudiana, tra il bambino e il selvaggio (rispetto ad un ipotetico padre-civilizzatore) che giustificerebbe un atteggiamento ribelle e recalcitrante del colonizzato e che permetterebbe, attraverso gli strumenti psicanalitici occidentali, di inquadrare il suo comportamento nei confronti di chi vuol rendere civile la sua esistenza.

E' in questo senso che Fanon liquida la questione, in realtà completamente gravata dal fardello coloniale, sintetizzando la sua posizione nei confronti della psicanalisi con la seguente annotazione: "[...] né Freud né Adler e neppure il cosmico Jung nel corso delle loro ricerche hanno pensato ai negri. Troppo spesso si dimentica che la nevrosi non è costitutiva della realtà umana. Lo si voglia o no il complesso di Edipo fra i negri non è affatto sul punto di scomparire. [...] A parte il fatto che noi potremmo domandarci se gli etnologi, imbevuti del complesso della loro civiltà, non si sono sforzati di ritrovarne la copia presso i popoli da essi studiati, ci sarebbe relativamente facile dimostrare che, nelle Antille francesi, il 97% delle famiglie non possono dare origine a una nevrosi edipica. Incapacità di cui noi ci ralleghiamo moltissimo"²⁶⁰.

Quello che si recrimina alla psicanalisi è di portare avanti un discorso fondato su

²⁵⁹ Cfr: B.Malinowski, *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, introduzione di U.Fabietti, trad. di T.Tentori, Bollati Boringhieri, Torino 2013

²⁶⁰ F.Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, op. cit., pp.132-133

una struttura familiare che costituisce il riflesso in miniatura, un frammento, della struttura nazionale, e che serve come luogo di preparazione ad una determinata modalità del legame sociale²⁶¹.

3.4 Morale sessuale borghese e razzismo moderno

Lo stesso proliferare dei valori legati alla morale sessuale borghese, che ha la sua norma nella coppia familiare monogamica, fa parte di una definizione dei rapporti sociali che avvia la costituzione di un nesso strutturale tra le pratiche sessuali, come di un certo tipo di codici di austerità legati al sesso, e delle esigenze di tipo statale e di classe, che si servono di un sapere della e sulla sessualità dell'individuo.

Ciò è reso possibile, al livello scientifico ed epistemologico del discorso occidentale, solo a partire dal momento in cui il sesso viene ad essere isolato dal resto del corpo, per cui ad una specificità delle perversioni come malattie anatomiche degli organi riproduttivi o genitali si sostituisce una considerazione in termini psicofisiologici dell'istinto sessuale, nozione nuova, e delle sue malattie: nascono delle malattie funzionali in cui la patologia non è riconoscibile nell'organo, ma in un istinto²⁶².

Di qui una classificazione, che vuol essere sempre più minuziosa e specifica, individualizzante, di tipologie che identificano i caratteri personali sulla base della valutazione dell'istinto sessuale di cui si ritiene che ciascun soggetto sia portatore sano o deviato alle perversioni.

Nel contesto coloniale il sapere/potere legato al sesso determina l'innesto e la distribuzione del dispositivo sessuale all'interno delle relazioni di potere che stanno al fondamento delle formazioni discorsive della razza e della classe, strette in un unico ordine costitutivo.

Anzi, è proprio dalla centralità dell'impero e della razza che sarebbe stata possibile la produzione di soggetti borghesi ed europei, perché i rapporti tra razzismo e sessualità mirano a consolidare un ordine di tipo borghese e coloniale.

²⁶¹ Cfr: *Ivi*, pp.125-131

²⁶² Cfr: A.Davidson, *L'emergenza della sessualità*, Quolibet, Macerata 2010, pp.23-25

In questo testo, Davidson, con strumenti foucaultiani, traccia un parallelo tra la paura, l'orrore per i mostri e per i degenerati e quell'orrore per l'umanità, come rapporto tra ordini della morale e della natura, che può aprire "nuove prospettive sia sulla storia della volontà e della soggettività umane sia sulla storia delle classificazioni scientifiche" (p.134).

L'obbiettivo è mostrare, con tutte le implicazioni che ne derivano, che la sessualità non fa parte di una struttura sovrastorica, ma è essa stessa storica, non è una variante atemporale.

Ann Laura Stoler, che ha aperto questa linea di analisi, è convinta che “tra il diciottesimo e il diciannovesimo secolo, non si possano individuare in Europa delle tecnologie legate al sesso senza tracciarne il percorso su una superficie coloniale”²⁶³.

Infatti “il pensiero razziale non rappresentò una conseguenza dell’ordine borghese: ne fu piuttosto un elemento costitutivo”²⁶⁴, come il perno a partire dal quale sarebbe stato possibile utilizzare il dispositivo sessuale nella stessa Europa per distinguere l’ordine borghese da quello delle classi inferiori.

La Stoler, nel situare la storia della sessualità e “l’educazione del desiderio” all’interno dell’ordine coloniale delle cose, ha dunque collegato la nascita del razzismo in senso moderno - quello che, importato dall’Europa stessa in Europa, dalla gestione biopolitica della popolazione sfocerà nel nazismo quale sviluppo parossistico degli strumenti che sono parte costitutiva dello Stato moderno - con quella proliferazione discorsiva che ha caratterizzato il funzionamento del sesso come dispositivo, secondo la lezione del Foucault contenuta nei volumi sulla “Storia della sessualità”.

In “Race and the Education of Desire”, la Stoler porta avanti, con strumenti foucaultiani, un discorso che il filosofo francese ha esplicitamente tenuto a parte dalle sue analisi: “Io non voglio fare qui una storia del razzismo in senso generale e tradizionale del termine. Non voglio cioè fare la storia di ciò che in Occidente ha potuto essere la coscienza di appartenere a una razza, né la storia dei riti e dei meccanismi attraverso i quali si è tentato di escludere, squalificare e distruggere fisicamente una razza”²⁶⁵, aveva detto durante il corso “Bisogna difendere la

²⁶³ A.L.Stoler, *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule*, University of California Press, Berkeley 2002

Nella trattazione del rapporto tra morale sessuale borghese e razzismo in ambito coloniale, farò riferimento in particolare al capitolo “A Colonial Reading of Foucault. Bourgeois Bodies and Racial Selves” (pp.140-161), secondo la traduzione di Orazio Irrera che si trova in A.L.Stoler, *Una lettura coloniale di Foucault. Corpi borghesi e sé razziali*, in “Materiali foucaultiani”, vol.I, num.2, luglio-dicembre 2012, pp.19-48.

Le note bibliografiche che seguono si riferiscono quindi a questo testo.

Qui l’espressione citata è a p.24

²⁶⁴ *Ivi*, p.25

²⁶⁵ M.Foucault, *Bisogna difendere la società*, op. cit., p.78

In verità qui Foucault si riferisce più specificamente all’antisemitismo, ma la sua affermazione sarebbe la stessa, riferita al problema della razza extra-europea colonizzata in generale, come si evince da molti altri accenni alla questione, che indicano come quella del pensatore francese sia una scelta deliberata sull’oggetto dell’analisi, non la forclusione di un problema: si tratta infatti di un problema che il filosofo, pur collocandolo in maniera precisa, non tratta probabilmente anche per una questione di onestà intellettuale.

Infatti, se si considera la sua visione dell’intellettuale, come emerge da molte interviste, è chiaro che la mancata trattazione di certi aspetti è dovuta alla responsabilità di cui Foucault si è fatto carico quale intellettuale specifico, che non può e non deve assumere un impegno politico intellettuale se non in relazione agli archivi che può consultare e al contesto in cui è inserito.

Sono esplicite, in questo senso, le parole che emergono dalla conversazione contenuta in M.Foucault, *Gli intellettuali e il potere. Conversazione tra Michel Foucault e Gilles Deleuze*, op. cit.

Qui all’intellettuale teorico, rappresentante dell’universale e della coscienza di tutti, si contrappone

società”, rispondendo alla provocazione di qualcuno del suo pubblico.

La Stoler ha sostenuto che Foucault nei suoi scritti non avrebbe in effetti intrapreso alcun tentativo di occuparsi in maniera critica delle aspirazioni imperialistiche dei Paesi europei, né di leggere la storia del colonialismo come storia del razzismo, in particolare sullo sfondo di diversi “parallelismi tra la regolamentazione della sessualità e la regolamentazione dei regni coloniali”²⁶⁶

Foucault, anche se non si è interessato direttamente del problema, ma l'ha usato per analizzare le forme del colonialismo *interno* agli Stati europei, ha colto il punto in cui si è potuta costituire una ragione coloniale, sostenuta, o meglio, contenente nel suo nucleo interno, un razzismo in senso socio-biologico.

Infatti, come viene in rilievo a partire dal corso del 1976, è da una ritrascrizione del discorso della guerra delle razze, nato come contro-storia, facente capo ad un soggetto che prendeva la parola rompendo il conservatorismo del discorso della sovranità, è da questo reinvestimento dialettico che sarebbe stato possibile, in seguito, per lo Stato, inventare i dispositivi di un razzismo socio-biologico utilizzato per squalificare le sotto-razze colonizzate e poi quella sotto-razza presente al suo stesso interno e necessariamente da espellere per difendere la società da se stessa. Già prima, nel primo volume sulla “Storia della sessualità”, “La volontà di sapere”, Foucault aveva però collegato la nascita di una società che mentre diceva di essere repressa non faceva che dare luogo ad una proliferazione dei discorsi sul sesso, con l'avvento di una nuova tecnologia di potere che, instillandosi al di sopra dei dispositivi disciplinari, agisce sulla popolazione.

Il liberalismo, tra la fine del XVII e gli inizi del XVIII secolo, sviluppa una tecnologia di potere che all'anatomo-politica del corpo aggiunge una biopolitica della popolazione: il dispositivo della sessualità è il punto in cui si saldano questi due vettori, procedure di individualizzazione e di totalizzazione, che il potere si fa carico di mantenere correlate.

Come spiega Foucault, “a partire dal XVIII secolo il sesso [è] diventato un elemento assolutamente basilare: perché, in fondo, il sesso è situato esattamente nel punto di articolazione tra le discipline individuali del corpo e le regolazioni della popolazione. Il sesso è il punto da cui è possibile assicurare la sorveglianza degli individui: nel secolo XVIII, proprio nei collegi, la sessualità degli adolescenti è diventata un problema medico, un problema morale, quasi un problema politico

quello che, proprio per la necessità di avvicinarsi alle lotte reali, che avvengono in settori specifici, deve essere un intellettuale quale figura specializzata e immersa nell'immediatezza della lotta puntuale, contro dispositivi di potere che fanno presa a livello locale.

²⁶⁶ A.L.Stoler, *Race and the education of desire: Foucault's History of sexuality and the colonial order of things*, op. cit., pp.55-94

estremamente importante, perché attraverso la sessualità, prendendo la sessualità come pretesto, si potevano sorvegliare gli studenti, gli adolescenti, in modo permanente, anche durante il sonno. Il sesso diventa uno strumento di disciplinamento, uno degli elementi fondamentali dell'anatomo-politica; ma il sesso assicura anche la riproduzione delle popolazioni e, con il sesso, con una politica sessuale, è possibile cambiare il rapporto tra natalità e mortalità²⁶⁷.

E' questo "ingresso della vita nella storia"²⁶⁸ che ha potuto svolgere un ruolo nella primissima fase della formazione del capitalismo, laddove "il sesso è contemporaneamente accesso alla vita del corpo ed alla vita della specie"²⁶⁹.

Questa tecnologia di potere è lasciata in eredità dalla pastorale cristiana che, con la pratica della confessione, ha da sempre messo al centro di una scienza sottile della carne e di un codice di condotta morale il discorso di una sessualità da confessare; ed è da questo perno che è potuta esistere una cura che prende in carico *omnes et singulatim*, che mantiene lo sguardo su tutti e su ciascuno.

E' il pastorato cristiano ad aver trovato il mezzo per instaurare un tipo di potere che controlla gli individui estraendo da loro stessi una verità che si dice essere nascosta alla coscienza, ma che in realtà va prodotta per rendere ciascuno e tutti soggetti ad un principio di identificazione: la sessualità deve essere detta, desecretata, perché è in essa che si esprime la verità del soggetto, sul soggetto.

Nasce un sapere degli individui su se stessi che non tarda a diventare oggetto di un discorso scientifico, una *scientia sexualis*, che analizza, controlla, normalizza la sessualità, facendo passare il soggetto dal confessionale del prete alla stanza del medico.

Dunque, contro l'ipotesi della repressione portata avanti da Freud e dal freudo-marxismo, Foucault mostra in che modo e a quale scopo il sesso è stato sempre continuamente incitato, interrogato, e le sue forme, tutto quel proliferare di perversioni basate su una norma dell' istinto sessuale, si sono moltiplicate in virtù di un proliferare dei discorsi.

Per comprendere il funzionamento di questo potere che si gioca su una volontà di sapere, bisogna allontanarsi dall'immagine negativa e riduttiva del potere che si è diffusa in Occidente a partire dal Medioevo: questa ci fa credere che il discorso vero sul sesso ci renda liberi, e che il silenzio sia invece il correlato di un potere che si esercita nella forma del divieto, mentre invece tale concezione trova il suo motivo d'essere nel fatto che il potere può mantenersi solo a condizione di dissimulare una

²⁶⁷ M.Foucault, *Le maglie del potere*. 1981, in *Archivio Foucault vol.3*, op. cit., pp.155-171, qui p.165

²⁶⁸ M.Foucault, *La volontà di sapere*, op. cit., p.125

²⁶⁹ *Ivi*, p.129

parte importante di sé.

La sua riuscita è proporzionale alla quantità di meccanismi che riesce a nascondere²⁷⁰.

Foucault, in sostanza, "ci dice che abbiamo messo in piedi una storia sbagliata: l'immagine della 'puritana imperiale' sul blasone della nostra sessualità, contenuta, muta e ipocrita, mancherebbe del tutto quel che fu il regime della sessualità"²⁷¹.

Il problema, per la Stoler, sta nel fatto che raramente si è considerato come, anche nelle colonie, il modo in cui sono prodotti i rapporti che danno luogo alla dominazione sessuale (rapporti tra donna di colore e maschio bianco e rapporti tra donna bianca e maschio nero) costituisca una parte sostanziale della politica imperiale: "[...] l'elemento cruciale de *La volontà di sapere* - appunto, *quella immagine della 'puritana imperiale'* - che avrebbe dovuto dire qualcosa al mondo imperiale del diciannovesimo secolo è stato largamente ignorato. Questo elemento è il collegamento strategico tra la storia della sessualità e la costruzione della razza. Contrariamente a un'immagine ampiamente acquisita, per cui il libro di Foucault si concentrerebbe sulla sessualità e sul biopotere, i riferimenti al razzismo vi appaiono virtualmente in ogni capitolo"²⁷².

Ciò a cui la Stoler fa riferimento, come presenza virtuale non elaborata dagli studiosi del colonialismo, è il modo di atteggiarsi del dispositivo sessuale che in Foucault è immediatamente strumentale alla produzione di effetti di classe.

Foucault afferma esplicitamente che "c'è una sessualità borghese, che ci sono sessualità di classe. O piuttosto che la sessualità è originariamente, storicamente borghese e che induce, nei suoi spostamenti successivi e nelle sue trasposizioni, effetti di classe specifici"²⁷³, a maggior ragione nel contesto coloniale dove gli effetti di classe passano attraverso il dispositivo razziale e la razza colonizzata è costituita come la classe inferiore per eccellenza.

L'origine di questo potere-sapere è da ricercarsi nelle classi borghesi emergenti.

Il dispositivo sessuale è stato messo a punto ed utilizzato non, come vorrebbe la teoria di una sessualità soggetta a repressione, per le classi subordinate, allo scopo di indirizzare tutte le loro energie fisiche e mentali al lavoro, ma è stato creato da e per le classi politicamente egemoni ed economicamente privilegiate.

Infatti, la famiglia come istanza di controllo e centro di produzione di discorsi sul sesso è, inizialmente, una famiglia borghese o aristocratica: è qui che ci si

²⁷⁰ *Ivi*, p.77

²⁷¹ Per quanto riguarda la citazione interna, la Stoler qui si riferisce alla prima riga del primo capitolo de "La volontà di sapere" (p.9)

²⁷² A.L.Stoler, *Una lettura coloniale di Foucault. Corpi borghesi e sé razziali*, op. cit., p.29

²⁷³ M.Foucault, *La volontà di sapere*, op. cit., p.113

preoccupa della sessualità dei bambini e degli adolescenti, che viene medicalizzata la sessualità femminile (dal momento che la donna ha un ruolo chiave nel garantire la fecondità del corpo sociale, la salute dei figli e la stabilità della famiglia), che si affaccia il problema delle patologie individuali e sociali legate al sesso e la conseguente necessità di guidarlo, sorvegliarlo, correggerlo²⁷⁴.

Gli strati popolari, fino al XIX secolo, sono rimasti estranei al dispositivo della sessualità, rimanendo soggetti solo a quello dell'alleanza, che comportava una valorizzazione del matrimonio legittimo e della fecondità, il divieto di unioni fra consanguinei e l'obbligo di endogamia sociale e locale²⁷⁵.

Le classi dominanti hanno, dunque, sperimentato dapprima su di sé il dispositivo di sessualità, hanno cominciato ad interessarsi e prendersi cura del proprio corpo e del sesso, che ne costituiva la parte più importante, educandoli e preservandoli dai pericoli, al fine di garantire la longevità, il vigore e la discendenza sia del singolo che della intera classe, facendo dipendere dal sesso la vita, la morte, la salute futura dei discendenti.

Il dispositivo basato sulla confessione, sulla produzione di discorsi, è nato per l'autoaffermazione di una classe, non solo e principalmente per l'asservimento di un'altra²⁷⁶.

Che poi le due cose siano l'una la conseguenza dell'altra, non si tarda a vederne gli esiti.

Su questa linea, Foucault individua, infatti, nella cura che la borghesia emergente ha avuto del proprio corpo e del sesso, una trasposizione dei metodi utilizzati in passato dalla nobiltà per marcare e conservare la sua distinzione di casta.

Mentre, per affermare la specificità del proprio corpo, le classi nobiliari avevano creato il concetto del "sangue", inteso come antichità dell'ascendenza e importanza delle alleanze matrimoniali, la borghesia guarda ora alla sua discendenza e alla salute dell'organismo.

Esiste dunque una stretta correlazione fra la valorizzazione del corpo e del sesso attuata a partire dal XVII-XVIII secolo, l'epoca della puritana imperiale del regime vittoriano, e il processo di crescita ed affermazione dell'egemonia borghese.

Non si tratta però di una semplice affermazione di sé di tipo conservatore, come era

²⁷⁴ Cfr: *Ivi*, p.107

²⁷⁵ Cfr: *Ivi*, p.108

²⁷⁶ In questo senso l'affermazione della Stoler, che approfondisco in seguito, secondo cui "il razzismo non fu un riflesso coloniale, plasmato per occuparsi dell'Altro distante, ma una parte del processo di formazione degli europei stessi" sembra essere esattamente una parafrasi di quanto Foucault dice a proposito dell'autoaffermazione della borghesia.

Il pezzo citato si trova in A.L.Stoler, *Una lettura coloniale di Foucault. Corpi borghesi e sé razziali*, op. cit., p.25

quella della nobiltà, ma di un razzismo che ha un progetto, che guarda al futuro, all'espansione della classe borghese: si è passati, nelle nostre società, "da una *simbolica del sangue* ad una *analitica della sessualità*"²⁷⁷

Una volta creato questo apparato tecnico-amministrativo, il dispositivo di sessualità ha potuto essere esteso anche alle classi inferiori, passando così da strumento di autoaffermazione a mezzo usato dalle classi privilegiate borghesi per esercitare la propria egemonia²⁷⁸.

Si è così fissata una sessualità - intesa come produzione di un discorso sul corpo e sui comportamenti, sull'istinto - specifica per ogni classe, e in virtù di questa differenziazione, la borghesia ha potuto ridefinire la propria specificità separando e proteggendo il proprio corpo attraverso la linea del divieto.

E' a questo punto che la teoria della repressione è stata utile, per operare una frammentazione del corpo sociale cui fa da correlato l'identificazione di ciascun gruppo (come classe) con un certa natura sessuale.

La borghesia si sarebbe così distinta dalle altre classi proprio per il modo in cui si esercita il divieto e per il rigore con cui è imposto: la sua sessualità, a differenza di quella degli altri, è sottoposta ad un regime di repressione così intenso perché il sangue va conservato puro.

Da ciò, inversamente, si può dedurre come le stesse classi inferiori siano servite al sé borghese per operare questa divisione e la definizione propria, di un proprio istinto sessuale che si mantiene in cura in modo da prevenire il rischio di entrare nel circolo vizioso che stringe il rapporto immediato fra perversione-ereditarietà-degenerescenza.

Per la Stoler il razzismo moderno e i discorsi sulla sessualità sono interdipendenti tanto nelle metropoli occidentali quanto nelle colonie: "La proliferazione discorsiva sulla sessualità che Foucault registra in Europa, nel diciottesimo e nel diciannovesimo secolo, non può essere semplicemente registrata nella sola Europa, ma attraverso un percorso imperiale ben più tortuoso di quello che Foucault suggerisce. Tale proliferazione era riflessa da uomini e donne la cui affermazione di un sé borghese dipendeva da prodotti imperiali, da percezioni, e da Altri razzializzati che essi generavano"²⁷⁹.

Fanon, in "Pelle nera maschere bianche", è molto chiaro in questo senso, e, dopo i due capitoli in cui spiega il rapporto tra "La donna di colore e il Bianco" e poi de "L'uomo di colore e la Bianca"²⁸⁰, sembra mantenere una linea simile a quella

²⁷⁷ *Ivi*, p.131

²⁷⁸ Cfr: *Ivi*, pp.113-114

²⁷⁹ *Ivi*, p.24

²⁸⁰ F.Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, op. cit., pp.37-56 e pp.57-74

foucaultiana che la Stoler suggerisce di percorrere, collocando gli aspetti nevrotici di quei rapporti entro il quadro generale che fissa "Il negro e la [sua] psicopatologia"²⁸¹ nella forma predefinita di uno specifico tipo di essere umano in relazione alla sua sessualità.

Ma se nelle metropoli occidentali del XVIII secolo – e ancora per noi - "la sessualità individualizza, trasforma ciascuno di noi in uno specifico tipo di essere umano"²⁸², nelle colonie il dispositivo sessuale serve anche a massificare, a costituire la razza. Come precisa la Stoler, infatti, "le sovversioni dell'ordine borghese erano ciò che minacciava [un] repertorio di sensibilità etichettato come 'carattere personale' e che definiva chi poteva essere classificato come bianco"²⁸³.

Laddove, allora, "i discorsi sulla sessualità classificavano i soggetti in gruppi umani distinti"²⁸⁴, Fanon vede che il negro è ridotto alla sua mera corporeità, "nei confronti del negro infatti tutto accade sul piano genitale"²⁸⁵, e, se, come detto, i discorsi sulle deviazioni sessuali sono assorbiti dalla nozione di istinto sessuale come carattere personale, i negri, non solo "loro, hanno la potenza sessuale"²⁸⁶, ma sono questa potenza sessuale: "[...] con il negro comincia il ciclo del *biologico*. [...] Avere la fobia del negro significa avere paura del biologico, perché il negro non è altro che biologico. [...] Non si vede più il negro ma un membro: il negro è cancellato. E' diventato un membro. E' un pene"²⁸⁷.

Fanon sembra dire che c'è in colonia una proliferazione di discorsi sul sesso quanto meno pari a quella che esiste nelle metropoli occidentali, e a questa si aggiunge la paura dell'altro razziale che maschera un desiderio che insiste sul piano dell'immaginario.

E' una parte, quella della donna bianca rispetto al negro, costitutiva di quella figura della puritana imperiale contenuta, muta e ipocrita: "Le missioni moralizzatrici inglesi, francesi e olandesi producevano discorsi che contrapponevano il desiderio alla ragione, l'istinto del nativo all'autodisciplina del bianco, una sessualità sovversiva e improduttiva al produttivo sesso patriottico"²⁸⁸.

²⁸¹ Fanon intitola così il sesto capitolo di "Pelle nera maschere bianche".

Ivi, pp.125-184

²⁸² A.Davidson, *L'emergenza della sessualità*, op. cit., p.98

²⁸³ A.L.Stoler, *Una lettura coloniale di Foucault. Corpi borghesi e sé razziali*, op. cit., p.43

²⁸⁴ *Ivi*, p.26

²⁸⁵ F.Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, op. cit., p.136

²⁸⁶ *Ibidem*

²⁸⁷ *Ivi*, pp.139-143

²⁸⁸ A.L.Stoler, *Una lettura coloniale di Foucault. Corpi borghesi e sé razziali*, op. cit., p.43

Il contrasto delineato qui dalla Stoler tra istinto del nero e autodisciplina del bianco-borghese, richiama la più ampia distinzione foucaultiana per la quale la civiltà occidentale "è la sola, probabilmente, a praticare una *scientia sexualis*": nell'Occidente cristiano, la verità sul sesso si costruisce sullo sfondo di un codice morale, mentre nelle culture dell'Antichità classica e in Cina, Giappone, India, Roma, oltre che nelle società arabo-musulmane, sono date come delle "indicazioni" di carattere quantitativo, non qualitativo, per cui ad essere in gioco è il rapporto nella sua

Eppure, rispetto a questo schema, l'analisi fanoniana del comportamento delle donne bianche e dei loro discorsi, conclude che "la negrofoba non è altro in realtà che una partenaire sessuale putativa, proprio come il negrofobo è un omosessuale represso. [...] Tutte le donne negrofobe che abbiamo conosciuto avevano una vita sessuale anormale. Il marito le trascurava; erano vedove e non osavano mettere un altro al posto del defunto; divorziate esitavano di fronte a un nuovo passo. Tutte ascrivevano al nero poteri che gli altri (il marito, amanti episodici) non possedevano"²⁸⁹.

Inoltre, componendosi con l'affermazione stoleriana secondo cui la nascita di certe tecnologie legate al sesso non può essere indagata misconoscendo la loro matrice coloniale, Fanon ricorda "quanto di sessuale comportino le sevizie, le torture"²⁹⁰: di fronte alla convinzione nevrotica del pericolo costante, per il bianco, di vedere la propria donna stuprata dal negro, e per il suo stesso sentimento di inferiorità sessuale e di impotenza, "il linciaggio del negro non potrebbe essere una vendetta sessuale?"²⁹¹.

Tuttavia Fanon segna la distanza tra antisemitismo e razzismo proprio nella dimensione corporea, biologica che si respinge del negro, contro il pericolo intellettuale rappresentato dall'ebreo, e questa definizione di una disgiunzione binaria, nella sfera delle paure del bianco, vale in un certo senso a negare che si profili nei confronti del nero, attraverso i meccanismi del dispositivo sessuale, un progetto di protezione dalla degenerazione della razza bianca: "L'ebreo è colpito [...] nella sua storia, nella sua razza, nei rapporti che ha con i suoi antenati e con i suoi discendenti. Nell'ebreo che viene sterilizzato, si uccide la discendenza [...]. Ma il negro invece viene colpito nella sua corporeità. E' in quanto personaggio concreto che lo si lincia. E' in quanto essere attuale che è pericoloso"²⁹².

Se, da un lato, da ciò trova conferma ancora una volta la necessità di mantenere sempre dei sé razziali per poter produrre dei corpi borghesi, in questa parte Fanon sembra contraddire l'importanza che pure ha attribuito, poco prima, alle figure dei mulatti, all'esperienza che questi fanno di sé e al loro trattamento.

naturalità e in relazione alla specificità del singolo individuo, non il dispositivo della sessualità.

La concezione del soggetto cristiana si fonda su un dovere di liberarsi di tutte le tentazioni e le seduzioni che possono venire alla luce: "bisogna liberarsi di ogni attaccamento al sé, non perché il sé sia un'illusione, ma perché è troppo reale".

Probabilmente, il contesto coloniale è stato il primo ambito in cui la civiltà occidentale ha potuto disporre e sperimentare lo scontro tra una scienza sessuale ed una situazione in cui questa caratteristica invariante non esiste, né i suoi presupposti.

Le espressioni citate si trovano in M.Foucault, *La volontà di sapere*, op. cit., p.53 e in M.Foucault, *Sessualità e solitudine 1981*, in *Archivio Foucault vol.3*, op. cit., pp.145-154, qui p.148

²⁸⁹ F.Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, op. cit., pp.136-137

²⁹⁰ *Ivi*, p.137

²⁹¹ *Ibidem*

²⁹² *Ivi*, p.139

In realtà la questione della degenerazione, che ha funzionato come uno dei nodi centrali in Foucault per legare l'anatomo-politica dei corpi alla biopolitica della popolazione²⁹³, è a tal punto funzionale per la gestione dell'ordine coloniale delle cose, che la si dissemina nell'intero corpo sociale.

La paura del meticciato mobilita un sapere scientifico che iscrive nel corpo dell'ibrido la perdita della forza e del vigore fisico dei discendenti²⁹⁴, ma soprattutto è prodotta da un modo di far funzionare i razzismi ben più sottile della divisione binaria netta: "raramente i razzismi hanno aderito alla chiarezza visuale e sociale della differenza tra gruppi ampiamente diversi. [...] I razzismi hanno fatto presa su identità ambigue – razziali, sessuali e di altro tipo –, su ansie prodotte proprio perché tali artefatte differenze non erano per nulla chiare. [...] I razzismi traggono la loro forza strategica non dalla fissità dei loro essenzialismi, ma dalla malleabilità interna assegnata alle caratteristiche cangianti dell'essenza razziale"²⁹⁵.

3.5 La differenza tra i sessi: la donna e la situazione coloniale

Nell'analisi del rapporto tra l'uomo di colore e la Bianca, si è visto, dunque, il modo in cui Fanon ha usato anche la differenza sessuale come strumento per capire il funzionamento dello stereotipo razziale, mostrando come l'alterità, la reificazione dell'altro, derivino da strutture che costituiscono l'altro in quello stesso discorso in cui razza e sesso formano un tutto unico, si confondono nella costruzione di un soggetto, o meglio, di un corpo collettivo, che non è altro che il modo in cui lo si vede esprimere la sua sessualità, e dell'individuazione di un istinto sessuale che è definito a sua volta da una razzializzazione dell'oggetto considerato.

Con riguardo alla relazione tra la donna di colore e il Bianco, la situazione pure è prodotta in modo analogo dal dispositivo razziale.

E come ha mostrato la Stoler, "Nelle Indie Olandesi, nell'Asia meridionale, e nelle colonie del Nord e del Sud America, le condotte sessuali (*sexual arrangements*)

²⁹³ M.Foucault, *La volontà di sapere*, op. cit., pp.119-142

²⁹⁴ Tritonj ne registra le caratteristiche in termini prettamente biologici: "una grande mortalità infantile, frequenza di aborti e predominanza, nella prole, del sesso femminile, come se si tendesse a riparare una spiccata fragilità"; inoltre una precocità nell'equilibrio sessuale che ostacola una sana formazione del pensiero: in sostanza, la razza "perde, nella discendenza, quella potenza civilizzatrice che la forza e il vigore degli antenati le abbia costituito".

R.Tritonj, *Politica indigena africana*, op. cit., pp.405-406

²⁹⁵ A.L.Stoler, *Una lettura coloniale di Foucault. Corpi borghesi e sé razziali*, op. cit., p.25

Così funziona lo stesso dispositivo sessuale in Foucault: una proliferazione di sessualità periferiche è il risultato di un potere che, anziché fissare nella legge limiti e divieti, non esclude la sessualità, ma ne produce, moltiplica e fissa le modalità insolite.

degli ufficiali della Compagnia, dei soldati "subalterni" (*subaltern soldiers*) e dei coloni erano monitorate, se non coerentemente regolate, da molto tempo, in modi che collocavano costantemente le donne la cui pelle era di colore diverso nella posizione di oggetti di desiderio e, più indirettamente, anche in quella di indisciplinati soggetti di desiderio"²⁹⁶.

Tuttavia, secondo Ania Loomba, "l'uso di Fanon dello schema della differenza sessuale per capire la sua produzione, mentre mette in crisi la cecità delle categorie psicanalitiche rispetto al colore, conferma e espande l'asimmetria tra i sessi. Mentre il desiderio dell'uomo nero nei confronti della donna bianca è storicizzato, la fantasia della donna bianca di essere violentata da un uomo nero è "in qualche modo il compimento di un sogno privato, un desiderio intimo". [...] Egli non usa le analogie tra razza e sesso per riconfigurare la soggettività femminile: sia le donne nere che quelle bianche rimangono, in Fanon, il terreno su cui gli uomini si muovono e portano a termine le battaglie"²⁹⁷.

Dello stesso avviso è Gwen Bergner, secondo cui "Fanon non ignora la differenza sessuale, ma esplora il ruolo della sessualità nella costruzione della razza solo attraverso delle rigide categorie di genere. In *Pelle nera maschere bianche*, le donne sono delineate quasi esclusivamente in termini di rapporti sessuali con gli uomini; il desiderio femminile viene, allora, definito come una (etero)sessualità oltremodo letterale e limitata"²⁹⁸.

E' avvalorata, in tal modo, la tesi di Spivak per cui "la differenza sessuale entra in gioco solo all'interno dell'arena bianca"²⁹⁹.

La stessa importanza conferita, quale presupposto per il mondo pre-capitalistico, alle strutture di potere comunitarie, fondate sulla parentela e sul clan, proprio nella misura in cui non è problematizzata dalla storiografia dei *Subaltern Studies*, prelude il dispiegarsi di una dimensione radicale: "l'importanza cruciale, sintagmatica e micrologica, della differenza sessuale [e] la questione della donna come un problema di rilievo strategico e non marginale in ognuno dei molti tipi di culture"³⁰⁰.

Sul problema della storicizzazione del desiderio della donna bianca, si è già chiarita la questione attraverso il percorso sopra delineato: è il discorso della morale sessuale borghese che vi fa da sfondo andandone a definire la struttura storica.

²⁹⁶ Ivi, p.34

²⁹⁷ A.Loomba, *Colonialismo/Postcolonialismo*, Meltemi, Roma 2006, p.163

²⁹⁸ G.Bergner, *Who is that Masked Woman? or, The Role of Gender in Fanon's Black Skins White Masks*, in "PMLA", vol.110 n.1, gennaio 1995, pp.75-88, qui p.77

²⁹⁹ G.Ch.Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, op. cit., p.180

³⁰⁰ G.Ch.Spivak, *Subaltern studies. Decostruire la storiografia*, op cit., p.138

Per quanto riguarda, invece, la critica diretta a Fanon di ignorare le donne e di trattarle, al pari di Freud, come un "continente oscuro", il punto è che egli tende a situare tutti i rapporti che stanno sotto il dominio coloniale entro una dimensione di per sé viziata, patologica, immediatamente nevrotica.

Sono viziati i rapporti familiari, perché il figlio è cresciuto vedendo percuotere e umiliare impunemente il padre, e perché il marito ha visto stuprare la moglie dal bianco davanti ai suoi occhi; i rapporti di amicizia, perché i compagni che tornano dopo aver visto la metropoli europea indossano ormai maschere bianche e quelli che parlano bene il francese sono temuti; e i rapporti d'amore, perché l'uomo di cui parla Fanon, quando è amato, sa di essere amato "nonostante il colore".

Al cuore del discorso sulla razza non può essere posta la divisione binaria tra i sessi, perché il dispositivo sessuale opera proprio attraverso spostamenti continui e mediante una proliferazione delle identità.

E allora la situazione della divisione tra i sessi è solo uno dei rapporti sovradeterminati dal problema della razza e del dominio - rapporti che, alla rottura determinata dalla lotta di liberazione, sono tutti rimessi in discussione.

Come osserva Renate Siebert, gli stessi rapporti patriarcali interni al gruppo familiare si irrigidiscono, proprio per costituire una struttura difensiva rispetto al dominio coloniale, sottoponendo la donna ad un regime autoritario stratificato: prima ancora del colono, ci sono il padre, i fratelli, le donne anziane³⁰¹, per cui, "all'interno dell'itinerario cancellato del soggetto subalterno, la traccia della differenza sessuale viene doppiamente cancellata"³⁰².

Tuttavia Fanon ne "L'anno V della rivoluzione algerina", a quanto aveva detto ne "I dannati della terra" sulla redistribuzione fondamentale dei rapporti tra gli uomini portata dalla lotta di liberazione, che ridefinisce le forme e i contenuti del popolo³⁰³, aggiunge il valore della lotta come modalità di soggettivazione anche della donna, del suo corpo, e alla base dell'apertura di una pista verso lo svincolamento dei legami di coppia e familiari dai vincoli tradizionali: per Fanon, "si pone qui, è chiaro, il fondamento stesso dell'incontro tra i sessi"³⁰⁴.

Questo elemento del "fermento femminile", come argomenta Lou Turner, aggiunge una nuova dimensione dialettica nello schema servo-padrone, che "Pelle nera maschere bianche" leggeva in termini di classe e di razza, facendo emergere "le

³⁰¹ R.Siebert, *Voci e silenzi postcoloniali*, op. cit., p.113

³⁰² G.Ch.Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, op. cit., p.286

³⁰³ Cfr: F.Fanon, *I dannati della terra*, op. cit., p.172

³⁰⁴ F.Fanon, *Scritti politici. L'anno V della rivoluzione algerina*, op. cit., p.99

E' rilevante da questo punto di vista l'apertura clandestina, nel periodo della lotta, di registri di stato civile, che davano vita ad un'amministrazione autonoma in grado di siglare, tra l'altro, le unioni nate tra i giovani combattenti lontani dalla famiglie.

donne rivoluzionarie come punto di svolta nel superamento delle contraddizioni della dialettica servo-padrone³⁰⁵.

Tuttavia, l'agentività della donna, e il suo stesso corpo, sono attraversati dalle ambivalenze segnate dalle trasformazioni culturali innescate, prima, dal passaggio dal dominio coloniale alla lotta, e poi dalle luci e ombre che la liberazione riceve in eredità, perché "poi, quando lo straniero se n'è andato, gli uomini si sono trovati benissimo tra di loro"³⁰⁶.

Fanon non considera la donna come mero oggetto di desiderio sessuale, come dimostra in particolare la sua attenta analisi dei diversi significati simbolici assunti dal velo e del suo uso strategico durante la lotta.

L'irrigidimento della famiglia patriarcale rispetto alla pretesa eurocentrica di mettere al bando il velo, risponde all'etichettamento occidentale di certe tradizioni come arcaiche³⁰⁷, cui è in realtà sottesa l'ossessione occidentale di svelare, insieme alla donna algerina, tutto il mondo per renderlo trasparente al suo sguardo ed alle sue esigenze: l'europeo, di fronte all'algerina, vuole vedere.

Ma se, nell'immobilismo della situazione coloniale, "all'offensiva colonialista nei confronti del velo, il colonizzato oppone il culto del velo"³⁰⁸, chiudendo il corpo femminile nell'immagine pietrificata di simbolo della nazione, con la lotta di liberazione il ruolo delle donne muta: si passa dalla resistenza passiva alla partecipazione attiva, ben oltre le previsioni del FNL, e qui il velo può anche essere ripreso, ma è "definitivamente spogliato della sua dimensione esclusivamente tradizionale"³⁰⁹.

Alle donne è riconosciuto un ruolo specifico nel processo di soggettivazione, in quanto il contro-utilizzo di uno strumento come il velo, quale prolungamento del corpo della donna, nella guerra semiotica in cui si esprime, caratterizza l'investimento di una parte del proprio corpo per inventare e portare a termine un compito che gli uomini non potrebbero svolgere.

Anche se nel periodo post-liberazione verrà alla luce un nuovo dominio, quello delle borghesie nazionali e della dittatura di partito, che richiudono gli spazi di soggetti come i contadini e le donne, resta il fatto che la soggettivazione della figura

³⁰⁵ L.Turner, *Fanon and the FNL: Dialectics of Organization and the Algerian Revolution*, in N.Gibson, *Rethinking Fanon*, Humanity Books-Prometheus Books, New York 1999, pp.369-407, qui p.399

³⁰⁶ R.Siebert, *Andare ancora al cuore delle ferite. Intervista con Assia Djébar*, La Tartaruga, Milano 1997, p.187

³⁰⁷ Al fondo c'è lo stesso discorso che Spivak rinviene a proposito del *sati*, per cui "l'immagine dell'imperialismo (o della globalizzazione) come fondatore di una buona società viene marcata dall'adesione all'idea della donna come oggetto di protezione dalla sua stessa gente".

G.Ch.Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, op. cit., p.302

³⁰⁸ F.Fanon, *Scritti politici. L'anno V della rivoluzione algerina*, op. cit., p.48

³⁰⁹ *Ivi*, p.60

femminile quale agente della lotta ha potuto aprirsi per un momento ad uno spiccato carattere di invenzione: le donne che scendono in strada senza il velo oppure nascondendo messaggi, denaro o bombe nelle loro vesti tradizionali, non hanno precedenti da cui prendere esempio, hanno da imparare solo da se stesse un ruolo mai visto né previsto: è questo il senso della lotta come quel *quid* che "rende possibili il massimo numero di condizioni per lo sviluppo e l'invenzione culturale"³¹⁰, l'introduzione nella Storia dell' "invenzione dell'esistenza"³¹¹, l'unico vero "salto", il modo in cui "la soggettività si introduce nella storia e le trasmette il suo soffio vitale"³¹².

Inoltre, come mostra Robert Young, il "dinamismo storico del velo" descritto da Fanon rende evidente la dimensione contingente entro la quale va letto il significato di certi simboli che cambiano, mutano, subiscono modifiche e vengono adattati a diversi bisogni e a nuove circostanze"³¹³, tenendo conto che "una lettura estrinseca tenderà sempre a interpretare [*quegli stessi simboli*] in funzione dei significati dello spazio sociale dell'osservatore"³¹⁴.

L'esistenza stessa non solo di una eterogeneità di veli con diversi significati storici o anche circostanziali, ma anche di differenze tra i veli indossati dagli uomini (nella maggior parte dei casi, distintivi di uno stato sociale) e quelli indossati dalle donne, "non riguarda una questione intrinsecamente di genere, ma una situazione di tipo contingente"³¹⁵.

3.6 Istituzioni confessionali e pratiche di insubordinazione

Quella delle donne è solo *una* delle modalità della soggettivazione che prendono forma dal corpo colonizzato nel corso della lotta di liberazione.

E' infatti il corpo il primo punto da cui promana la resistenza, laddove l'impazienza della libertà e il coraggio della verità fanno sì che si inventino delle pratiche che, pur realizzando un contro-utilizzo degli strumenti di cui si fa arma il potere, come si è detto a proposito del velo, contro-utilizzo che potrebbe sembrare un'inversione dialettica, sono in grado di creare strategie diverse e nuove, ma soprattutto di

³¹⁰ F.Fanon, *I dannati della terra*, op. cit., p.172

³¹¹ F.Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, op. cit., p.197

³¹² M.Foucault, *Sollevarsi è inutile*, op. cit., p.135

³¹³ R.Young, *Introduzione al postcolonialismo*, Meltemi, Roma 2005, p.103

³¹⁴ *Ivi*, p.107

³¹⁵ *Ivi*, p.105

inaugurare una *agency*.

Tuttavia non è una rottura improvvisa: quello di Fanon non è un mondo in cui il soggetto "passa dalla privazione del potere e dalla reificazione alla rivolta"³¹⁶, perché se è vero che serve inventare un'umanità nuova, cambiare la direzione della storia, i presupposti del cambiamento, al pari del punto d'innesto del potere coloniale, sono iscritti nel corpo stesso del colonizzato: egli se ne rende conto quando scopre che la sua vita, il suo respiro, i battiti del suo cuore sono gli stessi di quelli del colono, e che una pelle di colono non vale più di una pelle di indigeno³¹⁷, e da quel momento inizia un lavoro su di sé per utilizzare la potenza del suo corpo, intesa anche come im-potenza, come appare quando è apatico rispetto al lavoro – del resto sarebbe un corpo patologico quello del negro che lavora con zelo per il padrone -, e negli scarti che comunque residuano laddove emerge maggiormente il carattere relazionale del rapporto di potere, necessitando questo, per potersi esercitare, la collaborazione del colonizzato stesso, un suo atto.

In tal senso, Foucault distingue le relazioni di potere dagli stati di dominio: questi ultimi si costituiscono solo quando un gruppo o un individuo riescono a fissare delle relazioni di potere, a renderle immobili e irreversibili, determinando così l'impossibilità di una pratica di libertà.

"Dove le determinazioni sono saturate", dice Foucault, "non c'è rapporto di potere: la schiavitù non è un rapporto di potere quando l'uomo è in catene [...] Nel cuore della relazione di potere, e a provocarla costantemente, c'è la resistenza della volontà e l'intransigenza della libertà [...] Piuttosto che di una libertà essenziale sarebbe più opportuno parlare di un 'agonismo'"³¹⁸.

E' vero che è facile vedere la colonia come uno di quegli stati di dominio che Foucault ha distinto dalle relazioni di potere; eppure ci sono degli spazi che anche lì hanno bisogno del sigillo di una verità da confessare, e quindi di una zona in cui una forma consensuale possa dar vita al potere come egemonia.

Alla base del comportamento del colonizzato, Fanon registra una sottrazione, o meglio, un mancato riconoscimento, rispetto ai discorsi di verità del colono, in vista dell' inaugurazione di forme aleturgiche che non provengano dal dispositivo confessionale, ma dalla pratica di una "economia morale della menzogna"³¹⁹, che definisce una serie di condotte del colonizzato che hanno in comune la volontà di

³¹⁶ A.Loomba, *Colonialismo/Postcolonialismo*, op. cit., p.163

³¹⁷ F.Fanon, *I dannati della terra*, op. cit., p.11

³¹⁸ M.Foucault, *Come si esercita il potere?*, in H.L.Dreyfus – P.Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, op. cit., p. 249

Cfr: M.Foucault, *L'etica di sé come pratica della libertà. 1984*, in *Archivio Foucault vol.3*, op. cit., pp.273-294, qui p.275

³¹⁹ R.Beneduce, *La tormenta onirica*, op. cit., p.58

avviare "alla liquidazione di tutte quelle false verità conficcate nel suo corpo dall'oppressore"³²⁰.

Si è già accennato al meccanismo della confessione, come strumento del potere pastorale che rende intercambiabili le figure del prete e del medico, dello psichiatra e del giudice.

Il potere giudiziario, di cui Fanon ha documentato le pratiche di funzionamento in colonia, è una di quelle zone in cui emerge la necessità che il soggetto risponda ad un'istanza di fondo di riconoscimento del potere; emerge, cioè, quel carattere relazionale che rende indispensabile un minimo di partecipazione da parte del soggetto.

In pratica, perché si dia luogo ad una confessione, è necessario che ci sia un individuo che si esprime, che formula davanti ad un altro un discorso vero su di sé. Foucault spiega un simile meccanismo attraverso una genealogia del dispositivo confessionale: a partire dal XVIII secolo, la tecnica della confessione, derivata dalle pratiche pastorali della confessione della carne, è stata fatta propria anche dalle istituzioni e dai meccanismi di potere governamentali, estendendo il suo territorio, ampliando le sue forme ed adattandosi alle regole del discorso scientifico.

Così la coppia che costituisce il rituale della confessione, avente al suo interno un rapporto di potere, con una parte che richiede, impone la confessione, punisce, perdona, consola ed un'altra, l'interlocutore che deve subire delle modificazioni nel suo desiderio, essere liberato dalle colpe, entra nel campo delle relazioni familiari (rapporti fra genitori e figli), nella pedagogia (rapporti fra allievi e pedagoghi), nella medicina e nella psichiatria (relazioni fra malati e medici o psichiatri), nella giurisprudenza (rapporti fra delinquenti ed esperti) ed anche nell'economia (in relazione alla regolazione spontanea o progettata delle nascite).

Si crea una continuità tra psicanalisi e tecniche di confessione che scivola nelle procedure giudiziarie della perizia psichiatrica: si va da una psichiatria che decifra le perversioni entro le coordinate dell'istinto espresso da un corpo individuale, di cui si studia e si analizza l'infanzia, il carattere, il comportamento, l'anatomia, la storia personale, ad una criminologia che, come scienza penale che situa la responsabilità dell'atto nella coscienza della colpa, per giudicare ha bisogno di domandare al soggetto "chi sei?" e collegare il crimine al vissuto del delinquente.

Lo scopo è, per entrambe le scienze, creare un tipo e poterlo riconoscere dietro un'etichetta, partendo da un punto di vista comune: "il pervertito sessuale non era un individuo meno tarato del criminale, dell'epilettico o dell'idiota"³²¹

³²⁰ F.Fanon, *I dannati della terra*, op. cit., pp.224-225

³²¹ A.Davidson, *L'emergenza della sessualità*, op. cit., p.3

Questa complicità dei saperi scientifici, quale comune campo di stabilizzazione degli enunciati, culmina dunque nella perizia psichiatrica, nell'estorsione della verità e nella definizione di normale e patologico, in quanto "la perizia deve permettere, o perlomeno dovrebbe permettere, di tracciare una linea di separazione dicotomica tra malattia e responsabilità, fra causalità patologica e libertà del soggetto giuridico, fra terapia e punizione, fra medicina e diritto penale, fra ospedale e prigione"³²².

In realtà si crea un ibrido tra materia penale e sapere medico che squalifica formalmente – perché l'uno interviene quando l'altra si ritrae in quanto a competenza, e viceversa - ma rinforza nella sostanza, entrambi: "la perizia medico-legale non deriva né dal diritto né dalla medicina. [...] E' qualcosa che arriva a inserirsi tra di loro e ne assicura la combinazione"³²³.

L'obiettivo è assicurare "la trasmissione del potere e il dislocamento infinito dei suoi effetti"³²⁴.

Matthieu Renault, con una mossa simile a quella operata dalla Stoler rispetto al

Già in "Storia della follia" era stata evidenziata la linea di continuità e di derivazione tra le pratiche cristiane della confessione della carne e le tecniche psichiatriche che normalizzano il corpo sociale distinguendo il normale dal patologico, sulla base degli effetti di stabilizzazione di un linguaggio scientifico che legittima la produzione e circolazione di un determinato tipo di enunciati.

Quando con Pinel e Tucke gli alienati sono liberati dalle catene fisiche, si trovano di già rincatenati ad una coscienza colpevole che per loro è costruita e organizzata dallo sguardo medico: nell'asilo al libero terrore della follia si sostituisce l'angoscia chiusa della responsabilità e la paura che prima regnava all'esterno delle prigioni ora infierisce dall'interno delle coscienze; il folle "prima si sentiva punito, e vi scorgeva della propria innocenza; libero ora da ogni punizione fisica, ha bisogno di sentirsi colpevole", perché deve sentirsi responsabile di tutto ciò che nella propria follia "può turbare la morale e la società, e prendersela solo con se stesso per la punizioni che riceve".

E' chiaro il parallelo con la frattura che Foucault delinea in seguito, nel primo volume della "Storia della sessualità", che segna la distanza evenemenziale dalle pratiche esistenti ancora fino all'inizio del XVII secolo, in cui c'erano nei codici del linguaggio sul sesso una certa franchezza e i corpi "si pavoneggiavano", a cui succede un rapido crepuscolo, fino alle notti monotone della borghesia vittoriana.

La proliferazione delle patologie e delle perversioni, vere e proprie "malattie sessuali", che ne consegue – perché più l'oggetto-follia e l'oggetto-istinto sessuale sono specificati e sezionati più sono dominati - e la necessità di trovare la cura adatta a ciascuna, impone che sia istituito un soggetto legittimato a ricevere la confessione della disfunzione, confessione che da un lato serve a qualificare ed identificare il soggetto, dall'altra secondo la scienza medica sarebbe già essa stessa, come pratica discorsiva, prima tappa del processo di guarigione.

Attraverso la confessione dell'essere pazzo, attraverso la confessione del tipo sessuale in cui si rientra – che è poi già fin dall'inizio non solo estorta ma anche falsata in quanto è la medicina che, una volta passata per la via della morale sociale, crea le categorie di riferimento – la scienza inventa e decide il linguaggio con cui il medico parla con il malato.

L'anormale deve essere messo in condizione di riconoscere che ha trasgredito una serie di norme etiche universali, deve essere riportato alla riaffermazione delle norme sociali riconosciute e questo avverrà attraverso tutta una serie di tecniche di riaddestramento che uniscono la trasformazione della coscienza e dell'anima con la disciplina del corpo.

Quando la scienza penale fa proprie le procedure della perizia psichiatrica, il riconoscimento dell'incapacità di intendere e di volere è il presupposto dell'esclusione dell'elemento soggettivo del reato, e nel contempo l'anticamera dello studio del medico, di un trattamento punitivo/correttivo che si sostituisce al carcere.

³²² M.Foucault, *Le pouvoir psychiatrique* (1973-1974), Éditions du Seuil-Gallimard, Paris 2003; trad. it. *Il potere psichiatrico*, a cura di J.Lagrange, trad. di M.Bertani, Feltrinelli, Milano 2004, p.37

³²³ *Ivi*, pp.45-46

³²⁴ *Ivi*, p.24

dispositivo sessuale, ha visto come, se si decentra la cultura occidentale della confessione quale descritta da Foucault, il quale in ogni suo libro, intervista o corso, ha sempre avuto l'accortezza di localizzare precisamente questo discorso, ci può apparire, come sua parte costitutiva, proprio una "cultura coloniale della confessione": fino a che punto si può pensare, infatti, che "l'essere in cerca di confessioni da parte del colonizzato non si situi nel cuore stesso del funzionamento quotidiano dei meccanismi di assoggettamento coloniale"³²⁵?

Anzi, si potrebbe vedere proprio nel contesto coloniale, in maniera più stridente rispetto ai meccanismi di veridizione delle scienze umane, il modo in cui certi saperi funzionano pure e proprio nel fallimento delle loro categorie, o comunque attraverso una correzione che riadatta e collega le rispettive procedure alle esigenze di produzione e gestione della verità.

Questo perché, a differenza di quanto avviene nelle società di tipo capitalistico, dove delle "forme estetiche del rispetto dell'ordine costituito creano intorno allo sfruttato un'atmosfera di sottomissione e di inibizione che allevia notevolmente il compito delle forze dell'ordine"³²⁶, nelle regioni coloniali tutti questi filtri (quella serie di intermediari che va dagli insegnanti, dai direttori di morale alle formazioni collettive) sono sostituiti dall'immediatezza del contatto tra l'indigeno e il gendarme³²⁷, la cui presenza rende, in qualsiasi delle istituzioni di potere in colonia, l'estorsione della verità, a maggior ragione, un momento centrale di affermazione

³²⁵ M.Renault, *La confessione (anti)coloniale. Razza e verità nelle colonie: Fanon dopo Foucault*, trad. di O.Irrera, in "Materiali foucaultiani", vol.I, num.2, luglio-dicembre 2012, pp.49-68, qui p.51

Nel saggio, Renault contrappone, pur esplorandone le linee analitiche comuni, le forme aleturgiche, in quanto rilevate dall'analisi di Foucault, alla "leturgia coloniale", come negazione della confessione, o meglio, problematizzazione del dir-falso, di cui parla Fanon, perché "le politiche postcoloniali di verità non possono cominciare che come *politiche del falso*" (p.56)

³²⁶ F.Fanon, *I dannati della terra*, op. cit., p.5

³²⁷ A questo proposito, Stefano Visentin, in un confronto tra l'analisi marxiana dell'accumulazione originaria con l'opera di Fanon, osserva che "nelle colonie manca il ruolo del diritto, che in Europa trasforma la violenza economica in legge dello Stato. Di conseguenza sul territorio coloniale i rapporti di forza sono esposti nella loro brutalità assoluta: il capitalista e il lavoratore sono l'uno di fronte all'altro senza mediazioni. Nelle colonie il capitalista parla chiaro e tondo, non si nasconde dietro il linguaggio del diritto e della libertà formale del lavoratore salariato".

S.Visentin, *Trasformazioni della Verwandlung. Rileggere l'accumulazione originaria attraverso Fanon*, in AA.VV., *Fanon postcoloniale. I Dannati della terra oggi*, a cura di M.Mellino, ombre corte, Verona 2013, pp.75-88, qui p.80

A queste caratteristiche della struttura istituzionale, si aggiunge la dimensione che riguarda specificamente la diversa natura dell'assoggettamento quale emerge nell'esistenza, che Sandro Mezzadra sottolinea, nello stesso volume sopra indicato, di un "salario pubblico e psicologico" corrisposto agli sfruttati bianchi delle fabbriche americane.

Questi ultimi, infatti, citando Du Bois, "mentre ricevevano un basso salario, erano in parte compensati da una sorta di salario pubblico e psicologico in quanto erano liberamente ammessi, con i bianchi di tutte le classi, alle funzioni pubbliche, ai parchi pubblici, alle migliori scuole. La polizia era reclutata tra le loro fila, e i tribunali, che dipendevano dai loro voti, li trattavano con tale indulgenza da incoraggiarli quasi all'illegalità".

S.Mezzadra, *Questione di sguardi. Du Bois e Fanon*, in http://www.academia.edu/2960657/Du_Bois_and_Fanon._Questione_di_sguardi (visitato il 12/11/2013), pubblicato in AA.VV., *Fanon postcoloniale. I Dannati della terra oggi*, op. cit., e la citazione si riferisce a W.E.B.Du Bois, *Black Reconstruction in America 1860-1880*, The Free Press, New York 1998, p.700

della verità del dominatore, e più vicina al corpo, attraverso la pratica della tortura: "il colonialismo [...] cerca *anche* di conquistarne le menti, di penetrarne le coscienze, di ottenere, anche estorcendolo, il consenso del colonizzato al suo stesso asservimento. [...] Quel che la confessione coloniale cerca di produrre è la *perfetta identità di soggettivazione e assoggettamento del colonizzato*"³²⁸.

Si ripropone, in tal modo, come si è accennato, quella linea profilata da Gramsci, in cui consenso e coercizione si indistinguono, diventando propedeutici l'uno per l'altra, soprattutto laddove il dominio egemonico fatica ad affermarsi.

Foucault, analizzando la penetrazione del sapere medico nella giustizia penale, ha mostrato come la perizia psichiatrica entri in gioco quando il meccanismo confessionale non funziona perché non si riesce ad individuare "il motivo, diciamo un legame psicologicamente intellegibile tra il crimine e l'autore"³²⁹.

La scena evocata dal pensatore francese è quella in cui un uomo si presenta davanti ai giudici solo con i suoi crimini, ma provoca il blocco della macchina penale perché alla domanda "ma lei chi è?" non risponde e il suo avvocato prende posizione chiedendo se si può condannare a morte qualcuno che non si conosce.

Al dubbio sul "chi sei" della scienza penale fresca di codice e dei riformatori umanisti francesi che sostenevano di applicare le loro punizioni alle "anime" degli uomini, il giudizio penale coloniale sostituisce il dato dell'essenzialità criminale dell'algerino e del nordafricano, delinquenti per vocazione: uccidono frequentemente, selvaggiamente, per nulla³³⁰.

Perciò non c'è bisogno di porsi troppi problemi in sede di accertamento della responsabilità e di ricostruzione della fisionomia del reato in relazione al senso che l'autore attribuisce al fatto, perché "siamo in presenza di un comportamento coerente, di una vita coerente, scientificamente giustificabile"³³¹ dalla dominanza delle istanze diencefaliche, che rende "la delinquenza dell'algerino, la sua impulsività, la violenza dei suoi omicidi, [come] la conseguenza di un'originalità del carattere"³³² che è congenita.

Tuttavia, nel contesto coloniale, il silenzio dell'accusato ostacola la riconfigurazione di quel patto originario che hobbesianamente è alla base del potere di punire in nome dell'intera società – che però è quella bianca e sovrana –, offesa dal reato, e destituisce il perito della possibilità di trovare la verità del segreto su se stesso del

³²⁸ M. Renault, *La confessione (anti)coloniale. Razza e verità nelle colonie: Fanon dopo Foucault*, op. cit., p.56, corsivo aggiunto

³²⁹ M. Foucault, *L'evoluzione della nozione di "individuo pericoloso" nella psichiatria legale del XIX secolo. 1978*, in *Archivio Foucault vol.3*, pp.43-63, qui p.52

³³⁰ F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, op. cit., pp.214-215

³³¹ *Ivi*, p.218

³³² *Ivi*, p.224

criminale.

Come documenta Fanon, "in Algeria il perito si trova frequentemente di fronte a un accusato che nega in maniera categorica e, in casi limite, non riesce a spiegarsi la sua detenzione"³³³.

Ma, ci si chiede, come può l'autoctono musulmano sentirsi legato da un contratto sociale, ed escluso da questo a causa del suo crimine³³⁴, se non risulta che il colonizzato abbia mai stipulato il suo impegno nei confronti del gruppo sociale di cui fanno parte quel perito e quel giudice?

Come può essere reinserito in un gruppo in cui non è stato mai inserito?

L'attendarsi di una confessione che possa reintegrare il soggetto nella società, avviene, tra l'altro, nonostante all'autorità coloniale sia noto che, dal punto di vista giudiziario, ci si trova di fronte a popolazioni che mancano del tutto non solo della separazione tra diritto civile e penale, ma soprattutto del "concetto occidentale della difesa astratta della società"³³⁵ e del sistema di penalità che, nella razionalità della scienza penale occidentale, è propedeuticamente congegnato a tale risoluzione: "l'imprigionamento, che rappresenta un modo di punizione estraneo alle idee dei neri [...] come pure [...] quello della prigione a vita"³³⁶.

Quando dalle diverse fasi delle indagini emergono dichiarazioni evidentemente contrastanti da parte dell'imputato, si conclude che "la razza [nordaficana] soffre di una propensione a mentire [...] o che essa è incapace di distinguere il vero dal falso"³³⁷, che la sua espressione verbale è ridotta al minimo perché l'algerino è "aggrappato agli oggetti, perso nel particolare, insensibile all'idea, ribelle ai concetti"³³⁸.

Quella che il colonizzato mette in atto è in realtà, un' "orchestrazione della menzogna"³³⁹, perché laddove lo statuto della verità del colono è viziato *ab origine* dalla situazione coloniale, si verifica un'inversione dell'evidenza che si lega al vero e

³³³ F.Fanon - R.Lacaton, *Condotte di confessione in Nord-Africa*, in F.Fanon, *Decolonizzare la follia*, op. cit., p.124

³³⁴ In "Sorvegliare e punire", Foucault sottolinea come la teoria del contratto sociale, secondo la quale la società è composta di individui che si sono riuniti e hanno formato una società attraverso un accordo contrattuale, sia stata usata come principale giustificazione teorica delle proposte avanzate nel corso del XVIII secolo dai riformatori umanisti: rispetto al crimine, non si vedeva più un attacco alla persona del sovrano ma una rottura del contratto, vittima della quale era la società intera.

Perciò la punizione associava una inconsueta clemenza alla maggior efficienza della sua applicazione, da un lato riparando al torto arrecato all'intera società, dall'altro riportando il trasgressore all'interno di questa dopo aver scontato una pena quale rimedio imposto per correggere la sua *personalità criminale*, e ad essa quindi commisurato.

Cfr: M.Foucault, *Surveiller et punir - Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975; trad. it. *Sorvegliare e punire - Nascita della prigione*, trad. di A.Tarchetti Einaudi, Torino 1993

³³⁵R.Tritonj, *Politica indigena africana*, op. cit, p.99

³³⁶*Ivi*, p.117

³³⁷ F.Fanon - R.Lacaton, *Condotte di confessione in Nord-Africa*, op. cit., p.126

³³⁸ F.Fanon, *I dannati della terra*, op. cit., p.217

³³⁹ F.Fanon - R.Lacaton, *Condotte di confessione in Nord-Africa*, op. cit., p.126

al falso.

Ma è questo l'unico modo per bloccare una macchina confessionale che vuol estendere l'irruzione del pubblico nella sfera privata; ciò avviene fino al punto di far collimare quella propensione a mentire del soggetto, dinanzi all'apparato giudiziario, con la diagnosi di una "sindrome nordafricana" che si manifesterebbe nella stanza del medico.

Nelle strutture dei servizi sanitari, è il corpo del paziente che ignora le regole del gioco, perché, rispetto alla norma di un sapere medico per cui ogni sintomo suppone una lesione, quel dolore asintomatico e non situato in un organo preciso, percepito dal nordafricano, è supposto come un male immaginario, e così, non potendo trovare un dato positivo da cui astrarre la malattia, il medico vedrà vacillare il pensiero medico, egualmente a come si è visto bloccarsi la macchina penale: "e poiché ogni pensiero è pensiero di qualcosa, vedrà in difetto *il paziente*"³⁴⁰.

Dietro questa contrazione verbale e muscolare c'è quella che è la verità per l'arabo e per il negro: evitare di apporre il sigillo di autenticità su quel sapere medico che ignora l'importanza, anche emotiva, della medicina tradizionale, vicina al corpo del malato; e quindi non muovere un dito, per non aiutare l'oppressore a meglio internarsi nella preda³⁴¹.

Come osserva Alessandro Pandolfi, con riferimento ad una parte dell'analisi foucaultiana che, come si è visto, risulta essere molto vicina a quella di Fanon, "l'individuo pericoloso" che tace ostinatamente di fronte al giudice che vuole sapere da lui chi è veramente [...] è molto vicino al grado zero della soggettivazione"³⁴².

La sua è una "passività eloquente nel provocare un insopportabile effetto di distanziamento"³⁴³.

La stessa inerzia, lentezza e pigrizia, come rappresentate dal padrone bianco, sarebbero un'espressione attraverso cui è possibile cogliere "il sabotaggio cosciente della macchina coloniale", "un sistema d'autoprotezione"³⁴⁴, "i segni irriducibili, ancorché disorganizzati, di una ribellione silenziosa e ostinata: di un verbale segreto, il cui significato di resistenza è inequivocabile anche laddove esso rimane celato, come è spesso nella vita dei gruppi subordinati, anzi proprio in virtù di questa dimensione occulta"³⁴⁵.

³⁴⁰ F.Fanon, *La "sindrome nordafricana"*, in *Decolonizzare la follia*, op. cit., pp.92-103, qui p.96

³⁴¹ F.Fanon, *I dannati della terra*, op. cit., p.213

³⁴² A.Pandolfi, *L'etica come pratica riflessa della libertà. L'ultima filosofia di Foucault*, in *Archivio Foucault vol.3*, op. cit., pp.7-28, qui p.23

³⁴³ *Ibidem*

³⁴⁴ F.Fanon, *I dannati della terra*, op. cit., p.226

³⁴⁵ R.Beneduce, *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra Storia, dominio e cultura*, Carocci,

3.7 Fanon e Foucault: un dialogo possibile tra la negritudine e la morte dell'uomo

Quella resistenza che sta sempre in un "prima" rispetto alla presa del potere, che già aveva fatto emergere dei margini irriducibili alla comprensione totalizzante dello sguardo del colono formulato nel "discorso coloniale", perfino a livello letterario, promana in primo luogo dal corpo del subalterno; sciolta da una posizione di mero rovesciamento, lontana, cioè, dal rappresentare solo un contro-spazio situato in un rapporto simmetrico rispetto al potere, la resistenza si incarna anche nei riti di possessione e in quelli di tipo magico o divino che continuano ad esistere, ed anzi si intensificano, sotto la razionalità "cartesiana" del dominio coloniale.

Qui vi si trova una dimensione che toglie ogni iniziativa all'oppressore giacché riconduce le cose all'incontrovertibilità della decisione divina: "terrificandomi, essa mi integra alle tradizioni, alla storia della mia contrada o della mia tribù, ma nello stesso tempo mi rassicura, mi rilascia uno statuto, un certificato di stato civile"³⁴⁶, ciò che non può essere invece reintegrato da una pratica di confessione, in quanto è lo stesso riconoscimento di un soggetto che da sempre è venuto a mancare.

Le parole di Fanon su quel tipo di rituali che continuano ad esplodere nella popolazione colonizzata sembrano rimandare a quell'altrove che Foucault ha proiettato, nei suoi studi degli anni Ottanta, in un tempo-spazio che anziché essere situato al limite della struttura del potere, può essere creato a partire da pratiche del sé che trovano forma, a loro volta, entro pratiche collettive.

Infatti, come il pensatore francese indica nelle sue ultime ricerche, la creazione delle pratiche di sé è fatta a partire dagli elementi che l'individuo è in grado di reperire nella contingenza, nella singolarità del suo presente storico: queste pratiche non sono tuttavia qualcosa che l'individuo si inventa da solo.

Sono degli schemi che trova nella sua cultura e che gli vengono proposti, suggeriti, imposti dalla sua cultura, dalla sua società e dal suo gruppo sociale³⁴⁷.

Se si tengono però da parte questi appunti sulle linee comuni tra Foucault e Fanon, i richiami agli effetti di verità dei dispositivi, alla strumentazione della macchina confessionale e, in definitiva, la centralità rivolta alla materialità delle condotte e delle pratiche nell'analisi degli effetti di potere, allora la posizione che lo psichiatra martinicano mantiene rispetto alla filosofia di stampo esistenzialista, che arriva alla riproposizione delle polarità oppositive della dialettica hegeliana (contro

Roma 2007, p.64

³⁴⁶ *Ivi*, p.19

³⁴⁷ M.Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*. 1984, op. cit., p.284

l'oppressione del bianco, l'essenzialità della negritudine, al fine di costituire una nuova umanità), tutti questi elementi fanno sì che il discorso di Fanon venga a situarsi proprio entro quelle coordinate con cui Foucault si è sempre rifiutato di compromettere le sue ispirazioni.

Fanon, comunque, è consapevole dei limiti di quei vortici di violenza che, nei riti di possessione, ai fini di un reale cambiamento della situazione, girano a vuoto, e, in generale, di quell'irrigidimento delle tradizioni che prima della lotta compongono il carattere di una "negritudine": questa è una fenomenologia che si limita ad opporre delle tecniche di resistenza passiva all'oppressore.

E' vero, tuttavia, che, se ha parlato del rifiuto di autenticare il contratto sociale che sigilla il dominio dell'oppressore, questo può realizzarsi a partire da pratiche collettive di insubordinazione che smentiscono il carattere delle "società primitive" colonizzate come abitate da uno stato di natura dove il rapporto tra simili è, dal punto di vista della collaborazione sociale, informe.

Come si è visto ad esempio a proposito delle "Condotte di confessione in Nord-Africa", Fanon sembra adombrare la narrazione hobbesiana di una temporalità in cui non esiste il contratto sociale che fonda la società civile: ma si tratta di un "contratto sociale di cui tuttavia sospende la temporalità progressiva per reintrodurci alla scena dello stato di natura"³⁴⁸.

E' questa "sospensione della temporalità progressiva" che risulta essere decisiva proprio per superare la teorizzazione hobbesiana.

Se seguiamo Balibar, infatti, quello che Hobbes presenta come stato di natura, aldilà del fatto che trovi una delle sue forme storiche nelle società primitive, è da vedersi, pure rispetto alla costituita società civile, non tanto come uno stato originario, un racconto mitico, che avrebbe preceduto le forme istituzionali nate dal contratto sociale, ma come una possibilità di barbarie che permane in maniera latente minacciando l'ordine civilizzato, una guerra che continua sotto la cifra della pace.

La prospettiva aperta dalle pratiche di insubordinazione, e lo stesso ripiegamento sui valori chiusi della tradizione, mostrerebbe allora la tendenza della visione di Fanon verso quell'idea di matrice spinoziana che, opponendosi all'idea descritta da Hobbes di uno stato di natura come momento iniziale puro, riconosce che proprio all'interno di un ipotetico stato primitivo dell'umanità vi sia "la presenza di un embrione di razionalità, sotto forma di utilità reciproca degli individui, degli uomini che collaborano gli uni con gli altri"³⁴⁹.

³⁴⁸ S. Mezzadra, *Questione di sguardi. Du Bois e Fanon*, op. cit.

³⁴⁹ É. Balibar, *Il pensiero politico di Spinoza*, intervista del 14 dicembre 1988, in

E' questo stesso fondamento che poi, quando si dispiega il combattimento per la liberazione, permette di comprendere che le tradizioni possono svolgere un ruolo di potenziamento della lotta proprio nel loro cambiare di significato, in quel *discontinuum* come fondamento della vera tradizione³⁵⁰ - la tradizione degli oppressi di Benjamin - e nello strappo che determina questo cambiamento: come osserva Mezzadra, "il soggetto politico, in Fanon, è sempre colto in questo momento di apertura, nello «strappo» (per riprendere la suggestione foucaultiana) che lo costituisce come in procinto di divenire altro da sé"³⁵¹.

E' una *deprise* che nel disperdere il soggetto collettivo (quello che si riconosceva nella tradizione) e individuale (se ne è visto un esempio in quella della donna che per la prima volta gira per strada senza il velo e, priva di punti di riferimento, reinventa l'immagine stessa del suo corpo proprio nel mentre diviene partecipante attiva della lotta) fa sì che il punto di forza delle tradizioni stia proprio nel loro essere "fondamentalmente instabili e solcate da correnti centrifughe"³⁵²: "La cultura non ha mai la trasparenza del costume. La cultura fugge principalmente ogni semplificazione [*per cui*] quel che era tecnica di resistenza passiva può, in quel periodo, essere radicalmente condannato"³⁵³.

Come sintetizza Homi Bhabha, "il tempo della liberazione è [...] un tempo d'incertezza culturale e, ciò che è più essenziale, di indecidibilità della significazione e della rappresentazione"³⁵⁴.

Un esempio ne è il diverso ruolo che la figura del medico viene ad assumere nell'immaginario che si crea insieme alla lotta di liberazione: quando gli algerini capiscono che per continuare a combattere devono potersi curare e che quindi hanno bisogno anche della medicina che prima era offerta dagli stessi operatori che somministravano il siero della verità, si riempiono gli ospedali francesi, anche per assicurare alla popolazione civile le cure che potrebbero essere riservate ai militari: "il popolo vuole guarire, vuole curarsi e vuole capire le spiegazioni dei fratelli medici o infermieri"³⁵⁵.

Tuttavia Fanon, così come non ha mai celebrato quel ripiego sui valori della tradizione con cui il colonizzato resisteva - il punto è piuttosto che non esisteva altro modo, almeno fino al momento della lotta - allo stesso modo, evita di universalizzare la "negritudine", consapevole del rischio che ogni forma di

<http://www.emsf.rai.it/aforismi/aforismi.asp?d=8#links> (visitato il 3/6/2013)

³⁵⁰ Cfr: W.Benjamin, *Sul concetto di storia*, a cura di G.Bonola e M.Ranchetti, Einaudi, Torino 1997 p.234

³⁵¹ S.Mezzadra, *Questione di sguardi. Du Bois e Fanon*, op. cit.

³⁵² F.Fanon, *I dannati della terra*, op. cit., p.154

³⁵³ *Ibidem*

³⁵⁴ H.Bhabha, *I luoghi della cultura*, op. cit., p.56

³⁵⁵ F.Fanon, *Scritti politici. L'anno V della rivoluzione algerina*, op. cit., p.122

culturalismo possa trasformarsi nella riproduzione di una nuova ragione strumentale, quando dice: "La mia vita non deve essere consacrata a fare il bilancio dei valori negri [...]. Nel mondo in cui mi incammino, mi creo interminabilmente[...]. Io, uomo di colore, non voglio che una cosa: che mai lo strumento domini l'uomo"³⁵⁶.

E le parole con cui formula la preghiera con cui conclude "Pelle nera maschere bianche" suonano come il monito che incomberà sugli esiti contraddittori della liberazione, nell'intravedere all'orizzonte l'avvento di una nuova oppressione, quando lo psichiatra martinicano soggiunge: "O mio corpo fai *sempre* di me un uomo che interroga!"³⁵⁷.

Quello che viene a configurarsi è, anziché un soggetto unico che si compone e si fa rappresentante della "negritudine", "un processo aperto di soggettivazione"³⁵⁸.

Contro la critica che tende a ridurre la radicalità di questo apporto politico sotto l'ampio appellativo di "umanesimo", occorre considerare che, nel tentativo di localizzare Fanon all'interno di una storia intellettuale che è confinata all'Europa e al ventesimo secolo, si rischia di "escludere a priori ogni comprensione della peculiarità dell'intervento teorico di Fanon [...]. Poiché [...] non è contro Hegel e in maniera semplicemente negativa, ma invece a partire da lui e [...] secondo quello che potremmo chiamare una pratica di dis-eredità, che Fanon viene ad adottare una prospettiva che prefigura, sotto certi aspetti, il pensiero foucaultiano"³⁵⁹.

Come si è già accennato a proposito dell'uso di Fanon della dialettica del riconoscimento, l'anti-umanesimo foucaultiano, che rende necessario l'abbandono del soggetto trascendentale al fine di scongiurare il primo dei punti d'innesto del potere, è possibile proprio perché un soggetto *c'era già* ³⁶⁰.

Occorre allora tenere conto della radicalità dell'umanesimo fanoniano nella misura in cui "l'«umano» ha un significato affatto peculiare per chi fa quotidiana esperienza della sua negazione"³⁶¹.

Allora, da queste considerazioni emerge che se c'è una differenza forte tra Fanon e Foucault, più che sul piano della distinzione tra un pensiero legato all'esistenzialismo e all'umanesimo ed uno che, invece, decostruisce l'umanesimo inaugurando la morte dell'uomo, questa differenza si andrebbe invece a collocare

³⁵⁶ F.Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, op. cit., pp.202-203

³⁵⁷ *Ivi*, p.204

³⁵⁸ S.Mezzadra, *Questione di sguardi. Du Bois e Fanon*, op. cit.

³⁵⁹ M.Renault, *La confessione (anti)coloniale. Razza e verità nelle colonie: Fanon dopo Foucault*, op. cit., p.62

³⁶⁰ Sul confronto con Hegel e sulla peculiarità della configurazione della "vita psichica del potere coloniale" si rimanda al capitolo secondo.

³⁶¹ S.Mezzadra, *Questione di sguardi. Du Bois e Fanon*, op. cit.

per lo più nella vocazione, che ispira Fanon, rivolta alla costruzione di un piano di immanenza che fondi la soggettivazione (e viceversa), cui fa da controparte quella linea interpretiva legata alla visione foucaultiana di un pensiero in cui il soggetto persiste solo nel senso (e attraverso) una continua trasformazione del sé, come forma non ontologica.

Il problema, cioè, è come si interpreta la "svolta foucaultiana" dalle opere che celebrano la morte dell'uomo alle ultime ricerche sull'etica dell'esistenza.

E, parallelamente, sul versante fanoniano, la questione sarebbe quella di prendere sul serio l'umanesimo da lui invocato, lontano dalle critiche ortodosse che tendono ad inglobare sotto un'unica etichetta ogni tipo di richiamo all'uomo.

Secondo Richard Pithouse, autore di "Frantz Fanon and the persistence of humanism", occorre partire dal presupposto per cui, al centro della carica peculiare dell'opera di Fanon, c'è l'idea di un umanesimo immanente che occorre leggere, per coglierne il valore attuale aldilà della storia cui appartiene, a partire dalla distinzione che Negri e Hardt hanno fatto tra umanesimo rivoluzionario e reazionario.

E' solo a partire da qui che è possibile guardare in modo non riduttivo la modernità e la filosofia che più l'ha caratterizzata.

In "Impero", Negri e Hardt parlano di due versioni opposte dell'umanesimo che contraddistinguono la modernità: se l'ideale di un umanesimo reazionario è stata l'affermazione di una nuova trascendenza da rinvenire nella forma-uomo, questo è andato ad occultare l'affermazione di un umanesimo rivoluzionario per cui gli esseri umani vivono in un piano di immanenza.

Prendendo la problematicità della linea di ricerca foucaultana ad emblema dell'esistenza di una contraddizione interna all'etichetta "umanesimo", Hardt e Negri mostrano come il paradosso tra l'anti-umanesimo di Foucault a livello metodologico e il contenuto chiaramente umanista delle sue ultime ricerche sia solo apparente: "L'anti-umanesimo segue direttamente il progetto di secolarizzazione dell'umanesimo rinascimentale, o più precisamente, la sua scoperta del piano di immanenza. Entrambi i progetti si fondano su un attacco alla trascendenza [...]. L'anti-umanesimo, quindi, concepito come rifiuto di ogni trascendenza, non deve in alcun modo essere confuso con la negazione della *vis viva*, la forza vitale creativa che anima il flusso rivoluzionario della tradizione moderna. Al contrario, il rifiuto della trascendenza è la condizione di possibilità per pensare questo potere immanente, una base anarchica della filosofia"³⁶².

³⁶² M.Hardt - A.Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge 2000, pp.91-92

In questo senso, le ultime opere di Foucault sulla storia della sessualità e sul governo di sé e degli altri, col richiamo allo stoicismo e ai cinici, farebbero vivere ancora una volta quello stesso impulso che è peculiare di un umanesimo rivoluzionario.

Lo stesso pensatore francese ha voluto chiarire, nel rispondere, in una delle sue ultime interviste, alla domanda su "Che cos'è l'Illuminismo?", la distinzione tra l'attitudine critica dell'*Aufklärung* e l'umanesimo: ci sono molti umanismi che definiscono dei valori talvolta opposti tra di loro, che, anche se sono serviti come principio critico di differenziazione, hanno fatto sì che "dal secolo XVIII, ciò che chiamiamo umanesimo è sempre stato costretto ad appoggiarsi a certe concezioni dell'uomo mutate dalla religione, dalla scienza e dalla politica. L'umanesimo serve a colorare e a giustificare quelle concezioni dell'uomo a cui è costretto a ricorrere"³⁶³.

Secondo Pithouse, "l'impegno per la verità non è l'umanesimo reazionario portatore di un'ortodossia normalizzante, di un'ideologia, come l'essenza di ciò che significa essere umano, ma è un umanesimo che riporta alla verità delle esperienze dei singoli esseri umani, all'immanenza"³⁶⁴.

E' in questa direzione che è da leggere anche l'ispirazione fanoniana alla piena fioritura, su un piano di immanenza, dei poteri creativi della moltitudine: è un richiamo all'idea rinascimentale rivoluzionaria di immanenza proprio "perché mette i poteri della creazione nelle mani della moltitudine, sostenendo la concezione di esseri umani in un perpetuo stato di divenire, per quanto riguarda il loro modo di essere, le modalità dell'organizzazione politica e delle circostanze materiali di

³⁶³ M.Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo? 1984*, in *Archivio Foucault vol.3*, op. cit., pp.217-232, qui p.227
In questo senso, Foucault non si riduce a dire che tutto ciò che si riferisce all'umanesimo è da rifiutare, ma che esiste una forte tensione tra un'attitudine permanente di critica e di creazione di noi stessi e l'umanesimo.

Essere pro o contro l'*Aufklärung* è una disputa che confonde appunto i due termini della questione perché sottopone l'impegno per l'attualità che connota la critica illuminista ad un livello variegato e non definito, quello dell'umanesimo, mentre le trasformazioni tecnologiche che caratterizzano l'attitudine critica moderna lasciata in eredità da Kant non può essere riassunta in una sola parola.

C'è inoltre il rifiuto di considerare l'analisi della razionalizzazione della società e della cultura in termini di totalità, come hanno fatto gli esponenti della Scuola di Francoforte, peraltro reintroducendo il motivo dell'universale, nella speranza ancora aperta di riconciliare l'uomo con la natura.

"Dobbiamo fare il processo alla ragione? A mio avviso niente potrebbe essere più sterile [...] Un processo del genere ci condannerebbe a svolgere il ruolo arbitrario e noioso del razionalista o dell'irrazionalista".

In Foucault, anziché una totalità da riconciliare dialetticamente, non vi sono altro che razionalità specifiche, contingenti e relative.

Il testo citato si trova in M.Foucault, *Perché studiare il potere, Postfazione 1* a H.L.Dreyfus – P.Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, op. cit., p.239

³⁶⁴ R.Pithouse, *Frantz Fanon and the persistence of humanism*, in *Protest and engagement: Philosophy after apartheid at an historically black South African university. South african philosophical studies II*, in "Cultural heritage and contemporary change", series II, Africa, vol.7, edited by P.Giddy, The Council for research in values and philosophy, Washington 2001, pp.9-34, qui p.22

esistenza³⁶⁵.

Una tendenza che può ben affiancarsi, in vista di un reciproco arricchimento, a quel nodo tra un'ispirazione positivista ed un'istanza etica che caratterizza il pensiero dell'ultimo Foucault entro un'ascendenza spinoziana: da un lato l'idea per cui "una soggettivazione afferma sempre tutto ciò che può affermare nelle condizioni in cui avviene questa affermazione"³⁶⁶, dall'altro e nello stesso tempo l'affermatività cangiante di "una creazione permanente di noi stessi nella nostra autonomia"³⁶⁷.

L'umanesimo, che qui si afferma come pratica rivoluzionaria, viene a definire allora la forma del pensiero in grado di rendere conto del potenziale degli esseri umani di risvegliare e utilizzare, liberamente, le loro energie creative, di impegnarsi e cambiare gli aspetti materiali e le realtà simboliche del mondo in cui si trovavano o si trovano, in un perpetuo stato di divenire³⁶⁸.

³⁶⁵ *Ivi*, p.13

³⁶⁶ A.Pandolfi, *L'etica come pratica riflessa della libertà. L'ultima filosofia di Foucault*, op. cit., p.24

³⁶⁷ M.Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo? 1984*, op. cit, p.227

³⁶⁸ Un'accezione simile di umanesimo è quella suggerita da Dovolich, che sottolinea che "il dichiarato antiumanesimo del nostro autore vale solo se per umanesimo intendiamo quella metafisica della soggettività che ha segnato tanto profondamente l'età moderna di cui noi facciamo ancora parte, anche se ci troviamo a viverne, ormai in modo consapevole, la parabola discendente".
Dovolich, C., *Singolare e molteplice: Michel Foucault e la questione del soggetto*, Franco Angeli, Milano 1999, pp.7-8

Capitolo quarto

Variabili resistenti alla Storia

4.1 Il problema dell'origine: Storia, tempo, spazio

La pretesa della rappresentazione e dell'identità, che è alla base del pensiero della tradizione metafisica occidentale, è strettamente legata ad un processo di riattivazione dell'origine e di definizione di un tempo e di uno spazio ancorati all'immaginario della modernità e dello Stato.

E' questa un'immagine che determina l'imporsi di una determinata struttura del senso storico.

Fin dalla fase più vicina allo strutturalismo, Foucault ammette l'imbarazzo di trovarsi di fronte ad una storia divenuta "oggetto di una strana sacralizzazione", che la rende immune dai tentativi di staccarla da quel soggetto donatore di senso su cui essa fonda il suo carattere di scienza delle scienze, infiltrando le categorie del suo campo metodologico come linea di contorno comune a tutte le scienze umane, dalla linguistica all'etnologia, dall'economia all'analisi letteraria e alla mitologia.

Per Foucault, vige una sacralità totalizzante della storia che sorpassa gli individui e si prende gioco di loro.

Ad essa si contrappone la storia diretta dalla genealogia, che, lontano dal farsi serva di quella filosofia che è legata all'antropologia e all'umanesimo e che narra "la nascita necessaria della volontà e del valore", si propone di rigettare il punto di vista soprastorico di "una storia che avrebbe la funzione di raccogliere, in una totalità ben rinchiusa su di sé, la diversità infine ridotta del tempo; una storia che ci permetterebbe di riconoscerci dovunque e di dare a tutte le trasformazioni del passato la forma della riconciliazione: una storia che getterebbe dietro di sé uno sguardo da fine del mondo. Questa storia degli storici si dà un punto d'appoggio fuori del tempo; pretende di giudicare tutto secondo un'obiettività da apocalisse; in realtà ha supposto una verità eterna, un'anima che non muore, una coscienza sempre identica a se stessa"³⁶⁹.

³⁶⁹ M.Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Il discorso, la storia, la verità*, op. cit., p.57

Il sistema di pensiero che caratterizza, secondo il filosofo francese, la storia occidentale, è segnato dagli elementi della continuità e della teleologia come attributi del tempo, che tracciano una cronologia che va dal fondamento mitico di un'origine ad un punto in cui il soggetto della coscienza storica ritroverà questo fondamento razionale restituito in una forma unitaria ricomposta, conservata dal tempo.

Il pensiero moderno ha così autorizzato "gli sforzi positivistici volti a inserire la cronologia dell'uomo all'interno di quella delle cose, in modo da restaurare l'unità del tempo e da ricondurre l'origine dell'uomo a una semplice data"³⁷⁰.

La storia continua, quale indispensabile correlato della funzione fondatrice del soggetto, questa "immobilità delle strutture"³⁷¹, rende la tematica dell'origine "quella promessa del ritorno con cui evitiamo la differenza del nostro presente"³⁷²; investe, inoltre, orizzontalmente, l'articolarsi della dimensione spaziale, anch'essa secondo un sistema che leviga l'emersione di decentramenti, la dimensione dell'evento, perché la storia globale immette l'intero cosmo in un'unica visione del mondo.

La Storia del XIX secolo, passando per le esperienze del Progresso del XVIII secolo e dell'Ordine del XVII³⁷³, emerge in una concezione della politica che "necessita di un'idea unitaria di mondo, così che una stessa attività, la "politica", possa avere luogo ovunque"³⁷⁴.

Chatterjee, in questo senso, sottolinea come "all'interno di tale concezione, il tempo si trasforma facilmente nello spazio, così che diventa più corretto parlare del tempo-spazio della modernità"³⁷⁵.

I mutamenti, che siano visti entro l'ordine della frattura o della continuità, intervenuti nell'ordine della rappresentazione, della spazializzazione e delle dislocazioni, dimostrano che "lo spazio stesso, nell'esperienza occidentale ha una storia, e non è possibile misconoscere questo intreccio fatale del tempo con lo spazio [...]. Il tempo probabilmente sembra uno dei giochi di distribuzione possibili tra gli elementi che si ripartiscono nello spazio"³⁷⁶: a fini di ri-distribuzione, naturalmente, cioè allo scopo di poter riorganizzare le diverse densità emergenti

³⁷⁰ M.Foucault, *Le parole e le cose*, op. cit., p.358

³⁷¹ Cfr: M.Foucault, *L'Archeologia del sapere*, op. cit., pp. 18-19

³⁷² *Ivi*, pp.266-267

³⁷³ M.Foucault, *Le parole e le cose*, op. cit., p.422

³⁷⁴ P.Chatterjee, *Oltre la cittadinanza*, Meltemi, Roma 2006, p.22

³⁷⁵ *Ibidem*

³⁷⁶ M.Foucault, *Spazi Altri*, in *Spazi altri: i luoghi delle eterotopie*, a cura di S.Vaccaro, trad. di T.Villani e P.Tripodi, Mimesis, Milano 2002, pp.20-21.

Si tratta della conferenza "Des espaces autres" tenuta al Cercle d'études architectuales, Tunisi, 14 marzo 1967, raccolta in M.Foucault, *Eterotopie*, in *Archivio Foucault vol.3*, op. cit, pp.307-316

entro un'unica narrazione che fa del capitale un attributo del tempo³⁷⁷, ponendole così lungo la storia del tempo utopico del capitale che "connette passato, presente e futuro in maniera lineare, creando la possibilità di un insieme di immaginari di carattere storicistico – identità, nazionalità, progresso e così via"³⁷⁸.

Infatti, il tempo stesso, o meglio la temporalità, è un elemento attraverso cui si giocano le dislocazioni dello spazio e la lente attraverso cui vengono fatte passare le rappresentazioni delle politiche dei governati³⁷⁹ e delle soggettivazioni connesse al lavoro migrante, ugualmente a come, nelle lotte anticoloniali, sono state viste le insorgenze dei colonizzati: ci sono spazi (che in realtà si presentano come contro-spazi, delle *eterotopie*, secondo l'espressione che Chatterjee riprende da Foucault, che in genere sono associate a delle *eterocronie*), che sono rappresentati come *altri* in quanto associati all'espressione di temporalità differenti, pre-moderne, o perché pongono in maniera diversa il problema del tempo e della secolarizzazione.

Quello che accade ora, con le parole di Lazzarato, gira attorno alla necessità di constatare, sfondando l'apparenza utopica di un tempo omogeneo e vuoto, che "la nostra attualità è caratterizzata da differenti mondi che vogliono compiersi nello stesso tempo"³⁸⁰.

E' l'unità omogenea e vuota di tempo-spazio della modernità (e del capitale) che gli studi postcoloniali hanno continuato ad insidiare, per far saltare quella che rappresenta unilateralmente una sola dimensione del tempo-spazio della vita moderna, in quanto esclude le "società senza storia" e le soggettività, quelle che migrano e quelle che fondano le "politiche dei governati", che fanno emergere il tempo-spazio dell'evento *fuori* dal tempo cumulativo e dallo spazio liscio levigato dal capitale.

Nella conferenza tunisina del 1967, Foucault delinea uno scarto intervenuto tra il XIX e l'epoca attuale, per cui se "la grande ossessione che ha assillato il XIX secolo è stata, come è noto, la storia: temi dello sviluppo o del blocco dello stesso, temi della crisi e del ciclo [...], forse quella attuale potrebbe invece essere considerata l'epoca dello spazio. Viviamo nell'epoca del simultaneo, nell'epoca della giustapposizione, nell'epoca del vicino e del lontano, del fianco a fianco, del disperso"³⁸¹.

Allo stato attuale sembra ancor più valida l'affermazione appena successiva,

³⁷⁷ P.Chatterjee, *Oltre la cittadinanza*, op. cit., p.21

³⁷⁸ *Ivi*, p.23

³⁷⁹ Il richiamo alle "politiche dei governati" è partito dalla teorizzazione contenuta in P.Chatterjee, *Oltre la cittadinanza*, op. cit., pp.69-103

³⁸⁰ M.Lazzarato, *La politica dell'evento*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, p.22

³⁸¹ M.Foucault, *Spazi Altri*, op. cit., p.19

secondo cui "il problema dello spazio e della dislocazione si pone per gli uomini in termini demografici, [implicando la necessità di] conoscere quali relazioni di prossimità, che tipo di stoccaggio, di circolazione, di approvvigionamento, di classificazione degli elementi umani, deve essere considerato primariamente in questo o in quella situazione per conseguire un certo fine"³⁸².

E' come se si ripeteresse una certa visione sacralizzata dello spazio, delle distinzioni basate sulla separazione tra i luoghi e sulle localizzazioni, dislocazioni ed estensioni, che non solo è sopravvissuta alla progressiva deterritorializzazione dei confini statali in Europa, ma è stata reinvestita e rinvigorita nelle dimensioni ambivalenti del confine e della frontiera.

Entro questo regime di considerazione della categoria spaziale, lo stesso mescolarsi delle nozioni di confine e frontiera³⁸³ cela un'ambivalenza che li rende immediatamente strumenti in grado di produrre delle relazioni, o meglio delle partizioni, poiché è messa tra parentesi la distinzione che era fondamentale in passato e in base alla quale, mentre il confine rimanda all'atto di istituzione di una linea divisoria, la frontiera richiama la transitabilità, un luogo di passaggio e di scambio, di apertura alla comunicazione, di messa in relazione.

Il problema però è vedere *quale* tipo di relazione di volta in volta si viene a costituire, e quali sono i soggetti di questo scambio: nel caso in cui si tratti, ad esempio, di uno Stato e di un rifugiato, o di un migrante, è chiaro che la situazione non è né simmetrica né neutrale rispetto alla scelta di quale legge o procedura applicare, di come intendere, in ultima istanza, la relazione cui l'attraversamento della frontiera o del confine dà luogo.

In realtà i confini e le frontiere, per quanto ridisegnati, lontano dall'aver segnato una frattura decisa rispetto alla definizione del sistema statale, svolgono funzioni cangianti e sono investiti di funzioni diverse a seconda del lato da cui vengono attraversati, svolgendo un'opera di delimitazione non solo territoriale e fisica, ma simbolica e di definizione di soggettività³⁸⁴.

Un esempio ne è la definizione di "non persone", che Dal Lago riferisce a "gli stranieri giuridicamente e socialmente illegittimi (migranti regolari, irregolari o clandestini, nomadi, profughi)"³⁸⁵, categorie situate fuori dallo spazio dello Stato-

³⁸² *Ivi*, p.21

³⁸³ Su questa distinzione, cfr: A.Dal Lago - S.Mezzadra, *I confini impensati dell'Europa*, in AA.VV., *Europa politica, ragioni di una necessità*, a cura di H.Friese, A.Negri, P.Wagner, Manifestolibri, Roma 2002

³⁸⁴ Cfr: É.Balibar, *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, op. cit., p.210

³⁸⁵ A.Dal Lago, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 2008, p.213

nazione e dal confine europeo, e fuori dalla temporalità lineare imposta dal capitale³⁸⁶.

Questi dati, tra gli altri, mostrano che "l'Europa condivide con lo Stato nazionale moderno un'ambizione universalistica"³⁸⁷, da cui deriva il costante incrocio e il reciproco rimando delle categorie di *spazio* e *tempo*, mostrando ora più chiaramente che esse funzionano come categorie analitiche, che lasciano individuare, sulla scorta della lezione foucaultiana, "funzioni spazializzate e tempi serializzati"³⁸⁸.

Quella che spazializza e serializza, che disciplina e controlla, seleziona, includendo mediante esclusione, è una liquidità delle modalità di governo funzionale all'imbrigliamento, nelle maglie dei rapporti di potere, delle dinamiche della circolazione della forza-lavoro, e indirizzata al controllo che si esercita su quella popolazione che si pretende di gestire mediante politiche migratorie e di cittadinanza, separazioni centro-periferia che sono, però, continuamente rimesse in discussione dalla reattività e dalla capacità di creare delle relazioni e delle reti, soprattutto informali, che le variabili segmentazioni della popolazione stessa, anche attraverso l'utilizzo tattico di strumenti "anti-moderni" o "anti-secolari", oppure semplicemente non rientranti nella sfera tradizionale del politico, riproduce, sfidando la nozione di popolo quale referente dello Stato-nazione e della teleologia del modernismo hegel-marxista.

Per capire, però, come è possibile situare ed utilizzare queste forme di resistenza, che pongono problemi di inquadrabilità nelle forme classiche del politico – o, potremmo dire, meglio, che è la categoria di politico a non essere più sufficiente per comprendere tutte le manifestazioni in cui si esprime nella storia l'esperienza della resistenza – analoghi a quelli intorno ai quali si sono svolte le ricerche di Guha e dei *Subaltern Studies* con riferimento alle lotte anticoloniali, occorre considerare i fattori che ostacolano l'emersione di queste resistenze, partendo dal livello di "chi fa la storia".

Indicherò questi elementi in una serie di nodi interconnessi: la riattivazione di un'origine mitica della storia, della coscienza e della verità; il valore ininfluenza dell'evento, in rapporto alla definizione della qualità del tempo; un certo "naturalismo" del tempo storico e della secolarizzazione; infine, e

³⁸⁶ Come si dirà nel sesto capitolo, si tratta di una temporalità che il capitale situa sempre al livello dell'accumulazione originaria, senza che si possa pensare l'innescarsi dei presupposti per il passaggio agli stadi successivi dello sviluppo in senso capitalistico.

³⁸⁷ E.Rigo, *Ai confini dell'Europa. Cittadinanze post-coloniali nella nuova Europa allargata*, in AA.VV., *I confini della libertà. Per un'analisi politica delle migrazioni contemporanee*, a cura di S.Mezzadra, Deriveapprodi, Roma 2004, pp.81-108, qui p.83

³⁸⁸ S.Vaccaro, *Introduzione a M.Foucault, Spazi Altri. I luoghi delle eterotopie*, op. cit., pp.7-18, qui p.9

conseguentemente, l'esistenza di una teoria della rivoluzione come residuo originario del passato europeo delle lotte, da rivedere, in vista di un suo superamento, nel senso della provincializzazione della sua essenza di teoria universale e totalizzante.

4.2 Origine come provenienza, emergenza, invenzione

Contro il mito dell'origine che lo storicismo lascia profilare, Foucault richiama l'esperienza di Hölderlin, di Nietzsche e di Heidegger, per i quali il ritorno non si dà come compimento (come avviene in Hegel, Marx e Spengler), ma come "incessante lacerazione che libera l'origine in ragione stessa del suo regresso"³⁸⁹, in grado di connotare l'esperienza di un diverso senso storico.

A parte il richiamo all' "Oltre-uomo" e alla visione dell'eterno ritorno, Foucault approfondisce il senso del suo progetto genealogico nel saggio "Nietzsche, la genealogia, la storia", in cui alla storia dei metafisici contrappone la storia nietzscheana come storia effettiva – *wirkliche Historie* – che, recuperando il vero senso storico, diventa strumento della critica genealogica nel suo non orientarsi verso nessun assoluto.

Se, in Foucault, dal passaggio dal metodo archeologico al metodo genealogico traspare la consapevolezza che non esiste una storia i cui dati sarebbero già pronti in attesa di essere scoperti, la genealogia vuole mostrare che esistono solo discontinuità dove gli altri hanno visto il progresso e la continuità: suo obiettivo polemico sono le dottrine dello sviluppo e del progresso, che postulano il primato delle origini e delle verità immutabili.

Come scrive Foucault: "l'inizio storico è basso. Non nel senso di modesto, o di discreto come il passo della colomba, ma derisorio, ironico, atto a distruggere tutte le infatuazioni"³⁹⁰.

Si tratta allora, seguendo la prospettiva genealogica nietzscheana, di recuperare quell'autentico "senso storico", quella capacità d'indagine anatomica del tessuto della storia che sappia restituire la consapevolezza della genesi effettiva dei valori morali, da ricercarsi non nell'incorruttibile purezza dell'ideale, ma in quel *corpus vile* che sono le battaglie, le lotte, le sopraffazioni, gli egoistici interessi e le violente interpretazioni che si sono succedute sul suolo sanguinante della storia: in altre

³⁸⁹ M.Foucault, *Le parole e le cose*, op. cit., p.359

³⁹⁰ M.Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, op. cit., p.46

parole, una *puđenda origo*, come la chiama Nietzsche.

Bisogna scendere nella trama viva delle cose, guardando dal basso "ciò che è confuso, contingente, legato al caso. All'origine degli eventi storici vengono posti da Foucault fatti fisico-biologici, come la forza e proliferazione di una razza, fattori contingenti, come le sconfitte e le vittorie, elementi psicologici e morali, come il coraggio e l'odio"³⁹¹.

Allo stesso modo, in "Bios", Roberto Esposito, nel tracciare un parallelo tra la genealogia nietzscheana e la genealogia foucaultiana, osserva che "Nietzsche riconosce nell'origine delle cose non l'identità, l'unità, la purezza di un'essenza incontaminata, bensì la lacerazione di qualcosa che non è mai ciò che dichiara di essere; [...] intravede, dietro la successione ordinata degli eventi, e la rete di significati in cui essi sembrano comporsi, il tumulto dei corpi e il proliferare degli errori, le usurpazioni del senso e la vertigine della violenza"³⁹².

Quello che si ritrova nel metodo foucaultiano è un'attenzione all'evento, all'idea del salto, della discrepanza, dell'avvenimento preso nella sua singolarità, oltre la continuità teleologica, che ricalca la visione nietzscheana dell' "origine" come frattura, come invenzione.

Il rifiuto della ricerca dell'origine da parte del Nietzsche genealogista si oppone alle tre modalità platoniche della storia per fare della storia stessa un "uso parodistico e distruttore di realtà, che si oppone al tema della storia-reminiscenza o riconoscimento", un "uso dissociativo e distruttore d'identità che si contrappone alla storia-continuità o tradizione", e infine un "uso sacrificale e distruttore di verità che si oppone alla storia-conoscenza"³⁹³.

Queste dislocazioni della storia si manifestano in Nietzsche non solo nel rifiuto della ricerca dell'origine, ma anche nella preferenza accordata a due diverse declinazioni del significato di "origine", come *Ursprung*, che si rinviene nei termini di *Herkunft* (origine come provenienza) e di *Entstehung* (origine come emergenza).

Così, far emergere la discontinuità di un divenire privo di fondamento vale a liberare la storia dal residuo platonico che fa della memoria il punto primo del riconoscimento: non esiste un orizzonte divino quale dimensione in cui le cose si trovavano alla loro perfezione e alla quale faranno finalisticamente ritorno, né un luogo al riparo dagli accidenti del tempo, perché la storia è "il corpo stesso del divenire"³⁹⁴.

Questa indagine è indissociabile dal lavoro "distruttore d'identità", che si

³⁹¹ V.Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, op. cit., p.80

³⁹² R.Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, p.81

³⁹³ M.Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, op. cit., p.60

³⁹⁴ *Ivi*, p.47

compie assumendo l'origine come provenienza, per cogliere e mantenere la dispersione dell'essere che sta sotto ciò che si credeva unito: "l'analisi della provenienza permette di dissociare l'io e di far pullulare nei luoghi della sua sintesi vuota mille eventi ora perduti"³⁹⁵; eventi di cui occorre considerare la matrice materiale, corporea, di modo che, rovesciando la prospettiva che va dalla storia alla fissazione dell'origine, sia possibile, viceversa, guardare alla storia nel suo articolarsi con vicende legate alla corporeità, desideri, cedimenti, errori.

Sondando la nostra provenienza, la storia fatta dal genealogista non si pone come fine ultimo di ritrovare la nostra identità, ma al contrario di disperderla nel mare dei "sistemi eterogenei che, sotto la maschera del nostro io, ci interdicono ogni identità"³⁹⁶.

Infine, l'indagine in termini di origine come emergenza comporta "l'uso sacrificale e distruttore di verità che si oppone alla storia-conoscenza": se la genealogia vuol far emergere un divenire segnato da discontinuità prive di fondamento, essa cancella anche il termine finale assunto dallo sguardo metafisico quale destinazione delle immagini del passato rispetto al presente e del presente rispetto al futuro.

L'emergenza segna l'entrata in scena delle forze per ristabilire "i diversi sistemi d'asservimento: non la potenza anticipatrice d'un senso, ma il gioco casuale delle dominazioni"³⁹⁷.

La storia deve determinare le modalità che hanno fatto sì che tale emergenza abbia potuto costituire, per un certo tempo e per determinati individui, l'*a-priori* storico di un'esperienza possibile.

Dietro la Verità che la metafisica platonica pretende di situare in un luogo quale origine delle cose e del tempo, c'è in realtà la proliferazione millenaria degli errori, l'effetto dello stabilizzarsi di volta in volta di un nuovo rapporto di dominazione, in un continuo gioco di rituali.

4.3 Il discorso storico-politico: la guerra delle razze e la partigianità della verità e del soggetto storico

Nella riflessione nietzscheana di cui fa uso Foucault, la storia non è il progresso di una ragione universale, ma il cammino dell'umanità che avanza da una

³⁹⁵ *Ivi*, p.48

³⁹⁶ *Ivi*, p.62

³⁹⁷ *Ivi*, p.50

dominazione all'altra, dove le storie dei vinti sono occultate e assorbite dalla storia di chi vince.

Lungo questa direzione, i *Subaltern Studies* sembrano farsi portatori di una riattivazione di quel discorso storico-politico della guerra delle razze – con gli esiti spesso stagnanti che ne derivano in termini di essenzialismo culturale e quindi di staticità dei rapporti tra “razze” intese come culture chiuse – che, come preso in analisi in “Bisogna difendere la società”, si fa carico di insistere sull'esistenza di una certa economia del discorso di verità e della narrazione storica, oltre che di una dinamica del mutamento sociale che è ben distante dal procedere secondo una progressiva pacificazione dei rapporti sociali espressa nella forma della legge e siglata dalla forma del contratto.

Ponendo in primo piano la necessità, per comprendere la densità delle stratificazioni dello spazio-tempo del presente, di ripensare la postcolonia alla luce dell'eredità coloniale, gli studi che insistono sulle modalità, presunte a-politiche, con cui il subalterno di oggi e di ieri prende la parola situandosi in un discorso in cui esso è parte di una lotta entro una struttura dicotomica del conflitto sociale, aprono alla visibilità di “una specie di effetto di ritorno della pratica coloniale sulle strutture giuridico-politiche dell'Occidente [*in quanto*] se la colonizzazione, con le sue tecniche e le sue armi politiche e giuridiche, ha trasferito dei modelli europei in altri continenti, ha provocato a sua volta numerosi effetti di ritorno sui meccanismi di potere in Occidente”³⁹⁸.

Uno di questi effetti di ritorno consiste appunto nella circolazione del discorso storico-politico di cui parla Foucault, che è possibile situare a livelli multipli e sovrapposti, senza nascondere la contraddittorietà dei suoi esiti.

Dall'analisi del discorso sulla guerra delle razze emerge, infatti, come questo modo di pensare la storia sia stato fatto proprio anche in Occidente da una classe specifica e in seguito in nome del popolo, per poi scivolare nello stesso discorso che ha fondato la politica coloniale in quanto scontro tra le razze e quindi sottomissione della razza da civilizzare.

Tuttavia, finché ha potuto porsi come una contro-storia, ha avuto la funzione di far sì che il soggetto che prendeva la parola potesse situarsi come una forza nella storia: il che “implica in primo luogo, come primo compito, il fatto di riprender coscienza di sé e di riscriversi nell'ordine del sapere”³⁹⁹.

Per il punto di vista del discorso di verità dei vinti, cui fanno riferimento gli studi postcoloniali, ribaltare la massima di Clausewitz, per sostenere che la politica è la

³⁹⁸ M.Foucault, *Bisogna difendere la società*, op. cit., p.91

³⁹⁹ *Ivi*, p.136

guerra continuata con altri mezzi, significa "reagire contro la neutralizzazione del conflitto interno implicita nella proiezione della guerra nello spazio dell'internazionale"⁴⁰⁰.

Nelle prime lezioni del corso "Bisogna difendere la società", Foucault vede che, a partire dal XVII secolo, è esistito un discorso storico-politico che ha permesso di leggere la guerra come relazione sociale permanente alle strutture di potere e, su questa linea, la politica come guerra continuata con altri mezzi⁴⁰¹; una guerra che è essa stessa da leggersi come cifra della pace, motore delle istituzioni e dell'ordine, giacché adopera il diritto per consacrare i rapporti di forza da essa definiti, codificando la legge nei termini di un rapporto "che non è quello di una regolazione dei rapporti tra i soggetti, o tra essi e il potere, bensì quello del loro assoggettamento ad un determinato assetto al tempo stesso giuridico e politico"⁴⁰².

Il discorso storico-politico, come rottura rispetto a quello filosofico-giuridico, che sosteneva la ragione sovrana analizzando il potere in termini di cessione, di contratto e rappresentanza, vede nella guerra delle razze la matrice storica dell'ordine sociale: il tema del conflitto permanente che si svolge sotto la pace, sotto la struttura della legge, riveste un ruolo centrale nel contribuire a concepire la società in una visione conflittuale, attraversata da un irriducibile scontro, tra segmenti della popolazione, che trova origine nella frattura indotta dalla conquista, dall'asimmetria introdotta dagli esiti di battaglie storicamente situate.

E' solo facendo riferimento al discorso della guerra delle razze che si può cogliere "l'istanza materiale dell'assoggettamento"⁴⁰³, lontano dallo schema informato alla riflessione hobbesiana, che vede l'ordine sociale strutturato secondo una contrapposizione binaria: da un lato la legge, con i diritti degli uomini, dall'altro il potere, secondo "una sorta di relazione a somma zero, per la quale quanto più diritto, tanto meno potere e viceversa"⁴⁰⁴.

Questo discorso, al momento del suo insorgere nella presa di parola di una classe che si autoidentificava in una razza - nello specifico, si trattava della nobiltà espropriata dal re dei suoi antichi poteri - si presenta come contro-storia, in quanto, da un lato rompe la tradizione del discorso storico come intensificatore del potere sovrano e che funzionava attraverso un'immobilizzazione dei fatti e la circolazione degli esempi, dall'altro determina una frattura rispetto alla coscienza della continuità col mondo antico che il Tardo Medioevo possedeva ancora -

⁴⁰⁰ M.Guareschi - F.Rahola, *Chi decide? Critica della ragione eccezionalista*, op. cit., p.107

⁴⁰¹ Cfr: M.Foucault, *Bisogna difendere la società*, op. cit., pp.21-23 e pp.47-49

⁴⁰² R.Esposito, *Bios*, op. cit., p.18

⁴⁰³ M.Foucault, *Bisogna difendere la società*, op. cit., p.32

⁴⁰⁴ R.Esposito, *Bios*, op. cit., p.18

quell'immagine di Roma quale origine mitica e gloriosa della storicità indoeuropea - , facendo emergere qualcosa che apparirà come un'antichità che è in un altro mondo rispetto al presente⁴⁰⁵.

Laddove, come principio generale, il discorso di potere si basa sempre su una certa economia del discorso di verità, Foucault sottolinea come "il nuovo discorso sarà una presa di parola che irrompe, un appello"⁴⁰⁶: in esso prende vigore la caratteristica di matrice nietzschiana, e risalente al sofismo greco, per cui una verità universale del discorso storico-politico non può ontologicamente esistere, poiché questa esiste solo in una dimensione di partigianità, nel prendere parte ad una lotta, perché è l'appartenenza a un campo che permette di decifrare la verità⁴⁰⁷. L'affermazione della verità – o meglio, a questo punto, di una certa verità - non è il naturale esercizio del pensiero, ma già una scelta, una decisione nei confronti di qualcun'altro o di un altro gruppo.

Si afferma, riprendendo una traccia benjaminiana, che "il soggetto della conoscenza storica è di per sé la classe oppressa che lotta"⁴⁰⁸: essa diviene vero soggetto della conoscenza storica in quanto e nel momento in cui lotta, in quell'attimo della conoscibilità, in cui "la vera immagine del passato *guizza via*"⁴⁰⁹ che non è un qualunque attimo dell'esistenza, bensì quello della situazione d'emergenza, l'«l'attimo del pericolo»⁴¹⁰.

Allora la principale rottura operata dal discorso della guerra delle razze è quella che riguarda l'esistenza di un soggetto universale che fa la storia, che la narra e definisce e legittima se stesso attraverso questa narrazione.

Viene per la prima volta rivendicata la posizione non universale del soggetto che parla, per cui la verità può stare da una parte o dall'altra, non esiste che prendendo una posizione, affermando la propria origine come provenienza, non come essenza che fonda un discorso universale.

E', del resto, proprio questo "il luogo in cui Marx ed Engels avevano trovato la lotta di classe"⁴¹¹.

⁴⁰⁵ Cfr: M.Foucault, *Bisogna difendere la società*, op. cit., pp.67-70

⁴⁰⁶ *Ivi*, p.65

⁴⁰⁷ Cfr: *ivi*, pp.50-52

⁴⁰⁸ W.Benjamin, *Sul concetto di storia*, op. cit., p.43 (*tesi XII*)

⁴⁰⁹ *Ivi*, p.25 (*tesi V*)

⁴¹⁰ *Ivi*, p.164

⁴¹¹ M.Foucault, *Bisogna difendere la società*, op. cit., p.72

Qui Foucault cita direttamente Marx, che nel 1882 ricordava a Engels : "Sai molto bene dove dove abbiamo trovato la nostra lotta di classe: negli storici francesi che raccontavano la lotta delle razze". E in una lettera del 27 luglio 1854 aveva definito Thierry come "il padre della lotta di classe nella storiografia francese".

Foucault, nel porsi lungo la traiettoria delineata chiaramente da questa traccia marxiana, individua nella presa di parola della nobiltà francese il momento in cui "la coscienza storica [della] società moderna non è [...] più incentrata sulla sovranità e sul problema della sua fondazione, ma sulla rivoluzione, le sue promesse e le sue profezie di affrancamento futuro"

Tuttavia, è su questo riferimento che comincia ad innestarsi una problematizzazione: mentre Foucault accenna a Marx nel corso del 1976, aveva già chiarito la sua posizione critica rispetto alla tradizione marxista "in quanto, nell'approcciare il concetto di 'lotta di classe', essa avrebbe privilegiato la 'classe' lasciando cadere le questioni legate alla lotta"⁴¹².

Il problema, quindi, è quali spostamenti la dialettica abbia poi operato per riprendere, reinvestire questo discorso entro una logica che ne assicurasse una funzione analoga a quella che era svolta dal discorso giuridico-filosofico: la costituzione, attraverso la storia, di un soggetto universale, di una verità riconciliata⁴¹³.

La guerra delle razze, se fin dagli inizi del XIX secolo è stata legata al progetto post-rivoluzionario di scrivere una storia il cui vero soggetto fosse il popolo, basterà attendere pochi anni per ritrovarla ritrascritta e ripresa in termini socio-biologici nell'ambito della politica europea della colonizzazione, per squalificare le sotto-razze colonizzate, e, ancora, rovesciata a fini di quel conservatorismo sociale assunto da un potere che, in Europa ed entro la specificità della dimensione statuale, si dà il compito di difendere la società da se stessa e da quella sotto-razza che nel suo seno si va costituendo dall'interno⁴¹⁴.

Se la storia ci insegna che è esistita questa deriva dialettica, al livello metodologico della creazione di uno specifico dispositivo politico, gli studi postcoloniali, nel rileggere il passato delle lotte anticoloniali, tendono ad un nuovo ribaltamento e ad una riassunzione strategica del discorso storico-politico, nel ribadire che la coscienza di una modernità europea si costituisce entro la dimensione storicamente contraddittoria di un discorso che, fin dall'inizio, si presenta come polivalente e polimorfo⁴¹⁵ e che rende, oggi come ieri, attuale il pericolo postulato da Benjamin per cui la "tradizione degli oppressi" finisca per "prestarsi ad essere strumento della classe dominante"⁴¹⁶, il cui conformismo della cultura rischia sempre di soggiogarne la memoria attraverso una determinata modalità della trasmissione del passato.

Ivi, p.73

⁴¹² M.Guareschi, F.Rahola, *Chi decide? Critica della ragione eccezionalistica*, op. cit., p.107

⁴¹³ Cfr: *ivi*, pp.55-56

⁴¹⁴ Cfr: *ivi*, pp.56-61 e pp.69-70

⁴¹⁵ Sulla necessità di considerare il rischio costante della ripresa dialettica, si rimanda a quanto detto nel primo capitolo sulla opportunità di considerare lo stesso discorso foucaultiano come "geopoliticamente situato".

⁴¹⁶ W.Benjamin, *Sul concetto di storia*, op. cit., p.27 (*tesi VI*)

4.4 Trasvalutare l'emergenza dello stato di eccezione

Complementare all'analisi nietzscheana sul discorso della partigianità della verità della narrazione storica e della storia come gioco casuale delle dominazioni, è l'aspetto che guarda a quello che Chakrabarty definisce "naturalismo del tempo storico", che "sta nel convincimento che *tutto* sia storicizzabile"⁴¹⁷, nel senso di secolarizzato.

Se la "cronofagia" del pensiero occidentale, rispetto alle società lasciate senza storia, fa del tempo, o meglio della concezione del tempo, un elemento che segna la qualità della civiltà, è perché la secolarizzazione, che implica a sua volta una visione del tempo completamente dentro la storia, è, nell'esperienza occidentale, una delle principali chiavi dell'esercizio del potere.

A partire da questo evento, si sarebbero sciolti i legami tra spiritualità e teologia, da un lato, e si sarebbe fatto coincidere il soggetto della conoscenza con il Dio-dotato-di-ragione del cristianesimo secolarizzato.

Foucault spiega questo passaggio quando dice che non è tanto grazie a un conflitto tra la spiritualità e la scienza che, a un certo punto, la conoscenza si è ritagliata una dimensione a parte, autonoma e autoreferenziale, quanto invece grazie alla teologia di derivazione aristotelica, che "proponendosi come riflessione razionale destinata, a partire dal cristianesimo naturalmente, a fondare una fede con una vocazione a sua volta universale, istituiva al contempo il principio di un soggetto conoscente in generale, un soggetto cioè che trovava in Dio il suo modello [...]. Nel corso di questi dodici secoli non è avvenuto un conflitto tra spiritualità e scienza, bensì tra la spiritualità e la teologia"⁴¹⁸.

Esiste quindi un codice di base della storia che è agganciato ad un ben preciso modo di esercitare il potere, e che perciò risulta essere intraducibile rispetto ai linguaggi di tutte le altre civiltà⁴¹⁹.

Come ingiunge Chakrabarty, "non basta *storicizzare* la storia"⁴²⁰, ma occorre

⁴¹⁷ D.Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, op. cit., p.107

⁴¹⁸ M.Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, op. cit., p.23

⁴¹⁹Marramao sottolinea "l'impossibilità di affrontare la tematica del potere in Occidente senza chiamare in causa un evento occidentale per antonomasia quale è la secolarizzazione: a ben guardare, infatti, solo l'occidente di matrice ebraico-cristiana ha conosciuto il fenomeno, o il complesso di fenomeni, che vengono ormai abitualmente compendiate in questa categoria. [...] Se ammettiamo che la secolarizzazione è una delle chiavi privilegiate per afferrare la dinamica del potere specificamente occidentale, ne consegue che qui abbiamo anche un tratto che differenzia nettamente la traiettoria dell'occidente da quella di altre civiltà, per le quali non si può parlare a rigore di secolarizzazione, almeno nel senso in cui la intendiamo noi occidentali".

Il testo è contenuto in G.Marramao, *Genealogia del potere: tra secolarizzazione ed eternità*, intervista di G.Sacco, in "Rivista Ssef", II, giugno-luglio 2005, in http://rivista.ssef.it/site.php?page=20050811204831337&edition=2010-02-01#_ftnref1 (visitato il 12/12/2012)

⁴²⁰ D.Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, op. cit., p.131

vederne la finitudine.

E ancora, "si ritiene che la storia esista esattamente come esiste la Terra. Io parto invece dal presupposto che questo tempo, il codice di base della storia, non appartiene alla natura – esso non è del tutto indipendente dai sistemi di rapporti umani. Esso corrisponde a una particolare costituzione del soggetto moderno [...] riconducibile al modello di un linguaggio superiore e dominante"⁴²¹.

Il fuori della storia, che appare come l'emergenza nietzscheana, è costituito da quei "passati che oppongono resistenza alla storicizzazione"⁴²².

E di questi va riconosciuta una memoria specifica, se si intende accogliere la visione utopica di Benjamin secondo cui occorre giungere a un concetto di storia che corrisponda al tempo in cui lo stato di eccezione diviene la regola⁴²³.

Uno stato di eccezione o un passato che emerge insieme e dentro il presente lo si vede non solo nei modi in cui si sono manifestate molte lotte anticoloniali, col richiamo di riti e l'appello agli dei, ma è evidente nei movimenti descritti da Foucault della rivolta di Khomeini e in tempi recenti nella spiritualità politica che ha animato l'eliminazione di dittatori che erano al potere da decenni in Egitto e Tunisia; ad un livello più generale, la stessa dimensione che l'occidentale descriverebbe come una commistione di quelle che si vedono essere diverse temporalità, si rintraccia ogni volta che in India sorge un antico tempio di fianco a una fabbrica⁴²⁴.

Il problema è, seguendo Agamben, il cui nome Chakrabarty stesso cita in una nota indicandolo come uno dei pochi interpreti di un tempo che non è quello omogeneo e vuoto, ripensare il concetto stesso di tempo, in quanto legato all'asse della narrazione storica come apertura di uno spazio di potere e di resistenze possibili: "Ogni concezione della storia è sempre data insieme con una certa esperienza del tempo che è implicita in essa, che la condiziona e che si tratta, appunto, di portare alla luce. Parimenti ogni cultura è una certa esperienza del tempo e una nuova cultura non è possibile senza un mutamento di questa esperienza. Il compito originale di un'autentica rivoluzione non è perciò mai semplicemente di 'cambiare il mondo', ma anche innanzitutto di 'cambiare il tempo' "⁴²⁵.

Il tempo omogeneo e vuoto non permette di pensare la dimensione dell'evento e dell'emergenza delle lotte, giacché è un tempo che "ricorda un sacco senza fondo: possiamo infilarci un numero infinito di eventi. Ed è omogeneo perché non viene

⁴²¹ *Ivi*, pp.108-110

⁴²² *Ivi*, p.140

⁴²³ W.Benjamin, *Sul concetto di storia*, op. cit., p.33

⁴²⁴ Cfr: *ivi*, p.74

⁴²⁵ G.Agamben, *Tempo e storia. Critica dell'istante e del continuo*, in *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 1978, pp.89-107, qui p.91

influenzato da nessun evento particolare: la sua esistenza è indipendente dagli eventi e in un certo senso li precede. Gli eventi avvengono nel tempo, ma il tempo non ne viene influenzato⁴²⁶.

La lotta contro l'oppressione coloniale determina uno stato di eccezione nella storia occidentale, che, però, anziché porsi nei termini di mera opposizione – secondo cioè la logica tipica in cui l'eccezione sta alla norma nella teologia moderna del potere politico⁴²⁷ – è, come osserva Bhabha, già “anche e sempre uno stato di *emersione*, in cui qualcosa viene alla luce: la lotta contro l'oppressione coloniale perciò non solo cambia l'orientamento della storia occidentale, ma mette in discussione la sua stessa idea storicista del tempo come totalità progressiva e ordinata⁴²⁸.

Allora accade che a divenire la regola è lo stato di eccezione che si incarna nelle lotte dei migranti e nell'emergere delle politiche dei governati: esso è dato dall'esplosione di “passati” postcoloniali ma soprattutto di un presente del tutto irriducibile ad un prima, per cui far esplodere la carica di questo stato di eccezione implica l'apertura a sondarne la discontinuità, anche nel senso di una imprevedibilità entro la nuova *ratio* governamentale e rispetto alle sue dinamiche.

Per continuare a fare esperienza - un'esperienza che viene dopo la distruzione dell'esperienza, secondo una visione benjaminiana e nietzscheana con cui Foucault indubbiamente si trova d'accordo - in un mondo dove “il disincanto non è l'unico principio con cui mondeggiare la Terra⁴²⁹, occorrerebbe insomma richiamare un'idea del tempo che trasvaluti lo stato di eccezione anziché immergerlo livellato in un tempo omogeneo e vuoto privo di immaginazione e di possibilità di creazione.

Come sintetizza Marramao, in Benjamin ci muoviamo sostanzialmente “in una prospettiva di cambiamento radicale, dentro la quale si possa riconquistare un'idea del tempo dove il futuro non è predeterminato e progettabile ma contingente e aperto alla creazione. [...] Il tratto davvero dirimente del messianismo politico di Benjamin, è nel suo corrispondere all'appello del passato anziché a un'ingiunzione del futuro. Discende di qui una radicale inversione simbolica della nozione di attesa messianica, che fa della generazione presente – di *ogni* generazione presente – il destinatario o l' “oggetto” dell'attesa e il “soggetto” della redenzione. In breve: *siamo noi ad essere “attesi” dai morti*. Siamo noi dunque, proprio noi che

⁴²⁶ D.Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, op. cit., p.106

⁴²⁷ In questo senso argomenta Agamben, che, partendo da una riflessione sull'opera schmittiana, porta avanti il discorso per cui “la sospensione di una norma non significa la sua abolizione e la zona di antinomia che essa instaura non è (o, almeno, pretende di non essere) senza relazione con l'ordine giuridico”: è una logica per cui non è pensabile una rottura rispetto alla griglia che racchiude un “dentro o fuori” dall'ordinamento.

G.Agamben, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p.33

⁴²⁸ H.Bhabha, *I luoghi della cultura*, op. cit., p.63

⁴²⁹ D.Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, op. cit., p.152

viviamo nel presente, ad essere investiti dalle generazioni passate della responsabilità non già di custodire utopicamente una speranza o un'aspettativa, bensì di intraprendere un'azione messianica⁴³⁰.

Il problema è che questa azione, sganciata dal tempo omogeneo e vuoto e immersa nel carattere evenemenziale di un tempo-spazio eterogeneo, non la si riconosce se la si pensa nei termini dell'avvento di una nuova età della rivoluzione, di cui si ritrova l'origine, lungo una linea di continuità, in quel concetto di rivoluzione che tira in causa una ben precisa progressione degli eventi, ricomponendo una "pratica discorsiva e un sapere rivoluzionario"⁴³¹ delle lotte.

Non si può, cioè, guardare al passato secondo il "procedimento di immedesimazione emotiva"⁴³² che fonda la pretesa storicistica di attingere in maniera definitiva al passato "come è stato davvero"⁴³³: questo passato con cui allo storico sarebbe possibile entrare in un contatto simpatetico, oltre a rappresentare null'altro che la catena delle dominazioni che sigla il punto di vista del vincitore, presenterebbe un'analogia profonda con il presente⁴³⁴, precludendo la costituzione di un'ontologia dell'attualità.

Un'ontologia dell'attualità non può che nascere, infatti, dalla critica del presente che l'*ethos* moderno può attivare a partire dalla ricerca della differenza che l'oggi introduce rispetto a ieri⁴³⁵; perché se la stessa soggettivazione non ritorna mai, solo mantenendo il passato nell'oblio si pone il presente come possibilità del ricominciamento⁴³⁶, piegando il tempo attraverso la soggettivazione come "assoluta memoria"⁴³⁷.

C'è, inoltre, implicita nella possibilità di un pensiero come problematizzazione⁴³⁸, una differenza tra il presente stesso e l'attuale, nella misura in cui "l'attuale non è ciò che siamo, ma piuttosto ciò che diveniamo, ciò che stiamo diventando, ossia l'Altro, il nostro divenir-altro"⁴³⁹: la definizione di una attualità che valga come possibilità della differenza.

⁴³⁰ G.Marramao, *Genealogia del potere: tra secolarizzazione ed eternità*, op. cit.

Qui il filosofo italiano indica, con riferimento a Benjamin, l'espressione di un "messianismo senza attesa", di un'inversione prospettica radicale dell'attesa messianica.

⁴³¹ M.Foucault, *L'Archeologia del sapere*, op. cit., p.255

⁴³² W.Benjamin, *Sul concetto di storia*, op. cit., p.29 (tesi VII)

⁴³³ *Ivi*, p.27 (tesi VI)

⁴³⁴ Cfr: *ivi*, p.220

⁴³⁵ M.Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo. 1984*, op. cit., p.219

⁴³⁶ Cfr: A.Pandolfi, *L'etica come pratica riflessa della libertà. L'ultima filosofia di Foucault*, op. cit., p.26

⁴³⁷ G.Deleuze, *Foucault*, op. cit., p.132

⁴³⁸ Come spiega Revel, "problematizzare equivale a cercare la possibilità e l'estensione di una differenza possibile rispetto al presente. Questa differenza possibile è ciò che, interrompendo il presente, apre alla dimensione dell'attualità".

J.Revel, *Fare moltitudine*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, pp.31-32

⁴³⁹ G. Deleuze - F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996, p.106

4.5 *L'hic et nunc delle lotte: il problema dell'autonomia e della politicità*

Il problema della coscienza rivoluzionaria è al centro del dibattito dei *Subaltern Studies*: è una problematizzazione che, prima di comportare per il gruppo indiano l'ingresso in una fase in cui la lettura delle fonti occidentali si è svolta in un'ottica decostruzionista, è stato diretto contro quella parte della storiografia inglese, rappresentata da Thompson e Hobsbawm, che, se inizialmente aveva ispirato la scrittura di una *History from below*, non aveva però mancato di connotare le espressioni di insorgenza, di ribellione e di autonomia secondo le caratteristiche di una "pre-istoria".

Queste definizioni, come dimostrano lavori come "The making of the English working class" di Thompson, diventano enucleabili in maniera diretta e certa solo se si pensa che la storia sia nata come sorella gemella del capitalismo, in quanto, cioè, canale che il tempo del capitale ha da percorrere, nella misura in cui ciò ha dato un senso ai suoi stadi progressivi ed alle soggettività che ne avrebbero assorbito i caratteri.

Lo stesso Hobsbawm individua una serie di forme di mobilitazione - come il banditismo sociale, le rivolte dei calzolai e le sollevazioni messicane che usavano lo strumento dell'occupazione delle terre⁴⁴⁰ - a partire da cui avrebbero potuto trovare espressione ed essere indagate dalla storiografia le istanze delle classi subalterne.

Tuttavia, il punto di divergenza tra lo storico inglese e il gruppo fondato da Guha consiste nell'attributo della politicità a insurrezioni che, per la storiografia britannica, essendo di natura spontaneistica e fuori dal controllo dei "ribelli primitivi", non avevano una propria autonomia, né quella consapevolezza che deriva da un'*agency* capace di determinare alla rivolta dei soggetti consapevoli delle forze economiche che agiscono su di loro, collocandosi così all'esterno oppure, accordando una funzione progressiva alla storia, nel non-ancora del capitalismo.

Il problema degli studiosi del gruppo indiano è, allora, sottrarre il dominio del metodo alla Storia progressiva, impostata sulla base della "immedesimazione emotiva", di cui parla Benjamin, propria dello storico (occidentale o comunque rappresentante dei vincitori) nel modo di guardare rispetto ai documenti e alle circostanze evenemenziali: in mancanza di una simile riflessione, infatti, "di qui in avanti - dice Guha - non si avrà nulla nella storia che possa apparire totalmente inaspettato"⁴⁴¹.

⁴⁴⁰ Cfr: E.Hobsbawm, *Gente non comune*, BUR, Milano 2007

⁴⁴¹ R.Guha, *La prosa della contro-insurrezione*, in R.Guha - G.Ch.Spivak, *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, op. cit., p.66

Lo storico indiano, coerentemente con la lettura benjaminiana che identifica con l'accidia come peccato capitale quella brama di impadronirsi dell'immagine autentica del passato, vede questo effetto quale risultato dell'introduzione di "commutatori (*shifters*) dell'organizzazione del discorso, che aiutano l'autore a sovrapporre una sua propria temporalità a quella degli eventi narrati"⁴⁴².

Si sovrappone, così, il tempo della storia con il tempo del discorso stesso, "il tempo-carta, che intreccia la cronologia della materia-oggetto con quella dell'atto-linguaggio che esso presenta"⁴⁴³.

Il risultato di questa operazione è un documento che, imbevuto di questo tempo-carta, va a comporre un patrimonio culturale che rivela al materialista storico, il cui compito è spazzolare la storia contropelo, "una provenienza che non può considerare senza orrore"⁴⁴⁴.

Rispetto a questa distorsione che opera nella narrazione del passato, secondo Guha, non c'è niente che la storiografia possa fare, poiché lo iato che si produce tra lo storico e il materiale che studia è un fatto inerente alla stessa natura del discorso storico: il massimo a cui può ambire sta nel riconoscere l'impossibilità di accedere pienamente alla coscienza del passato, rendendo questo dato un'assunzione, un parametro della narrazione⁴⁴⁵.

La storiografia ufficiale spiega il fallimento storico della nazione indiana di creare se stessa partendo da dati fondamentali e interdipendenti: l'impossibilità di rinvenire nei soggetti in lotta una coscienza rivoluzionaria o comunque di classe; l'assenza di una leadership in grado di condurre le masse in rivolta da uno stato di frammentazione locale ad un'entità organica di carattere generale che si costituisse e si identificasse in un movimento di liberazione nazionale.

Con riguardo a quest'ultimo punto, Guha lega la frammentazione delle insorgenze direttamente a questioni territoriali e di composizione demografica, prima ancora che politiche, in quanto l'organizzazione sociale di molte zone, in India come nell'America del Sud, era basata su divisioni in villaggi e tribù spesso distanti tra loro al punto da rendere problematica la circolazione delle informazioni.

Sulla questione, invece, della coscienza di far parte di un movimento di liberazione nazionale, il problema si sdoppia, in quanto la critica investe sia la coscienza soggettiva e di classe sia l'aspetto teleologico che riguarda la finalità (non raggiunta) di porsi lungo il cammino storico e progressivo culminante nella costituzione dello Stato-nazione.

⁴⁴² *Ibidem*

⁴⁴³ *Ibidem*

⁴⁴⁴ W.Benjamin, *Sul concetto di storia*, op. cit., p.31 (*tesi VII*)

⁴⁴⁵ R.Guha, *La prosa della contro-insurrezione*, op. cit., p.88

La storiografia ufficiale manca però di chiedersi, dando per scontata la risposta o comunque situandola entro una catena semiotica di sviluppo progressivo, quale sarebbe stato effettivamente l'esito delle mobilitazioni anticoloniali, soprattutto in relazione alla specificità di quella situazione storica e delle soggettività che con essa erano intrecciate, se si fosse seguita la ricetta liberale occidentale.

Non si può escludere, considerando proprio l'importanza della dimensione temporale delle lotte in relazione alla loro propria specificità, che "le lotte anticoloniali non sarebbero state in grado di mobilitare le masse se avessero posteso ulteriormente le proprie rivendicazioni in un futuro più o meno remoto; per questo motivo i movimenti di liberazione opposero sempre al "non ancora" del liberalismo ottocentesco *l'hic et nunc* del nazionalismo terzomondista"⁴⁴⁶.

Ma anche volendo stare alla logica di una linearità del processo storico, la ricostruzione storica può suggerire un concatenamento diverso da quello che la storiografia ufficiale vorrebbe come prodromico allo Stato-nazione: in questo senso, Gautam Bhadra è stato il primo a mettere in relazione le rivolte anticoloniali con il passato indiano delle mobilitazioni contadine del periodo precoloniale, che è un passato di insurrezioni contro altri imperi, in particolare contro la dominazione Mogol, di cui lo storico rinviene documenti risalenti agli inizi del XVII secolo.

Il suo discorso tende così a rovesciare il discorso della storiografia ufficiale con gli stessi argomenti da questa utilizzati sull'assenza di una coscienza rivoluzionaria e di un'autonomia della classe contadina.

Infatti, secondo Bhadra, le rivolte anticoloniali, "con tutte le loro variazioni, erano parte della tradizione generale della ribellione contro lo stato Mogol. In quest'area, le sollevazioni prese in esame segnarono anche l'inizio di una tradizione di resistenza contadina"⁴⁴⁷.

La mancata integrazione delle masse lavoratrici entro il sistema discorsivo della lotta nazionalista di cui erano portavoce le *élites* derivava perciò non solo dalla impossibilità di ricodificare quel discorso in un immaginario e in una materialità radicalmente differenti, ma anche e conseguentemente dalla necessità *politica* di creare uno spazio nuovo e diverso che fosse in grado di preservare dall'oblio la *propria* tradizione delle lotte: come rileva Ascione, "per Guha [...] era proprio nell'atto del sottrarsi all'interazione con il potere che i gruppi subalterni salvaguardavano la propria indipendenza d'azione e di pensiero, la loro *essenziale* alterità"⁴⁴⁸.

⁴⁴⁶ G.Ascione, *A Sud di nessun sud*, op. cit., p.42

⁴⁴⁷ G.Bhadra, *Two Frontier Uprisings in Moghul India*, in AA.VV., *Subaltern Studies Vol. II*, a cura di R.Guha, Oxford University Press, New Delhi 1983, p.59

⁴⁴⁸ G.Ascione, *A Sud di nessun sud*, op. cit., p.53

Quella che la massa lavoratrice va a costituire è "la *politica del popolo* [...] [quale] spazio *autonomo*, la cui esistenza non era effetto della politica dell'*élite* e che non dipendeva da essa"⁴⁴⁹.

Allora il punto è, seguendo Guha, che se l'insurrezione dei contadini nell'India coloniale è letta come a-politica e non autonoma, lo è proprio perché e nella misura in cui lo storico adopera le categorie interpretative che assumono la storia della composizione sociale di classe occidentale come modello di riferimento.

4.6 Segue: la spiritualità politica contro la "professione del rivoluzionario"

L'intento esplicito di Guha è attuare un decentramento della pratica storiografica attraverso la decostruzione del modello occidentale di riferimento per la composizione dell'insurrezione contro il potere.

Il senso è che se, anziché andare in cerca de "la classe", ci si concentra sulla lotta, a diventare rilevante è proprio la riattivazione della tradizione e della spiritualità ad essa legata, la comprensione della specificità strategica del ruolo che esercitano.

Infatti, a proposito del richiamo al passato delle lotte, per il fondatore dei *Subaltern Studies*, l'elemento della spiritualità, di quella che da lì emergeva, è in grado di rendere sostenibile l'affermazione dell'autonomia delle mobilitazioni anticoloniali.

Questo perché se il rinnovo degli elementi della tradizione consiste nel richiamo a divinità, nella pratica di rituali prima e dopo la rivolta, nella produzione e circolazione di miti, ciò non è altro che il risultato di un'operazione di riallacciamento che in qualsiasi epoca e per qualsiasi classe è servito a legittimare la lotta.

Perciò "non ci meraviglia il fatto che i movimenti rivoluzionari in India si siano collegati, tra gli altri eventi storici del passato, alla ribellione *santal* del 1855"⁴⁵⁰: distogliere lo sguardo dall'evidenza della religiosità quale elemento costitutivo delle rivolte contadine significa ascrivere la coscienza della lotta all'impulso di una forza estranea alla volontà rivoluzionaria dei soggetti agenti.

Anche al di fuori del campo della lotta, sono molti i casi in cui si palesa la contraddizione tra determinate esigenze di spiritualità e riconoscimento di una *agency*: uno tra questi si pone, secondo Spivak, nel rituale del *sati*, che si trova

⁴⁴⁹ P.Chatterjee, *A proposito di alcuni aspetti della storiografia dell'India coloniale*, in R.Guha - G.Ch.Spivak, *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, op. cit., p.35

⁴⁵⁰ R.Guha, *La prosa della contro-insurrezione*, op. cit., p.87

all'incrocio tra il suicidio non sanzionato e l'insieme dei rituali per i morti, secondo una modalità che vede scisse due dimensioni del soggetto, opposte ma non antitetiche: è una di quelle forme di suicidio che perdono l'identità fenomenica di suicidio, perché "qui il soggetto di conoscenza comprende l'insostanzialità o mera fenomenicità (che potrebbe essere la stessa cosa di non-fenomenicità) della sua identità. [...] Dunque questo sé illuminato conosce veramente la "that"-ness della propria identità. La sua demolizione di quell'identità non è l'ātmaghāta (un'uccisione del sé)"⁴⁵¹.

Eppure, il sacrificio della vedova che si autoimmola per il marito morto è collocato tra il fanatismo e il mancato riconoscimento della *agency* di chi ne è il soggetto, per cui si giunge al punto per cui "il paradosso del conoscere i limiti della conoscenza è che l'asserzione più forte di agentività, negare la possibilità di agentività, non possa essere un esempio di essa"⁴⁵².

Trasponendo questo discorso nel tornare al problema della soggettivazione rivoluzionaria, il punto è che si ignora, secondo Guha, "quella combinazione di sviluppo delle sette religiose e militanza che costituisce una caratteristica così importante della nostra storia rurale"⁴⁵³.

Così, da un lato si sussume l'elemento che connota la lotta in senso rivoluzionario sotto l'Ideale, che "si suppone sia integralmente secolare"⁴⁵⁴, del soggetto rivoluzionario che l'Occidente ha finito per costruire come una carriera professionale; dall'altro si dimentica che l'Occidente stesso si è iniziato all'esperienza rivoluzionaria proprio a partire da pratiche di contro-condotta aventi una radice spirituale e mistica.

Il tentativo di conoscere, o meglio di riconoscere, il soggetto della lotta, coi relativi problemi di cui si è detto, si svolge secondo modalità che concorrono a perpetuare lo schema che, a partire da un certo momento che Foucault fa partire dalla filosofia del XVII secolo, ha visto la scissione tra l'accesso alla verità, o comunque l'atto di conoscenza, e l'esigenza di una trasformazione del soggetto: il confronto costante di ogni soggetto in lotta con il soggetto rivoluzionario tipico o ideale, che vince la

⁴⁵¹ G.Ch.Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, op. cit., p.303

⁴⁵² *Ibidem*.

E' questo un discorso che richiama la distinzione, in "Storia della follia", tra due dimensioni che non si configurano all'interno di un'opposizione dialettica, laddove nella follia stessa Foucault scopre "la compresenza di due dimensioni eterogenee: irriducibili ma segretamente complici, speculari e a volte complementari [...], da un lato la costitutiva vulnerabilità del soggetto, dall'altro anche e nel contempo un'energia progettuale che lo rende capace di ridiventare protagonista attivo della propria esistenza. Proprio lì può emergere un'intima ed enigmatica solidarietà tra distruzione e costruzione, tra perdita e arricchimento, tra malattia e creatività".

M.Galzigna, *Introduzione a M.Foucault, Storia della follia nell'età classica*, a cura di M.Galzigna, BUR Rizzoli, Milano 2011, pp.5-35

⁴⁵³ *Ivi*, p.95

⁴⁵⁴ *Ibidem*

sua lotta e che però non è altro che un costrutto, derivato da una storia peculiare e che definisce una esperienza limitata per lo stesso Occidente, indica la mancanza nell'atteggiamento dello storico di una disposizione alla trasformazione di sé e del proprio punto di vista a partire dalla pratica conoscitiva, quell'essere disposti alla commistione del proprio punto di vista con l'oggetto d'interesse che è implicita nella curiosità.

L'*acedia* richiamata da Benjamin nella settima tesi come vizio capitale dello storico, indica la "mancanza di cura" che è invece ciò che l'atteggiarsi della curiosità evoca per sua natura, come suggeriscono le radici etimologiche dei due lemmi.

"La curiosità – dice Foucault in un'intervista del 1980 – è stata un vizio di volta in volta stigmatizzato dal Cristianesimo, dalla filosofia e persino da una certa concezione della scienza. Curiosità, futilità. Eppure [...] la curiosità evoca la 'cura', l'attenzione che si presta a quello che esiste o che potrebbe esistere; [...] una disinvoltura nei confronti delle gerarchie tradizionali tra ciò che è importante e ciò che è essenziale"⁴⁵⁵: è la capacità di *se déprendre de-soi meme*, di rinunciare a quella autistica riconciliazione delle proprie certezze che è invece implicita nel distacco cartesiano tra soggetto e oggetto della conoscenza e nella tendenza alla mera assimilazione dell'oggetto.

IL "distacco da se stessi" prodotto dallo scavo della genealogia foucaultiana, va ad indagare se e in che modo nel passato dell'Occidente stesso vi siano state delle fratture in grado di orientare il pensiero attuale verso l'apertura di strade altre possibili che la soggettività rivoluzionaria ha potuto e può percorrere; seguendo questa linea, la genealogia fa emergere lo scarto che, rispetto alle categorie della politica moderne, le lotte antipastorali hanno determinato, proprio in quanto connotate specificamente nel senso della spiritualità.

A partire dal Medioevo, secondo le tappe degli eventi ripercorsi in "Sicurezza, territorio, popolazione", si danno i presupposti della forma del potere che storicamente ha definito l'esperienza politica occidentale: si tratta di "un potere che non è né politico né giuridico, non è neanche un potere economico, né di dominazione etnica e che, tuttavia, ha strutturato profondamente le nostre società. Questo potere ha un'origine religiosa, pretende di guidare gli uomini per tutta la loro vita e in ogni circostanza, vuole farsi carico dell'esistenza particolare degli uomini dalla nascita alla morte, per costringerli a comportarsi in un certo modo, per ottenere la loro salvezza. E' quello che potremmo chiamare il potere pastorale"⁴⁵⁶.

⁴⁵⁵ M.Foucault, *Il filosofo mascherato. 1980*, in *Archivio Foucault vol.3*, op. cit., pp. 137-144, qui pp.141-142

⁴⁵⁶ M.Foucault, *La filosofia analitica della politica*, in *Archivio Foucault vol.3*, pp.98-113, qui p.110

Ciò che rileva, però, è il fatto che prima della strutturazione sistematica delle tecniche di condotta proprie del cristianesimo (se ne è visto, nel capitolo precedente, un esempio nella tecnica della confessione) direttamente all'interno delle tecnologie dell'apparato politico, sono esistite, fin dal Medioevo, delle forme di resistenza ad un potere in quanto potere di condotta.

Foucault, dopo aver vagliato l'adeguatezza di attributi come "rivolta di condotta" piuttosto che "disobbedienza" o "dissidenza", indica le rivolte antipastorali come "controcondotte", perché la definizione "ha il vantaggio di permettere il riferimento al senso *attivo* del termine 'condotta'. Controcondotta nel senso di lotta contro i procedimenti impiegati per condurre gli altri"⁴⁵⁷.

E' proprio in queste emergenze della lotta che occorre cercare la matrice della storia dell'atteggiamento critico, per come si è dato nell'Occidente moderno, a partire dal XV e XVI secolo.

Il Medioevo, infatti, ha elaborato cinque forme di controcondotta, che, instillandosi attraverso gli elementi dell'ascetismo, della mistica, della ricerca della comunità – contro il potere della Chiesa esercitato a livello individuale e universalizzante -, e sollevando i problemi della Scrittura e della credenza escatologica, hanno impiegato, manipolato, elaborato ed eroso il potere pastorale dal suo interno, sui confini dei suoi stessi dogmi⁴⁵⁸.

Tuttavia le controcondotte, prima di rimanere assorbite in gran parte dai tentativi della Chiesa di rimpossessarsi di queste forme della spiritualità che pure fanno parte dell'orizzonte generale del cristianesimo, hanno seminato i germi di qualcosa di fondamentale per l'esperienza occidentale della critica, della lotta contro il governo delle condotte: un atteggiamento che consiste nel problematizzare costantemente la questione per cui ci si chiede: "come essere governati? E' tollerabile essere governati in questo modo?"⁴⁵⁹.

Nella lezione del 1978 intitolata "Qu'est-ce que la critique?", Foucault, tra l'altro negli anni in cui viene a contatto con gli eventi della rivoluzione iraniana, pone un punto che situa l'origine della genealogia della soggettività rivoluzionaria occidentale proprio in quell'elemento spirituale e mistico di cui l'Occidente postmoderno, non molto dopo averne fatto esperienza, ha cominciato a ridere, emblematicandone i caratteri di arcaicità e di a-politicità.

Eppure "la matrice dell'atteggiamento critico nel mondo occidentale va cercata negli atteggiamenti religiosi medievali relativi all'esercizio del potere pastorale [...]. Una

⁴⁵⁷ M.Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, op. cit., p.151, corsivo aggiunto.

⁴⁵⁸ Cfr: *ivi*, pp.151-163

⁴⁵⁹ Cfr: M.Foucault, *Illuminismo e critica*, op. cit., p.64

delle prime grandi forme di rivolta in Occidente [è] stata la mistica. [...] Quando vediamo che queste esperienze, questi movimenti della spiritualità sono molto spesso serviti da abito, da vocabolario, ma direi di più, da modo di essere, da sostegno alla speranza di lotta che potremmo definire economica, popolare, in termini marxisti di classe, allora *siamo in presenza di qualcosa di fondamentale*⁴⁶⁰.

Riallacciandosi al discorso degli storici dei *Subaltern Studies*, è chiaro allora come i "filtri interpretativi" della secolarizzazione ritrascritti nel discorso storico, come residui del distacco prodotto nella sfera della conoscenza tra le condizioni dell'accesso alla verità e l'esigenza di una trasformazione del soggetto conoscente, ridefiniscono e sistemano segni e significanti degli atti e dei soggetti insorgenti, cosicché la rappresentazione dell'insurrezione è plasmata sulla base di quelli che si identificano nei valori distintivi di passato e di futuro, in cui l'arcaicità sta alla spiritualità come la modernità sta alla politicità delle forme della lotta.

Come osserva Guha, l'insurrezione viene collocata in quello che si ritiene essere temporalmente e logicamente il *suo* passato e il *suo* futuro, "in modo che i valori peculiari dell'uno e dell'altro sono impressi nell'evento stesso e ne determinano il significato specifico"⁴⁶¹.

Inoltre, mentre si nega ai contadini e alle masse lavoratrici l'*agency* rivoluzionaria, lì si situa nella storia come mere persone empiriche, o al massimo come soggetti che insorgono per motivi di deprivazione economica, spinti dalla fame e da pulsioni istintive piuttosto che da una capacità di volontà e ragione, di determinarsi riflessivamente in funzione della lotta⁴⁶².

Il problema è che queste definizioni che vedono una soggettività rivoluzionaria mancata sono frutto di formazioni discorsive di una determinata narrazione storica: è uno di quei "rituali" che vanno smascherati "per farli apparire per quello che sono: delle cose puramente arbitrarie, legate al nostro modo di vita borghese"⁴⁶³.

E allora, seguendo quanto Foucault afferma già ne "L'Archeologia del sapere", - quando, analizzando i modi in cui si formano e proliferano i discorsi e le loro condizioni di emergenza, comincia ad approcciare ad un'analisi che riguarda direttamente il sapere implicito nelle tecnologie di potere - "non ci si dovrebbe porre il problema psicologico di una presa di coscienza; si dovrebbero analizzare la formazione e le trasformazioni di un sapere. Per esempio, il problema non sarebbe

⁴⁶⁰ *Ivi*, p.72

⁴⁶¹ R.Guha, *La prosa della contro-insurrezione*, op. cit., p.71

⁴⁶² Cfr: *ivi*, p.45

⁴⁶³ M.Foucault, *Conversazione con Michel Foucault*. 1971, in *Archivio Foucault vol.2, Interventi, colloqui, interviste 1971-1977. Poteri, saperi, strategie*, trad. di A. Petrillo, a cura di A.Fontana, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 37-48, qui pp.47-48

quello di determinare il momento a partire dal quale compare una coscienza rivoluzionaria, né quale parte abbiano potuto avere nella genesi di questa coscienza rispettivamente le condizioni economiche e il lavoro di chiarimento teorico; non si tratterebbe di riscrivere la biografia generale ed esemplare dell'uomo rivoluzionario, o di trovare la radice del suo progetto; ma di mostrare come si siano formati una pratica discorsiva e un sapere rivoluzionario che investono in comportamenti e in strategie, che danno luogo a una teoria della società e che operano l'interferenza e la mutua trasformazione di entrambi"⁴⁶⁴.

Foucault non simpatizza con la "rivoluzione", come concetto dislocato dal tempo e dallo spazio che le sono propri, e quindi fuori dalla sua dimensione di "evento", di frattura che taglia quel divenire storico che procede nel senso del progresso.

A suo parere è stata tutta l'ossessione del pensiero del XIX secolo di costruire un sapere a proposito della rivoluzione che ha avuto l'effetto di inibire la radicalità storico-politica delle lotte: fuori dalla dimensione microfisica, e anzi secondo un'ideale di razionalità politica globale e massificante, c'è stato l'avvento di un'età della rivoluzione: "Da due secoli ha dominato la storia, organizzando la nostra percezione del tempo, polarizzando le speranze. Ha costituito uno sforzo gigantesco per assorbire la sollevazione all'interno di una storia razionale e soggiogabile: le ha dato una legittimità, ha distinto le forme buone e quelle cattive, ha definito le leggi del suo procedere; ha stabilito le condizioni di partenza, gli obiettivi e le forme della sua realizzazione. E' stata definita persino la professione del rivoluzionario"⁴⁶⁵.

Nel corso del 1980 "L'ermeneutica del soggetto", che rappresenta il punto di passaggio dagli studi sulla governamentalità alle ricerche sulla possibilità di un'etica del sé che possa riscoprire un valore politico, Foucault tenta di salvare la rivoluzione, intesa come distante da una "teoria della rivoluzione", partendo proprio dal fronte dell'etica: dopo aver parlato della cura di sé che si attua per mezzo degli esercizi spirituali, l'attenzione è posta sul *convertere ad se*, della conversione come tecnologia del sé, come modo per occuparsi di sé.

Questa nozione, presente fin dall'antichità nella sfera morale, religiosa e filosofica, ad un certo momento si è innestata nel pensiero politico e nella pratica politica, al punto che si dovrebbe "fare la storia di quella che potremmo chiamare la soggettività rivoluzionaria"⁴⁶⁶, tenendo conto della nozione di "conversione alla rivoluzione": invece di pensare la rivoluzione come insieme di eventi che come una trottola investono e avvolgono i soggetti, bisogna

⁴⁶⁴ M.Foucault, *L'Archeologia del sapere*, op. cit., p.255

⁴⁶⁵ M.Foucault, *Sollevarsi è inutile*, op. cit., p.133

⁴⁶⁶ M.Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, op. cit, p.184

concentrarsi sull'atteggiamento rivoluzionario come espressione di un "rovesciamento di sé"⁴⁶⁷, di un farsi "soggetti" della rivoluzione.

Mentre l'Occidente, dopo il Rinascimento e le grandi crisi del cristianesimo che si sono manifestate nelle forme di "controcondotte", non ha saputo reinventare il radicalismo politico al di fuori della sfera religiosa, nelle rivoluzioni anticoloniali è possibile veder agire un movimento che fa della dimensione spirituale una componente essenziale della politica, come è potuto apparire anche nelle rivoluzioni postcoloniali, per come sono esplose nell'Iran del 1978 e attualmente nella "Primavera araba", esperienze politiche in cui l'obbiettivo è il rovesciamento non solo di un sistema politico a livello globale, ma anche di quei micropoteri che investono la vita quotidiana e la stessa possibilità degli individui di costituire un proprio *ethos*.

La dimensione etica è ciò che, in ultima istanza, può salvare la rivoluzione: Foucault va verso di essa per trovarvi la radicalità delle lotte⁴⁶⁸.

Dalle ricerche foucaultiane inaugurate dal primo corso degli anni Ottanta, "L'ermeneutica del soggetto", la spiritualità, nella sua relazione con l'atto di conoscenza, è definita come "l'insieme di quelle ricerche, di quelle pratiche e di quelle esperienze che potranno essere costituite dalle purificazioni, le asceti, le rinunce, le conversioni dello sguardo, le modificazioni d'esistenza e così via, che non tanto per la conoscenza bensì per il soggetto, per il suo stesso essere di soggetto, rappresentano il prezzo da pagare per avere accesso alla verità"⁴⁶⁹.

E' un momento direttamente politico perché il problema di quale governo di sé deve esercitare il soggetto al fine di aprirsi un varco, dare forma ad una soggettivazione altra da quella che deriva dalla relazione col potere⁴⁷⁰, è immediatamente connesso ad una conversione del potere: riportando all'attualità la visione etico-politica dell'Antichità ellenistica, Foucault nota come "la cura di sé viene eticamente prima, nella misura in cui il rapporto con se stessi è ontologicamente primo"⁴⁷¹.

⁴⁶⁷ Cfr: P.Di Vittorio, *Che cos'è il radicalismo?*, in M.Foucault, *L'islam e la rivoluzione iraniana*, a cura di A. Cavazzini, Mimesis, Milano 2005, pp.115-132, qui p.124

⁴⁶⁸ *Ivi*, p.127

⁴⁶⁹ M.Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, op. cit., p.17

⁴⁷⁰ Per Foucault la soggettivazione è l'esperienza, o meglio, una determinata esperienza dell'essere soggetti, nel senso che il soggetto, lontano dall'essere "la condizione che rende possibile un'esperienza", è il prodotto della razionalizzazione di un processo che è il processo della soggettivazione stessa.

Insomma, la soggettivazione produce il soggetto; ma non solo: la soggettività che vi è prodotta è "soltanto una delle possibilità di organizzare una coscienza di sé".

E' per questo che il soggetto "non è una sostanza. E' una forma e soprattutto questa forma non è mai identica a se stessa. [...] In ogni caso, si gioca, e si stabiliscono differenti forme di rapporto con se stessi".

Le parti citate si trovano nell'intervista a M.Foucault, *Il ritorno della morale. 1984*, in *Archivio Foucault vol.3*, op. cit., pp.262-272, qui p.271; l'ultima parte è invece in M.Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, op. cit., pp.273-294, qui p.283

⁴⁷¹ *Ivi*, p.280

La cura di sé è anche una conversione del potere: "In effetti è un modo di limitarlo e controllarlo. [...] E il buon sovrano è proprio colui che esercita il suo potere come si deve, cioè esercita il suo potere anche su se stesso. E' il potere su se stessi che regola il potere sugli altri"⁴⁷².

Così, se gli studi sulla governamentalità erano stati improntati alla ricerca di quale discorso il soggetto può fare su di sé quando è il potere stesso che lo costituisce come soggetto del potere, nel doppio senso del genitivo, in seguito si chiarisce come il problema di dire la verità dei meccanismi di governo è qualcosa che è compito di una "filosofia analitico-politica" rendere chiaro, e non per dire che si è sempre schiacciati dal potere, ma per vedere dove si possono aprire di volta in volta dei punti mobili di libertà.

Come Foucault chiarisce in un'intervista del 1978, "il compito della filosofia non è di scoprire ciò che è nascosto, ma di rendere esattamente visibile ciò che è visibile, di far apparire ciò che è così vicino, così immediato, così intimamente connesso a noi, da non poter essere percepito"⁴⁷³.

Pur se Foucault parla facendo riferimento alle lotte del Sessantotto, la cassetta degli attrezzi che va a formulare può ben essere usata per aprire una prospettiva altra di analisi, a partire da cui tentare di comporre le potenzialità dell'istanza rivoluzionaria secondo una visione della politicità che non sia già deterministicamente rinchiusa nella sintesi che ne fa il potere stesso.

Da questo punto di vista, ai fini di mettere in discussione il soggetto di una "teoria della rivoluzione", ciò che una filosofia analitico-politica può far vedere è "l'importanza delle lotte cui fin ad oggi è stato attribuito solo un valore marginale. [...] Qualunque sia il vocabolario utilizzato e qualunque siano i riferimenti teorici di chi partecipa a questa lotte, è del tutto evidente che abbiamo a che fare con un processo che, pur essendo molto importante, non è affatto una variabile formale, morfologica, della rivoluzione: non lo è nel senso classico della parola «rivoluzione»"⁴⁷⁴.

L'*ethos dissidente* che caratterizza le contro-condotte è esso stesso una pratica ascetica⁴⁷⁵: l'ascesi è finalizzata a divenire soggetti di un discorso di verità - in questo caso, si esercita mediante la critica in relazione alla maniera in cui si è governati - convertirsi a sé, volgere lo sguardo verso se stessi, coltivare un atteggiamento critico, esercitare la critica come arte della disobbedienza volontaria.

⁴⁷² *Ibidem*

⁴⁷³ M.Foucault, *La filosofia analitica della politica*, op. cit., pp.103-104

⁴⁷⁴ *Ivi*, p.109

⁴⁷⁵ M.Foucault, *La strategia dell'accerchiamento. Conversazioni e interventi 1975-1984*, a cura di S.Vaccaro, Duepunti Edizioni, Palermo 2009, p.25

Foucault parla e scrive, contro la costruzione di un "sapere rivoluzionario", guardando a quanto avviene nella rivoluzione iraniana, che per lui, da occidentale, costituisce una vera e propria "esperienza politica": l'evento politico è vissuto dagli insorti come un momento trasformativo, cui fa da sfondo una "conversione a sé", perché lì le persone mettevano a repentaglio la vita, la libertà, il corpo, vivendo l'esperienza politica come atto esistenziale.

Di fronte a questa frattura della storia, Foucault comprende l'importanza che una "spiritualità politica" abbia avuto nel formare una volontà collettiva e una morale antistrategica che è propria di chi è pronto a sovvertire gli schemi e mettere a repentaglio ogni cosa in vista non di un'ambizione o di un profitto, ma di una trasformazione del sé.

Osserva così, nei suoi reportage, che è esistita qualcosa che scardina la concezione classica delle categorie del politico e la sua presunta validità universale, fuori dal tempo e dallo spazio dell'evento: ad essere in discussione sono formazioni classiche come i partiti, ruoli che sembrano consacrati dalla Storia, come quelli del capo carismatico o di una leadership che gestisce, che disciplina la lotta.

Per gli insorti tunisini c'è solo la conversione del sé supportata da ciò che rappresenta, in una maniera del tutto peculiare rispetto ai punti di riferimento della politicità appena richiamate, "il ruolo del personaggio quasi mitico che è Khomeini. (...) Khomeini 'non è qui': da quindici anni vive in un esilio da cui non vuole tornare che una volta partito lo Scià: Khomeini 'non dice niente', nient'altro che no allo Scià, al regime, alla dipendenza; infine Khomeini 'non è un uomo politico': non ci sarà un partito di Khomeini, non ci sarà un governo Khomeini. Khomeini è il punto di incontro di una volontà collettiva"⁴⁷⁶.

Sono i movimenti e le "moltitudini di singolarità viventi" ciò che fa della rivoluzione una conversione e un rovesciamento dal basso delle forze sociali: la genealogia del soggetto rivoluzionario in Foucault è tesa a dimostrare che se le cose quotidiane tra gli anni Sessanta e oggi sono cambiate, e anche in parti del mondo in cui ci si aspettava che la rivoluzione si costruisse crescendo attraverso degli stadi di politicizzazione e modernizzazione in senso occidentale, questo cambiamento non lo dobbiamo ai partiti politici, ma a numerosi movimenti.

Occorrerebbe giungere all'apertura di una forma mobile della soggettività rivoluzionaria, che non intenda ripristinare una teoria della rivoluzione che, sublimandola, la oggettivizzi dentro degli schemi, ma che possa piuttosto istituire "un breviario del sapere delle lotte che ci indichi come praticare la produzione di sé

⁴⁷⁶ M.Foucault, *Taccuino persiano*, op. cit., p.59

al di fuori della forma-Partito"⁴⁷⁷.

4.7 La coscienza rivoluzionaria e le ricadute dell'essentialismo culturale

Il rischio di una oggettivazione, o meglio di una fissazione in una forma come essenza fondante, è insito anche in quel tipo di essentialismo culturale che si presenta come una delle falle in cui molte delle letture degli studi sul colonialismo e postcoloniali scivolano, nel tentativo di creare e gestire un dispositivo politico attraverso cui pensare la composizione della lotta anticoloniale nella sua autonoma politicità.

L'invocazione di un'autenticità dei valori della negritudine, da Césaire e Fanon, sembra aver seguito sempre più un "processo di reificazione"⁴⁷⁸, e la letteratura e le altre forme artistiche che hanno avuto l'intento di riesumare la memoria delle tradizioni culturali⁴⁷⁹, decantandone la specificità, per ridare la voce a chi di quella

⁴⁷⁷ A.Russo, *Prolegomeni a una genealogia della soggettività rivoluzionaria*, in AA.VV. *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, a cura di A.Amendola, L.Bazzicalupo, F.Chicchi, A.Tucci, Quodlibet, Macerata 2008, p.341

⁴⁷⁸ M.Mellino, *Introduzione a A.Césaire, Discorso sul colonialismo*, op. cit., p.15

⁴⁷⁹ Tra queste, una figura che appare anche per molti versi vicina a Fanon, come ha messo in rilievo Renate Siebert (qui farò di seguito riferimento al citato "Voci e silenzi postcoloniali"), è quella di Assia Djebar, per la sua carriera cinquantennale di scrittrice e cineasta.

Nata in Algeria e trasferitasi in Francia e poi ancora negli Stati Uniti, vivendo quindi come "un esilio nell'esilio", ha improntato la sua produzione letteraria ed artistica ad "ascoltare i silenzi e dare poi voce alle loro tonalità diverse; scrivere e filmare le grida del silenzio" (p.246).

Il problema che si pone è tuttavia quello del rapporto con il campo della politica: questo non si comprende se non partendo dal fatto che lei è e rivendica, proprio rispetto a questo campo, di essere una scrittrice, e in particolare una scrittrice che vive il suo essere una donna femminista in un senso specifico: non essere mai portavoce di, non parlare al posto di, ma, semmai, posizionarsi al lato, prestare la propria voce a chi voce non ha.

In quanto scrittrice, dal punto di vista della partecipazione attiva, l'unica sua uscita pubblica e politica fu l'organizzazione di una raccolta di firme su un giornale francese nel 1991, a favore della democrazia in Algeria, a cavallo tra il primo turno delle elezioni vinte dal FIS (Fronte Islamico di Salvezza Nazionale) e la presa del potere dei militari che di fatto abolì il secondo turno; inoltre fu impegnata nel Parlamento internazionale degli scrittori, di cui era stata co-fondatrice.

Proprio nella misura in cui, tuttavia, assume come una camicia di forza la definizione di politica che potremmo foucaultianamente intendere come il campo in cui non solo si è assoggettati a dei processi di disciplinamento e di violenza epistemologica, ma anche in cui diviene possibile la costituzione di sé come soggetti da un punto di vista attivo e creativo, si possono rinvenire allora dalle opere di Djebar sì dei punti di connessione con Fanon, "la passione per la pluralità delle culture, delle lingue e delle esperienze umane [e] l'attenzione alla memoria" (p.50), ma quel che resta determinante nelle loro esperienze è la diversa declinazione che assume il campo della politica: "centrale e vitale per Frantz Fanon, [...] un campo minato, intrinsecamente corrotto e per niente attraente nelle valutazioni che ne dà Assia Djebar" (*ibidem*); una differenza sicuramente dovuta anche alla distanza generazionale tra i due, che è poi la distanza tra la fase *pre* e *post* liberazione.

Il problema, che si pone in modo analogo per molti scrittori della colonia e della postcolonia, è che un tale rapporto con il campo della politica, attraverso il supporto della letteratura, non va a definirsi che come un ripiegamento di tipo estetico, che emerge per Djebar soprattutto nella parte della sua vita, segnata dalla fase post-liberazione e dalla delusione che ne deriva per l'imporsi di un nuovo dominio e per la perdita di quel sentimento di appartenenza che la lega alla sua terra d'origine; ciò è quanto la porta a scrivere: "Semplicemente non la vedo più l'Algeria. Semplicemente, volto le spalle alla terra natia, alla nascita, all'origine / [...] Semplicemente, riabito altrove; mi cirondo d'altrove e palpito ancora".

cultura è espressione con la propria stessa essenza soggettiva, hanno contribuito a creare una visione in cui non si fa che produrre le culture come entità fisse, chiuse nell'incomunicabilità delle loro caratteristiche⁴⁸⁰.

Queste esaltazioni di un esotico-altro-culturale investono nella letteratura una forma di fuga, di ri-traduzione di un immaginario che intende recuperare le voci disperse di quello che è il nativo prima e aldilà dall'essere toccato dallo sguardo del colonizzatore.

Tuttavia un simile dispositivo di tipo estetico, oltre a fornire un appiglio debole dal punto di vista politico, comporta tutta una serie di criticità in ciò che offre effettivamente, nel presentare quegli stessi limiti che è stato possibile rinvenire in Foucault nel periodo in cui trovava nell' "intempestività letteraria" una forma di resistenza in cui, anche se non è importante colui che parla e di chi parla ma l'atto con cui si parla, si trattava pur sempre di una forma di resistenza intesa come scarto, via di fuga, una sottrazione improvvisa e che non teneva conto del carattere relazionale del potere, e, quindi, anche dello stesso dato culturale, essendo anche questo in qualche modo interrelato con i meccanismi di potere ed egemonia.

Ad essere rimossa è la contaminazione, l'origine conflittuale del fenomeno culturale, prestando tra l'altro il fianco alla nota "mercificazione globale dell'alterità culturale, dove il postcolonialismo sarebbe ambiguamente complice ed avversario della 'alterity industry' e di un sistema di traduzione culturale che opera sotto il segno dell'esotico"⁴⁸¹.

Si giunge a questa deriva, secondo Mellino, quando si fa un uso epistemologico⁴⁸²

Intesa in questo senso, è chiaro che viene soppressa alla radice, perché rifiutata nel suo significato di "dispositivo politico", la ricerca di un'articolazione del rapporto tra politica e soggettivazione intesa come possibilità di costituirsi soggetti.

Mentre Fanon non scinde mai le due dimensioni, quella del dato culturale e quella della soggettivazione politica, sostenendo che la liberazione sociale poteva farsi solo unitamente ad una liberazione culturale che partisse dall'interno delle coscienze, Djebbar alla fine sembra ritrarsi dal campo della politica, rinchiudendosi nell'apertura creata dalla sua stessa letteratura.

Il testo di Djebbar sopra citato è tratto da A.Djebbar, *Bianco d'Algeria*, Il Saggiatore, Milano 1998, p.113

⁴⁸⁰ Il più critico in questo senso sembra essere Amselle, che se riassume nello scivolamento essenzialista praticamente tutte le ricerche dei principali studiosi postcoloniali, incapaci di dare vita ad una prospettiva in grado di evitare "la trappola del rispecchiamento" tesa dalla scienza occidentale, va però poi a riprendere un pensiero centrato sulla diaspora ebraica che, pur mettendo in rilievo la caratteristica del dato culturale come perennemente in viaggio, non è esente dal rischio essenzialista: si parla, con Amselle, di "distacchi dall'Occidente" facendo riferimento alla necessità di costituire dei paradigmi che rispondano e siano in grado di dare voce alle diverse culture (ad esempio, un "paradigma africano" nelle scienze sociali) lasciandole completamente sganciate l'una dall'altra e senza tenere conto dell'importanza dei fenomeni di contaminazione e di meticcio, quale più recente oggetto della presa di un potere globale frammentato che differenzia per immettere ogni cosa sotto il suo regime governamentale.

⁴⁸¹ A.Corio, *Contagio postcoloniale e mercificazione della marginalità. Per una genealogia critica del discorso della contaminazione*, in "Trickster. Rivista del master in studi interculturali", n.4

⁴⁸² La nota di Mellino sulla differenza tra uso in senso epistemologico e uso ontologico della critica postcoloniale, è in linea con la distinzione che Bhabha rinvia come fondamentale tra la nozione di *diversità culturale* che è "un oggetto epistemologico - la cultura come oggetto della conoscenza empirica [...], categoria dell'etica, dell'estetica o dell'etnologia comparata", e la *differenza culturale*

della nozione di teoria o di critica postcoloniale, che "serve soltanto a rafforzare discorsi e problematiche di tipo ontologico e soprattutto a mettere in luce una certa concezione etico-politica riguardo le dinamiche delle identità culturali"⁴⁸³.

Con la nozione di identità, come osserva Laplantine, non si fa che ridischiudere un processo di riattivazione dell'origine, perché la proclamazione dell'autenticità delle culture, di un essenzialismo che nella rivendicazione delle loro caratteristiche innate le chiude in un comunitarismo che "consiste nel ritrovarsi in sé, nel restare fra cugini", è "la rivendicazione di un riflusso. Il compimento ha già avuto luogo, si può solo ripetere. È il passato a comandare il presente, attribuendogli la propria legittimità retroattiva"⁴⁸⁴.

E vale a riattivare il dispositivo razziale, perché ciò che oggi chiamiamo "comunitarismo", ovvero la radicalizzazione logica del tema del "diritto alla differenza" è "la riscoperta delle differenze, delle identità, delle radici, delle culture, che sono forse un altro modo di designare ciò che un tempo chiamavamo razze"⁴⁸⁵.

La chiusura ermetica delle culture nella loro specificità è, insomma, l'affermazione di un essenzialismo che, vicino alla concezione del multiculturalismo come "apologia del pluralismo terapeutico"⁴⁸⁶, non ha che un solo un passo in avanti da compiere per tradursi nell'affermazione di "una visione frammentata del mondo che si rivela inevitabilmente terreno fertile per ogni sorta di integralismo"⁴⁸⁷.

Ma, allo stesso modo, è anche la definizione di una coscienza rivoluzionaria, pensata sotto il dominio di un sapere sulla rivoluzione, a rischiare di mantenere la soggettività rivoluzionaria fissata non solo in una forma di coscienza di tipo fenomenologico e priva di divenire, ma anche nella caratterizzazione puramente negativa e oppositiva della violenza insorgente: è quanto accade se si pensa la negritudine come fanno, a parere di Fanon, certi intellettuali indigeni che si impegnano per l'affermazione incondizionata della cultura africana, sortendo l'effetto semplicemente di invertire lo stereotipo coloniale, perdendo, nell'ambito del discorso, proprio quel fuoco che sta nella materialità dei rapporti di sfruttamento.

Lo psichiatra algerino mostra chiaramente la sua posizione quando, retoricamente,

intesa quale "processo dell'enunciazione della cultura", "processo di significazione" che è capace di tenere in conto "il prodursi di campi di forza, riferimento, applicabilità e capacità".

H.Bhabha, *I luoghi della cultura*, op. cit., pp.54-55

⁴⁸³ M.Mellino, *La critica postcoloniale*, op. cit., p.117

⁴⁸⁴ F.Laplantine, *Identità e metissage, umani aldilà delle apparenze*, op. cit., pp.36-39

⁴⁸⁵ *Ivi*, pp.46-49

⁴⁸⁶ *Ivi*, p.41

⁴⁸⁷ J.L.Amselle, *Il distacco dall'Occidente*, Meltemi, Roma 2009, p.116

chiede: "Non volendo fare la figura del parente povero, del figlio adottivo, della prole bastarda, tenterò febbrilmente di scoprire una civiltà negra? [...] Ma non vediamo assolutamente che cosa questo potrebbe mutare la situazione dei ragazzetti di otto anni che lavorano nei campi di canna nella Martinica o nella Guadalupa"⁴⁸⁸.

L'unica strada per far sì che la violenza, la resistenza e l'opposizione degli insorti siano pensabili in quanto carichi di una valenza affermativa, è quella tracciata dallo stesso Fanon alla fine di "Pelle nera maschere bianche", in cui lancia un monito alle generazioni presenti e future, nere o bianche che siano, e non meno che a se stesso, in cui esprime il desiderio di un riconoscimento aldilà e al di fuori della determinazione della Storia: "Domando che mi si consideri a partire dal mio desiderio. Non sono soltanto qui e ora rinchiuso nel regno delle cose. Sono per altrove e per altra cosa. [...] Non sono prigioniero della Storia. Non devo cercarvi il senso del mio destino. [...] La densità della storia non determina alcuno dei miei atti"⁴⁸⁹.

Questo significa che "non ho il diritto, io uomo di colore, di preoccuparmi dei mezzi che mi permetterebbero di pestare la fierezza dell'antico padrone. Non ho il diritto né il dovere di esigere riparazione per i miei antenati addomesticati [...] Non ho il diritto di confinarmi in un mondo di riparazioni retroattive"⁴⁹⁰.

E' la necessità della sottrazione della soggettività rivoluzionaria rispetto ad una storia da cui non si può e non si deve accettare di essere dominati; pena la costrizione in un contenitore di *negrezza*, come la faccia essenzializzante della negritudine, non meno costruita e totalizzante del paradigma della *bianchezza* del dominatore europeo, poiché porta con sé una pari attitudine a rendere allucinato il reale sotto il segno di quella visione deterministica che la Storia fa passare come processo di presa di coscienza e di progresso: da un lato una "missione negra", dall'altro il "fardello bianco".

Ancora una volta, il nesso che unisce l'analisi foucaultiana e fanoniana, nel loro presentarsi immediatamente come dispositivi politici, sta nella messa in atto di un "atteggiamento sperimentale" che è continuamente da riattivare e da tenere "alla prova della realtà e dell'attualità", in quanto troppo spesso, come avverte Foucault, l'affermazione radicale e globale della libertà, inseguita da un gruppo che porta avanti un'idea forte di identità, si è trasformata in un sogno vuoto: "Sappiamo, per esperienza, che la pretesa di sottrarsi al sistema dell'attualità

⁴⁸⁸ F.Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, op. cit., pp.202-203

⁴⁸⁹ *Ivi*, pp.190, 202-203

⁴⁹⁰ *Ivi*, pp.201 e 203

per formulare dei progetti d'insieme di un'altra società, di un altro modo di pensare, di un'altra cultura, di un'altra visione del mondo non hanno fatto altro che rinnovare delle tradizioni molto pericolose"⁴⁹¹.

⁴⁹¹ M.Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo*. 1984, op. cit., p.229

Capitolo quinto

Il "pre-istorico" del capitale: teorie della transizione e genealogia dell'immanenza

5.1 Da "Provincializzare l'Europa" alla postcolonia come condizione globale

Seguire il metodo archeologico e genealogico ha mostrato, fin qui, in che modo la cassetta degli attrezzi foucaultiana, coi suoi limiti di adattamento e le sue punte di originalità, si sia potuta prestare in maniera efficace e complementare rispetto ai *Subaltern Studies* ed agli studi provenienti, oltre che dalla storia e dalla filosofia politica, da discipline che ad essi si sono collegate, come la letteratura, l'etnologia, la psicologia e la medicina sociale, che ne hanno approfondito aspetti specifici.

Ciò ha avuto l'obbiettivo di fornire un contributo alla costituzione di un dispositivo epistemologico come fondamento alla politicizzazione delle problematiche che ruotano attorno a tutto ciò che fa *agency* per il soggetto subalterno, da quello che ha vissuto la colonia a quello che ha inteso darsi un'organizzazione, dal punto di vista sia materiale che etico, sia collettivo che individuale, nel tentativo di liberarsene, pur se in una maniera peculiare rispetto al punto di vista di chi guarda a queste realtà riferendole alle categorie classiche del fenomeno politico.

Tuttavia la fedeltà ad un autore, come lo stesso Foucault diceva, non è data dall'aderenza delle visioni di chi usa il suo metodo al modo in cui vengono interpretati i suoi detti e scritti, ma piuttosto da quanto si riesce a far stridere il suo pensiero, a deformarlo, a farlo gridare, anche strumentalizzandolo ai propri scopi conoscitivi e, se si vuole e si può, politici.

Muovendosi a partire da questo punto di vista, bisogna riconoscere, come sottolineato nell'articolo intitolato "Michel Foucault e il nostro tempo postcoloniale" da Ranabir Samaddar - direttore del *Calcutta Research Group* e animatore dei *bordier studies*, nonché pioniere di un approccio critico radicale al problema delle autonomie - che l'apporto dell'apparato metodologico foucaultiano non può ridursi ad un valore di ri-conoscimento del reale - anche se, in verità, lo storico indiano non vede molte vie d'uscita rispetto ad un uso di Foucault che vada oltre i suoi studi

archeologici - e quando ciò è stato fatto dai suoi critici, in particolare da quelli che hanno voluto recepire le sue lezioni per sostenere la causa degli esclusi in senso lato e dei popoli colonizzati in senso stretto, la conclusione non ha potuto superare, a parere di Samaddar, la creazione di un dispositivo di tipo esclusivamente epistemologico, che appare però qualcosa di "troppo debole e incapace di soddisfare il desiderio di autonomia presente nelle politiche democratiche radicali"⁴⁹².

E' come dire che in casi come quello indiano delle espressioni di *autonomie*, proprio nella misura in cui queste sono non solo insorgenti ma costitutive di *politiche*, la pratica supera la teoria, nel senso che le pratiche vengono prima che un evento stesso possa essere stato pensato e fermato in un'immagine teorica, oppure che sono le stesse teorizzazioni del passato e la necessità di tener fede a certe elaborazioni discorsive a bloccare l'immaginazione.

Si tratta, come precisa Samaddar, di autonomie al plurale, in quanto il punto è proprio mostrare quanto spesso siano tra loro confliggenti e tuttavia possano coesistere; e ciò può vedersi a patto di mantenere una configurazione dell'autonomia non come un principio supremo ma come possibilità di negoziazione e di dialogo continuo⁴⁹³.

E' da queste considerazioni, dalla questione della tensione in cui si tengono teoria e pratica, che diviene stringente la necessità di interrogare la portata attuale non solo delle analisi foucaultiane, ma della stessa prospettiva degli studi subalterni, in particolare di quelli provenienti dall'area indiana; e, inoltre, è necessario ricollocare questi discorsi alla luce dell'attuale scenario globale, che impone una frattura tanto dal tempo di Foucault quanto dagli anni della prima diffusione delle ricerche del *Subaltern Studies Group*.

Inserendosi nella porosa e disseminata area degli studi postcoloniali, i *Subaltern Studies* si sono anch'essi riferiti ad un'accezione della materialità "postcoloniale" in cui il prefisso *post* sta ad indicare altra cosa rispetto a "ciò che viene dopo" e all'idea del superamento dei meccanismi coloniali, per segnalare piuttosto il materializzarsi spiazzante di un insieme di conseguenze dovute al modo e ai limiti in cui questo superamento si è dato, l'intrecciarsi e il diffondersi degli effetti di

⁴⁹² R.Samaddar, *Michel Foucault e il nostro tempo postcoloniale*, trad. di M.Turrini, in "Studi culturali", n.2 agosto 2010, pp.213-237, qui p.230

⁴⁹³ Cfr: R.Samaddar, *The politics of autonomy. Indian experiences*, edited by R.Samaddar, *Mahanirban Calcutta Research Group*, Kolkata, Sage, New Delhi - Thousand Oaks - London 2005.

Qui, prima ancora dei ringraziamenti, lo storico indiano precisa l'espressione *politics of autonomies* e inserisce l'annotazione per cui "the volume speaks of autonomies and not one supreme principle of autonomy, meaning thereby that in this vision, one form or arrangement of autonomy cannot cancel another; autonomies must learn to co-exist in a sort of negotiation, conversation, and daily dialogue. Our political future is moving in that direction" (p.7).

reazione, ma anche il prolungamento, in nuove forme, degli elementi che hanno connotato la realtà coloniale.

Ma oltre a questo aspetto, per così dire, negativo, di oppressione, c'è il balzare fuori di soggettività che esprimono in senso radicale, e perciò stesso anche spesso difficile da classificare e recepire, istanze diverse e plurali dell'autonomia.

In questo sta il punto cruciale delle ricerche che tentano di connotare in senso politico la nuova punteggiatura delle emergenze che affiorano non semplicemente come contraccolpo ma in una dimensione di affermazione: l'urgenza è quella di coniugare ed adottare un nuovo punto di vista per guardare alle pratiche di soggettivazione nel modo in cui si muovono nella dimensione globale, alla luce del fatto che, come suggerisce Mellino, "il prefisso «post» di postcoloniale sta qui a indicare anche una «presa di parola», un agire che possiamo definire costituente"⁴⁹⁴.

Ad essere in questione sono le pratiche agite contro delle tecnologie di potere che funzionano secondo una logica che è andata affinandosi e specificandosi non più e non soltanto come "colonialismo", ma piuttosto in quanto "colonialità".

Come precisa Aníbal Quijano, questa va intesa come connotato qualificante in maniera specifica di intere sfere sociali, politiche, governamentali e culturali intrecciate, anziché come una fase determinata o come uno strumento per dare vita ad un impero o ad uno sfruttamento economico puro e semplice.

Non si tratta, insomma, della visione centripeta di un predatore che stila un programma definito e lo mette in atto, ma delle caratteristiche di una razionalità specifica, complessa e diffusa.

La nozione di "colonialità del potere" è servita al sociologo peruviano prima per includere la dimensione culturale del dominio coloniale rispetto alle analisi fatte dai teorici della dipendenza, poi più recentemente - e in concomitanza di una nuova frattura, intervenuta, dopo quella datata anni Settanta, all'interno del paradigma sviluppatista al volgere del nuovo millennio, come si dirà in maniera più approfondita seguendo la genealogia del capitale proposta dall'economista indiano Kalyan Sanyal - ad enucleare il connotato specifico, irriducibile al passato, di ciò che è connesso alla dimensione postcoloniale nell'era del capitalismo globale: la colonialità del potere differisce dal colonialismo, sebbene sia connessa a quest'ultimo, in quanto laddove il regime coloniale si riferisce strettamente ad una struttura di dominazione e di sfruttamento, da cui derivano controllo e autorità politica, delle risorse della produzione e del lavoro di una popolazione, sottintendendo il riferimento alla

⁴⁹⁴ M.Mellino, *Cittadinanze postcoloniali. Appunti per una lettura postcoloniale delle migrazioni contemporanee*, in "Studi Culturali", n.2, agosto 2009

sottoposizione ad un'autorità giurisdizionale straniera, tuttavia non implica sempre e necessariamente l'esistenza di relazioni razziste di potere.

E' per questo che pur se il colonialismo è certo più antico della colonialità, questa si è rivelata essere più profonda e duratura, dispositivo ben più complesso e sottile⁴⁹⁵.

La definizione della razza sarebbe in questo senso ben lontana dal configurarsi come inerente ad un dato psicologico, derivante, ad esempio, dalla mancanza di apertura verso l'esterno giustificata dalla paura dell'altro, né può intendersi semplicemente come lo strumento istitutivo di una difesa da parte di un gruppo sociale rispetto ad un altro in vista della salvaguardia delle risorse proprie dall'influenza delle incursioni altrui, e, quindi come un mero dispositivo di sicurezza. Questo è invece ciò che passa attraverso la messa all'opera del razzismo come pratica discorsiva, una versione che vale a depoliticizzare la materialità dei rapporti sociali, razzializzati, e la loro gestione governamentale attraverso una partizione strategica della popolazione al fine della divisione e dello sfruttamento della forza-lavoro.

Al limite, ma coerentemente con un regime giuridico-discorsivo "politicamente corretto", atto, cioè, ad apparire in quanto enunciato progressista e modernista a livello civile, si arriva a dire che la razza non esiste, e che questo pregiudizio può resistere nelle zone più povere e arretrate per motivi di ignoranza.

Così, come sostengono Curcio e Mellino, "è proprio la *forclusione* della razza e del razzismo a rendere possibile al tempo stesso sia la razzializzazione come fenomeno materiale che il razzismo come fenomeno culturalmente impensabile"⁴⁹⁶.

E' proprio questo aspetto caratteristico della *forclusione* che viene ad essere frainteso, in quanto effetto di uno svuotamento del reale a partire dal piano simbolico, e che vale come depoliticizzazione del discorso, come dispositivo atto a velare il carattere dissimmetrico e conflittuale delle relazioni di potere che il razzismo genera, mentre al contrario occorre guardare a come "la nozione moderna di razza, così come le diverse forme storiche di razzismo a cui ha dato luogo, rappresentano un dispositivo di comando *costitutivo* di tutte le formazioni capitalistiche moderne"⁴⁹⁷.

⁴⁹⁵ Cfr: A.Quijano, *Colonialidad del poder y clasificación social*, in S.Castro-Gómez - R.Grosfoguel (Ed.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores - Universidad Central - Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos - Pontificia Universidad Javeriana - Instituto Pensar, 2007, pp.93-126, qui p.93 nota 1

⁴⁹⁶ A.Curcio - M.Mellino, *La razza al lavoro. Rileggere il razzismo, ripensare l'antirazzismo in Italia*, in AA.VV., *La razza al lavoro*, a cura di A.Curcio - M.Mellino, Manifestolibri, Roma 2012, pp.7-36, qui p.19

⁴⁹⁷ *Ivi*, p.8

Si tratta dunque di un dispositivo materiale, che Curcio e Mellino definiscono di "razzizzazione"⁴⁹⁸, che fluidifica, pur mantenendoli strettamente collegati, meccanismi giuridici e politici, sociali ed economici, e che riguarda in maniera diretta la gestione della popolazione attraverso la regolamentazione, prevalentemente e non a caso da parte dell'apparato *amministrativo* statale, dei flussi migratori.

La colonialità viene ad essere l'attributo più caratterizzante del potere capitalistico mondiale, non solo innestandosi all'interno del lavoro vivo migrante, ma agganciandosi in modo sottile all'ambito dei discorsi sullo sviluppo e al modo in cui si ripropone, nel medesimo spazio-tempo, la falsa dicotomia che vedrebbe distinti i luoghi e tempi dell'accumulazione originaria da quelli in cui il capitale diviene.

E' solo così che può spiegarsi come e perché il caso indiano, come dimostrano - con tutto il loro portato di politicizzazione rispetto al discorso tecnico dell'economia pianificatrice - le analisi di Sanyal, viene ad essere nient'altro che una specificazione di ciò che avviene a livello globale: la doppia valenza inclusiva e di esclusione delle linee dei confini della cittadinanza e di quelle di *partage* in genere, la coesistenza paradossale di crescita senza sviluppo e di zone ipercapitalizzate con aree "arretrate" in cui prevale una sub-economia di stampo mercantile - in cui cioè il flusso del denaro non entra nel circuito dell'accumulazione ma sopperisce al bisogno attraverso il consumo - ricalcano proprio l'attuale scenario occidentale (e globale) in cui sviluppo e finanziarizzazione dell'economia, da un lato, e libera circolazione di denaro, persone e merci, dall'altro, si articolano con il proliferare del precariato, del lavoro nero e di una impennata della percentuale dei disoccupati, ma pure con l'implementazione di politiche sulla cittadinanza che mirano a far sì che possa distinguersi quello che sarebbe un "buon cittadino" - che sia cioè, oltre che un corpo docile, produttivo -; ma solo potenzialmente, in quanto il "premio di cittadinanza", o comunque la *titolarità* dei diritti, sono mete destinate a restare sempre un po' più avanti, come dimostra l'esistenza, ancora oggi anche in Italia rispetto alla vecchia ondata migratoria, dei cosiddetti "immigrati di seconda generazione".

Con la configurazione di un "capitalismo postcoloniale", s'intende allora un costruito materiale in cui i paradigmi di transizione e di trasformazione che un tempo venivano riferiti esclusivamente al Terzo Mondo, ora si riproducono secondo una modalità che li vede divenire applicabili a livello globale.

Tuttavia, anziché tracciare una linea di continuità in questo che si potrebbe descrivere come lo sviluppo di una tecnologia di governo, si può vedere in quelle

⁴⁹⁸ Cfr: M.Mellino, *Cittadinanze postcoloniali. Appartenenze, razza e razzismo in Europa e in Italia*, Carocci, Roma 2013

stesse dinamiche una complessità nuova e originale, in quanto le reti del capitale globale sarebbero segnate dalla peculiarità del dato per cui vengono ad essere utilizzati non più in maniera prediletta gli strumenti repressivi della colonia, o, in via specifica, i dispositivi di sostegno, aiuto ed interventi alle ex colonie bisognose di indirizzamento economico e politico, che erano tipici degli anni Settanta, ma una miscela implosiva di repressione e di produzione⁴⁹⁹, in cui la prima è mascherata, depoliticizzata in quanto presentata o come propedeutica a un miglioramento o come una sorta di esternalità che gli svantaggiati di turno devono sopportare in nome della crescita globale.

Nel frattempo, ma mai in maniera unilaterale, contrapposta o separata nettamente, l'inseparabile potere produttivo crea uno spazio insopprimibile e continuamente riprodotto, occupato da una "terra desolata di spossessati" e da quelle economie informali d'altra parte coinvolte in via trasversale nel circuito del capitale - lavoro precario e lavoro migrante razzializzato - ma pure sottomesse al dominio della capitalizzazione della forza-lavoro attraverso l'incentivazione strategica a produrre situazioni di stallo e sfruttamento.

Come afferma Sanyal, "si produce e si valorizza la soggettività di un «microimprenditore» che sa badare a se stesso, ma nello stesso tempo la sua collocazione rimane permanentemente fissata all'esterno dello spazio proprio del capitale"⁵⁰⁰.

E' in questo modo che "il capitale diventa il modo di produzione dominante"⁵⁰¹, mentre non possono persistere che coesistendo, contro la previsione marxiana della transizione, capitale e *non capitale* (sotto la specie dell'economia informale), un

⁴⁹⁹ Anche nel capitolo sul governo pastorale della colonia si è messa in rilievo la caratteristica *transitabilità* continua e strategica dei regimi di sovranità, disciplina e controllo, per cui potere negativo-repressivo, *dressage* e biopotere servono la medesima logica di plasmare quella caratteristica fluidità propria del regime governamentale di conduzione pastorale delle colonie.

Il tratto che definisce una frattura rispetto al tempo della postcolonia starebbe proprio nella globalità della condizione postcoloniale, in cui peraltro non c'è una divisione netta e visibile tra padrone e colono e alla governamentalità fa ormai da sfondo la finanziarizzazione dell'economia, che contribuisce a sfumare fino a perdere del tutto le differenze tra salario e rendita e a strutturare un regime di flussi difficilmente visibili e gestibili sotto l'aspetto dell'attribuzione delle responsabilità e della prevedibilità di mosse che pure incidono sulle dinamiche economiche e politiche a livello globale, e soprattutto secondo logiche che vivono sciolte dalle istituzioni statali o sovrastatali.

Questi meccanismi che si sovrappongono all'economia reale, finiscono per "assicurare la continua riproduzione su scala globale di rapporti sociali organizzati attorno alla norma del lavoro astratto".

Il testo citato si trova in S.Mezzadra, *La condizione postcoloniale*, op. cit., p.123

⁵⁰⁰ K.Sanyal, *Ripensare lo sviluppo capitalistico*, op. cit, p.217

⁵⁰¹ Cfr: Anibal Quijano, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, in E.Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires 2000, pp.219-220, citato in M.Brighenti - S.Mezzadra, *Il laboratorio politico latinoamericano. Crisi del neoliberalismo, movimenti sociali e nuove esperienze di governance*; l'articolo traccia un'analisi sulla ricostruzione dei rapporti costitutivi tra il funzionamento e la composizione del "capitale postcoloniale" ed i dispositivi di "razzializzazione" ed è consultabile su http://www.uninomade.org/il-laboratorio-politico-latinoamericano-neoliberalismo-movimenti-governance/#_ftn25 (visitato il 12/10/2013)

fuori che però è coesistente alla logica del capitale stesso, in quanto mantenuto entro una composizione che è del tutto coerente, come dimostrerebbe il caso indiano, col funzionamento del sistema capitalistico dell'astrazione del lavoro vivo. Perciò allo stato attuale un modo per politicizzare le lotte emergenti, i tentativi di soggettivazione, contro questa condizione polimorfa e produttiva di soggetti assoggettati, è partire dal presupposto di riconoscere, con le parole di Samaddar, che "the task is not to provincialise Europe or the world of metropolitan capital, but to universalise the postcolonial predicament"⁵⁰²; perché, di fatto, se "il capitalismo [non è] il medesimo a Calcutta, a Milano e a New York [...] alcune logiche di fondo e alcune caratteristiche sono ricorrenti, ed è studiando queste logiche e queste caratteristiche che si comprende la natura del capitalismo contemporaneo. Da questo punto di vista, un'analisi di Calcutta può illuminare la condizione che si vive a Milano e a New York"⁵⁰³.

5.2 La missione progressista borghese e il modo di produzione asiatico

Gli studi postcoloniali si sono prevalentemente orientati, nell'analisi dei cantieri marxiani e dell'elaborazione marxista che ne è derivata attraverso la storiografia successiva, verso la messa in discussione delle teorie della transizione.

Riprendendo la base da cui la critica prende le mosse, il punto di attacco dei *postcolonial* sta nella problematizzazione del discorso sullo sviluppo, per cui si è a varie riprese sostenuto che a livello macrostorico, i meccanismi governamentali coloniali – nel senso pastorale cui si è fatto, dal capitolo terzo e fino a qui, riferimento esplicito – producono un effetto di blocco al primo stadio dei paesi il cui sviluppo pieno è rimandato a data imprecisata, un blocco che contraddice le stesse previsioni del Marx del "Manifesto del Partito comunista" e degli articoli sull'India e sulla Cina, in cui si delineava una storia evolutiva dell'umanità avente la sua fase *pre-istorica* nel cosiddetto "modo di produzione asiatico".

Il problema, come sostiene Chakrabarty, è che non si considera che le storie subalterne (quelle che lui chiama Storie 2, ovvero tutto ciò che il capitale non può sussumere in maniera assoluta al suo proprio interno) danno forma a "passati che oppongono resistenza alla storicizzazione"⁵⁰⁴, che "ineriscono al capitale e tuttavia

⁵⁰² R.Samaddar, *What is postcolonial predicament*, in "Economic & Political Weekly", vol. XLVII, num. 9, March 2012, p.50 (corsivo aggiunto)

⁵⁰³ S.Mezzadra – G.Roggero, *Introduzione a K.Salyan, Ripensare lo sviluppo capitalistico*, op. cit., p.20

⁵⁰⁴ D.Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, op. cit., p.140

interrompono e segnano il fluire della sua logica"⁵⁰⁵.

Dal canto suo, Spivak, sul modo di produzione asiatico, puntualizza che pur trattandosi di un'espressione che Marx ha usato probabilmente una sola volta, essa contiene una normatività, l'invenzione di una specifica tassonomia, richiesta dalla difficoltà connessa alla teorizzazione dell'altro e alla risposta da dare alla domanda sul perché la logica del Capitale non si è determinata ovunque nella stessa maniera⁵⁰⁶.

A proposito di questa "sorprendente" variabile indipendente che determina che non tutto, in tempi differenti, porti al medesimo punto, sembra che proprio quella supremazia accordata alla struttura rispetto alla sovrastruttura, intesa qui da un punto di vista prevalentemente politico e sociale, abbia poi gettato le basi anche alla difficoltà storica di vedere che diverse combinazioni di quegli elementi, che si volevano definire sovrastrutturali, possa convivere con l'avanzare del capitale, anche se ciò va tenuto nettamente fuori dall'idea di imprimere etichette culturaliste, al contrario di come pure da qualcuno è stato paventato, avanzando l'ipotesi di definire come "capitalismi culturali"⁵⁰⁷ le poderose spinte negli ultimi decenni del capitalismo in India e Cina.

Dopotutto, come rileva Chatterjee, "se il capitalismo in India e in Cina cresce a un ritmo così elevato in questo periodo storico è solo perché non è mai possibile che una stessa partitura sia suonata in modo identico"⁵⁰⁸.

Marx era però chiaramente consapevole della differenza nelle modalità delle transizioni e dei punti di arrivo tra paesi dalla diversa costituzione sociale, laddove tra l'altro è la fase dell'accumulazione originaria ad impattare in maniera diversa ed eterogenea rispetto a quanto si osservava nell'Inghilterra delle *enclosures*, per cui da questo punto di vista non si può parlare di un pensiero unilineare, soprattutto se si fa riferimento alle riletture delle analisi per così dire giovanili fatte in seguito nei "Grundrisse" ed influenzate dagli studi etnologici ed antropologici che in quel periodo si andavano sviluppando: come sostiene Mezzadra, "Marx si mosse nella prospettiva di un approccio 'multilineare' alla storia e allo sviluppo del capitalismo, considerando cioè la possibilità di una molteplicità di forme eterogenee, calibrate su diverse scale storiche e geografiche, di imposizione e organizzazione del rapporto sociale costitutivo del capitale"⁵⁰⁹.

⁵⁰⁵ *Ivi*, p.94

⁵⁰⁶ Cfr: G.Ch.Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, op. cit., pp.91-92

⁵⁰⁷ J.L.Amselle, *L'India e il Centre for Studies in Social Sciences of Kolkata. Intervista a P.Chatterjee*, dicembre 2006, consultabile su http://www.meltemieditore.it/PDFfiles/ildistaccodalloccidente_interviste.pdf (visitato il 14/06/2013)

⁵⁰⁸ *Ibidem*

⁵⁰⁹ S.Mezzadra, *Nei cantieri marxiani: il soggetto e la sua produzione*, consultabile su

Ancora più a monte vale questo discorso - in quanto sottolinea la centralità dell'essere il modo di produzione un rapporto sociale - se si guarda all'analisi del mondo antico e della scena medievale, rispetto ai quali Marx pure individua un aspetto economico come modo di produzione sostenendo che "il Medioevo non poteva *vivere* del cattolicesimo, e il mondo antico non poteva *vivere* della politica. Viceversa: il modo e la maniera di guadagnarsi la vita, spiega perché la parte principale era rappresentata là dalla politica, qua dal cattolicesimo"⁵¹⁰; anche in questo caso, come precisa Vegetti, il problema non è quello "di una banale affermazione della priorità strutturale dell'economico, che si fonda semplicemente sul truismo dell'esistenza di un processo di produzione; si tratta invece di un rinvio al problema centrale, cioè al problema delle forme sociali cui questo processo di produzione dà luogo, e che lo organizzano nella sua determinatezza"⁵¹¹.

Fatte queste premesse di cautela, inevitabili approcciando ad un armamentario così vasto, rimane il fatto che la distinzione, se si usano le espressioni di modo asiatico di produzione e di modo occidentale di produzione, è fatta sulla base di un fattore particolare, che è però un "particolare dominante"⁵¹²: il capitale, o comunque la tensione, o addirittura la torsione della storia verso il modo di produzione capitalistico.

E in ogni caso, quel che rileva è che, proprio in virtù di questa "dominanza", ciò che a livello discorsivo è rimasto vivo nella coscienza storica è evidentemente il primo aspetto sopra richiamato, cioè quello di una descrizione tassonomica, e quindi gerarchicamente costruita, nelle classificazioni degli elementi (stato liberale/stato dispotico; barbarie e semi-feudalità/sviluppo e germi rivoluzionari progressisti), a discapito della lettura analitica del complesso dei testi marxiani.

Una simile circolazione e sedimentazione degli enunciati di *questa* storia è del resto confermata dal modo in cui, pur senza volerli palesemente connotare in senso imperialista o etnocentrico, si formulano i discorsi intorno alle realtà dei paesi, pure coi loro aspetti paradossali e contraddittori, che emergono come colossi dell'economia mondiale: capitalismi certo irriducibili sia alla transizione che al divenire del capitale occidentale, ma ai quali a tutt'oggi si è soliti riferirsi con l'etichetta di *new entries*, ancora una volta, da un lato ad indicare che si tratta della novità di un compimento atteso - anche se proprio la sovrastruttura sorprende e

http://www.academia.edu/2549962/Nei_cantieri_marxiani._Il_soggetto_e_la_sua_produzione_una_dispenza_universitaria (visitato il 12/11/2013)

⁵¹⁰ K.Marx, *Il Capitale*, a cura di D.Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1970, libro 1, sez.1, p.95, n.33

⁵¹¹ M.Vegetti, *Introduzione a AA.VV., Marxismo e società antica*, a cura di M.Vegetti, Feltrinelli, Milano 1977, p.16

⁵¹² L'espressione è di K.Salyan, *Ripensare lo sviluppo capitalistico*, op. cit., p.84

spaventa, non solo la minaccia economico-finanziaria - dall'altro lato sottintendendo però al tempo stesso la riaffermazione della supremazia occidentale in quanto è negli *old countries* che la storia, a partire da quella del capitale, sarebbe esistita da sempre, come uno sfondo a tutto ciò che è emerso in seguito come dato di novità.

Tornando alla questione della critica allo storicismo marxiano, come si è già visto nel primo capitolo, la critica dei *postcolonial studies* è diretta, da un lato, alla categoria di proletariato in quanto eurocentrica, perché non possiede la capacità di rappresentazione per riferirsi alle "masse lavoratrici" non europee; dall'altro, e per quello che ora viene in rilievo, si contesta il carattere evolutivo della prospettiva che parte dalla necessità storica di innescare una storia dell'accumulazione capitalistica, laddove ci sono ancora condizioni definite semi-feudali (lette come pre-capitalistiche), che, per il giovane Marx, attraverso la forza rivoluzionaria di una borghesia progressista, vanno rimosse *proprio come* quella stessa borghesia era riuscita a fare in Inghilterra.

Nel "Manifesto del Partito Comunista", Marx traccia infatti la direzione evolutiva di un mondo in cui l'Europa ha la posizione centrale nella produzione di una storia il cui motore è visto nel passaggio dal feudalesimo al capitalismo.

Questo si sarebbe realizzato per la prima volta nel vecchio continente grazie al ruolo rivoluzionario, e quindi positivo, pur se spietato nei metodi e nell'ideologia, della borghesia in Inghilterra.

Alla classe borghese il marxismo attribuisce un ruolo di sostegno alla rivoluzione progressista rispetto ai rapporti feudali, che avevano dato luogo ad uno sfruttamento velato da illusioni religiose e politiche.

La stessa emancipazione ideologica dal dominio della religione cattolica, pur conservandone in versione secolarizzata i tratti più autoritari, e comunque lo sviluppo di un atteggiamento ateistico libero dalle vecchie forme clericali, avrebbero consentito quella propensione al perfezionamento dei mezzi produttivi e all'assorbimento della forza-lavoro nel ruolo di merce entro il ciclo di produzione, quale presupposti della rivoluzione industriale.

Ma, facendo un balzo storico in avanti, una volta che l'industria ha emancipato i rapporti economici dal feudalesimo, il proletariato non deve fare altro che togliere questo strumento alla borghesia, che l'ha privatizzato, e costruire una nuova società.

Contrapposto al modo di produzione che in Europa ha sostituito i rapporti su cui si basavano i sistemi feudali, vi sarebbe il "modo di produzione asiatico", in cui la condizione di stagnazione economica è accompagnata da uno Stato dispotico, anch'esso caratteristica tipica dei regimi orientali, oltre alle condizioni semi-feudali

del modo di produzione e di organizzazione sociale.

Il problema è che per Marx, la transizione in Europa aveva potuto aver luogo perché nel sistema feudale, per come lì si era dato, già vi erano una serie di presupposti contenenti contraddizioni tali da far evolvere quei rapporti verso il sistema produttivo capitalistico.

Laddove queste condizioni mancano, appunto nel modo di produzione asiatico, ancora infarcito dalla superstizione e incapace di autodeterminarsi, non basta attendere l'evolversi della storia dei rapporti produttivi, ma la storia, sotto la spinta dell'Europa, e in particolare delle potenze coloniali⁵¹³, va costituita, prodotta, in quanto non esiste ancora e stenta a manifestare i germi di una sua propria origine: "L'India non poteva sfuggire al destino d' essere conquistata, e tutta la sua storia, se è qualcosa, è la storia della successione di conquiste che ha dovuto patire. La società indiana non ha storia o, quanto meno, storia conosciuta. Quella che si chiama la sua storia non è se non la cronaca dei diversi intrusi ognuno dei quali fondò il suo impero sulla base passiva di una società incapace così di resistenza, come di metamorfosi"⁵¹⁴.

Questa Storia che deve essere iniziata, stabilisce però una ben precisa parabola evolutiva dell'umanità e, postulando che l'origine di tutte le formazioni socio-economiche capitalistiche stia nelle medesime condizioni in cui si trovano le comunità asiatiche primitive, fissa la necessità del passaggio delle comunità orientali dallo stato di barbarie alla civiltà, attraverso gli stessi stadi percorsi dall'Europa.

Quello che ricorre è ancora il motivo della *mimicry* che Bhabha riferisce al livello psicoanalitico alla base delle "imitazioni" dei comportamenti dei colonizzatori da parte dei colonizzati, capaci di ricreare nient'altro che una brutta copia dell'originale, a controprova del carattere innato e naturale della divisione binaria delle parti nel manicheismo della colonia.

Nel "Manifesto" si legge che "la borghesia costringe alla civiltà anche le nazioni più

⁵¹³ "L'Inghilterra in India ha una doppia missione; una distruttiva, l'altra rigeneratrice: demolire l'antica società asiatica, e gettare le basi materiali della società occidentale in Asia [...]. L'opera di rigenerazione non traspira da un mucchio di rovine: eppure, è già cominciata [...]. - *Infatti* - "dagli indigeni istruiti a Calcutta con riluttanza e parsimonia sotto il controllo inglese, sta nascendo una nuova classe, dotata dei requisiti essenziali del governo, e imbevuta di scienza europea".

K.Marx, *I risultati futuri della dominazione britannica in India*, in K.Marx - F.Engels, *India, Cina, Russia. Le premesse per tre rivoluzioni*, a cura di B.Maffi, Il Saggiatore, Milano 2008, p.104

E anche ne "La dominazione britannica in India" si legge che l'intervento inglese ha salvato "queste piccole comunità semibarbare e semicivili, facendone saltare in aria la base economica e in tal modo causando la più grandiosa e, al dire il vero, l'unica *rivoluzione sociale* che l'Asia abbia mai conosciuto".

K.Marx, *La dominazione britannica in India*, in K.Marx - F.Engels, *India, Cina, Russia. Le premesse per tre rivoluzioni*, op. cit., p.73

⁵¹⁴ K.Marx, *I risultati futuri della dominazione britannica in India*, op. cit., p.103-104

barbare. [...] le costringe a introdurre da sé la cosiddetta civiltà, cioè a diventare borghesi. In una parola, si è creato un mondo *a propria immagine*⁵¹⁵.

E' in tal senso che a maggior ragione può affermarsi che questi sono stati i prodromi a partire dai quali "il discorso sullo sviluppo ha rappresentato in buona sostanza la continuazione del colonialismo con altri mezzi"⁵¹⁶.

Così, anche quando Marx ha criticato le brutalità del dominio britannico, proprio mentre lo faceva andava affinando la tesi del potere emancipatore dello sviluppo capitalistico in India, al punto da descriverlo come "lo strumento inconscio della storia"⁵¹⁷.

Ne deriva l'implicita contiguità tra il discorso che vede le *élites* locali come avanguardia autoctona della lotta anticoloniale finalizzata alla costituzione dello Stato-nazione - andando ad occultare, come si è detto, il ruolo delle masse lavoratrici subalterne - e l'orientamento che Marx fa seguire al proletariato in alcuni dei suoi primi scritti.

In "Rethinking working-class history", Chakrabarty esamina questo punto in maniera specifica, esponendo la sua critica all'analisi marxiana e ad una serie di contraddizioni manifeste, le quali, sebbene non vadano ad inficiare l'afflato, nonché la rilevanza a livello di approccio sociologico, propri di un "cosmopolitismo liberale"⁵¹⁸ che Marx avrebbe espresso e perseguito nel complesso della sua opera intellettuale, starebbero comunque a testimoniare la resistenza di un residuo, probabilmente legato all'illuminismo e ad una coscienza storica che fa parte del suo tempo.

Nel declinare il concetto di "cosmopolitismo liberale", Pendenza fa riferimento alla presenza in Marx di un approccio cosmopolita, d'impronta illuminista e umanista, che può essere definito come "*liberale*, perché legato allo spirito dinamico delle forze emancipative del capitalismo nei confronti dell'*ancien régime*"⁵¹⁹, facendosi espressione dell' "esistenza di una progressiva 'cultura globale comune e

⁵¹⁵ K.Marx - F.Engels, *Il Manifesto del partito comunista*, trad. di P.Ceccoli, Giunti, Firenze 2009, pp.25-26

⁵¹⁶ S.Mezzadra - G.Roggero, *Introduzione a K.Salyan, Ripensare lo sviluppo capitalistico*, op. cit., p.12

⁵¹⁷ "La Gran Bretagna era animata dagli interessi più vili, e il modo che adottò per imporli fu idiota. Ma non è questo il problema. Il problema è: può l'umanità compiere il suo destino senza una profonda rivoluzione nei rapporti sociali dell'Asia? Se la risposta è negativa, qualunque sia il crine perpetuato dall'Inghilterra, essa fu, nel provocare una simile rivoluzione, lo strumento inconscio della storia".

K.Marx, *La dominazione britannica in India*, op. cit., pp.73-74

⁵¹⁸ L'espressione è utilizzata da Pendenza allo scopo di dimostrare in che modo - contro l'affermazione di Beck di un canone sociologico ormai tramontato a fronte delle dinamiche globali - Marx, insieme ad altri autori classici, possa essere utilizzato in quanto espressione di uno spirito, ma soprattutto di un approccio metodologico cosmopolita in senso specifico.

Il discorso è portato avanti in M.Pendenza, *Sociologia del cosmopolitismo e canone classico. Un legame tutt'altro che controverso*, in "Quaderni di Teoria sociale", in corso di pubblicazione

⁵¹⁹ *Ivi*, p.4

cosmopolita' in atto, razionalizzante ed universalistica"⁵²⁰, di cui la classe borghese progressista e cosmopolita sarebbe il sommo veicolo rivoluzionario, a livello universale.

E' quanto viene dedotto dalla lettura del "Manifesto", dove Marx afferma a chiare lettere che "la borghesia, attraverso lo sfruttamento dei mercati mondiali, ha dato un carattere cosmopolitico alla produzione e al consumo di tutti paesi"⁵²¹.

Tuttavia, come ricorda Sanyal, il dato per cui Marx ci presenta maggiormente dinanzi ad una frattura rispetto ai suoi predecessori classici sta proprio nel considerare *anche* il portato di violenza, espropriazione e sfruttamento che si accompagna come inscindibile correlato alla rivoluzione borghese⁵²².

Inoltre, ancora calandosi in una lettura più comprensiva possibile dei testi marxiani, resta sempre da obiettare, a ragione, che l'ambivalenza del giudizio di Marx rispetto al dinamismo progressista borghese si spiegherebbe considerando in senso *trasformativo*, più che evolutivo, gli stadi che la rivoluzione sociale *deve* attraversare affinché il proletariato possa prima reimpossessarsi della proprietà dei mezzi di produzione e infine negare se stesso come classe: è così che si giungerebbe alla fase ultima della storia in cui ci sarà una società senza classi.

Il senso teleologico permane, in quanto tratto proprio del materialismo storico, ma in questa prospettiva viene ad assumere una valenza prettamente strumentale, lasciando cadere la connotazione essenzialmente positiva che, nell'ambivalenza del giudizio, Marx in molti passi attribuisce alla rivoluzione borghese.

Il problema, piuttosto, che sottintende una visione etnocentrica e stato-centrica, sta in ciò che Chakrabarty individua come una serie di contraddizioni che emergono implicitamente dalla lettura del testo marxiano, pur se inteso in senso, come detto, di trasformazione da fase a fase e non di evoluzione in senso stretto.

In questo senso, infatti, è pur vero che in Marx il proletariato nasce dal rifiuto della visione hegeliana dello stato moderno come rappresentazione dell'universale; e difatti l'autore di "Rethinking working-class history"⁵²³ cita il Marx che ha visto il proletariato come spogliato di ogni traccia di carattere nazionale: nel "Manifesto del Partito comunista" i lavoratori non hanno paese.

Ma se fin dal principio si dice che il proletariato è sganciato dalla nozione di cittadinanza, resta il fatto che questa opposizione assolutamente inconciliabile tra il cittadino e il proletario, richiamata anche nell'*Ideologia tedesca*, non è portata

⁵²⁰ *Ibidem*

⁵²¹ K.Marx - F.Engels, *Il Manifesto del Partito comunista*, op. cit., p.24

⁵²² Cfr: K.Sanyal, *Ripensare lo sviluppo capitalistico*, op. cit., p.149

⁵²³ Si farà da qui riferimento a D.Chakrabarty, *Rethinking Working-class History. Bengal 1890 to 1940*, Princeton University Press, Princeton 2000, cap.7

avanti da Marx fino in fondo, cioè fino al punto da approdare ad una critica della nazione stessa.

In tutto il "Manifesto", appare una definizione peculiare e storicamente fondata dello stato nazione quale formazione sociale oppressiva e violenta: per abbatterla, "the proletariat of *each country* must, of course, first of all, settle matters with *its own bourgeoisie*"⁵²⁴.

Dunque, ponendo in primo piano la necessità che il proletariato risolva in ogni paese le questioni con la *propria* borghesia, il "Manifesto" non fa a meno di attribuire alla borghesia stessa un ruolo rivoluzionario: le toccherà abbattere non solo le "muraglie cinesi" che isolano certe comunità pre-capitalistiche, ma anche le barriere che, tra queste, fondano le differenze nazionali.

Ma non finisce qui: non solo il proletariato verrebbe ad assumere il compito incompiuto della borghesia, ma vengono riproposte delle categorie che parevano esser state esorcizzate, laddove, come spiega Chakrabarty, Marx farebbe un uso acritico di nozioni come democrazia e nazione, con riferimento all'azione che il proletariato ha da compiere: "win the battle of democracy [...] , constitute itself *the nation*"⁵²⁵.

Del resto la borghesia ha il merito di aver tolto "il terreno nazionale sotto i piedi dell'industria"⁵²⁶, procedendo quindi nel senso della fondazione di un "senso cosmopolita dell'industria"; eppure ciò è fatto "con grande dispiacere dei reazionari", assunti al pari di un mucchio di individui a-politici che potremmo assimilare a quel "sacco di patate"⁵²⁷, come una semplice somma di grandezze identiche - la classe *in sé* che non è anche classe *per sé* -, con cui Marx aveva metaforicamente rappresentato i piccoli proprietari contadini ribelli che non potevano rappresentarsi da sé; ma non solo: il riferimento ai "reazionari" è carico di significati etnocentrici, in quanto si fa riferimento a tutti quei soggetti portatori di una tradizione di cui non si può far altro, in nome del progresso, che sbarazzarsi, secondo un principio di imperialismo culturale che culmina con l'affermazione per cui "non si deve dimenticare che queste idilliache comunità di villaggio, sebbene possano sembrare innocue, sono sempre state la base del dispotismo orientale"⁵²⁸.

Lo sfondo è quello che si manifesta in un sussulto illuministico, una "concezione

⁵²⁴ *Ivi*, p.228

⁵²⁵ *Ibidem*

⁵²⁶ K.Marx, - F.Engels, *Il Manifesto del Partito comunista*, op. cit., p.24

⁵²⁷ K.Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, op. cit., p.209. Tuttavia, qui di seguito, si vedrà se è possibile stemperare questa lettura tenendo presente la parte che subito segue al testo marxiano ed altri passi in cui è chiaro il prevalere, nel complesso dell'approccio metodologico e definitorio, di una dinamica diversa dei criteri che definiscono la classe.

⁵²⁸ K.Marx, *La dominazione britannica in India*, op.cit., p.73

romantico-orientalista"⁵²⁹ che sopravvive in Marx pur se non resa in maniera esplicita; e in definitiva quell'opposizione tra cittadino e proletario, che pure aveva posto come premessa all'azione che il proletariato ha da compiere, non può manifestare il suo potenziale pieno e radicale.

5.3 *Gli studi postcoloniali al tempo dei nuovi subalterni*

Se l'analisi marxiana si è esposta a questa serie di critiche è perché gli studi postcoloniali si pongono progettualmente dalla parte di chi riconosce in tutta la loro centralità, nel contesto attuale globale, le difficoltà della composizione della lotta di una massa che nel passato della decolonizzazione non può divenire classe.

Tuttavia, per sondare, ad oggi, il terreno su cui i *postcolonial* e, in particolare, l'approccio dei *Subaltern Studies* possono continuare a muoversi e ad essere portatori di una prospettiva determinante per il disvelamento dei legami costitutivi e politici tra dispositivi di razzializzazione e di presa del capitale, occorre guardare a come il loro metodo possa andare a ritradurre le proprie categorie rispetto ad un regime di governamentalità come quello attuale, caratterizzato da una struttura irriducibile a precedenti esperienze, tantomeno che all'esperienza politico-istituzionale del periodo della decolonizzazione e a ciò che è seguito, ma senza che si sia registrata "una lotta per la libertà"⁵³⁰, alla fase *dichiaratamente* coloniale, che si è descritta come una peculiare combinazione di sovranità e di disciplina e controllo biopolitico, di quegli stessi meccanismi che si ripresenteranno poi in forma mediata, indiretta - ma soprattutto, ed è questo il problema - *depoliticizzata*, nella guida delle ex-colonie da parte di un governo pastorale occidentale che eredita i suoi strumenti politici di gestione dal biopotere coloniale.

Per essere diretti, e riprendendo un punto che Amselle già formulava in un'intervista a Partha Chatterjee per il *Centre for Studies in Social Sciences di Kolkata* (CSSSC) nel 2006, andrebbe problematizzata la seguente questione: in un contesto in cui l'esperienza indiana di sviluppo del capitalismo segna, da un lato, una crescita senza sviluppo e una caduta dell'elasticità occupazionale, dall'altro un aumento progressivo del divario tra classi medie e poveri, in tale contesto la

⁵²⁹ E.Said, *Orientalismo*, op. cit., p.163

⁵³⁰ Come riconosce Fanon, "il negro tuffato nell'inessenzialità della servitù, è stato liberato dal padrone. Non ha sostenuto una lotta per la libertà. [...] Il capovolgimento ha raggiunto il Nero dall'esterno. [Egli] ignora il prezzo della libertà, perché non ha combattuto per averla".
F.Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, op. cit., pp.190-191

nozione di "subalterni" elaborata fino a un paio di decenni fa, si presta ancora a descrivere questi ultimi come in passato e come sperimentato dai *Subaltern Studies*?

E quindi, può ancora essere utile ed attuale un approccio al problema della *agency* subalterna dal punto di vista della coscienza rivoluzionaria dei subalterni nella storia?

In un contesto globale in cui si può descrivere l'esperienza indiana partendo da uno dei temi critici fondamentali entro il paradigma dello sviluppo, quello della crescita senza occupazione, come contraddizione diffusa a tutto l'universo postcoloniale, occorre riproblematizzare sulla base di nuove coordinate, collocate nell'emergenza di nuove diversità e gerarchie, il ruolo di classe potenzialmente rivoluzionaria dei subalterni, per evitare di leggere in senso teleologico il richiamo a Gramsci, come proposto dai *Subaltern Studies*: ci si può legittimamente chiedere se i subalterni non siano ridotti piuttosto a "un aggregato di individui dal quale alcuni riescono a emergere – mentre altri sono condannati a restare dei miserabili..."⁵³¹.

In questa direzione, Chatterjee risponde evidenziando come, proprio nel momento in cui il capitalismo basato sulle forme classiche della produzione di tipo industriale è reinvestito nell'apparato flessibile della governamentalità, ecco che può accadere di vedere come "in India, ad esempio, sebbene gran parte della popolazione rurale pratici forme tradizionali di piccola produzione contadina, quest'ultima si rivela comunque legata a filo doppio al mercato, al governo, allo Stato e al voto"⁵³².

E' ciò che fa sì che siano diventate in gran parte obsolete le categorie usate fino agli anni Settanta in riferimento alla coscienza contadina rispetto alla rivoluzione e alla questione della sua estraneità o inerenza rispetto al progetto nazionale e statale: "Oggi ampi strati del mondo contadino esercitano un controllo diretto sullo Stato, anche se non siamo in presenza di forme politiche occidentali – posto che vengono inventate localmente – ma neppure di forme tradizionali"⁵³³.

Oppure, rovesciando la questione, ci si può viceversa chiedere se la categoria di subalterni possa essere recuperata e riletta in via estensiva, in vista di una ricomposizione di quelli che sono i nuovi subalterni, o, anche, meglio ancora, gli sfruttati che possono venire allo scoperto solo dopo che si è posta in premessa la situazione postcoloniale come condizione globale, nella specificità delle contraddizioni del rapporto che sussiste tra la produzione per il mercato e la produzione per l'accumulazione capitalista, per spiegare quindi cosa sta dietro

⁵³¹ J.L.Amselle, *L'India e il Centre for Studies in Social Sciences of Kolkata. Intervista a P.Chatterjee*, op. cit.

⁵³² *Ibidem*

⁵³³ *Ibidem*

quegli strati del mondo contadino che per Chatterjee ricoprono una sfera di attività che sono né di tipo tradizionale né riconosciute entro forme predeterminate dell'agire in senso politico.

Se questo vale con riguardo alla ripresa dei *Subaltern Studies*, sulla questione della cautela da prestare nel recupero dell'armamentario foucaultiano, parallelamente, bisogna riconoscere, come nel suo articolo Samaddar non ha smesso di puntualizzare - probabilmente guardando all'insieme dei libri e dei corsi del filosofo francese⁵³⁴ - che se si vuol essere effettivamente fedeli alla linea della critica che Foucault nel suo corso del 1983 ha fatto risalire all'interrogazione filosofica di Kant sull'Illuminismo, quale atteggiamento che caratterizzerebbe la modernità, allora si deve dire che "il *nostro* tempo non è quello di Foucault. [...] Contrariamente ad allora, oggi non pensiamo che il capitalismo e la società borghese siano stabili, in particolare sullo sfondo delle ripetute crisi valutarie e del tracollo economico, né tanto meno pensiamo che le società siano così individualistiche come Foucault le ha descritte"⁵³⁵.

Alla fine dell'articolo, rincarando la dose, conclude che "in realtà, alla luce del tracollo economico del 2008-2009 e della situazione postcoloniale, che è globale, è estremamente difficile capire come le ultime opere di Foucault possano guadagnare

⁵³⁴ Pur essendo la critica di Samaddar evidentemente ineccepibile alla luce della configurazione attuale del capitalismo globale, che, si ribadisce, ci rende soggetti di un'esperienza del tutto irriducibile al passato, non si può riassumere in termini così angusti e fissi un pensiero come quello foucaultiano per sua natura mobile e poroso, soprattutto se dalle interviste non emerge quell'individualismo estremo di cui parla Samaddar, e anche la "borghesia" cui fa riferimento non assume quel ruolo unico e monolitico, né tanto meno quello che si stringe nell'insieme di "proletariato": è proprio questo il problema dei micropoteri e delle resistenze mobili e puntuali, locali, e del rifiuto di un'identità da assumere a partire da un gruppo (anche se l'esperienza della militanza politica non è certo qualcosa che si fa da soli), quando Foucault parla di una "massa che si marginalizza", nel senso che a un certo punto ci si chiede: "E se sono proprio il proletariato e i giovani proletari a rifiutare l'ideologia del proletariato? Nel momento in cui la marginalità si massifica, potrebbe anche essere che la massa si marginalizza".

Quanto al capitalismo e al suo portato di un imperialismo etnicizzante, del resto, in certi interventi Foucault si mostra esplicitamente consapevole che la sua appartenenza all'Europa costituisce un ostacolo alla possibilità di pensare l'altro del capitale o comunque quale potrà essere la frattura successiva; in particolare questo si evince quando dice: "E' verosimile che una cultura non capitalista non possa nascere ora che al di fuori dell'Occidente. [...] Noi siamo indubbiamente troppo logorati per far nascere una cultura non capitalista".

Sulla finanziarizzazione e sulla crisi del debito, una estensione rimaneggiata dei temi foucaultiani della governamentalità e del potere pastorale è stata svolta in M.Lazzarato, *La fabbrica dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberalista*, Deriveapprodi, Roma 2012.

Dunque, come Judith Revel ha avuto in più occasioni modo di precisare, occorre fare attenzione a non disarticolare i tre registri (libri, corsi e interviste) in quanto sono complementari e molto spesso aprono prospettive differenti anche quando appartengono allo stesso periodo.

Allo stesso modo Alessandro Fontana, che pure è stato uno dei curatori dei volumi tradotti in italiano dai *Dits et écrits*, in cui sono raccolte le interviste e gli interventi del filosofo francese, tiene ferma la precauzione che sta nel riconoscere che interviste e articoli sparsi "costituiscono le prese e il prolungamento del pensiero e dell'opera sul presente, sull'attualità, sull'immediato".

A.Fontana, *Leggere Foucault, oggi*, in AA.VV., *Foucault, oggi*, a cura di M.Galzigna, Feltrinelli, Milano 2008pp.29-44, qui p.34

Le citazioni di Foucault si trovano, la prima in M.Foucault, *Tavola rotonda. 1972*, in *Archivio Foucault vol.2*, op. cit., pp.49-70, qui p.68; la seconda in Id., *Dall'archeologia alla dinastica. 1973*, in *Archivio Foucault vol.2*, op. cit., pp.41-82, qui pp.81-82

⁵³⁵ R.Samaddar, *Michel Foucault e il nostro tempo postcoloniale*, op. cit., p.216

un'approvazione positiva al di là dei circoli di Nikolas Rose e di pochi altri autori che nulla hanno da offrire alla politica popolare⁵³⁶.

Per Samaddar parlare di postcolonia globale significa far riferimento alla "situazione postcoloniale" (*postcolonial predicament*) in tutta la sua non neutralità, tenendo cioè presente la portata delle dissimmetrie che questa produce, come direttamente inscritte all'interno dei rapporti politici, sociali ed economici⁵³⁷; e, inoltre, vuol dire parlare di una condizione prettamente infestata, nel suo dispiegarsi, da quella dialettica – anche se si vedrà in quale senso intesa – , basata su una logica della contraddizione, tanto odiata dal pensiero postmoderno e dalle scienze logiche astratte, oltre che ovviamente da Foucault.

Secondo lo storico indiano, infatti, "la dialettica sta nel cuore della situazione postcoloniale attraverso tre snodi principali: l'impronta postcoloniale sulla formazione della conoscenza, la salienza dell' accumulazione primitiva, anche quando la postcolonia si sviluppa, e l'emergere del 'preariato' e del lavoro immateriale"⁵³⁸.

E' proprio con riguardo a quest'ultimo punto che Samaddar si esprime in maniera più incisiva: alle teorie dell'immanenza che in Europa vogliono fondare un pensiero materialista che faccia a meno della dialettica, egli oppone la necessità, alla luce della condizione postcoloniale, di far emergere in tutto il loro carattere contraddittorio "the twin realities of immaterial labour (the vast unorganised workers and masses) and the multitude (realised as collective political subject) through the lens of dialectics, in other words, not as immanent realities, but as the phenomena of contradictions. Immaterial labour is not immaterial to capitalism, but immaterial to certain forms of accumulation, while being material to the accumulation process as a whole. This is one contradiction"⁵³⁹.

Pur parlando di teorie dell'immanenza come contrapposte ad un pensiero che tiene in massimo conto la dialettica tra le forze, che sono asimmetriche nella situazione postcoloniale, le considerazioni di Samaddar sembrano in gran parte accordarsi e funzionare in maniera complementare con la visione di Sanyal di una genealogia, una storia *immanente* del capitale; per Sanyal, infatti, il problema è porre il momento di espropriazione, e soprattutto di esclusione, tipico dell'accumulazione originaria, come immanente al capitale, liberandosi dall'ipoteca della transizione.

Qui allora l'immanenza sembra stare alla dialettica come la transizione sta alla possibilità della liberazione entro un "fuori" dai rapporti di forza postcoloniali: contro

⁵³⁶ *Ivi*, p.234

⁵³⁷ Cfr: *ivi*, p.221n

⁵³⁸ R.Samaddar, *What is postcolonial predicament*, op. cit., p.46

⁵³⁹ *Ivi*, p.49

questo "fuori" immaginario, per entrambi gli studiosi indiani, l'attenzione va incentrata sulla lotta dentro e contro il capitale, da una parte (Sanyal) perché il non-capitale viene ad essere parte del complesso del *capitale postcoloniale*, dall'altra (Samaddar) perché si ha a che fare con una dialettica di parti contrapposte in un senso che va pensato come dialettico, cioè antagonista.

Se per Sanyal, del resto, entro il complesso del capitale postcoloniale capitale e non-capitale stanno insieme senza che vi sia un rapporto di alterità, il suo obiettivo è proprio quello di far emergere, in tutta la sua carica politica, il non-capitale come altro, e in questo senso dialettico, ma entro una traiettoria d'immanenza perché, del resto, "la ricerca di un'alternativa al capitalismo sembra finita"⁵⁴⁰ e inoltre "l'odierno mondo postcoloniale è pieno di esempi in cui i reietti dello sviluppo, i dimenticati, chiedono insistentemente di essere inclusi nel mondo dello sviluppo, all'educazione dunque, al sistema sanitario, alla previdenza sociale, agli alimenti e soprattutto ai mezzi di sostentamento"⁵⁴¹.

Ci sono dunque due dati, il rifiuto delle teorie della transizione e la centralità dei rapporti sociali alla base del capitale, che espongono una critica in vista di una progettualità alternativa sul tema della "politica popolare", che non stupisce che provenga dall'area indiana, se si pensa che a Calcutta c'è forse la maggior concentrazione delle contraddizioni che segnano la postcolonia, eppure questa condizione è associata ad una realtà in cui il linguaggio dei diritti ha imparato a parlare partendo dal principio dell'autodeterminazione, non da quello che fa discendere le aspettative in via primaria ed esclusiva dalla legge.

Come spiega Samaddar, "il primo «diritto umano», in un paese come l'India, è quello all'autodeterminazione, a cui la nazione deve la sua origine. E questo fa sì che il linguaggio dei diritti abbia sempre in qualche modo una doppia natura: da una parte si riferisce all'ordinamento giuridico, dall'altra alla giustizia sociale, a una rivendicazione di uguaglianza che non può mai essere esaurita dall'ordinamento stesso"⁵⁴².

E, come si vedrà, il discorso di Samaddar sulle autonomie può avere una base sostanziale ancora più forte una volta agganciato al progetto di Sanyal di costruire un profilo teorico specifico per dare consistenza alla categoria di "economia basata sul bisogno"; questa sfera consiste infatti in tutta quella parte dell'economico a cui il capitale non permette di entrare nel circuito dell'accumulazione e che nasce come

⁵⁴⁰ K.Sanyal, *Ripensare lo sviluppo capitalistico*, op. cit., p.23

⁵⁴¹ *Ivi*, p.103

⁵⁴² S.Mezzadra, *Il bordo al centro del mondo*, intervista a R.Samaddar, "Il Manifesto", 12 Agosto 2005, consultabile su <http://www.mcrg.ac.in/rana9.htm> (visitato il 12/11/2013)

orientata ad una diversa finalità: occupazione, reddito, consumo⁵⁴³: è, insomma, il "non-capitale".

Da un lato, quindi, un discorso sulla governamentalità che non si esaurisce nel vedere come si svolge la gestione dei cittadini di seconda categoria con cui si negoziano le aspettative, ma nel porre come "altro", irriducibile al governo delle soggettività, l'autonomia come pratica agita e immediatamente carica di politicità; dall'altro lato, e in via complementare, vi è l'obbiettivo di legare la governamentalità col capitale, politicizzare il regno della razionalità neutrale del discorso sulla gestione biopolitica che, in quanto tale, dissimula la produzione di soggetti assoggettati ad un'etica dell'*homo oeconomicus* come indefinita produzione di sé, di una soggettività autonoma in un continuo *work in progress* finalizzato a rendere sempre meno oneroso il proprio fardello rispetto al resto della società⁵⁴⁴.

Allora il punto è partire dal riconoscimento della condizione postcoloniale - in cui sussiste un "capitale postcoloniale" formato da un capitale non autosussistente ma legato a doppio filo al non-capitale - come substrato comune a situazioni di sfruttamento, di colonialità e di razzializzazione, che hanno in comune la produzione di soggettività e che, pur presentandosi entro forme e realtà distanti nello spazio e nella gradazione delle proporzioni della criticità, non possono essere distinte secondo una gerarchia o essenzializzate come realtà singole, ma al contrario riescono proprio nella loro composizione frammentata a mettere in moto un meccanismo di compattamento ed organizzazione ad ampio raggio, giocando la frammentarietà come valore, ovvero come possibilità di rendere una punteggiatura di eventi sia a livello territoriale che globale simultaneamente.

Solo una visione universalizzata della condizione postcoloniale può universalizzare a sua volta la portata delle lotte dentro e contro il capitale e dotare di un substrato comune le insorgenze e le autonomie che si manifestano nei modi più diversi e in quelle che sia economicamente sia culturalmente appaiono come realtà distanti pur dentro una sfera unica.

5.4 Frammentazioni e composizioni di classe

La questione della transizione diviene centrale in questo contesto, e va

⁵⁴³ Cfr: K.Sanyal, *Ripensare lo sviluppo capitalistico*, op. cit, pp.200-208

⁵⁴⁴ Cfr: A.Ong, *Da rifugiati a cittadini. Pratiche di governo nella nuova America*, Cortina, Milano 2005

problematizzata entro una prospettiva che riesca ad evitare di continuare a situare le diverse realtà e storie, che la condizione postcoloniale globale presenta, secondo una logica gerarchica tra *new entries* e *old countries*, o secondo una separazione netta tra lavoro precario e lavoro migrante.

Questa logica, infatti, produce a sua volta l'effetto di gerarchizzare tra loro le pratiche di lotta contro il dominio del capitale globale, ma non nella misura in cui si situano su diversi livelli di bisogno o di sfruttamento - pur dovendo riconoscersi le peculiarità delle diverse condizioni - bensì in quanto provengono da diverse scale geografiche e quindi da diverse *storie del capitale*.

In realtà ciò che si vede è proprio che pratiche di autonomia, resistenza e dissidenza riescono ad essere inventate *anche* (o forse, *soprattutto*, bisognerebbe riconoscere) in realtà in cui i modelli di governo e l'articolazione tra gli strati sociali sono distanti dai modelli tipici della democrazia di stampo occidentale⁵⁴⁵.

La questione della transizione rimane tuttavia un punto dibattuto, un nodo non sciolto all'interno del dibattito postcoloniale: ad esempio, pur avendo, come si è detto, posto in rilievo il problema della possibilità in Marx di articolare una composizione di classe a partire dalla contrapposizione cittadino/proletario, lo stesso Chakrabarty, in "Provincializzare l'Europa", richiama di nuovo una logica che, pur negando la linearità della transizione al capitalismo, la riassume come momento strutturale, anziché di rottura interna.

Ciò è quanto emerge dall'insieme del suo volume, perché se è vero che si ammette che tra storia del capitale (Storia 1) e storie subalterne (Storie 2) c'è un rapporto di interruzione e di riarticolazione provocato dall'eterogeneità delle storie subalterne, questa frattura però è poi rappresentata in quanto prodotta all'interno di una ripetizione continua, per cui anche se "la Storia 2 costituisce un Altro non dialettico della logica necessaria alla Storia 1", le due restano agganciate, procedono insieme. Inoltre, per descrivere la dimensione altra di "mondeggiare il mondo", si prendono perlopiù in considerazione elementi connessi ad una "tradizione", o comunque fattori che non s'intende che affrontino dall'interno il rapporto che il capitale determina, proprio perché in realtà hanno l'unica ed essenziale funzione di sfuggirgli, come s'intende quando si legge che "l'idea stessa di Storia 2 ci spinge a

⁵⁴⁵ Un esempio lampante si è dato nei processi che hanno segnato la Primavera Araba, in cui si vede in maniera diretta come i percorsi tracciati dall'esperienza politica che i movimenti tunisini ed egiziani - poi diffusi in molte metropoli europee - abbiano giocato un valore di "sfida", nelle loro peculiarità, contro un immaginario, quello europeo ed eurocentrico, ancora abitato dagli stereotipi che rappresentano il mondo arabo come arretrato e non preparato ad esprimere, figurarsi poi a reclamare, forme di democrazia, peraltro attraverso strumenti come quelli della rete, tradizionalmente tacciati, nella nostra esperienza, di costituire la più grande bio-arma di un capitalismo cognitivo-immateriale detentore di banche di dati e informazioni.

creare narrazioni più *affettive* dell'appartenenza umana, narrazioni in cui le forme di vita, benché porose l'una nei confronti dell'altra, non appaiano identificabili mediante l'uso di un termine terzo come il lavoro astratto⁵⁴⁶.

Lungo questa linea, anche per Mezzadra, appare centrale "il tentativo di cogliere nella *transizione un elemento strutturale* del modo di produzione capitalistico. Nell'analisi dei postcoloniali emerge l'idea che la transizione non sia qualcosa che possa essere consegnato al passato del capitalismo. Proprio la condizione coloniale mostra invece che la transizione è destinata a *ripetersi ogni giorno*. Quel problema che è centrale nella transizione del confronto/scontro tra omogeneità del tempo e dello spazio del capitale e l'eterogeneità delle relazioni sociali che il capitale sussume si ripropone continuamente nel funzionamento quotidiano del capitalismo⁵⁴⁷.

E ancora "la storia del capitale è continuamente interrotta dal violento riproporsi della sua *origine*"⁵⁴⁸, facendo riferimento ad una logica che rende l'accumulazione originaria come una fase che ripete di continuo il suo processo di espropriazione.

Tuttavia, la messa in discussione della logica della transizione in questo senso, ha pochi strumenti per rispondere quando si vede la coesistenza inscindibile, più che contrapposta in maniera netta, tra preistoria del capitale e capitale, in uno stesso tempo, e cioè non lungo una catena di ripetizioni.

Per esempio, quando le economie dei paesi asiatici emergenti sono balzate in avanti, il problema che ha attanagliato il marxismo ortodosso, ma anche il pensiero di qualsiasi abitante di uno dei paesi occidentali sviluppati, è stato e continua ad essere: "perché i modi precapitalistici continuano a esistere in presenza del modo capitalistico? Perché quest'ultimo non si espande, portando alla dissoluzione i modi più antichi nei termini evocati dal processo del materialismo storico?"⁵⁴⁹.

Più che "preistoria" come fase, allora, sembra più coerente, almeno all'interpretazione che prende forma dall'analisi di Sanyal, "preistorico" come aggettivo che qualifica un insieme di elementi che fanno parte della stessa struttura o razionalità, connotandola in senso immanente e facendo a meno della categoria di transizione, che sembra proiettarsi sempre verso ciò che viene dopo, e non come un *quid* che sta dentro il processo, pure quando la si interpreta come il momento che può rendere conto dell'interruzione data dall'eterogeneità di forme di vita altre,

⁵⁴⁶ D.Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, op. cit., pp.102-103

⁵⁴⁷ R.Ciccarelli, *Marx dalla Silicon Valley alla favela brasiliana. Intervista a S.Mezzadra*, consultabile su <http://www.centroriformastato.it/crs/Testi/interviste/Marx/mezzadra.html>, (visitato il 12/11/2013), corsivo aggiunto

⁵⁴⁸ S.Mezzadra, *La condizione postcoloniale*, op. cit., p.64

⁵⁴⁹ K.Sanyal, *Ripensare lo sviluppo capitalistico*, op. cit., p.36

come ha inteso fare anche Chakrabarty.

Allora, seguendo lungo questa pista Sanyal, "se negli studi postcoloniali l'attenzione è incentrata su come la modernità negozia con la tradizione, in realtà ci troviamo di fronte *non a un'origine bensì a un prodotto* della modernità stessa che è di per sé necessariamente incompleta, poiché è costituita dalla distruzione della tradizione e la contemporanea impossibilità di ricondurre tutto al proprio interno"⁵⁵⁰.

Al centro è posta una genealogia del capitale che approccia al testo marxiano focalizzandosi su "lo sviluppo del capitalismo [...] inteso in termini di trasformazione dei rapporti di classe"⁵⁵¹, entro cui il discorso sull'origine è inteso in un senso che può essere meglio compreso se ricondotto alla peculiarità della critica formulata da Foucault nel saggio "Nietzsche, la genealogia, la storia": attraverso l'interpretazione nietzscheana dell'origine come *pudenda origo*, anche l'origine del capitale si rivela in quanto carica di un portato politico irriducibile che, solo partendo dalla questione politica del capitale come relazione sociale, può svelare, attraverso la sua genealogia, un'origine del capitale - in paesi come l'India, in cui con la decolonizzazione si è avviata una fase di pianificazione economica statale - che non è quella della nascita neutrale di una nuova razionalità, votata allo sviluppo in senso lato, ma nient'altro che il riproporsi della logica dell'accumulazione originaria come espropriazione, esclusione e separazione dei lavoratori dai mezzi di produzione.

E' un'origine che, più che fondare i germi dello sviluppo, mostra che quella razionalità pianificatrice che in India dagli anni Settanta si è vista affidare alle mani di esperti, burocrati e tecnici, possiede una provenienza (*Herkunft*) peculiare, quella che il discorso neutrale dello sviluppo cela rispetto allo spettro della colonia e a quelle che sono state le modalità del suo superamento.

Eppure non si riduce a questo: è anche un'origine come entrata in scena delle forze, nella declinazione data da Nietzsche dell'origine come emergenza (*Entstehung*).

Infatti, seguendo la genealogia del capitale, vediamo che proprio nel momento in cui la produzione per il mercato è asservita e poi soppiantata dall'accumulazione che inaugura il circuito del capitale, già si creano nuove pratiche e l'invenzione di sub-economie attraverso le quali gli spossessati lasciati fuori da quel circuito devono far in modo di poter (r-)esistere.

Questa economia informale in India è sempre esistita, dice Sanyal, ma è solo

⁵⁵⁰ M.Brighenti - G.Roggero, *Le zone franche dello sviluppo. Intervista a K.Sanyal*, "Il Manifesto", 18 Giugno 2011, consultabile su http://www.dirittiglobali.it/index.php?view=article&catid=17:globalizzazionisviluppo-multinazionali&id=16236:le-zone-franche-dello-sviluppo-&format=pdf&ml=2&mlt=yoo_explorer&tmpl=component (visitato il 12/11/2013), corsivi miei

⁵⁵¹ K.Sanyal, *Ripensare lo sviluppo capitalistico*, op. cit., p.33

quando si scopre che essa può divenire l'altro del capitale nello svolgere il positivo ruolo di assorbimento occupazionale, che improvvisamente viene problematizzata all'interno del discorso della governamentalità votato alla gestione della povertà assoluta.

Il problema è stringere in un unico nodo teorico e materiale due aspetti in modo che possano essere complementari: da un lato queste pratiche informali; dall'altro i modi in cui emergono le soggettivazioni ad esse collegate, ma intese, seguendo Samaddar, come *autonomie*, come l'altro della governamentalità⁵⁵², come una sfera ben più ampia rispetto allo spazio definito dalle "politiche dei governati" di cui parla Chatterjee, ovvero la cornice entro la quale la governamentalità negozia le condizioni dell'esistenza di chi è cittadino di seconda scelta oppure non fa parte della cittadinanza.

L'obiettivo è, infatti, guardare a tutta quella cangiante – proprio in quanto definita anche dal lavoro che migra - cerchia della popolazione che comprende il complesso della massa che apporta forza-lavoro pur non godendo e disponendo in egual modo della titolarità dei diritti.

Lo scopo è di far emergere la politicità delle lotte che su quelle soggettivazioni si fondano, rendendo però, per fornire loro un substrato comune e antagonista forte, prima visibile il momento politico *dentro, contro e oltre* un apparato governamentale che tende a neutralizzare il conflitto frazionandolo lungo tutto il corpo sociale mediante la negoziazione delle aspettative; quelle aspettative o pretese che sono direttamente collegate ai diritti di cittadinanza o più ancora ai diritti connessi al lavoro, anche sciolto dallo status di cittadini.

Secondo Sanyal, che guarda al caso indiano per farne un esempio generalizzabile, il punto di partenza sta nel politicizzare l'economia e in particolare il discorso dello sviluppo e la governamentalità che dopo le svolte degli anni Settanta lo ha assorbito: questa non ha fatto che prendere in carico la popolazione formata dalla massa delle vittime dell'accumulazione originaria che si era svolta sotto le sembianze della pianificazione statale e del Welfare State.

Infatti, "per quasi venticinque anni, appena ottenuta l'indipendenza, l'India si era impegnata nella creazione delle condizioni dell'accumulazione originaria; ora si indaffarava nella redistribuzione di una parte del plusvalore generato nel settore

⁵⁵² Samaddar spiega che per lui "autonomy indicates the autonomous practices that give birth to the political subject whose existence is in contradistinction to the existence of the governmental realities of this world. [...] I am suggesting, therefore, that autonomy is the "Other" of governmentality, it is a stake that marks the existence of the political subject today. [...] Autonomous practices in sum, indicate the way society can be reorganized, the dialogic zone that can be created".
R.Samaddar, *The politics of autonomy. Indian experiences*, op. cit., p.10

capitalistico"⁵⁵³, ma l'obiettivo della gestione della povertà assoluta è "non-capitalistico".

E' grazie a questa apparente inversione di marcia, che assume la forma di un ordine egemonico complesso a livello non solo statale ma globale, che gli espropriati dal capitale non appaiono come "altri", in posizione antagonista, ma internati (in un "fuori") nel circuito del capitale al fine di esserne esclusi, "esclusi dal vero e proprio dominio in cui viene definito lo sfruttamento di classe"⁵⁵⁴.

La tecnica dell'inclusione escludente fatta propria dalla governamentalità postcoloniale, al fine dell'esercizio dell'egemonia, ha il risultato di operare da una parte una fornitura di fattori produttivi (gli aiuti, il microcredito, ecc...), dall'altra, e in via dissimulata, un prelievo di risorse, in quanto "il lavoratore, dal momento che una parte del suo consumo dei beni di prima necessità è fornito dal settore della sussistenza, è in condizione di lavorare nel settore capitalistico per un saggio salariale inferiore a quello diversamente sufficiente. [...] ciò consente al settore capitalistico di usare la forza-lavoro senza dover pagare i costi della sua piena riproduzione"⁵⁵⁵, per cui qui non vi è tanto e solo la privazione del *surplus*, ma un vero e proprio furto, che però sta nell'utilizzo diretto, più che nello sfruttamento, dell'economia del settore precapitalistico, che rende necessario un ripensamento della stessa nozione di capitale autosussistente.

E' la modalità peculiare in cui si esercita la razionalità di quello che Foucault ha descritto come "biopotere"⁵⁵⁶, che però nel suo esplicarsi, se rende evidente la frattura rispetto alle modalità prettamente espropriative tipiche dell'accumulazione originaria, tuttavia non si sostituisce a questa, ma la supera inglobandola entro una miscela implosiva di produzione di soggettività e di *partage* ed esclusione (e di prelievo, come si è appena visto): da un lato si crea il "contadino autosufficiente", dall'altro questo è già confinato in uno spazio al di fuori del circuito del capitale, in quanto continuerà a produrre per sopperire ad una "economia del bisogno"⁵⁵⁷.

Allora il discorso sullo sviluppo e la governamentalità ad esso collegata non sono che, rispettivamente, l'atto di violenza del discorso e la modalità depoliticizzata,

⁵⁵³ K.Sanyal, *Ripensare lo sviluppo capitalistico*, op. cit., p.181

⁵⁵⁴ *Ivi*, p.73

⁵⁵⁵ *Ivi*, p.41

⁵⁵⁶ Si è già fatto riferimento, nel capitolo terzo, a proposito della caratterizzazione della razionalità biopolitica nel contesto coloniale, che Foucault ha sempre precisato con forza che il dato peculiare del biopotere sta proprio in quella che si è definita la "caratteristica variabilità di un sistema di un correlazione", per cui stringere insieme e fluidificare profili repressivi, individualizzanti e produttivi, di classificazione, sorveglianza e controllo, vale a massimizzare l'efficacia dell'economia del potere.

In questo senso, non si configura in Foucault né una linearità teleologica del mutamento storico (com'è noto, si parla di eventi, fratture), né tanto meno una linearità nel succedersi dei dispositivi di potere.

⁵⁵⁷ Cfr: K.Sanyal, *Ripensare lo sviluppo capitalistico*, op. cit., pp.128-129 e pp.216-217

perché delegata ad un apparato tecnico-razionale pacificato che fraziona il conflitto politico-sociale, attraverso i quali il capitale può porre se stesso come autosussistente e, quindi, universale.

La proposta è di porre la finalizzazione di tutta l'economia del non-capitale, ovvero la produzione per il bisogno, alla base di una lotta comune tra lavoratori esclusi dal circuito del capitale, economia informale e lavoratori sfruttati dalla logica dell'accumulazione del surplus apportato da una forza lavoro, perché a Seattle "c'erano anche gli operai delle fabbriche dei paesi sviluppati, che avevano perso o stavano per perdere il loro posto di lavoro a seguito delle delle esternalizzazioni e delle delocalizzazioni"⁵⁵⁸.

A questi si aggiungono anche tutti quelli che lavorano usando quella peculiare forza-lavoro che è la conoscenza, e per i quali le caratteristiche di fluidità e di appartenenza del prodotto del lavoro, rispetto ad una forma del *bios* e delle competenze acquisite, hanno una valenza ambigua, per cui essi "hanno una potenza trasformatrice, ma si confrontano con il capitale dall'esterno e non dall'interno"⁵⁵⁹.

In questo senso Sanyal parla di un' "accumulazione originaria sulla conoscenza. Si dice che gli esclusi siano privi delle competenze necessarie, ma in realtà c'è un continuo deskilling nel processo capitalistico, cioè una costante devalorizzazione e obsolescenza del sapere. La logica è rovesciata: l'esclusione avviene non perché non hai le competenze, ma perché cambia continuamente la definizione dello skill"⁵⁶⁰.

A definire il processo della produzione delle soggettività continua, così, dal lato del potere, ad essere la logica dell'individuo imprenditore di se stesso, in grado di accumulare e gestire un capitale umano, il proprio sé, tale da poter sopperire anche ai momenti in cui la sua competenza è, in base a mutevoli e contingenti indicatori sociali, inevitabilmente invecchiata, o le sue caratteristiche non corrispondono più a quelle richieste dai profili di professionalità fissati in base ai calcoli della mercificazione che tira di più in un certo periodo.

Tuttavia questo non va visto come un gioco a somma zero, ma il punto di partenza

⁵⁵⁸ *Ivi*, p.245

⁵⁵⁹ M.Brighenti – G.Roggero, *Le zone franche dello sviluppo. Intervista a K.Sanyal*, op. cit.

⁵⁶⁰ *Ivi*.

Come afferma Benedetto Vecchi, "l'affermazione del regime della proprietà privata alla conoscenza, al sapere e la diffusione di forme di lavoro salariato a questi settori possono essere meglio comprese proprio usando l'accumulazione originaria non come momento transitorio ma come suo elemento costante dello sviluppo capitalistico".

B.Vecchi, *L'Oriente è vicino. Un agile viaggio nel futuro del capitalismo*, "Il Manifesto", 8 Settembre 2010, consultabile su http://www.dirittiglobali.it/index.php?view=article&catid=35:libri&id=3899:loriente-e-vicino-un-agile-viaggio-nel-futuro-del-capitalismo&format=pdf&ml=2&mlt=yoo_explorer&tmpl=component (visitato il 12/11/2013)

per lavorare sulle frammentazioni e composizioni di classi che mantengano però il concetto stesso di classe nella tensione costitutiva di una progettualità non determinata una volta per tutte se non dalla base comune del riconoscersi nell'antagonismo rispetto alla norma astratta e accumulatrice del capitale.

Questa interpretazione sembra del resto coerente anche con quanto Marx dice a proposito della distinzione tra classe in sé e classe per sé.

Questo iato è stato sopra richiamato (parlando della rappresentazione dei contadini come "sacco di patate" ne "Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte" , del 1852) a proposito della possibilità di vedere una matrice etnicizzante nella considerazione marxiana delle frange dei ribelli come dei personaggi attaccati alla tradizione, quel portato che sarebbe tipico della società civile contrapposto alla razionalità politica della visione statale.

Tuttavia nello stesso testo Marx dice che anche che quei contadini vivono in condizioni economiche di esistenza che differenziano i loro modi di vita, i loro interessi e la loro cultura da quelli di altre classi, ponendoli in funzione antagonistica rispetto ad esse; essi rappresentano una classe per queste caratteristiche e, inoltre, come ha affermato nella precedente "Misera della filosofia" (1847), per il fatto che la situazione comune crea per i lavoratori "interessi comuni. Così questa massa è *già una classe nei confronti del capitale*, ma non ancora per se stessa. *Nella lotta* [...] questa massa si riunisce, si costituisce in classe per se stessa. Gli interessi che essa difende diventano interessi di classe. Ma la lotta di classe contro classe è lotta politica"⁵⁶¹.

Allora, con questo, se non è possibile "salvare" del tutto, entro questa lettura, lotte anticoloniali come quelle descritte da Guha, che facevano appello agli dei e giocavano la tradizione contro l'oppressione del padrone occidentale ⁵⁶², è però possibile vedere nelle attuali frammentazioni, tendenti all'unità attraverso la categoria di economia basata sul bisogno, i punti di innesto di una classe che, perdendo le caratteristiche di violenza e sussunzione interna rispetto alle singolarità che la compongono⁵⁶³, prende corpo direttamente nella lotta, cioè nella pratica, e lì può trovare la sua composizione, ponendo la necessità di ritracciare e rimappare

⁵⁶¹ K.Marx, *Misera della filosofia. Risposta alla "Filosofia della miseria" del signor Proudhon*, Editori Riuniti, Roma 1993, p.120, corsivo aggiunto

⁵⁶² Infatti, nella "Misera della filosofia" Marx stava facendo riferimento ad una fase dello sviluppo dell'industria che sotto l'avanzata del capitalismo è *già cominciata*, nel senso che ha già abbattuto quella inciviltà che si rinviene nei paesi soggetti ad uno Stato dispotico.

⁵⁶³ Nell' "Ideologia Tedesca", Marx nota come la classe possa presentare quell'aspetto, per così dire, di trascendenza che attualmente è palese nella logica dei partiti, quando dice: " [...] la Classe acquista a sua volta autonomia di contro agli individui, cosicché questi trovano predestinate le loro condizioni di vita, hanno assegnata dalla classe la loro posizione nella vita e con essa il loro sviluppo personale, e sono sussunti sotto di essa".

K.Marx – F.Engels, *L'Ideologia Tedesca*, in *Opere*, vol. V, Editori Riuniti, Roma 1972, p.63

quella definizione di "classe" che deriva dalle tradizionali categorie del politico, quelle stesse che, come si è detto, mutuano la propria caratterizzazione in senso moderno da categorie universalizzanti di spazio e tempo.

Parte III

Soggetto

“La politica di noi stessi”

Capitolo sesto

La problematizzazione etica del soggetto. Una genealogia greca della cittadinanza

6.1 Dai greci alle pratiche politiche nella postcolonia

Se fin qui si è posto l'accento sulla necessità di un ritracciamento delle categorie classiche di spazio e tempo, nonché di una prospettiva diversa entro cui possa leggersi oggi la nozione di classe, ciò vale anche alla luce di situare entro una dimensione *altra* gli attributi generalmente connessi alla densa espressione di "democrazia".

I significati che riferiamo comunemente al termine "democrazia" e ad espressioni come diritti di cittadinanza, libertà e autonomia politica, potrebbero essere annoverati senza troppi indugi tra quelle che René Char ebbe a definire quali nozioni pressoché ricorrenti e costanti, una sorta di invarianti storiche: era quanto lo portava a dire che la storia pare essere nient'altro che "la lunga successione dei sinonimi di uno stesso vocabolo: contraddirla è un dovere"⁵⁶⁴.

Al fondo di questa catena continua di significati che si vuol rinvenire nel corso della storia di concetti relativi ad una sfera etico-politica propria e originale dell'Occidente fin dall'antichità, vi è ancora la ricerca di un'origine quale punto fermo di non ritorno, su cui poter fondare l'eurocentrismo.

La ricerca dell'origine si è spinta, com'è noto, fino a chiedersi dove sia nata l'Europa, se vi siano state delle radici specifiche di una certa razionalità, non solo politica, ma immediatamente morale, etica ed umana, cui far appello per legittimare la razionalità di un presente che vi si pone secondo una linea di continuità progressiva pacificata.

Samir Amin e Martin Bernal, in particolare, hanno sostenuto che la storiografia *mainstream* sviluppatasi in Occidente ha posto se stessa come diretta discendente del mondo greco classico: un'antichità depurata, però, della sua provenienza e contaminazione orientale, e derivata dalla colonizzazione di Egizi e Fenici risalente al 1500 a.C. e dai successivi scambi - pure attestati dagli storici dell'antichità concordemente e a più livelli, a partire dall'influsso filosofico ed etico-religioso - con

⁵⁶⁴ La citazione è contenuta in P.Veyne, *I Greci hanno conosciuto la democrazia?*, in C.Meier-P.Veyne, *L'identità del cittadino e la democrazia in Grecia*, Il Mulino, Bologna 1989, p.100

l'area indiana.

Così "Eurocentrism" e "Black Athena" mostrano come la rimozione dell'antica Grecia dal luogo del suo sviluppo, che comprende anche e soprattutto l'Oriente, e l'arbitraria annessione dell'ellenismo ad una storia puramente europea, facciano parte di una costruzione che continua ad interferire con le relazioni transculturali che coinvolgono da sempre, e a maggior ragione nell'era dei flussi globali, l'Europa⁵⁶⁵.

Per fare solo un esempio tra tanti, a contraddire questa serie di rimozioni, e anzi sostenendo proprio la centralità delle contaminazioni, per così dire, straniere, ci sarebbe in proposito chi, come il Ferrand Sayre di cui Foucault cita gli studi sul cinismo greco, tenderebbe a ricondurre proprio all'aumentare degli scambi con il Sud-Est dell'Asia, nel periodo post-alessandrino, alcune tra le cause della crisi del mondo della *polis*⁵⁶⁶; ma non in senso patogeno, in quanto da questo processo sarebbe derivato lo sviluppo che successivamente si ebbe nell'ambito del discorso etico-politico: proprio da qui si sarebbero date le basi antropologiche, etiche e politiche, prodromiche alla nascita di nuovi stili di vita, come quelli praticati dallo stoicismo, e di figure eroiche, come quella di Diogene, che, come si vedrà nello specifico, con la diffusione di un certo tipo di esempi di pratiche di vita, avrebbe dato inizio ad una delle esperienze della filosofia politica più tipicamente greca, e strettamente collegata al campo dell'etica, quale è stato lo stile di esistenza cinico⁵⁶⁷.

Al contrario di queste considerazioni che guardano anche al rapporto tra le vicende storiche e i suoi eventi particolari, la ricerca totalizzante di un punto primo in cui potesse dirsi formata l'Europa, o piuttosto l'uomo europeo, anche indipendentemente dalla sua consapevolezza di far parte di un organismo a venire,

⁵⁶⁵ Il riferimento è a S.Amin, *Eurocentrism*, op. cit., pp.98-106; M.Bernal, *Black Athena, The afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol 1. *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ 1991

⁵⁶⁶ Da un lato c'è l'interpretazione classica che fa risalire le pratiche dello stile di vita cinico alla diffusione di quella "forma negativa di un individualismo aggressivo che nacque col crollo delle strutture politiche del mondo antico"; dall'altro Foucault pare mostrare più interesse verso la spiegazione fornita da Sayre in "Diogenes of Sincope", in cui si vede che le conquiste di Alessandro portarono molti filosofi indiani, e in particolare monaci e asceti, a divenire espressione di una presenza familiare presso i greci a livello culturale.

Cfr: M.Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, introduzione di R.Bodei, Donzelli, Roma 1996, pp.76-77

⁵⁶⁷ Infatti, se, come si vedrà nel corso di questo capitolo e del successivo, la problematizzazione morale dei vari aspetti che formano il soggetto è incentrata, nell'esperienza greca, sui principi di autonomia e indipendenza, Foucault puntualizza che proprio i cinici, pur rappresentando a livello politico-istituzionale un momento di rottura, in realtà non avrebbero fatto che portare ad estreme conseguenze un discorso prettamente greco: "I cinici si riferiscono alla libertà (*eleutheria*) e all'autosufficienza (*autarkeia*) come criteri di base su cui misurare ogni tipo di comportamento o modo di vita. Per i cinici la condizione essenziale per la felicità umana è l'*autarkeia*, l'autosufficienza o l'indipendenza, quella situazione nella quale ciò di cui si ha bisogno o ciò che si decide di fare dipende esclusivamente da se stessi".

Ivi, p.80

è andata a pensare l'antichità classica, e in particolare la Grecia, quale "culla della civiltà occidentale" e la *polis* ateniese come modello tipico di base di un'ideale di democrazia che si sarebbe progressivamente evoluto e rafforzato, reso anzi consapevole delle sue potenzialità dal progresso storico di una ragione che sempre dall'uomo greco, *cittadino della polis*, l'uomo europeo avrebbe ereditato in linea diretta.

Il recupero dell'antico e la comparazione con l'attuale in un senso preciso che è quello di una continuità della storia e dei valori, della mentalità e del *logos* che vi fa da sfondo, lascia sfuggire la possibilità dell'esperienza di un'alterità radicale, al punto che si potrebbe avere rispetto al mondo greco antico, per l'enorme impatto che ha avuto sulla storia europea medievale e moderna, "l'impressione che non semplicemente ci si sia impadroniti dell'antichità ma che l'antichità si sia impadronita di noi"⁵⁶⁸, ma nel senso di un progredire a partire da un modello di cui l'Occidente si è voluto fregiare senza troppe problematizzazioni.

Se, però, gli studi comparatisti, compresi quelli che hanno sostenuto le ricerche degli autori postcoloniali, si sono occupati prevalentemente di mettere in luce la contaminazione, gli ibridismi e l'impensabilità di una forma dell'alterità pura nella contrapposizione tra Oriente ed Occidente anche nel discorso relativo al mondo antico, è possibile arricchire questo dibattito di natura, per così dire, epistemologica, per vedere se sia possibile caricarlo di un potenziale di politicizzazione, andando a distanziare in maniera radicale, piuttosto che a vederne le ibridazioni interne, l'esperienza di democrazia, cittadinanza e partecipazione politica che si suole situare al cuore dell'Europa, quale è stato il mondo della *polis* greca e in particolare della *polis* ateniese.

Ciò che molti studiosi del pensiero politico classico rinvergono, infatti, pare essere particolarmente affine alle modalità in cui le pratiche di soggettivazione e le esperienze attraverso le quali, quelli che si è definiti subalterni nel presente postcoloniale, negoziano quotidianamente resistenza rispetto ai biopoteri ma anche modalità di sottrazione, andando a costituire delle sfere cangianti e intrecciate di autonomia.

Si tratta, per i migranti così come per chi vive ai margini delle classificazioni che rompono gli status che definiscono i diversi "pacchetti" relativi ai diritti di cittadinanza, di una resistenza che viene a coincidere con l'esistenza stessa, riguardando aspetti come la vita culturale, psicologica, religiosa, oltre che, naturalmente, sfere materiali quali il diritto ad un luogo dove vivere, ad un lavoro,

⁵⁶⁸ C.Meier, *Cultura, libertà e democrazia. Alle origini dell'Europa, l'Antica Grecia*, Garzanti, Milano 2011, p.19

alla sussistenza e all'assistenza sanitaria, tutti ambiti che tipicamente lo Stato neoliberale riconnette allo status legale della cittadinanza.

Se, come si è visto, la cittadinanza si pone come una delle linee problematiche e di valutazione morale sulle capacità di autogoverno dei soggetti, all'incrocio tra razza, genere⁵⁶⁹, classe e tipologie lavorative, nonché entro la illusoria dicotomia capitale non-capitale, lavoro salariale e precariato, la scelta del mondo dell'Antichità ellenistica quale angolo visuale per guardare alle pratiche entro cui il soggetto ha guardato e guarda a se stesso come cittadino o come non cittadino con riferimento ad un discorso sulla cittadinanza che attualmente lo specifica come soggetto morale, si richiama non solo a questioni di affinità metodologica rispetto alle ricerche foucaultiane degli anni Ottanta, ma anche alla considerazione per cui, sempre a partire da un'ottica che privilegia l'emersione della differenza dell'attuale rispetto alla continuità che ci unisce al passato, distanziare certi quadri di pensiero che pure hanno avuto una connotazione peculiare e una problematizzazione etico-politica che non è la nostra, può servire a reinvestirli da un punto di vista diverso e carico di stimoli critici e propositivi per l'approccio che mira a politicizzare non solo le lotte, ma anche le attività e le tracce che quotidianamente creano i campi in cui si negoziano e si ridefiniscono di volta in volta i confini tra governamentalità ed autonomia, tra governo di sé e governo degli altri, entro un percorso non del tutto prevedibile negli esiti.

Se c'è, infatti, un elemento a cui si fa tipicamente riferimento per cogliere ciò che abbiamo ereditato dal mondo greco classico, questo include almeno tre nodi, interdipendenti: la cornice entro cui una particolare antropologia e un modo di concepire la vita etica si sono connesse al modello della democrazia; discende da questo una concezione della cittadinanza in cui il legame tra la città e l'uomo riveste una dimensione a tal punto immediata – nel senso anche di non mediata da istituzioni intermedie in funzione di rappresentanza – e problematizzata in un senso estraneo al nostro, da far pensare che il modo specificamente greco di essere

⁵⁶⁹Il discorso della cittadinanza taglia anche il dispositivo del genere nel senso che, come ha messo in rilievo Ong, il trattamento delle immigrate e l'iter delle donne verso l'acquisizione della cittadinanza vengono differenziati rispetto a quelli dei maschi perché si ritiene che esse siano soggetti più malleabili e maggiormente bisognosi dei servizi offerti dal paese ospitante; avendo del resto tutta una serie di bisogni relativi all'assistenza sanitaria materna e alla cura dei figli e della casa, sarebbero più incentivate e predisposte a diventare i soggetti imprenditori di se stessi richiesti dalla cittadinanza americana e a spingere le nuove generazioni verso un modo di vivere, in tal senso, adeguato; non prima di essersi opposte al marito e al vecchiume patriarcale che hanno portato con se dal paese d'origine.

In tal modo, ai dispositivi di cura che già prendono in carico i migranti usando l'atteggiamento paternalistico tipico della conduzione pastorale, si aggiunge quale elemento ulteriore la strumentalizzazione della figura femminile per entrare nei rapporti familiari, per cui, come conclude Ong: "A prescindere dalle buone intenzioni dei singoli operatori sanitari, la logica interna alla dominazione compassionevole produce una doppia sottomissione: le donne della maggioranza dominano le donne della minoranza, e queste, a loro volta, dominano gli uomini della minoranza".
A.Ong, *Da rifugiati a cittadini*, op. cit., p.177

cittadini costituisce il nucleo della peculiarità del mondo antico⁵⁷⁰, e che sia questa caratteristica che va posta in primo piano per rendere maggiormente evidente la distanza che li separa rispetto al momento in cui l'appartenenza ad uno Stato ha cominciato ad emergere come oggetto di una pratica discorsiva e strumento di un intreccio di tecnologie di governo; terzo nodo, ma a fondamento dei primi, è la visione, tramandata fin dagli studi medievali sul mondo ellenistico, per cui "il retaggio dell'antichità [racchiude] un che di speciale [...]. In ogni caso c'era qualcosa alla sua base (qualcosa che tuttora vibra in quel lascito) di cui non troviamo alcun precedente nella storia del mondo: la libertà"⁵⁷¹.

Attraverso la lente delle ricerche foucaultiane sul modo in cui funziona il nesso tra etica e politica nel mondo classico, si può forse anche cominciare a guardare a quelle forme di resistenza che si svolgono secondo schemi diversi da quelle tradizionali della lotta diretta contro il potere; poiché, infatti, le forme entro cui il subalterno pratica la resistenza si articolano spesso come sottrazione, come rifiuto, potrebbero costituire un utile strumento di lettura di tali "esperienze altre della soggettivazione" proprio le pratiche di libertà – non, quindi, la libertà come ideale contrapposto alla sottomissione al potere – quali si configurano negli scritti, nei corsi e nelle interviste di Foucault negli anni Ottanta, all'indomani di quella che è stata frettolosamente vista da alcuni come una svolta etica sintomo di un ripiegamento, di un esilio rispetto alla sfera della politica.

Tali pratiche di libertà, infatti, definiscono le resistenze secondo una dinamica che permetterebbe di coniugare la dimensione individuale ed etica con la dimensione collettiva, entro quella sfera di autonomia che, seguendo Samaddar, si specifica in quanto campo che residua dalla governamentalità, proprio in quanto e nella misura in cui è un campo che può ancora essere giocato in vista di una politicizzazione dell'agire dei soggetti che lottano per acquisire il potere, in primo luogo quello su di sé e sulla propria autodeterminazione, pur essendo privi della titolarità dei diritti rispetto allo Stato.

In questa ottica sembra che, proprio nel suo non sondare la discontinuità e la distanza che separa quella che si pretende essere l'origine, il dibattito contemporaneo su democrazia, cittadinanza, politica come partecipazione, come governo di sé e degli altri, e sulle connessioni di queste sfere all'ambito dell'etica, perda un punto critico di confronto, un'apertura a vedere che possibilità altre di concepire certi ambiti sono esistite proprio nell'esperienza di quello che si vuol vedere come il cuore dell'Europa; e delle simili aperture sembrano tornare

⁵⁷⁰ C.Meier, *Introduzione a C.Meier-P.Veyne, L'identità del cittadino e la democrazia in Grecia*, op. cit., p.7

⁵⁷¹ C.Meier, *Cultura, libertà e democrazia*, op. cit., p.20

attualmente proprio dal dibattito politico in India, dalle forme in cui si esprimono le istanze delle autonomie, nonché, dall'altra parte del mondo, dalle modalità attraverso le quali una serie di ricerche di stampo foucaultiano, come quelle di Ahiwa Ong, mostrano come i migranti, annoverati quale figura tipica del subalterno, direttamente imparentati con le vecchie vittime delle colonie, siano invece *anche e prima di tutto* dei soggetti il cui agire è *inerente* al funzionamento delle tecnologie di potere, non estraneo ad esso come se esistesse uno schema binario che divide oppressori e oppressi; e se anche questa azione può essere essa stessa vista come una partecipazione all'operare del potere e quindi come un punto d'innesto ulteriore della disciplina e del controllo, non è detto che delle pratiche consapevoli del governo di sé non possano generare effetti di cui queste "vittime" potrebbero servirsi in maniera strategica, nel senso di imparare "come, entro i giochi di verità e di potere delle nostre società, si possano giocare più partite contemporaneamente: come un rifugiato possa, per esempio, rivolgersi al medico per un certificato d'invalidità che gli valga un assegno integrativo, e, nello stesso tempo, possa andare da un medico tradizionale per elaborare il lutto in un modo per sé comprensibile"⁵⁷².

6.2 Il metodo filosofico nel modello greco

La scelta degli autori di riferimento per trattare il mondo classico si è indirizzata privilegiando non solo quelli che Foucault ha direttamente richiamato quale ausilio alle sue ricerche, come Paul Veyne – sulle matrici etiche del problema politico - e Pierre Hadot – sui rapporti tra etica e morale - , ma anche critici dell'Antichità classica, quali Geoffrey de Ste Croix, Moses Finley, Christian Meier, Pierre Vidal Nacquet e Mario Vegetti, che hanno sollecitato prospettive di ricerca mosse da un'originaria ispirazione marxiana, nell'accordare una posizione determinante rispetto alla costituzione dei rapporti sociali nel mondo antico all'analisi degli aspetti economici e materiali alla base della riproduzione della vita nella *polis*, sempre, ovviamente, tenendo conto, oltre che della possibilità dell'incontro tra Marx e mondo antico, anche della fecondità dello scontro.

Questo metodo rende l'analisi storica orientata non verso la teoria o il pensiero politico dei Greci di per sé, ma alla prassi concreta della politica e alla sua organizzazione, al funzionamento, cioè, della politica nel mondo greco classico in

⁵⁷² D.Zoletto, *Introduzione* a A.Ong, *Da rifugiati a cittadini*, op. cit., p.XX

quanto agita da soggetti storicizzati e non disincarnati.

Si tratta inoltre di autori che hanno indagato una problematizzazione etico-politica *altra*, ponendosi esplicitamente in un'ottica simile a quella foucaultiana, nell'intento di tenersi a distanza da un giudizio morale rispetto a un mondo che non è il nostro e di guardare alle cose del mondo antico attraverso i *suoi* strumenti, per evitare di finire col giudicarli con un metro non adatto - e, correlativamente, di fornire delle chiavi di lettura obsolete per l'attualità - rischiando così di scendere in quella che Finley chiama la "trappola del libero arbitrio".

L'intento comune alla bibliografia presa in considerazione è sempre esplicito nelle premesse: "rendere strano ciò che ci appare familiare [*perché*] l'enigma dei Greci è per noi tanto più importante tanto più ci identifichiamo con loro"⁵⁷³, vedere la fecondità della lettura di un mondo altro proprio nella distanza che ci separa da esso, ma senza adulazione né tentativi di recuperare un passato che non è nostro.

L'obiettivo è compiere l'esperienza di un'alterità radicale, ma attraverso i suoi propri e peculiari modi di problematizzare le cose, senza porvi al di sopra uno sguardo da osservatore esterno.

Lo stesso Foucault, nelle ricerche che hanno seguito l' "Ermeneutica del soggetto", ha inteso distanziare l'etica dell'Antichità classica rispetto alla morale che, per lui, a partire dallo sviluppo delle pratiche cristiane della confessione della carne, è stata confiscata dall'analitica del soggetto.

Il problema che egli presenta, nel mondo greco-romano e attraverso le esperienze dello stoicismo e dell'epicureismo, è il rapporto tra l'etica e le modalità di costituzione del soggetto, entro un sistema che non ha costituito un codice morale stringente di prescrizioni e che perciò, come mostra la genealogia sulla "Storia della sessualità", anziché darsi una *scientia sexualis*, si muove entro le polarità educative e trasformative di un'*ars erotica* che concorre, insieme alle forme etiche espresse dal soggetto in ogni campo della vita, alla stilizzazione di un'esistenza che è intesa come un'opera da forgiare da sé.

Questo è un lavoro che si svolge all'interno di cornici che segnano i confini malleabili e soggettivi del difetto e dell'eccesso passionale, senza però essere legate a quel codice del lecito e dell'illecito che concorre ad enunciare un discorso produttivo di effetti di verità: è quanto per noi, a partire dalla morale cristiana, ha determinato la circolazione di saperi-poteri che sintetizzando il soggetto lo stringono in una visione del sé funzionale ai giochi di potere.

Vengono così usati archeologia e genealogia come metodi della ricerca storica

⁵⁷³ C.Meier, *Introduzione* a C.Meier-P.Veyne, *L'identità del cittadino e la democrazia in Grecia*, op. cit., pp.8-9

orientati alla continua riattivazione della critica del presente, una volta che si sia posto un certo evento situato nel passato – quale può essere definito, nel caso della storia della sessualità, l'esperienza di un' *ars erotica* - e che la storia vuole in funzione fondante, come un'esperienza che, al contrario, consiste nella prova dei limiti del nostro pensiero e che porti perciò a smarrire, anziché a sistematizzare, i nostri punti di riferimento, per vedere fino a che punto sarebbe possibile pensare in modo diverso⁵⁷⁴, o per vedere che in fondo ciò che consideriamo familiare ci è estraneo in maniera paradossale.

Come precisa Revel, entro l'ottica che fonda un "pensiero della discontinuità", l'inchiesta genealogica determina un'apertura enunciativa articolata come un "tentativo d'instaurare qualcosa come una differenza radicale in relazione a ciò che noi siamo"⁵⁷⁵.

Tuttavia la genealogia del soggetto non è svolta al fine di andare a proporre un modello come soluzione adattabile alla nostra epoca; piuttosto è proprio nel distanziare quella che è stata un'esperienza altra dei modi in cui un soggetto ha problematizzato se stesso e il campo della soggettivazione etico-politica, che è possibile pensare una trasformazione: distanziare quella che appare essere un'etica prescrittiva, per un'etica in cui il sapere, al centro delle nostre società della conoscenza, possa essere l'oggetto di "un reinvestimento da parte del soggetto su se stesso"⁵⁷⁶.

Il che non indica quindi che possa darsi surrettiziamente, o tanto meno auspicarsi, la possibilità di un ritorno ai Greci; Foucault tiene a chiarire, in un'intervista rilasciata a Hubert Dreyfus e Paul Rabinow nel 1983, che non si tratta di andare in cerca di un'alternativa, perché non si può trovare la soluzione di un problema nella soluzione di un altro problema sollevato in un'altra epoca da altri, a meno di non voler porre se stesso come soggetto universale e la storia come progetto onnicomprensivo⁵⁷⁷.

⁵⁷⁴ Cfr: M.Foucault, *L'usage des plaisirs - Histoire de la sexualité II*, Gallimard, Paris 1984; trad. it. *L'uso dei piaceri - Storia della sessualità II*, trad. di L.Guarino, Feltrinelli, Milano 2009, p.14

⁵⁷⁵ J.Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, op. cit., p.129

⁵⁷⁶ S.Berni, - U.Fadini, *Linee di fuga. Nietzsche, Foucault, Deleuze*, Firenze University Press, Firenze 2010, p.135

⁵⁷⁷ M.Foucault, *Sulla genealogia dell'etica: compendio di uno work in progress*, op. cit.

L'affermazione del filosofo francese risponde in qualche modo anche alla critica mossa da Hadot, che gli rimproverava di voler interpretare l'etica degli antichi come un'estetica dell'esistenza per proporre a noi "una nuova forma di dandismo versione fine Novecento".

Si veda in proposito P.Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura di A.I.Davidson, Einaudi, Torino 2005, p.176

Su una linea analoga, ma tirando in causa prevalentemente motivi inerenti alla costruzione del pensiero politico foucaultiano, Vegetti, pur riconoscendo che i volumi di "Storia della sessualità" rappresentano "un dono inestimabile offerto agli antichisti", argomenta che "il grande analista dei poteri di interdetto e di repressione ha incontrato la 'libertà dei greci' - e l'ha probabilmente sopravvalutata... Sembra quasi che gli strumenti concettuali di Foucault consentano di pensare (dunque di criticare) le forme del potere solo nel loro volto moderno - cioè universale e anonimo -, e che per

La conclusione è quindi che ogni epoca pone i propri problemi specifici cui tenta di rispondere vagliando i propri dispositivi teorici e pratici, definiti e storicizzati.

Se l'idea non è quella di duplicare l'esperienza del mondo antico, tuttavia Foucault vi scorge un dettaglio che, dall'apertura operata da stoicismo e cinismo, parrebbe suscettibile di essere riassunto entro un significato valido anche per l'attualità: "l'idea di un lavoro del sé sul sé", "l'io come nuova possibilità strategica"⁵⁷⁸, perché in una situazione in cui il problema dell'etica si pone in una cornice forse simile alla nostra, in quanto staccata dalla religione e da una legge che tolga la responsabilità delle scelte private, "ciò di cui i greci erano preoccupati consisteva nella costituzione di un tipo di etica che fosse un'estetica dell'esistenza"⁵⁷⁹.

Anziché un modello da emulare o da adulare, si tratta di creare le premesse che stimolino la tensione verso un paradigma che abbia una funzione critica indipendentemente dalla sua realizzabilità una volta per tutte, come se esistesse un luogo in cui il Potere subisce il Grande Rifiuto o come se si dovesse attendere la Rivoluzione.

Del resto quest'idea potrebbe essere definita come tipicamente greca: la stessa teorizzazione platonica dell'ottima costituzione contenuta nella *Repubblica*, quindi ciò che il mondo greco stesso ha pensato come "un paradigma in cielo" rispetto alle forme etico-politiche esistenti e sue proprie, ha avuto "una funzione indipendente dalla dimostrazione della sua realizzabilità"⁵⁸⁰, volto più, come osserva Vegetti, a consentire di "assumere il giusto punto di vista, la necessaria distanza dall'esistente, per valutare l'inadeguatezza etica delle forme politiche reali. Ma il punto di vista conoscitivo e critico è anche immediatamente normativo, quindi deontologico: esso indica, ciò che la città sana e giusta dovrebbe essere, e si propone quindi come orientamento, una guida per la prassi politico-morale [...]. Nessuna utopia ha senso se non dà luogo a un progetto, nessun progetto ha senso se non è orientato verso un *telos* paradigmatico, ma nessuna prassi può esaurire il

contro si sottragga loro quello antico, dove il potere è sempre segmentato e nominabile".

M.Vegetti, *Foucault e gli antichi*, in P.A.Rovatti (a cura di), *Effetto Foucault*, Feltrinelli, Milano 1986, p.42

Tuttavia, se si considera la governamentalità, come conduzione e governo degli uomini, come il punto di vista osservativo delle analisi foucaultiane, appare come la specifica modalità che il mondo antico offre sul fronte etico-politico costituisca un'occasione per riaprire la scatola moderna del governo di sé e degli altri, piuttosto che un modello che si sottrae a delle leggi siglate dalla Storia.

In questo senso, come osservano Cesaroni e Chignola, "reimmettere l'analisi dell'archivio antico e tardoantico non significa pertanto deflettere dall'impegno. Significa piuttosto procedere ad una storicizzazione integrale della stessa nozione di soggettività per rimontare la cesura determinata dalla giuridicizzazione che di essa opera lo Stato".

P.Cesaroni – S.Chignola, *Introduzione* a Id., *La forza del vero*, ombre corte, Verona 2013, p.12

⁵⁷⁸ P.Veyne, *L'ultimo Foucault e la sua morale*, in Id., *Michel Foucault, la storia, il nichilismo e la morale*, trad. e cura di M.Guareschi, ombre corte, Verona 1998, p.77

⁵⁷⁹ M.Foucault, *Sulla genealogia dell'etica*, op. cit., p.259

⁵⁸⁰ M.Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1989, p.127

telos e chiudere il circolo nell'esistente"⁵⁸¹.

Proprio nello iato, così determinato, fra il modello e la sua realizzazione concreta, si apre lo spazio per l'elaborazione di un progetto fondato sull'educazione e su una prassi nuova da fondare di volta in volta, consistendo più nella via, nell'apertura che si dischiude piuttosto che nella puntualità dell'obbiettivo, che è appunto utopico.

Così, "vedere il «paradigma nel cielo» può servire, da subito, a fondare se stessi; indipendentemente dal fatto che la città felice «sia, o sarà, in qualche luogo»"⁵⁸².

E' una mossa di ispirazione platonica, dunque, quella foucaultiana che traccia un modello non *nel* mondo classico, ma *a partire* da esso.

Un tale metodo è del resto mutuato da una visione di fondo del filosofo, per cui il punto è "chiarire, mediante un esperimento intellettuale che porta al limite le sue ambizioni, come la politica non possa contendere lo spazio che spetta alla filosofia"⁵⁸³, ma anche, correlativamente, che, non potendosi concepire il discorso filosofico che come pratica che guarda alle cose considerando il *kairos*, cioè la convenienza e la pertinenza delle attività in relazione alle circostanze, la filosofia non può occupare il campo della politica, ma può continuare, a partire da alcuni modelli esemplari la cui genesi si trova nel mondo greco, a "porre la questione del soggetto e della verità dal punto di vista della pratica di quello che possiamo chiamare il governo di sé e degli altri"⁵⁸⁴.

Se allora, per Foucault, la filosofia può tornare ad avere una funzione sua propria, questa kantianamente sarà quella di svolgere un ruolo critico nei confronti della politica, fornendole un' "opera" - *εργων* - che trovi riscontro nella realtà; ciò partendo dal presupposto che "ciò di cui si occupa la filosofia non è la politica. Non è nemmeno la giustizia e l'ingiustizia in quanto sono agite da qualcuno che è un *soggetto attivo*: attivo come cittadino, come suddito, eventualmente come sovrano. La questione della filosofia non è la questione della politica. *E' la questione del soggetto nella politica*"⁵⁸⁵.

La filosofia ellenistica sarebbe stata rivestita di un simile ruolo: lontano dall'aver avuto un'essenza meramente fondata sull'individualismo e votata all'atomizzazione delle componenti della *polis*, essa troverebbe proprio nella stilizzazione di

⁵⁸¹ *Ibidem*

⁵⁸² *Ivi*, p.129

⁵⁸³ M.Vegetti, *Un paradigma in cielo. Platone politico da Aristotele al Novecento*, Carocci, Roma 2009, p.134

⁵⁸⁴ M.Foucault, *Le courage de la vérité - Le Gouvernement de soi et des autres II* (1983-1984), Gallimard-Seuil, Paris 2009; trad. it. *Il coraggio della verità - Il governo di sé e degli altri II*, a cura di M.Galzigna e F.Gros, Feltrinelli, Milano, 2011, p.20

⁵⁸⁵ M.Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres* (1982-1983), Gallimard-Seuil, Paris 2008; trad. it. *Il governo di sé e degli altri*, a cura di F.Gros, F.Ewald e A.Fontana, trad. di M.Galzigna, Feltrinelli, Milano 2009, p.305, corsivi aggiunti

un'estetica dell'esistenza di cinici, stoici ed epicurei un vettore che non solo fortifica il legame sociale, ma, partendo dalla cura di sé, fonda le premesse della possibilità di un governo di sé e degli altri, come padronanza della propria potenza di auto-governo, pur tenendo conto della peculiarità delle pratiche ed esaltando anzi il valore del diretto inserimento di queste entro il quadro etico-politico.

E' quanto riassumono le pagine conclusive del corso "Il Governo di sé e degli altri", dove sono delineati i tratti di una "filosofia come esteriorità in rapporto a una politica che ne costituisca la prova di realtà, la filosofia come critica in rapporto a un campo d'illusione che la sfidi a costituirsi come discorso vero, la filosofia come ascesi, cioè autocostituzione del soggetto: tutto questo, mi sembra, costituisce l'essere moderno della filosofia, o, forse, ciò che, nell'essere moderno della filosofia, riprende l'essere della filosofia antica"⁵⁸⁶.

Analogamente all'affermazione di una "esteriorità restia"⁵⁸⁷, seguendo quanto sintetizzato dallo Strauss lettore di Platone, "la città ha bisogno della filosofia solo in forma *mediata*: le cose politiche sono caratterizzate da principi di *prudenza* [...]. Tutto ciò equivale a riconoscere il carattere moderato, non radicale, delle richieste che possiamo rivolgere alla vita politica: da questo punto di vista il conservatorismo politico sembra essere semplicemente l'altra faccia della medaglia del radicalismo filosofico"⁵⁸⁸.

Non si tratta infatti di un ripiegamento, ma piuttosto di un rilancio della critica kantiana, nonostante vi siano non pochi pareri discordi sul valore di questa rivisitazione: se nel dibattito sulla moderna democrazia comunicativa i teorici si chiedevano a cosa ci si potesse riferire parlando di una comune appartenenza al presente se non ad un "noi" inteso come comunità universale fondata sulla ragione, nel presente postcoloniale Samaddar per altri versi sostiene in maniera secca che nel legame che Foucault traccia tra la sua ricerca e l'atteggiamento critico inaugurato da Kant, ci sarebbe "un approccio generalizzato [...] e la mancata propensione a rispondere a questioni specifiche, e di conseguenza a fare della critica un problema della pratica, dell'attività [...]. E' questo imperativo costitutivo dell'attività della critica, o in altre parole la potenzialità della critica di trasformarsi in potere costituente, che sembra venir meno nella teoria della critica di Foucault"⁵⁸⁹.

⁵⁸⁶ *Ivi*, p.336

⁵⁸⁷ Il discorso sarà ripreso a proposito di quella che Foucault indica come la prova di realtà della filosofia in rapporto alla politica fornita dall'attività di veridizione propria del parresiasta.

⁵⁸⁸ C.Altini, *Il filosofo e il legislatore. Leo Strauss lettore di Platone*, in L.Strauss, *Le «Leggi» di Platone. Trama e rappresentazione*, a cura di C.Altini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, p.XXXVI

⁵⁸⁹ R.Samaddar, *Foucault e il nostro tempo postcoloniale*, op. cit., p.232

Volendo usare il metodo foucaultiano entro la realtà postcoloniale, se prendiamo ad esempio le pratiche discorsive che producono il cittadino, il non-cittadino e il "diversamente cittadino", si tratta di vedere come le fratture genealogiche permettano di rintracciare i modi in cui questo determinato fenomeno politico e culturale è giunto a diventare oggetto di una specifica problematizzazione, e quindi a costituire un momento decisivo della nostra storia di soggetti moderni.

Se la cittadinanza, come si è visto, si trova al crocevia della gestione governamentale di razza, genere e classe, e situa le sue radici nella storia della "colonialità del potere"⁵⁹⁰, allora ponendo a confronto l'esperienza greca entro cui il soggetto si configurava a se stesso come cittadino o come non cittadino, si può arrivare a chiedere: esistono o sono esistiti modi altri di praticare la cittadinanza democratica? Esiste un modo altro di far funzionare i diritti e le pretese ad essa connessi o di spingere verso una diversa problematizzazione di questo funzionamento? Cosa succede se si guarda al discorso sulla cittadinanza – sia nell'esperienza greca che in quella attuale – non come ad un insieme di leggi bensì ritenendolo come "un processo sociale di produzione mediata di valori che hanno a che fare con la libertà, l'autonomia e la sicurezza"⁵⁹¹ degli individui?

L'obiettivo è tenere quindi in conto la relazione che i soggetti possono istituire con se stessi e con gli altri, pur essendo situati in contesti in cui "sono assoggettati a norme, regole e sistemi, ma allo stesso tempo modificano queste pratiche e questi obiettivi deviando agilmente il controllo e inserendo un elemento critico"⁵⁹², determinando insomma delle tracce a partire dalle quali è possibile pensare ad una trasformazione, pur dentro i meccanismi di potere.

Da queste tracce, come si potrebbe dire seguendo Foucault, è possibile pervenire a "un'analisi teorica che abbia anche un significato politico – intendo dire un'analisi che abbia un significato in relazione a ciò che vogliamo accettare, rifiutare o cambiare di noi stessi all'interno della nostra attualità. Si tratta insomma di partire per andare alla ricerca di un'altra filosofia critica: una filosofia non più interessata a determinare le condizioni e i limiti di una conoscenza dell'oggetto, bensì interessata a riconoscere le condizioni e le possibilità indefinite di trasformazione del soggetto"⁵⁹³.

Si tratterebbe quindi di un "carattere moderato e non radicale" dell'impegno della filosofia nella politica: non nel senso di uno sguardo dall'alto o di un ripiegamento

⁵⁹⁰ L'espressione è di Anibal Quijano. Si rimanda, per la trattazione della sua elaborazione, a quanto si è detto nel capitolo sesto.

⁵⁹¹ A.Ong, *Da rifugiati a cittadini*, op. cit., p.11

⁵⁹² *Ibidem*

⁵⁹³ M.Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, op. cit., p.474

su se stessa, ma a sottolineare che piuttosto di andare a cercare il limite del tutto esterno in cui sarebbe possibile ribaltare la situazione, si guarda ai movimenti quotidiani, alle pratiche delle persone comuni e ai piccoli spostamenti da questi determinati *a partire da sé*, per lavorare su "la questione del soggetto nella politica" nella distanza che ci separa dai greci.

Così se Samaddar può dire che in Foucault "la critica [*rimane così*] una *virtù*, un attributo morale del soggetto [...]. Per Foucault si trattava di un problema di trasformazione del sé; per le società decolonizzate, invece, la critica rimane ancora una faccenda legata alla trasformazione della società"⁵⁹⁴, è anche da notare che la scelta da parte del filosofo francese del quadro d'indagine su cui impostare l'indagine genealogica ricadde proprio su un mondo in cui il rapporto tra individuo e società, pratiche di sé e prassi collettive, e infine tra soggetto e affari civili e politici, fu quanto di mai più diretto ed immediato un'altra civiltà ha potuto fare esperienza.

6.3 Cittadini militanti

Secondo Meier, "proprio i concetti che la nostra lingua ha ereditato dai greci ci rendono difficile avvicinarci a loro"⁵⁹⁵.

Il segno fondamentale dell'impossibilità di rapportare il discorso politico nostro a quello del mondo antico, è infatti dato innanzitutto dall'indistinzione terminologica che nel greco e nelle lingue classiche dà luogo alla coincidenza a-problematica dei concetti di società civile e società politica, nel senso che la *societas civilis* è la *politiké koinonia* di Aristotele che traduce l'ambito di una società civile che è già direttamente società politica, così come il termine *politeia* indica due sfere separate ma che l'ordine classico dà come intercambiabili, sovrapponibili: "sia l'assetto 'costituzionale' di una comunità politica, sia l'estensione e la composizione gerarchica del corpo civico, incluso il diritto di cittadinanza e di accesso alle cariche"⁵⁹⁶; inoltre, se *politeia* si usa per indicare la cittadinanza, correlativamente vuol dire anche "modo di governarsi", ossia un "insieme di leggi e norme ma anche stili di vita"⁵⁹⁷.

⁵⁹⁴ R.Samaddar, *Foucault e il nostro tempo postcoloniale*, op. cit., p.232

⁵⁹⁵ C.Meier, *Introduzione* a C.Meier-P.Veyne, *L'identità del cittadino e la democrazia in Grecia*, op. cit., p.9

⁵⁹⁶ M.Vegetti, *Un paradigma in cielo*, op. cit., p.15

⁵⁹⁷ AA.VV., *Antichità classica. Enciclopedia tematica aperta*, a cura di L.Aigner Foresti, C.Chiaramonte Treré, G.Reale, M.Sordi, G.Tarditi, Jaca Book, Milano 1994, p.199, voce "cittadinanza".

Alla base vi è quella che lo Strauss lettore di Aristotele afferma come l'irriducibilità della *polis* alle nozioni moderne di Stato e di società: egli osserva che, pur se nella "Politica" la città-stato viene intesa come una forma particolare di Stato, tuttavia quest'idea non può nemmeno essere formulata nella lingua dello stagirita; e inoltre non può ontologicamente esservi quella distinzione per noi naturale tra «Stato» e «società», perché nel mondo classico il termine «città» include in sé sia «Stato» che «società», in quanto antecede la distinzione tra le due nozioni, anziché discenderne⁵⁹⁸.

L'impossibilità concettuale a pensare una discontinuità tra natura e artificio politico deriva da una metafisica di fondo che pone il rapporto tra potenza ed atto secondo uno schema in cui la prevalenza della causa finale definisce un'esperienza dell'ordine ed un'epistemologia specifiche: se ogni cosa, com'è per Aristotele, è animata da una potenza all'atto, ma l'atto viene ontologicamente prima dell'attualizzazione della potenza, e a sua volta questa è ordinata finalisticamente a diventare atto, allora ogni cosa è per essenza collocata naturalmente in un certo ordine e si conosce attraverso un'opera di estrazione della sua causa finale, ed è parte di una molteplicità sempre per mezzo della differenza che ciascun *telos* impone, a distinguere ciascuna cosa dall'altra.

Ne deriva che, pure quando Aristotele scrive la "Politica", così come non può darsi un'autonomia concettuale della società civile, anche la politica come concetto moderno non può esistere, perché, non essendovi scarto tra essere e dover essere, dato che l'essere è già normativo in sé, in potenza, pure il nesso tra l'organizzazione sociale e la *polis* è rappresentato secondo una linea di continuità.

L'azione politica esiste, ma è letta come un'attività che consiste nell'estrarre, nel far emergere un *telos* che è già insito nelle potenzialità dell'ordine sociale.

Da qui l'immagine che tipicamente descrive il tipo di razionalità politica che fa da sfondo ad un governo inteso come gestione, come tenuta del *gubernaculum*, cioè del timone: la metafora della nave di Platone, in cui il politico, che conduce la nave, non deve comandare ma gestire le cose, dirigere la rotta, tenendo conto dei venti e delle circostanze della navigazione; ma ciò che più conta è un particolare, significativamente esaltato da Veyne, che, opponendosi ad altri traduttori di testi di Platone ed Aristotele, sostiene che quella ci cui si parla è una nave senza passeggeri, perché si immagina che in essa ad essere imbarcato sia il solo equipaggio, a significare che "l'istituzione civica non sfrutta la popolazione, come un

⁵⁹⁸ Cfr: L. Strauss, *La città e l'uomo. Saggi su Aristotele, Platone, Tuciddide*, Marietti, Genova-Milano 2010, p.75

re, ma non la governa neppure: la fa militare"⁵⁹⁹.

Mentre, a partire dallo sviluppo della governamentalità quale conduzione pastorale degli uomini⁶⁰⁰, con la nascita dell'organismo statale, a delinearsi sarà un governo strettamente legato ad un territorio, ciò è del tutto estraneo all'idea greca di comunità politica⁶⁰¹, quale vissuta, ad esempio, dall'Atene antica: qui, come sostiene Vegetti, "il cittadino è legato più alla comunità dei suoi simili e alla forma politica che li governa, che allo stesso territorio della *polis*: è perfettamente pensabile (come del resto gli Ateniesi pensarono prima di Salamina, e come fecero altre comunità), che la polis si imbarchi sulle navi e si trasferisca altrove, abbandonando la terra patria senza nulla perdere della sua identità"⁶⁰².

Vegetti si riferisce in proposito alla situazione in cui, come racconta Erodoto, nel 480 a.C. gli Ateniesi, consapevoli dell'indiscusso predominio in campo terrestre dei Persiani che, guidati da Serse, erano in procinto di attaccare, approvano la proposta di Temistocle di lasciare la città e di trasformare la guerra in una battaglia navale, per poi ripiegare su una linea difensiva ritirandosi presso lo stretto di Salamina e salvando infine la loro libertà e la città, dimostrando che "quando una città è minacciata, gli uomini contano assai più delle mura"⁶⁰³, pure quando decidono di abbandonare la città per poi riprenderne il possesso grazie ad una vittoria calcolata strategicamente sulla base della consapevolezza e della capacità di governo come padronanza delle proprie forze.

E' emblematica in tal senso la rappresentazione che della lotta dà la tragedia di Eschilo dedicata a "I Persiani", in cui il dramma di Serse è dipinto per lo più come la giusta punizione della sua tracotanza, piuttosto che come motivo di gaudio e di vanto per la vittoria dei Greci; la tragedia viene però a dare prova simbolica del contrasto tra un re dispotico e incapace di frenare la propria *hýbris* e il sistema democratico ateniese, dove è il popolo ad esercitare il comando e perciò vince in quanto lotta per se stesso solo, non per un tiranno; e a far ciò è ogni cittadino singolarmente, oltre che come parte del tutto che è la comunità politica cui

⁵⁹⁹ P.Veyne, *I Greci hanno conosciuto la democrazia?*, op. cit., p.76

⁶⁰⁰ Per Foucault, come si è detto, questo tipo di governo degli uomini trova le sue matrici nelle pratiche e nelle istituzioni cristiane, per cui è chiaro che anche per il filosofo francese è necessario aprire una linea di discontinuità rispetto al mondo greco-romano.

⁶⁰¹ E' questo uno dei punti di partenza di Foucault nel tenere la governamentalità non tanto come oggetto di studio quanto come punto di osservazione: il filosofo francese precisa che il governo degli uomini, "un'idea simile, sottolinea Foucault, non è, in senso stretto, né greca né romana – cosa che, già da subito, rende la politica antica fondamentalmente estranea a ciò che definisce la nostra esperienza politica. La sua origine è orientale, anche se bisogna aggiungere che la tradizione orientale ne ha fatto e ne farà un uso completamente diverso da quello che caratterizza il cristianesimo".

Il testo si trova in B.Karsenti, *La politica del "fuori". Una lettura dei Corsi di Foucault al Collège de France (1977-1979)*, in S.Chignola (a cura di), *Governare la vita, ombre corte*, Verona 2006, pp.71-90, qui p.83

⁶⁰² M.Vegetti, *L'etica degli antichi*, op. cit., p.47

⁶⁰³ C.Meier, *Cultura, libertà e democrazia*, op. cit., p.50

appartiene.

Quello che lega l'uomo greco ad un modo peculiare di concepire la politica – una “identità civica” peculiare per noi, ma probabilmente del tutto ovvia perché i greci stessi potessero comprenderla⁶⁰⁴ – pare essere un circolo diretto tra i propri affari e quelli della città: la perfetta traducibilità di *politikà* con l'espressione “affari politici” ma anche, e più efficacemente, con il significato che noi riconnettiamo ai termini “affari civici”; se, infatti, la parola greca *polites* indica il cittadino, è perché “allora la politica era tanto un affare dei cittadini quanto gli affari dei cittadini erano politica”⁶⁰⁵.

Questa militanza si riconnette alla considerazione per cui i cittadini ateniesi erano liberi o, per meglio dire, si configuravano a se stessi in quanto liberi proprio in quanto appartenenti alla città; e quando combattevano contro chi voleva usurpare il potere e modificare l'assetto del loro governo imponendo un regime straniero, lo facevano per conservare uno status, immediatamente per se stessi e non per qualcun altro, cosicché, quando Eschilo mette in scena “I Persiani”, può sottolineare la differenza tra greci e persiani facendo appello al fatto che i primi sono liberi da dominazioni straniere e vogliono rimanerli, ma precisa che il vero motivo della loro supremazia in battaglia è che “i greci volevano essere liberi anche all'interno del proprio paese. Ed è appunto di questa libertà, come d'una qualità che li connotava, che i greci cominciarono allora a essere consapevoli. Grazie a essa avevano combattuto – differentemente da «tutta l'Asia» per se stessi, non per un altro [...]. E' per questa ragione, perché erano liberi, che quegli uomini poterono costituire una sicura protezione della città”⁶⁰⁶.

E' in questa cornice che si inquadra l'affermazione di Veyne per cui “se torniamo all'Atene antica, vi troveremo non il semi-ideale democratico delle nazioni occidentale, ma l'atmosfera mentale dei partiti politici formati da attivisti”⁶⁰⁷.

Per Veyne, se nella metafora politica della nave chi guida non comanda ma governa, è perché, a monte, ci sarebbe la realizzazione di una certa idea del rapporto tra governanti e governati, in cui i cittadini sono tali non in quanto la città li raccoglie costituendo il legame sociale – come se fosse il nostro Stato-nazione – , men che meno in quanto essa legifera *su* di loro: la città li fa militare; e allora “il fatto che il cittadino sia un militante significa anche che [...] non è l'oggetto del

⁶⁰⁴ Meier definisce identità civica la specificità del modo in cui il cittadino configurava se stesso nel mondo greco, a sottolineare “l'insieme delle forze che ha determinato questa cittadinanza e che ha reso possibile il suo impegno politico”.

C.Meier, *L'identità del cittadino e la democrazia*, op. cit., p.59

⁶⁰⁵ Ivi, p.14

⁶⁰⁶ C.Meier, *Cultura, libertà e democrazia*, op. cit., p.55

⁶⁰⁷ P.Veyne, *I Greci hanno conosciuto la democrazia?*, op. cit., p.74

governo, ma un suo strumento: non lo si governa, ma ci si serve di lui per governare. Questo Stato è una strana nave senza passeggeri: oltre al capitano (o piuttosto, come si diceva, il pilota), non imbarca che l'equipaggio. Quando Platone o Aristotele parlano di nave dello Stato, non menzionano che gli uomini dell'equipaggio"⁶⁰⁸.

Di contro a questa nave che trasporta il solo equipaggio, e passando per l'esperienza descritta da Foucault in cui la nave diventa la metafora del luogo di un'esclusione che interna, generando il passeggero per eccellenza, come prigioniero del passaggio, "il liberalismo borghese organizzerà crociere in cui ogni passeggero se la cava come può, dal momento che l'equipaggio gli assicura solo beni e servizi collettivi"⁶⁰⁹; e, si può aggiungere, saranno viaggi in cui a fungere da equipaggio saranno per lo più degli esperti, ma non solo e non tanto dell'arte della navigazione, quanto dei tecnici delle diverse e specifiche arti del tenere in cura i passeggeri; nel frattempo il titolo di questi, riportato su ogni biglietto individuale, ne determinerà automaticamente le caratteristiche morali e i deficit in termini di civiltà e civicità, e di conseguenza il trattamento normalizzante, come premessa ad aprire l'iter verso l'acquisizione di una cittadinanza che viene definita sempre di più come il dovere civico di ogni individuo di ridurre il proprio fardello sulla società, e di sviluppare invece il proprio capitale umano – in altre parole, di 'essere un imprenditore di se stesso' "⁶¹⁰.

6.4 *Il governo di sé a fondamento della libertà*

E' vero che lo stile militante tipico della partecipazione del singolo agli affari della città si esprimeva in modo particolare in campo militare, al punto che aderire allo schieramento oplitico era, prima della crisi delle *poleis*, privilegio dei soli cittadini; tuttavia, l'identità civica come militanza era fondata prima di tutto su una modalità peculiare di concepire il proprio rapporto con se stessi e *quindi* la relazione tra il governo di sé e il governo degli altri.

Questa relazione si dispiega entro due poli che non sono che due facce della stessa medaglia: da un lato, nella concezione che il cittadino ha rispetto alla sua configurazione come governato, dall'altro, e correlativamente, nel modo in cui

⁶⁰⁸ *Ivi*, pp.78-79

⁶⁰⁹ *Ivi*, p.79

⁶¹⁰ A.Ong, *Da rifugiati a cittadini*, op. cit., p.35

esercita il governo di sé.

E' la partecipazione attiva alla gestione, come se si trattasse di un partito militante, a fondare la comunità e a fondersi con essa, al punto che un cittadino che non partecipi agli affari politici non è considerato inoperoso, ma inutile⁶¹¹, per cui è come se venisse meno la stessa distinzione tra buon cittadino e cattivo cittadino, in quanto essere cattivi cittadini equivale a non essere affatto cittadini, proprio in un senso che appare affine all'idea foucaultiana secondo cui non si hanno diritti perché questi sono stabiliti formalmente, calati dal cielo delle leggi, ma nella misura in cui questi vengono esercitati, praticati, come in una sorta di allenamento che è spinto e "dà forma all'impazienza della libertà"⁶¹².

Questa immediata inerenza che regge il nesso tra un modello dell'umano - che è però aperto e trova negli spazi intermedi tra vizio e virtù infinite articolazioni e modi di essere - e la partecipazione alla vita politica, e non ad un modello sociale normalizzante, fa dire a Meier che "i cittadini attici furono sicuramente *homines politici*, e lo furono in straordinaria misura. E da questa condizione furono determinate anche le loro esperienze. Ma proprio per questo furono anche e contemporaneamente un modello dell'umano più in generale. [...] Non conoscevano [...] la suddivisione, la parcellizzazione della società in settori, in quelle specializzazioni che procurano tanti spazi particolari per affermarsi e raccogliere prestigio. Di conseguenza le loro esperienze non furono quelle della solitudine, degli stati d'animo umorali, della sensazione di lacerazione e di smarrimento, del farsi valere in tanti ambiti parziali"⁶¹³ e dei saperi che riportano sempre alla valutazione di qualche "normalità".

Su questa via l'antichità classica, nel considerare il rapporto tra il cittadino e la città, lontano dall'esprimere un vero e proprio giudizio morale - che comunque non manca, come si vedrà, ma secondo una problematizzazione a noi estranea - suggerisce un'idea del rapporto tra governo di sé e governo della città strumentale e tendente ad uno scopo, la buona gestione della città, che però ha diretta e immediata ricaduta su chi la città la vive, perché il fine di questa è creare "i migliori cittadini"⁶¹⁴.

⁶¹¹ E' ciò che Tucidide fa pronunciare a Pericle nel libro secondo delle "Storie": "Noi siamo i soli a considerare un cittadino che non prende parte agli affari pubblici più che ozioso inutile".

⁶¹² Cfr: M.Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, op. cit., pp.228-232

⁶¹³ C.Meier, *Cultura, libertà e democrazia*, op. cit., p.381

⁶¹⁴ E' vero, però, che la possibilità di far parte dei "migliori cittadini" non solo è riservata ai cittadini, ma individua l'ambito privilegiato, per non dire esclusivo, nella figura di un maschio, greco, adulto, libero.

Tuttavia la questione non può essere posta sulla stessa linea dell'inclusione escludente operata dall'attuale discorso della cittadinanza rapportandolo alla base della razza, del genere e della divisione del lavoro che opera.

Il discorso sarà affrontato più avanti.

Ma il migliore cittadino non corrisponde affatto all'idea di cittadino ideale come imprenditore di se stesso postulata dall'attuale discorso sulla cittadinanza: mentre un tale dispositivo, infatti, mira a strutturare la percezione di sé sempre come se si trattasse di una posizione debitoria nei confronti di una società rispetto alla quale occorre eliminare il proprio peso, l'idea greca è connessa ad un motivo eudaimonistico, che differisce pure nettamente dalla promessa del benessere del Welfare State, in quanto si tratta di un progetto che può attuarsi "solo ricercando la vera felicità, non nel ricercare una felicità qualunque, o in qualsiasi modo essa venga intesa"⁶¹⁵.

Ne deriva uno schema del governo che non si pone nella relazione della cura della città verso il soggetto, ma in un nesso reciproco e interdipendente: la città funziona se in grado di costituire i migliori cittadini e i cittadini valgono se fanno funzionare la città.

E' oltretutto un'interdipendenza che sembra andare al di là della specifica forma di governo: è vero che Platone ed Aristotele disapprovavano la democrazia, poiché in essa, spettando il diritto di parola a tutti e quindi in egual misura agli stolti e ai virtuosi, si finiva per perdere di vista il *logos*, quale discorso vero lontano dalla retorica; tuttavia questa considerazione di valore è del tutto scissa dall'ideale finalistico connesso al governo in senso ampio, indipendente quindi dalle forme di governo, assunte come un qualcosa di contingente.

Di fatto, come osserva Finley, tutti i pensatori politici antichi, compresi Platone e Aristotele, "esaminarono le diverse forme di governo dal punto di vista normativo, cioè in base alla capacità con cui ciascuna di esse poteva aiutare l'uomo a conseguire un obiettivo morale nella società, cioè la giustizia e la vita buona"⁶¹⁶, senza che però questi fossero intesi quali ideali universali avulsi dal soggetto che li pratica, o quali oggetto di una serie di prescrizioni basate su un codice morale.

In questo senso, la spaccatura tra etica moderna e etica antica si coglie nella distanza tra un fondamento deontologico e un'ispirazione eudaimonistica intesa come progetto: "alla domanda :«perché il bene è da preferire? Perché dovrei agire moralmente?», l'etica degli antichi risponde «perché così, e solo così, sarai felice (*eudaimon*)», mentre quella dei moderni risponde con Kant:«perché è tuo dovere»"⁶¹⁷.

Ma la causa finale (quel "perché così sarai felice"), il progetto di creare i migliori cittadini, non apre dietro di sé una strada già tracciata di passaggio attraverso un

⁶¹⁵ L.Strauss, *La città e l'uomo*, op. cit., p.100

⁶¹⁶ M.Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, postfazione di C.Ampolo, Laterza, Roma-Bari 1997, p.5

⁶¹⁷ M.Vegetti, *L'etica degli antichi*, op. cit., p.10

iter di purificazione o di incivilimento, bensì il compito di stilizzare il proprio divenire se stessi, all'interno di un sistema in cui la morale e l'etica devono surrogare l'assenza di regole fortemente istituzionalizzate e coercitive.

Un atteggiarsi specificamente greco connota comunque il modo in cui la morale e l'etica funzionano per definire una funzione responsabilizzante per il soggetto: se ne trovano le tracce se si considera il mondo ellenistico come un'occasione per mettere in discussione la nostra esperienza nel costituirci come soggetti morali, all'interno di un sistema in cui, ora come forse allora, il soggetto è libero da condizionamenti morali, libero di scegliere il modo proprio di essere, ma soprattutto responsabile della propria libertà; però, come osserva Vegetti, proprio perché la morale e l'etica si presentano quali sistemi aperti, leggeri, l'interrogazione e la problematizzazione è più ricca, e tuttavia se "più che in ogni altra epoca, l'uomo antico ha avuto bisogno di una morale e di un'etica per guidare la sua vita individuale e sociale [...] restando così esposto all'incertezza della scelta [...] quasi mai ha pensato, comunque, che questa libertà di scelta fosse un male"⁶¹⁸.

Da questo punto di vista, invece, la morale che l'Occidente ha fatto propria attraverso un pastorato cristiano che ha esteso le proprie forme anche a livello governamentale, produce, dalla responsabilità di essere liberi nel costituire se stessi, un senso di colpa e di vergogna che *deve* derivare al soggetto allorquando fallisca o trovi difficile diventare "imprenditore di se stesso"; da parte sua, la morale antica, pur avendo in comune con quella moderna la scarsa stringenza delle regole, in quanto la scelta libera deve legarsi ad una responsabilità individuale forte, non definisce in maniera precisa ciò che il soggetto deve diventare di fronte al potere, ma piuttosto indica prima ciò che può fare per se stesso.

Questo significa, parafrasando ciò che lo stoicismo postula per il campo etico, che se non si può pensare di costituire uno spazio di libertà puro e sganciato dalla soggezione al potere, poiché è questa stessa che determina anche la possibilità di essere interpellati in quanto soggetti, il problema è allora quello di costituire se stessi come soggetti liberi: "convivere con le passioni, accettare la dipendenza dagli eventi esterni imposti dalla sorte e pensare tuttavia di poter mantenere lo spazio per una scelta libera e responsabile costituisce per gli stoici una perniciosa illusione. [...] Non si tratta di scegliere liberamente, ma di *essere* liberi da ogni dipendenza"⁶¹⁹.

⁶¹⁸ *Ivi*, pp.5-6

⁶¹⁹ *Ivi*, p.224

6.5 *La problematizzazione etica nella relazione tra governo di sé e governo degli altri*

La peculiarità della concezione del rapporto a sé come stilizzazione etica rinvia nel mondo antico ad alcuni degli snodi che appaiono fondamentali anche per la problematizzazione che l'essere postcoloniale fa di sé in quanto soggetto morale, o in quanto è portato a fare dalle tecnologie di potere e di sapere che in quanto tale lo qualificano: tra questi, vi sono le caratteristiche della relazione con il potere e quindi del rapporto tra governo di sé e degli altri, una certa disciplina dell'educazione, ma pure la concezione della povertà, del lavoro, inteso sia rispetto alla considerazione sociale che con riguardo alla vita del soggetto ed alla sua sfera autonoma.

Partendo dalla questione della relazione tra governo di sé e governo degli altri, forse il modo più emblematico di rappresentare in questa sfera il sentire dell'uomo greco nell'antichità classica sta nel focalizzare il suo atteggiamento in una delle attività sociali che svolgeva più di frequente: le gare, poiché la competizione agonistica stringe in un unico momento il rapporto con se stessi, come esercizio, allenamento e dimostrazione delle capacità individuali di padroneggiare se stessi, e il rapporto con gli altri, per il fatto di dovere accettare la possibilità della vittoria altrui.

Così, infatti, se Meier sostiene che "il rapporto greco con il potere sembra offrire addirittura la chiave d'interpretazione per capire il ruolo dell'agonismo", si può dire anche l'inverso, e cioè che il punto di vista della competizione veniva ad assumere un ruolo rilevante, non solo per il numero e l'organizzazione delle gare e delle attività agonistiche, ma particolarmente in riferimento al modo di relazionarsi al problema della coazione o dell'istituzione possibile di vincoli, anche nel senso produttivo di legami sociali.

Tracciando la distinzione tra "desiderio di sovrastare gli altri" e "desiderio di dominare gli altri", Meier afferma che il modo greco di relazionarsi si colloca lungo quel bordo in cui questi due termini non si sovrappongono: "vincere una gara è qualcosa di diverso dal conquistare un potere autoritario che si tratta poi anche di mantenere saldamente"⁶²⁰ e tra i greci "il loro basarsi esclusivamente su se stessi, il mirare all'indipendenza non era proprio solo di coloro che si sarebbe trattato eventualmente di dominare, ma anche degli stessi dominatori"⁶²¹; questo perché erano "disabituati alla coazione cui bisogna rassegnarsi per acquisire capacità di

⁶²⁰ C.Meier, *Cultura, libertà e democrazia*, op. cit., p.186

⁶²¹ *Ibidem*

coazione⁶²².

E' quindi una competizione che mira più a far sì che ci si possa distinguere, definendo il proprio rapporto con se stessi e con gli altri attraverso uno stile, piuttosto che essere finalizzata a vincere per esercitare un potere sugli altri, a maggior ragione perché è sempre uno stile incardinato sul governo di sé che sarà quello richiesto poi a chi potrà gestire gli affari pubblici entrando nelle fila dei più alti ranghi tra i cittadini.

Un certo allenamento finalizzato alla competizione dovette esistere anche all'interno delle assemblee pubbliche: del resto, se una disciplina si può dire che esistesse nel mondo ellenistico nelle prime fasi della democrazia, questa allenò il cittadino inizialmente proprio all'interno dell'*agorá*, nel luogo stesso della competizione, che difatti era nato dall'esperienza pre-politica della disciplina militare⁶²³.

E' quanto accade, come sottolinea Loraux, quando, conformemente ad una visione del conflitto che è già interno alla città e di cui però la politica ha il compito di obliterare, almeno provvisoriamente, la memoria, ad un certo momento "il conflitto, [...] appena addomesticato sotto forma di *agōn*, si trova già al centro della città. [...] Il *meson* è ancora conflittuale. [...] Verrà il giorno in cui nella città classica, identificata con Atene, lo scontro, regolato o no, cederà il posto al confronto verbale"⁶²⁴.

E ancora, come si deduce da Meier, la formazione della persona ebbe per l'ambiente civico una funzione di particolare importanza, al fine di "«addomesticare», domare, placare le passioni: ovvero per far attecchire quelle inibizioni e quegli scrupoli nel dire e nel fare, fonte di compostezza comportamentale, che altrove poterono essere trasmessi dai detentori del potere, dalle loro corti, dalle istituzioni religiose e d'altro genere – come la «policey» – preposte a inculcare la disciplina sociale"⁶²⁵.

Si potrebbe dire che in qualche modo il ruolo e l'atteggiarsi delle istituzioni, come la scuola o le istituzioni religiose, da cui solitamente si fa discendere l'insieme delle prescrizioni morali, abbiano assunto un'angolatura nella vita del soggetto, un'apertura tale da costringerlo sempre all'esercizio di un'attitudine a non cadere in uno "stato di minorità", inteso secondo l'accezione che Kant avrebbe posto a

⁶²² *Ibidem*

⁶²³ Cfr: E.Nuzzo, *Tra acropoli e agorá. Luoghi e figure della città in Platone e Aristotele*, premessa di M.Vegetti, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2011, p.82

Qui si sottolinea come il carattere isonomico - cioè di uguaglianza di fronte alla legge e attraverso la legge - comune ad entrambe le assemblee, quella militare e quella della città, abbia dato luogo alla possibilità di un passaggio, quasi fosse stato un travaso, da un campo prepolitico ad uno connesso propriamente ad un pensiero politico.

⁶²⁴ N.Loraux, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, introduzione di G.Pedullà, trad. di S.Marchesoni, Neri-Pozza, Vicenza 2006, p.169

⁶²⁵ C.Meier, *Cultura, libertà e democrazia*, op. cit., p.222

fondamento della capacità critica illuministica e tesa alla composizione del sé secondo un rapporto non viziato tra governo di sé e governo degli altri⁶²⁶

Se questa è l'impronta data al rapporto col potere e alla formazione di una cultura del sé, è evidente che la figura del tiranno, dalla quale i greci si vollero tenere ben a sicura distanza⁶²⁷, rappresenta il vero e proprio capovolgimento del rapporto tra governo di sé e governo degli altri fondato sul principio di moderazione, in quanto essendo al suo potere connesso il massimo del dominio unito al minimo del governo di sé, il tiranno è un personaggio che viene ad essere definito in termini psicologici e morali, come colui che è dominato da un eccesso passionale, per cui non è padrone di sé ma schiavo della brama di dominio, e sfrutta un bene dominante per governare gli altri, non essendo capace di quella cura di sé, finalizzata alla temperanza, che è propria di chi rispetta se stesso.

In ogni caso, ben oltre il caso estremo del tiranno, il punto d'innesto della problematizzazione morale resta il riferimento alla partecipazione politica, e anche quando la democrazia entrerà in crisi, saranno le modalità di questa partecipazione ad essere riformulate, ma non il suo carattere politico e sostanziale: questo non vuol dire che non ci fossero cittadini apatici, ma vale a mostrare in che modo esistesse una problematizzazione morale del rapporto tra soggetto e potere politico e quanto questa fosse ampia, andando a toccare i principali ambiti del *bios* e della vita associata.

6.6 La responsabilità morale tra ricchezza e povertà

Se lo schema che il mondo greco si è dato pare incentrato sul carattere aperto del rapporto con la norma sociale, ciò non vale, comunque, a rappresentare un tipo di società in cui le differenze fossero livellate e ciascuno era uguale all'altro.

Il punto è però che la connotazione morale legata alla povertà e al lavoro appaiono quali esemplificazioni particolarmente emblematiche per mostrare come era applicata la sfera etica all'ambito pratico, un ambito di valori che determina in

⁶²⁶ Cfr: M.Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, op. cit., lezione del 5 gennaio 1983.

Qui Foucault tiene a precisare che questo stato di minorità non va confuso "con ciò che certi filosofi potevano designare come lo stato d'infanzia naturale di un'umanità che non ha ancora acquisito la possibilità e i mezzi per raggiungere la propria autonomia" (p.36)

⁶²⁷ Basti pensare che la pratica dell'ostracismo nasceva proprio allo scopo di scongiurare il rischio di incappare di nuovo in un potere tirannico, quale era stato quello di Pisistrato, prima della formazione della democrazia avviata dalle riforme di Clistene.

Tuttavia si trattava di un esilio non penale, in cui la persona colpita non veniva privata della proprietà e non cadeva in disgrazia.

maniera peculiare il modo di atteggiarsi della questione di come l'uomo greco si applicava a pensare se stesso come povero o come lavoratore.

Innanzitutto i termini di povero e lavoratore designano nell'antichità classica delle nozioni diverse dai significati che il pensiero moderno attribuisce loro: basti pensare a quale motivazione veniva addotta da un ateniese storpio intorno al 380 a.C. per rivendicare al Consiglio il sussidio che gli era stato tolto: "Ho un mestiere che mi rende qualcosa, ma praticamente non posso lavorare io stesso né mi posso permettere di comperare qualcuno che mi sostituisca"⁶²⁸.

Ad Atene il criterio distintivo tra ricco e povero "non è il possesso di un certo livello di fortune, ma la necessità del lavoro", per cui da questo punto di vista i poveri sono i più, la maggior parte, sono ad esempio tutti quelli che non possono permettersi di avere uno schiavo, pur possedendo un appezzamento di terra anche minimo sul territorio della *polis*, quanto basta ai fini dell'acquisizione di una cittadinanza per via ereditaria prima del V secolo; e il lavoratore non è d'altronde considerato dal punto di vista della produttività, ma qualificato in termini morali a seconda del grado di autonomia e libertà che può permettersi, anche grazie all'ausilio di vari "aiutanti", quali schiavi, pur se di diverso grado e quindi qualificati a loro volta in un senso più o meno dipendente dalle direttive del padrone dal punto di vista delle decisioni da prendere in relazione alle attività legate al lavoro.

In proposito, come sottolineano Austin e Vidal-Naquet, in ballo ci sono delle distinzioni di natura morale, entro un ordine in cui "l'analisi economica non investirà solo l'analisi politica [...]; essa investirà ugualmente l'analisi etica e lo studio dei valori in generale"⁶²⁹, valori che non sono quindi specificamente creati per l'ambito economico, ma sono gli stessi che fanno da sfondo, per l'uomo greco, ad ogni sfera dell'atteggiarsi e dell'agire individuale e sociale.

Com'è noto, il mondo greco antico conosceva una forte discrepanza di tipo materiale tra ricchi e poveri, al punto che non esisteva neanche una vera divisione di classe, potendosi rappresentare la società come spaccata in due; e pure quando emersero i ceti medi, questi andarono ad allargare la composizione dei più, della gente comune, cioè dei poveri, determinando la necessità di una riarticolazione politica della cittadinanza.

Tuttavia la sfera politica tendeva a porre la problematizzazione morale di ricchi e poveri in un senso che mirava a trattarli in maniera diversa gli uni dagli altri sulla questione della qualificazione di una soggettivazione etica, guardata dal punto di

⁶²⁸ E' quanto riporta Lisia, citato in M.Finley, *Civiltà greca e lavoro degli schiavi*, in AA.VV., *Marxismo e società antica*, op. cit., p.133

⁶²⁹ M.Austin-P.Vidal Naquet, *Economie e società nella Grecia antica*, in AA.VV., *Marxismo e società antica*, op. cit., p.214

vista di una morale sociale in questo caso molto stringente nei confronti dei ricchi: se, come si è detto, dal cittadino si esigeva che partecipasse agli affari della *politeia*, e lui stesso sentiva questi affari come civici, suoi propri, oltre che politici, in caso di inosservanza a questo suo dovere, non solo mancava di rispetto agli altri, ma rischiava di incappare addirittura in sofferenze psicosomatiche⁶³⁰, proprio perché veniva a mancare all'esercizio di un suo diritto verso se stesso; ma ciò valeva a maggior ragione qualora fosse stato un ricco, in quanto trascurando la città, "i ricchi hanno il torto di non essere sempre conformi alla propria essenza"⁶³¹.

Il ricco, dunque, è investito di richieste sociali maggiori in quanto a responsabilità morale, ma non perché il povero avesse in ultima istanza meno possibilità di distinguersi, quanto piuttosto perché chi è ricco ha più tempo materiale per dedicarsi alla politica, mentre un indigente, tranne se il suo stato fosse a lui imputabile, è dispensato da una partecipazione continua, perché deve prima assicurarsi da vivere; e tuttavia il povero non si trova di fronte ad uno schema etico che gli preclude di costituirsi quale soggetto dotato di qualità morali forti: anche se è solo a partire dalla fase successiva alla crisi delle *poleis* che la virtù viene investita di un'esigenza di universalità, già ci sono i germi che fanno da sfondo all'etica aristotelica nel suo tracciare il nesso tra *ēthos* (carattere) e *ethos* (abitudine): nell' "Etica Nicomachea", "la natura fornisce soltanto una predisposizione alla virtù, che va acquisita però con uno specifico impegno individuale e collettivo. La via maestra è secondo Aristotele l'abitudine alla condotta virtuosa"⁶³², una caratteristica morale che, come si vedrà, a un certo punto, la democrazia ateniese pare riconoscere proprio – e solo, in qualche caso emblematico⁶³³ – nella voce dei poveri o addirittura degli esclusi dal diritto di parola.

All'ampiezza della questione etica riferita al nesso status economico – status sociale e campo dei valori, fa da contraltare l'assenza di una vera e propria problematizzazione della povertà dal punto di vista strettamente economico: del resto, se la finalizzazione di gran parte dei valori etici trovava una diretta implicazione nella partecipazione alla *koiné* ed una sperimentazione diretta nella vita politica, "pur di permettere ad ogni cittadino di partecipare personalmente alla vita politica, i cittadini come corpo erano disposti a erogare forti somme. Ed è ovvio che ciò andasse a beneficio soprattutto dei poveri, ma lo stato *non si interessava direttamente della povertà in sé*"⁶³⁴.

⁶³⁰ C.Meier, *L'identità del cittadino e la democrazia*, op. cit., p.16

⁶³¹ P.Veyne, *I Greci hanno conosciuto la democrazia?*, op. cit., p.85

⁶³² M.Vegetti, *L'etica degli antichi*, op. cit., p.179

⁶³³ Il riferimento è all' "Oreste" di Sofocle, che sarà trattata a proposito della *parresia* politica.

⁶³⁴ M.Walzer, *Sfere di giustizia*, trad. di G.Rigamonti, Laterza, Roma 2008, p.79, corsivo aggiunto

Ciò doveva derivare in qualche modo anche dal carattere non definito in forma di essenza, come una naturalizzazione dell'umanità⁶³⁵, della distinzione tra ricchi e poveri: del resto l'uomo greco considera le basi materiali dell'esistenza come mai determinate una volta per tutte, o perché frutto di una decisione degli dei o perché conseguenza di esiti sfavorevoli di guerre o calamità naturali, le ricchezze possono sempre venir meno, allo stesso modo in cui paradossalmente libertà e schiavitù, o condizioni di menomazione della libertà, non sono impossibili da pensare come convertibili in ultima istanza, perché un ateniese libero sa che per l'esito negativo di una guerra può diventare prigioniero e schiavo del nemico.

Sul versante del conflitto sociale tra ricchi e poveri interno alla *polis* – tra cittadini, quindi - fermo il criterio della necessità o meno di lavorare, "le due categorie non corrispondono a due estremi, esse si toccano e possono, all'occasione, confondersi al loro interno"⁶³⁶, cosicché non vanno a designare gruppi sociali distinti, al limite come una sorta di classi, ma intersecano i gruppi sociali.

Questa configurazione pare in fondo derivare direttamente dalla genealogia che segna gli inizi di Atene come *polis* democratica: come affermano Lanza e Vegetti, "la città costituisce una risposta politica a una crisi economica e sociale"⁶³⁷, perché storicamente la *polis* e in essa il metodo democratico nascono dalla necessità di spostare il conflitto economico e sociale direttamente sul terreno del confronto e della mediazione politica, di fronte alla situazione di impoverimento dei piccoli proprietari agricoli e di sviluppo demografico nelle campagne in cui risiedevano⁶³⁸.

Entro questo organismo sociale i gruppi rivendicheranno o conquisteranno i propri diritti attraverso un canale dichiaratamente politico, cosa che, se per chi tiene fissa l'immagine della classe può far pensare ad una frammentazione della lotta, in realtà dal punto di vista dell'efficacia determina una composizione che quanto meno fa emergere come sostanziale il carattere politico di un nodo di interessi che compatta lotte che non potrebbero trovare altrimenti un unico rappresentante: come sottolinea Meier, ad essere politicizzati non erano per lo più interessi economici, o, per così dire, di classe, tant'è che "gli appartenenti alla più ampia cittadinanza, nonostante la loro posizione politica dominante, non [hanno] sostenuto i loro interessi economici sulla scena politica [...]. Infatti erano interessati a una

⁶³⁵ Ciò vale almeno fino allo sviluppo della filosofia aristotelica e alla deriva cui essa conduce nel senso di una sistematizzazione del pensiero.

Il punto sarà chiarito in seguito, a proposito della maniera in cui sembra che l'uomo greco si rappresenti e viva il rapporto con lo straniero, il barbaro e lo schiavo.

⁶³⁶ M.Austin- P.Vidal-Naquet, *Economie e società nella Grecia antica*, op. cit., p.219

⁶³⁷ D.Lanza - M.Vegetti, *L'ideologia della città*, in AA.VV., *Marxismo e società antica*, op. cit., p.274

⁶³⁸ Cfr: M.Vegetti, *Polis e economia nella Grecia antica, testi di Esiodo, Eschilo, Protagora, Sofocle, Democrito, Solone, Pseudo-Senofonte, Senofonte, Platone, Aristotele* Zanichelli, Bologna 1976, pp.3-5

determinazione politica che avrebbe dovuto loro creare profitto come cittadini, e non come contadini, artigiani, commercianti, braccianti⁶³⁹.

Insomma, come efficacemente sintetizza Vegetti, "la *polis* tende a tenere il luogo strutturale che in altri sistemi occupano le forze di produzione, surrogandone la maggior parte; [...] la *politica* tende ad assumere la funzione, direttamente o indirettamente, dei rapporti di produzione"⁶⁴⁰.

Da ciò derivano delle conseguenze sostanziali dal punto di vista del conflitto sociale: innanzitutto, data la struttura ideologica della città, il cittadino povero non entra mai in concorrenza né con lo schiavo né con lo straniero per il posto di lavoro, in quanto rappresenta se stesso in quanto destinato alla posizione di "rentier della *polis*"⁶⁴¹; nel quadro invece della sfera allargata alla composizione di tutto il corpo dei lavoratori, cittadini o non cittadini, accade che proprio "la scansione fondamentale tra liberi e schiavi spinge i liberi poveri a porre le loro rivendicazioni in termini di status e politici [...] anziché economici [...]. Questo [...] lega di fatto i poveri, assai più strettamente di qualsiasi gruppo sociale, alle forme istituzionali della politica"⁶⁴²; infine, anche dal punto di vista della divisione tra cittadini, cittadini di "seconda classe" e non cittadini, è l'elemento della soggettivazione politica, come si vedrà, il metro di misura, e in grado di determinare la consapevolezza, sia degli *insiders* che degli *outsiders*, che gli status sociali e politici *possono* subire un'oscillazione, ma anche una flessione drastica, relativa a un gruppo, sfociando eventualmente in una riarticolazione dello statuto della cittadinanza, o anche relativa a singoli individui, attraverso un "giudizio di meritevolezza" basato su coordinate del tutto avulse dai criteri di produttività e indipendenza dall'approvvigionamento statale.

6.7 Segue: la problematizzazione etica del lavoratore e del lavoro

La questione dell'attribuzione di qualità morali al soggetto che lavora è profondamente intrecciata con la problematizzazione morale che stringe povertà e ricchezza in un rapporto dalle polarità sciolte, mobili, per cui non è mai in questione il lavoro in sé come attività che soggettivizza l'individuo, ponendolo entro un gruppo sociale di riferimento o formandolo secondo una disciplina, così come la povertà non

⁶³⁹C.Meier, *L'identità del cittadino e la democrazia*, op. cit., p.50

⁶⁴⁰D.Lanza - M.Vegetti, *L'ideologia della città*, op. cit., p.274

⁶⁴¹*Ivi*, p.273

⁶⁴²M.Vegetti, *Introduzione a AA.VV., Marxismo e società antica*, op. cit., p.61

è mai problematizzata di per sé, ma la sua qualificazione in termini morali cambia in concomitanza con molte altre caratteristiche che circostanziano il soggetto in relazione al momento e al suo carattere come *ethos*.

Dunque l'esercizio ad una "condotta virtuosa" di cui parla Aristotele quando aggancia *ēthos* (carattere) e *ethos* (abitudine), non ha nulla a che fare con l'esercizio di un'attività lavorativa: a sottolineare ancora una volta quanto il mondo greco tenga in considerazione la capacità di autogoverno del soggetto, vige una peculiare connotazione del lavoro cui consegue una distinzione tra ricchi e poveri difficile da comprendere per chi è stato plasmato dall'etica protestante.

Foucault già negli anni Settanta, quindi ben prima di dedicarsi allo studio del rapporto tra soggetto e potere nel mondo antico, sostiene una posizione che può valere a chiarire la distanza tra ciò che più di tutto attualmente ci specifica in quanto soggetti morali, secondo una genealogia che il filosofo francese ha tracciato a partire da "Storia della follia", e la problematizzazione che l'etica greca elabora sul rapporto tra l'attività lavorativa e il soggetto dell'attività, entro le forme in cui la esercita.

Innanzitutto, pare che per l'uomo greco il lavoro entri in un rapporto inverso rispetto alla concezione che da Hegel arriva a noi passando per per Marx e Weber: lì è il *soggetto* che fa il lavoro, piuttosto che essere il lavoro come attività a fare - cioè che forma, plasma - il soggetto (che qui figura quindi come l'oggetto).

Di contro, stante la distinzione tra lavoro e lavoratore, per Hegel il lavoro forma e fonda il processo di riconoscimento; per Marx in esso o si realizza l'essenza dell'uomo, ovvero la sua libertà, oppure all'opposto la sua alienazione sociale e politica.

Foucault parte in "Storia della follia" dal giudizio di responsabilità morale che nell'età classica la società comincia ad esprimere nei confronti del malato di mente, giudicato secondo l'etica dell'ozio, e imparentato con il povero e col criminale dalla linea della colpevolezza definita dall'inutilità sociale come incapacità al lavoro e impossibilità di integrarsi al gruppo.

Tuttavia oltre a chiamare in causa l'etica protestante, Foucault contesta anche la visione hegel-marxista, e la sintesi della sua posizione pare forse più attuale con riferimento al tempo del lavoro postcoloniale che rispetto al tempo del filosofo francese; non per niente, si tratta di un elemento che ad oggi potrebbe essere descritto con le stesse modalità da lui usate per parlare delle tecniche con cui si stimola i soggetti a parlare della propria sessualità, a confessarla: cosicché il genere e l'identità sessuale diventano, entro il processo di una qualificazione morale del lavoro, *solo* dei particolari ulteriori della differenziazione, oltre che *uno dei* punti

d'innesto del potere come cura e direzione paternalistica di categorie assimilate esclusivamente come vittime e prive quindi di agentività; e sembra piuttosto potersi dire che oltre la propria identità sessuale, o forse più che questa, in aggiunta, è oggi più che mai attraverso la propria qualificazione come lavoratori che si è individualizzati entro un processo di settorializzazione differenziante che massifica normalizzando.

E' questa la norma che determina la responsabilità morale del soggetto e la composizione del corpo sociale, di quelli che auspicano a farvi parte, così come chi vi è inserito, ma difficilmente in maniera certa e definitiva; infatti, allo stesso modo in cui Foucault, guardando ai meccanismi di funzionamento delle istituzioni totali diceva che chiunque è esposto al rischio della prigione, dello sguardo dello psichiatra, dell'ospedale – nel senso della gestione strategica nella disciplina della norma penale, sessuale e della presa medicalizzante –, al tempo in cui il lavoro migrante, precario e informale diventano la cifra del modello lavorativo, è vero anche che chiunque ha l'onere personale e sociale di gestire il rischio di diventare disoccupato, e quindi, entro l'ottica di una certa morale sociale, un individuo a carico dello Stato e non idoneo all'integrazione nel gruppo, al pari dei pazzi, dei criminali e dei perversi.

Foucault nella conferenza di Rio de Janeiro del 1973 dichiara: "Qualcuno ha detto: l'essenza concreta dell'uomo è il lavoro. [...]. Vorrei mostrare che il lavoro non è assolutamente l'essenza dell'uomo o l'esistenza dell'uomo nella sua forma concreta. Perché gli uomini siano effettivamente posti al lavoro, legati al lavoro, sono necessarie una serie di operazioni complesse mediante le quali gli uomini si trovano effettivamente [...] legati all'apparato di produzione per cui lavorano. E' necessaria l'operazione o la sintesi operata da un potere politico perché possa apparire che l'essenza dell'uomo è il lavoro. [...] Il legame dell'uomo con il lavoro è *sintetico, politico; è operato dal potere*"⁶⁴³.

Una genealogia della qualificazione in termini morali del lavoro rispetto al suo soggetto mostra in questo senso che il mondo greco antico concentra la problematizzazione etica su un'asse irriducibile alla nostra norma: innanzitutto la divisione del lavoro non segue né precede lo status sociale, per cui sarà possibile vedere una stessa tipologia lavorativa essere svolta da cittadini, meteci e schiavi, ed eventualmente non ci si stupirà che ad una stessa attività partecipino liberi e schiavi fianco a fianco; questo perché ciò che interessa è che ad essere investita di diverse qualificazioni sia la stessa attività, a seconda non solo e non tanto di chi la

⁶⁴³ M.Foucault, *La verità e le forme giuridiche*. 1973, in *Archivio Foucault vol.2*, op. cit., pp.83-165, qui pp.162-163, corsivi aggiunti

esercita, ma di come, a quali ed in quali condizioni questo esercizio si svolge. Coerentemente con l'esercizio di uno stile di esistenza che conduca e sia consono al governo di sé come padronanza della propria vita, anche la considerazione del lavoro si fonda sull'idea di un'autonomia come capacità di autogoverno e indipendenza individuale, per cui "il lavoro in se stesso non sarà considerato necessariamente buono o cattivo. Ciò che conterà altrettanto o di più sono le condizioni entro le quali questo lavoro sarà effettuato. [...] Nel mondo greco [...] l'uomo, se deve lavorare, vorrà lavorare per conto proprio, non per conto d'altri"⁶⁴⁴. La differenza tra schiavi e liberi è la soggezione dei primi alle direttive di un altro, ma sarà considerato non propriamente libero pure un ateniese, cittadino, che non ha la piena possibilità di gestire la propria giornata in autonomia; e d'altro canto lo statuto della cittadinanza non è neanche tangente all'ambito di un certo status economico, come se si potesse dire ad esempio che lo straniero sta al povero come il cittadino sta all'abbiente in quanto lavoratore; infatti, dopo il V secolo ad Atene si registrava la presenza dei meteci, e quindi di non cittadini, nella gestione della maggior parte delle attività produttive e commerciali, e alcuni meteci sono stati tra i più ricchi in Atene⁶⁴⁵.

A fare da sfondo c'è un quadro per cui "nella città classica, funzione tecnica e funzione politica non dipendono l'una dall'altra: sono due piani differenti che non si toccano. Ad Atene lo stesso lavoro sarà svolto da cittadini, meteci e schiavi: ma solo il cittadino ha accesso al potere politico"⁶⁴⁶.

Insomma la questione del lavoro non riguarda nella maniera più assoluta lo status sociale e politico, tanto più che dalle prime fasi della formazione della democrazia dopo la riforma di Clistene, i cittadini poveri avranno diritto ad una rendita che funge per così dire da reddito di cittadinanza, per cui è evitata *ab origine* la possibilità del conflitto sociale tra cittadini poveri e stranieri o schiavi.

Piuttosto la problematizzazione investe la definizione di una virtù attribuibile al buon lavoratore che sia compatibile e consona all'ideale di buon cittadino e del buon governo di sé: l'ideale della temperanza, che, secondo Platone, quale virtù dell'autocontrollo, "pertiene in primo luogo al ceto dei produttori-consumatori, deve comunque essere diffusa tra tutti i cittadini, e, mantenendo ognuno al proprio

⁶⁴⁴ M.Austin-P.Vidal Naquet, *Economie e società nella Grecia antica*, op. cit., p.218

⁶⁴⁵ Come rileva Geoffrey E.M. de Ste.Croix, nella struttura della democrazia ateniese, "il prestigio sociale e la posizione economica si possono rafforzare reciprocamente in un caso particolare oppure no - Lysias e suo fratello Polemarchus possono essere stati tra gli uomini più ricchi ad Atene alla fine del V secolo, ma erano meteci (stranieri residenti) e non avevano diritti politici".

G. E.M. de Ste.Croix, *Marx e la storia dell'antichità classica*, in AA.VV., *Marxismo e società antica*, op. cit., p.296

⁶⁴⁶ M.Austin-P.Vidal Naquet, *Economie e società nella Grecia antica*, op. cit., p.215

posto, funziona come regola della differenziazione sociale⁶⁴⁷.

Al culto dell'autarchia professato dalla città corrisponde l'immagine di un soggetto lavoratore per il quale la razionalità patrimoniale e di gestione della propria forza-lavoro non può che essere correlata ad un'etica dell'autonomia del singolo; è del tutto riprovevole, entro questa ottica, una logica legata all'idea di produttività, a maggior ragione dal momento che la divisione del lavoro ha come suprema finalizzazione il mantenimento della coesione sociale: come suggerisce Platone, fondando l'analogia di anima e città, solo facendo sì che ogni singolo compia un singolo dovere, ciascuno, esplicando soltanto ciò che gli è proprio, esso stesso sia uno e non si frantumi in molti: soltanto così *una* sarà la *polis* senza spezzarsi in molteplicità⁶⁴⁸; c'è qui più che un richiamo ad una specializzazione delle funzioni, proprio l'indicazione della necessità di occuparsi ciascuno di una e una sola cosa, di modo da misurarsi nell'esercizio della temperanza nel lavoro, inteso come *una* delle sfere del *bios*, peraltro, possibilmente, evitabile.

Queste "cure" date dai consigli platonici sono rivolte alla città nel momento in cui la si vede insidiata da una malattia che dall'accumulazione della ricchezza, sintomo di assenza di moderazione, ha effetti disgreganti sul corpo sociale, ma si tratta di progetti pur sempre destinati a far sì che sia realizzato un'ideale di autonomia intesa come libertà in senso pieno e positivo rispetto al singolo; se, infatti, come detto, per l'uomo greco un soggetto si definisce in quanto lavoratore a seconda della sua soggezione al potere di un altro, si è inoltre liberi, pur se si svolge un'attività lavorativa, se in ultima istanza si corrisponde alla figura di un lavoratore il cui tempo è libero nel senso che può disporre a pieno titolo, potendo assicurarsi la dimensione della scelta, dell'autodeterminazione al lavoro, senza aver "bisogno di 'vacanze retribuite' per godersi un momento di libertà"⁶⁴⁹.

A questo punto, se si considera che da un lato l'esercizio della temperanza nel lavoro è finalizzato alla conservazione del tempo anche per l'attività politica, e dall'altro lato il godimento della libertà si esplica appieno esercitando e disponendo dei diritti politici, è chiaro il nesso circolare che unisce questi poli della soggettivazione, facendo dell'ideale di lavoratore temperante al contempo un ideale di cittadino attivo, sulla base di un *ethos* in cui centrale è la dimensione della scelta possibile e della padronanza nella gestione di una libertà positiva.

⁶⁴⁷ Platone, *La città contro la moneta*, in M.Vegetti, *Polis e economia nella Grecia antica*, op. cit., p.65

⁶⁴⁸ Platone, *L'analogia di anima e città*, in M.Vegetti, *Polis e economia nella Grecia antica*, op. cit., p.55

Qui Platone, individuando nella moneta il fattore patologico che insidia la vita della *polis*, propone la sostituzione della moneta corrente con un mezzo di scambio convenzionale che abbia potere d'acquisto solo all'interno della città, e di imporre un controllo minuzioso "a livello politico" sulle transazioni e sul patrimonio di ciascuno.

⁶⁴⁹ M.Walzer, *Sfere di giustizia*, op. cit., p.189

6.8 Cittadinanza e colonie greche, civiltà e barbarie

Il principio socratico che lega la cura di sé alla capacità di istituire un rapporto tra governo di sé e governo degli altri vige non solo con riguardo a chi potrà occupare le prime fila tra i cittadini, ma anche, a fondamento della possibilità di questa scalata, l'attribuzione dello statuto della cittadinanza.

A monte di questo discorso e della possibilità di rapportare i principi della cittadinanza greca ai meccanismi che insistono per noi sulla medesima questione, vi è la nota per cui proprio la democrazia ateniese pare aver posto le basi della connotazione della cittadinanza come rapporto⁶⁵⁰ anziché in termini di status, come sarebbe stato a partire dalla seconda repubblica romana: la differenza tra la nozione prettamente greca e quella di stampo romano distinguerebbe così una cittadinanza politica, come rapporto, come impegno politico a relazionarsi tra eguali sulla scena del dibattito e del confronto, ed una cittadinanza giuridica, legata in maniera pressoché immediata alla sfera della proprietà.

Se è questo lo sfondo del discorso, il punto peculiare che interessa in senso etico-politico è che nel mondo greco antico vige il principio per cui non può occuparsi degli altri, e quindi governarli, chi non è capace di aver cura di se stesso, laddove questa cura consiste nello stile individuale che conduce al governo della propria potenza, alla padronanza di sé, all'interno di una tensione, implicita nell'esercizio del rapporto a sé, costante, che si trova incorporata già all'interno dello statuto della cittadinanza.

⁶⁵⁰ La principale letteratura a riguardo sottolinea l'attuale caratterizzazione della cittadinanza nei termini di un "rapporto politico fondamentale, il rapporto fra l'individuo e l'ordine politico-giuridico nel quale egli s'inserisce", pur sempre tuttavia entro i discorsi formulati attorno alle pratiche che definiscono storicamente l'appartenenza, il rapporto tra soggetto individuale e collettivo, che sia la città, nella tensione che la caratterizza rispetto alla *politeia*, o lo Stato-nazione.

Crifò pone a fondamento della ricerca di un'idea di *civis* "tra antico e moderno" la considerazione per cui elemento essenziale della cittadinanza "è, fin dall'origine, il rapporto mediante il quale l'individuo, riconosciuto soggetto di diritto, è legato alla comunità politico-sociale nella quale appunto l'individuo è considerato soggetto, in un processo storico in cui la cittadinanza, espressione della libertà e della capacità giuridica, diventa causa modificatrice di quest'ultima e condizione per l'esercizio di diritti politici".

A tutt'oggi, dunque, la cittadinanza sarebbe rapporto, più che status: condizione sociale prima che giuridica, in quanto non si tratta del legame che si fa valere solo nei confronti dello Stato come organismo collettivo comunitario ma piuttosto del rapporto che "consente non solo di partecipare al governo politico, ma soprattutto di fruire di servizi e di essere coautore delle decisioni pubbliche", per cui, seguendo ancora Crifò, la cittadinanza "va vista nella consapevolezza, manifestata anche di recente, che a questa nuova istituzionalizzazione del rapporto di cittadinanza vanno collegati momenti di positiva attività politica, volta a dare risposte adeguate ai problemi di rappresentanza e di controllo democratico proposti dalla nuova realtà".

Le parti citate sono tratte rispettivamente da: P.Costa, *Cittadinanza*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p.3; G.Crifò, *Introduzione alla nuova edizione. Cittadinanza e potere* in *Id., Civis. La cittadinanza tra antico e moderno*, Laterza, Roma-Bari 2005, p.IX; V.Antonelli, *Cittadini si diventa: la formazione della democrazia partecipativa*, in AA.VV., *Democrazia partecipativa e nuove prospettive della cittadinanza*, a cura di G.C.De Martin, D.Bolognino, Cedam, Padova 2010, p.94; G.Crifò, *Premessa alla prima edizione* in *Id., Civis*, op. cit., p.XIV

Come osserva Bovero⁶⁵¹, Aristotele distingue a proposito della cittadinanza tra una concezione descrittiva e una cittadinanza in senso normativo: alla domanda "chi è il cittadino?", dice che per rispondere basta guardare alla costituzione della città, e a seconda che questa sia di tipo aristocratico, oligarchico o di altro tipo, sarà diversamente in base ad essa definita l'essenza del cittadino, portatore di un potere pubblico permanente e illimitato, o "cittadinanza politica", per mezzo della quale un individuo è messo nelle condizioni di fare esperienza della determinazione collettiva delle decisioni; alla domanda, invece, su chi sia da considerarsi cittadino, Aristotele risponde che per essere cittadini non bastano né residenza né discendenza, perché in senso normativo è cittadino soltanto colui che è capace di esserlo, cioè chi è capace di governare, di esercitare l'*arché*; ma, dal momento che per essere capace di governare è necessario aver prima imparato a obbedire, alla base della pratica, più che dell'idea, di cittadino, c'è un'esperienza dell'obbedienza immediatamente correlata all'esercizio di un'educazione che va nella prospettiva del processo democratico, ben oltre che di una democrazia come forma compiuta e cristallizzata in costituzioni e istituzioni.

Così, a venire in rilievo è che, da un lato, la figura del tiranno è del tutto al di fuori della qualificazione in termini morali e sociali che è costruita intorno allo status di cittadino; e tuttavia, l'altra figura che potrebbe essere intesa come *outsiders* rispetto a ciò che è dentro la sfera riconosciuta dalla *polis* come suo proprio interno, lo straniero, viene ad essere posto su un margine che oscilla non tanto come se si trattasse di un'inclusione escludente ma che piuttosto si atteggia come possibilità di pensare concretamente un ribaltamento della situazione; ciò vale a livello politico, naturalmente, perché, dal punto di vista economico, i meteci, ossia gli stranieri residenti ad Atene, godevano di una posizione niente affatto malandata, avendo in mano gran parte delle attività produttive e commerciali.

Una simile possibilità, da parte di chi non godeva dei diritti politici, di una resistenza che si traducesse direttamente in una soggettivazione politica, era verosimilmente dovuta al fatto che a ricoprire un ruolo sostanziale era la partecipazione e l'attività impegnata negli affari civici, che assumeva un valore etico-politico ben più forte della sfera di quanto istituzionalizzato, facendo appello a quella connotazione normativa della cittadinanza cui si riferisce Aristotele.

Questo non vuol dire che non si pensasse ad una divisione tra chi era appartenente all'ambito della *politeia* e lo straniero, ma alla base della differenza di trattamento e

⁶⁵¹ Cfr: M.Bovero, *Contro il governo dei peggiori*, Laterza, 2000, pp.112-114

Qui è interessante tra l'altro la considerazione per cui la teoria dei diritti dell'uomo sarebbe venuta ben dopo la teoria della cittadinanza.

del giudizio morale vi erano delle ragioni fondate su un peculiare modo di vedere la relazione tra il sé e l'altro e di designare le figure dell'umano nel quadro dell'antropologia.

Lo schema prefigurato dal sapere antropologico non apre in realtà ad una classificazione vera e propria, in qualche modo definita una volta per tutte; non si caratterizza, cioè, come una tassonomia dell'umano, in quanto "non introduce gerarchie di valore in questo spazio umano delimitato dalla temporalità progressiva, dal primato dell'intelligenza [...]. Se c'è una differenza fra gli uomini, essa è determinata dalla loro collocazione sulla retta temporale"⁶⁵², ma senza che la selezione possa apparire definitiva: "il bambino può crescere, lo schiavo venir liberato"⁶⁵³.

Se si focalizza il discorso sulla rappresentazione del rapporto tra il sé e l'altro da sé nell'Antichità classica sulle dicotomie civiltà/barbarie, libertà/schiavitù, cittadinanza/condizione di *outsider* variamente definita, emergono alcuni aspetti che nel quadro etico-politico lasciano supporre che, lontanamente dall'opinione comune che vede nell'imperialismo e nell'ampia presenza di schiavi nella società antica il neo che ne contraddistingue il carattere di pre-modernità – se si intende la modernità come l'epoca dell'assistenza paternalistica alle popolazioni indigenti e bisognose, oltre che l'era del riconoscimento massimo delle libertà dell'uomo – , alcuni problemi la Grecia antica non li avesse proprio formulati, più che per una sorta di arcaicità del pensiero, proprio in nome di una problematizzazione etica e politica articolata in un senso altro, specificamente suo proprio.

Sulla questione della barbarie, ad esempio, non vige alcun giudizio di valore in senso stretto, come quell'atteggiamento di disprezzo che contraddistingue lo sguardo che naturalizza, essenzializza, una categoria dell'umano; al contrario, pur se i Greci usavano orientarsi secondo una prospettiva che centralizzava nella *polis* e nell'appartenenza ad essa il momento cardine dell'essere uomo, tuttavia la suddivisione del mondo che rappresentavano a se stessi non aveva un centro, nel senso che "a determinare il quadro non è lo sguardo che ruota per così dire tutt'attorno al proprio palazzo, alla propria città o al proprio regno [...], ma quello del viaggiatore, di colui che non è legato a un luogo o a un sovrano. Il suo punto di partenza era il mare [...]: un elemento comune dunque, appartenente a tutti e a nessuno"⁶⁵⁴.

La figura del barbaro non era dunque riconducibile a un unico tipo umano quale

⁶⁵² M.Vegetti, *L'etica degli antichi*, op. cit., p.104

⁶⁵³ *Ivi*, p.117

⁶⁵⁴ C.Meier, *Cultura, democrazia e libertà*, p.42

contrapposto al soggetto "cotto dalla civiltà"⁶⁵⁵, ma denotava in genere i popoli che parlavano una lingua diversa da quella greca, per cui "ne risultava un quadro fatto di molteplicità e di sfumature, sempre che qualcuno si prendesse la briga di farsene una fonte di preoccupazione"⁶⁵⁶.

Questo non vuol dire che da più parti non si esprimessero considerazioni negative su quelli che venivano chiamati barbari; tuttavia, un esempio in cui il giudizio di valore pare addirittura invertire i termini attraverso cui la modernità è giunta a qualificare i popoli su cui si sono orientati colonizzazione e orientalismo, è dato dal modo stesso in cui Ippocrate in "Arie acque luoghi" descrive le ragioni dell'inferiorità dei barbari: questa dipende "dal dispotismo orientale cui erano soggetti, non da alcuna menomazione intellettuale, del linguaggio o dell'anima"⁶⁵⁷, laddove la ragione postcoloniale opera secondo una logica inversa, facendo derivare dal tipo di umanità orientale la necessaria conseguenza dell'irrigidimento dei regimi dispotici e la fossilizzazione dei sistemi sociali e culturali nell'arcaicità.

Non c'è quindi una definizione esclusiva ed escludente relativa a cosa sia l'uomo, che solo a partire dal IV secolo a.C. con lo sviluppo della filosofia aristotelica e platonica potrà dare luogo ad una sistematizzazione compiuta delle categorie relative al paradigma dell'umano.

Tuttavia lo stesso Platone, pur situando il suo progetto filosofico entro quella che riconosceva come una gerarchia naturale tra gli uomini, precisa nel "Politico" che tra Greci e barbari è ontologicamente errato, oltre che scorretto per una buona tassonomia, andare a costruire una partizione essenziale, separando "da tutti gli uomini i greci, come una parte dotata di una sua unità, e tutti gli altri generi d'uomini, innumerevoli, senza reciproca comunicazione e l'uno all'altro intellegibili per la diversità delle lingue, li chiamano, con una sola denominazione, 'il barbaro', e per questa unica denominazione pensano anche che si tratti di un genere solo"⁶⁵⁸; in tal modo ad essere in questione è il salto dal campo descrittivo a quello assiologico, quello che passa attraverso categorie che specificano un gruppo descrivendo il contesto dopo il fatto, tipica denuncia che gli autori postcoloniali rivolgono all'essenzialismo culturale⁶⁵⁹.

Contro questo tipo di ricostruzioni sul mondo greco, Ania Loomba in

⁶⁵⁵ Cfr: G.Ch.Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, op. cit., p.39

⁶⁵⁶ C.Meier, *Cultura, democrazia e libertà*, op. cit., p.57

⁶⁵⁷ M.Vegetti, *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari, alle origini della razionalità scientifica*, Il Saggiatore, Milano 1979, p.112

⁶⁵⁸ *Ivi*, p.133

⁶⁵⁹ Si veda ad esempio l'analisi contenuta in C.T.Mohanty, *Sotto gli occhi dell'Occidente*, in *Id., Femminismo senza frontiere. Teoria, differenze, conflitti*, a cura di R.Baritono, ombre corte, Verona 2012, pp.28-62

“Colonialismo/Postcolonialismo” sostiene che le categorie di barbaro e straniero siano state rielaborate dall'Europa medievale a partire dalla rilettura dei testi classici greci e latini, che avrebbero fornito dei duraturi modelli pensati quindi ben prima del periodo coloniale⁶⁶⁰.

Tuttavia, l'elemento della continuità non può, nella lettura che si sta portando finora avanti, essere dato così per scontato, soprattutto se, come Loomba stessa poi aggiunge, a insinuarsi c'è un passaggio essenziale e non privo di un portato ideologico e politico rilevante, quale è stato il momento in cui “la cristianità è diventata il prisma attraverso il quale tutta la conoscenza del mondo veniva riflessa”⁶⁶¹; allora si può dire che si è trattata al limite di una ri-elaborazione in un ambito spazio-temporale completamente diverso, in cui gli elementi di discontinuità dati dalla diffusione del cristianesimo come dottrina hanno prodotto una variazione decisiva nell'ambito delle pratiche del discorso.

Lo stesso concetto di colonia non può essere ricondotto né a livello terminologico né su un piano contenutistico alla nozione greca di *apoikía*, a meno di voler ritenere arbitrariamente di poter parlare di “un'ininterrotta continuità dell'esperienza europea nell'organizzare società coloniali per mille anni”⁶⁶², prescindendo da un approccio analitico e facendo coincidere un termine, di cui non si è prima composta una tipologia, con un significato che viene attribuito per effetto conseguente del coinvolgimento emotivo dello storico nelle esperienze coloniali moderne e nelle relative rappresentazioni ideologiche.

In proposito, Finley propone di adottare un punto di vista tecnico, che non potrebbe assecondare quelle tendenze che tendono a far aderire la nozione di colonia a un possesso qualsiasi, piuttosto che a un tipo particolare di possesso, o mettendola necessariamente in relazione ai processi migratori⁶⁶³.

Del resto, significando “casa fuori”, quella che si vuol vedere come la colonia nella traduzione greca, in realtà già a livello letterale “esclude ogni intenzione di conquista e ogni sottinteso imperialistico. Erano soltanto dei poveri diavoli che andavano a mettere su casa. E, sebbene il loro governo designasse a capo di queste spedizioni un “fondatore” che assumeva il comando e la responsabilità della spedizione, la *apoikía*, una volta costituita, non diventava

⁶⁶⁰ Cfr: A.Loomba, *Colonialismo/Postcolonialismo*, op. cit., pp.113-114

⁶⁶¹ R.Miles, *Racism*, Routledge, London 1989, p.16, citato in A.Loomba, *Colonialismo/Postcolonialismo*, op. cit., p.113

⁶⁶² M.I.Finley, *Le colonie: un tentativo di tipologia*, in M.I.Finley-E.Lepore, *Le colonie degli antichi e dei moderni*, prefazione di E.Greco, introduzione di M.Lombardo, Donzelli, Roma 2000, p.5

⁶⁶³ Cfr: *ivi*, p.6

una dipendenza, o un dominio, o un protettorato, della città-madre, ma serbava con essa solo dei vincoli sentimentali⁶⁶⁴.

Volendo comunque far risalire al mondo greco classico una determinata definizione "escludente" dell'altro da sé, si deve riconoscere che in concomitanza con una certa sistematizzazione del pensiero aristotelico si comincia a delineare un'antropologia che infittisce il dispositivo dell'esclusione, in cui si separano tra loro figure ora destinate ad occupare un posto nel paesaggio della natura, e tutte classificate in funzione del paradigma del "vero uomo"; quando infatti il problema che lega etica e politica viene ad essere non più semplicemente quello del vivere, ma del "vivere bene", e se questo non può darsi che nella *polis*, ne deriva che anche l'antropologia non potrà che prendere a modello del "vero uomo" "precisamente, un cittadino greco, libero, maschio, adulto, ozioso ed urbano"⁶⁶⁵.

A questo punto però il problema sarà non solo attinente al piano etico, imponendosi una morale esclusiva ed escludente, ma riguarderà anche e propriamente l'ambito politico, perché ponendo la politica la questione della giustizia del potere come correlato del vivere bene, comincia a tracciare la distinzione tra chi governa e chi è governato, e la stessa cittadinanza "cessa di essere una funzione per diventare uno statuto"⁶⁶⁶, con un esito paradossalmente spoliticizzante.

Tuttavia, prima che si giungesse a questo ripiegamento dell'antropologia sul piano dell'etica e della politica, assorbite nel progetto di una fondazione ultima dell'umano, sono le stesse voci che nella *polis* esprimono uno stupore disprezzante per la situazione di mescolanza tra gli appartenenti a diversi status a rivelare che in realtà i costumi paiono essere ibridi di per sé e che non ci sono delle vere e proprie barriere concettuali: la questione è aperta e quindi anche apertamente criticabile, senza che si faccia ricorso alla pratica discorsiva messa in atto da un'istituzione, proprio come si vede dal modo in cui lo Pseudo-Senofonte nel *pamphlet* sulla costituzione ateniese sottolinea che "enorme in Atene è la sfrontatezza degli schiavi e dei meteci e non ti è possibile qui punirli né il servo ti cederà il passo. E quale che sia il motivo di questo costume lo dirò io: se per legge un servo o un meteco o un affrancato potesse essere battuto da un libero, spesso un Ateniese potrebbe essere scambiato per uno schiavo e ricevere percosse; infatti da noi li schiavi e i meteci non si distinguono nell'abbigliamento e nell'aspetto dagli aristocratici"⁶⁶⁷.

⁶⁶⁴ I.Montanelli, *Storia dei Greci*, BUR, Milano 2010, pp.47-48

⁶⁶⁵ M.Vegetti, *Il coltello e lo stilo*, op. cit., p.121

⁶⁶⁶ P.Veyne, *I Greci hanno conosciuto la democrazia?*, op. cit., nota 46, p.104

⁶⁶⁷ Pseudo-Senofonte, *La democrazia e il mare*, in M.Vegetti, *Polis e economia nella Grecia antica*, op. cit., p.32

6.9 Liberi e schiavi

La prospettiva con cui il cittadino greco libero guarda all'alterità, rappresenta l'altro non come tipo umano ma entro un crogiolo di sfaccettature possibili anche con riguardo alla questione della schiavitù, o meglio, degli schiavi.

Ne discende che la mancata sistematizzazione operata dal mondo greco sul "problema schiavitù" fa in gran parte venire a mancare i presupposti che imbarazzano quella prospettiva moderna che suole porre l'origine dell'evoluzione storico-politica nel senso dell'estensione delle libertà a partire dalla democrazia greca.

Al contrario, l'ideale della continuità che fa da scudo alla ricerca storica orientata sulla linea progressiva dei sistemi, lo si vorrebbe valere a reggere anche la presenza di qualche imbarazzante "divergenza di opinioni" rispetto al modello greco di cui ci si erge ad eredi diretti: si spiega così in che modo, secondo questo tipo di ricostruzioni, l'ampia presenza della schiavitù nel mondo ellenistico e romano non farebbe che confermare l'incedere progressivo della storia e delle tecnologie di governo degli uomini, anziché andare a mettere in discussione l'esistenza o meno di un diverso modo di problematizzare il rapporto dell'individuo con la politica e con i gruppi sociali che contribuiscono alla composizione di una dimensione etica del soggetto; si finisce in ultima istanza per assumere come dati appartenenti ad una struttura universale, degli elementi che derivano invece da una certa connotazione della schiavitù come figura non solo antropologica ma legata ai sistemi di produzione, che si vuol vedere essere propri di un sistema quale quello greco antico che non è, e del resto non potrebbe essere, affatto aderente rispetto alla lettura marxista del rapporto tra la struttura delle classi sociali e i modi di produzione.

Come osserva Finley, la lingua attica conosce una gran quantità di lemmi per indicare gli schiavi oppure modi diversi di essere soggetti all'altrui potere⁶⁶⁸, per cui si può ritenere che lo status sociale in genere sia stato inquadrato come un *continuum*, così come la stessa schiavitù pare aver funzionato come uno spettro⁶⁶⁹: è certo che l'antichità abbia conosciuto la presenza di schiavi che consumavano il proprio corpo sotto i colpi del padrone, ed è pure esistita una schiavitù per debiti, disciplinata in maniera particolare, ma per altri versi ancora non solo vi erano molti schiavi esperti, che partecipavano alle attività lavorative direttamente insieme al

⁶⁶⁸ M.I.Finley, *La società greca si fondava sul lavoro degli schiavi?*, in AA.VV., *Marxismo e società antica*, op. cit., p.133

⁶⁶⁹ Cfr: M.I.Finley, *Una istituzione peculiare?*, in Id., *Schiavitù antica e moderna*, a cura di L.Sichirolo, Guida Editori, Napoli 1979, pp.26 e 43

padrone, ma quelli più efficienti conquistavano una condizione di quasi-indipendenza con cui potevano lavorare e vivere per conto proprio, fino alla possibilità dell'affrancamento, che fu "un fenomeno molto comune nella maggior parte del mondo greco, [oltre che] testimonianza sul grado di 'accettazione' del suo status acquisita dallo schiavo"⁶⁷⁰; dunque alla variegata molteplicità di funzioni e mansioni corrispondono più gradi di indipendenza dal padrone, di autonomia nel gestire gli affari, per cui l'uomo libero è consapevole che sono molte le sfaccettature e le gradazioni che separano la libertà dalla condizione servile, e però sa anche che indipendentemente dal suo status è sempre esposto al rischio di finire sotto un dominio altrui, in caso di guerra o comunque per la maniera stessa in cui si dà la struttura cosmica nel mondo antico.

Secondo Finley, occorre considerare la schiavitù nel mondo greco antico non assumendola dal punto di vista dell'istituzione - il problema cioè su se sia stata *la* istituzione fondamentale o *un'*istituzione, assumendo il punto di vista di chi sovrappone l'analisi storica col giudizio morale - ma guardando ai meccanismi e ai significati del suo funzionamento⁶⁷¹, ciò che mostra in sostanza "come i greci accettassero sempre interamente la schiavitù come uno dei fatti dell'esistenza umana"⁶⁷², al punto che "le città nelle quali la libertà individuale raggiunse le sue più alte espressioni [...] erano città nelle quali fioriva il possesso di schiavi come beni mobili"⁶⁷³, senza che ciò fosse però mai problematizzato in un senso vero e proprio o fosse riconosciuto come avente un ruolo all'interno dei sistemi economici e sociali; piuttosto si trattava di un qualcosa di situato nel regno della necessità, e, se si può dire, con Foucault, che la libertà ricercata attraverso la cura etica del sé ha sempre assunto una valenza politica, e che "la cura della libertà è stato un problema essenziale, permanente, durante gli otto grandi secoli della cultura antica"⁶⁷⁴, ciò non esclude che l'uomo greco potesse rappresentarsi le due variabili, libertà e schiavitù, come reciprocamente dipendenti: la libertà era insomma praticata, non idealizzata o proclamata.

Anche l'antropologia aristotelica, pur segnando l'*incipit* da cui partirebbe una

⁶⁷⁰ M.I.Finley, *Civiltà greca e lavoro degli schiavi*, in AA.VV., *Marxismo e società antica*, op. cit., p.151.

A testimonianza ulteriore, vi è la nota dello stesso Finley per cui anche quando Solone abolì la schiavitù per debiti, dopo una rivolta molto simile ad una guerra civile, si era trattato non di una rivolta di schiavi, ma della lotta di Ateniesi che si erano visti privati dell'esercizio dei propri diritti di Ateniesi, per cui "essi non si erano opposti alla servitù in quanto tale, ma solo all'assoggettamento di ateniesi da parte di altri ateniesi".

Il testo si trova in M.I.Finley, *Tra schiavitù e libertà*, in Id., *Schiavitù antica e moderna*, op. cit., p.45

⁶⁷¹ Cfr: *Ivi*, pp.152-153

⁶⁷² *Ivi*, p.133

⁶⁷³ *Ivi*, pp.155-156

⁶⁷⁴ M.Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in Id., *Archivio Foucault vol.3*, op. cit., p.277

sistematizzazione dell'ambito di ciò che è umano, a proposito della giustificazione dell'esistenza di un rapporto di dominio del padrone sullo schiavo finisce per riconoscere che si incappa in un vicolo cieco, ponendo che "lo schiavo dev'essere tale per natura oppure la sua esistenza diviene ideologicamente inaccettabile [...]. Ma, per lo schiavo, la scienza è impotente a fondarne in modo forte – cioè anatomicamente – l'inferiorità di natura"⁶⁷⁵.

6.10 L'educazione alla politica tra stranieri e politeia

Anche con riguardo ai non appartenenti alla cittadinanza, la problematizzazione segue una traiettoria sua peculiare, che tende a privilegiare la molteplicità delle composizioni possibili delle caratteristiche degli stranieri che risiedono nel territorio della *polis*, riconoscendo sicuramente il ruolo dell'apporto che l'affluenza dall'esterno fornisce all'economia, ma facendo transitare nella riflessione morale sulla condizione del migrante una certa flessibilità che tiene conto di varie circostanze, mentre vengono tenute ferme le caratteristiche etiche che sono richieste al cittadino stesso: Platone, ad esempio, consiglia di punire "l'*indigeno* con pubbliche note di biasimo e privazioni dei diritti se inclina più a qualche mestiere che alla cura della virtù"⁶⁷⁶, per aggiungere subito dopo, coordinando le due proposizioni: "e se uno straniero pratica due arti, lo puniscano con carcere, multe e finalmente anche con l'espulsione dallo stato e lo costringano ad essere un sol uomo e non molti"⁶⁷⁷.

Del resto la presenza di un discorso sulla condizione degli stranieri che tenesse conto di più fattori, tra i quali quelli etici tipicamente greci, è attestata dal fatto che Aristotele, che era macedone e quindi egli stesso meteco ad Atene, mentre distingueva, come si è detto, una concezione descrittiva da un'altra normativa della cittadinanza, lo faceva sulla base di una considerazione: tra coloro che vanno riflettendo a proposito della cittadinanza c'è un certo disaccordo, la problematizzazione è aperta, per cui in realtà la sfera morale che accorda un certo statuto agli stranieri o a tutti coloro che non godono pienamente dei diritti politici non è affatto determinata in maniera assoluta dalle norme istituzionali; sono al contrario proprio queste a dover essere rappresentate e circostanziate nella

⁶⁷⁵ M.Vegetti, *Il coltello e lo stilo*, op. cit., p.129

⁶⁷⁶ Platone, *Un'economia segregata*, in M.Vegetti, *Polis e economia nella Grecia antica*, op. cit., p.72

⁶⁷⁷ *Ibidem*

maniera opportuna, senza che si determini il processo, che pare più simile a ciò che caratterizza la situazione attuale nel rapporto rispetto a chi è al limite esterno della cittadinanza, che dalle pratiche istituzionali e discorsive fa discendere la norma sociale producendo, anche a livello simbolico-espressivo, gli immigrati all'interno delle predeterminate e fluide categorie dei soggetti anormali/devianti/criminali.

Ne è un esempio l'uso simbolico del diritto penale nel trattamento degli immigrati, e delle sanzioni amministrative in funzione penale, come la detenzione amministrativa consistente nel trattenimento dello straniero presso i centri di permanenza temporanea ed accoglienza, che proprio per la sua funzione espressiva e immediatamente politica è in grado di toccare certi modi di rappresentare lo straniero, secondo un meccanismo che fa parlare di un "razzismo istituzionale di Stato".

Un esempio, invece, dell'atteggiarsi della norma istituzionale rispetto a quella che si forma e vige effettivamente a livello sociale, è dato dalla modalità entro cui è formulato il discorso di Platone sul trattamento degli stranieri e sulla loro possibilità di permanere sul territorio della *polis*: "La residenza è aperta a tutti gli stranieri che vogliono e possono immigrare, purché abbiano un mestiere e rimangano non più di venti anni [...] . Quando sia trascorso il loro periodo di tempo, prendano la loro roba e se ne vadano. Se però in questi venti anni a qualcuno di loro accade di esser diventato noto per qualche servizio di un qualche valore reso allo stato, e confida di persuadere il Consiglio e l'assemblea dei cittadini, ritenendo giusto ottenere a buon diritto o una dilazione della sua emigrazione, o anche in assoluto il diritto di rimanere nello stato per tutta la vita, si presenti e una volta persuaso lo stato, ciò di cui lo avrà persuaso divenga per questo del tutto valido"⁶⁷⁸.

Qui ciò che rileva, oltre alla possibilità che la norma istituzionale sia declinata a seconda del caso, presentandosi, nella sua natura, come avulsa da un giudizio morale, è la circostanza che attribuisce direttamente al migrante l'onere di prendere l'iniziativa sulla sua propria condizione e di esercitare una pretesa nei confronti dello stato inteso come comunità dei cittadini: se si è comportato alla stregua di un buon cittadino, se si è politicizzato durante il periodo riconosciuto di residenza, gli saranno riconosciuti i diritti politici relativi a ciò che ha potuto fare a partire da sé, ma senza che sia in ballo la possibilità dello stato di diagnosticare *prima* una qualche qualità essenziale del non-cittadino; sarebbe, quindi, proprio l'inserimento dello straniero entro il quadro civico della *polis* a metterlo in condizione di porre in atto un'attività positiva connettendo il governo di sé al governo degli altri; e se

⁶⁷⁸ *Ivi*, p.75

questa potrebbe sembrare un'idea prossima al metodo attuale con cui lo Stato prende in carico l'educazione di migranti e rifugiati finalizzando l'intervento correttivo alla formazione di potenziali buoni cittadini, rimane decisiva la distinzione che separa il modo in cui funziona il principio etico da quello che stigmatizza una connotazione morale: l'Antichità ellenistica difficilmente parla al soggetto di una morale come insieme di precetti che definirebbero modelli di comportamento funzionali alla costituzione del legame sociale sostanziandosi in ultima istanza in una forma di controllo, ma privilegia la visione dell'etica come modalità entro cui l'agente di un comportamento morale può costituirsi come soggetto del suo agire, nell'ambito di un lavoro sul sé, mai concluso e sintetizzato in una sostanza cristallizzata, in virtù del quale "l'io, nell'assumere se stesso come opera d'arte da portare a compimento, può sorreggere una morale che né la tradizione né la ragione sono in grado di supportare"⁶⁷⁹.

Il mondo greco antico delle prime fasi della democrazia riflette quindi una morale che non solo scioglie lo status economico da quello sociale e politico – come si è detto, alcuni tra i più ricchi ad Atene furono proprio dei meteci o dei liberti – ma allaccia le divisioni, che comunque prevede, ad un meccanismo di gerarchizzazione sociale finalizzato in maniera condivisa all'effettiva realizzazione della comunità politica (*koinonía*) regolata da leggi in vista del bene comune.

Si può infatti anche a ragione sostenere che la democrazia greca si sia fondata sul lavoro materiale di schiavi e stranieri, quale condizione materiale dell'eccellenza e della virtù civica⁶⁸⁰, ma ciò non toglie che pur volendo mettere in discussione l'essenziale carattere partecipativo e di inclusività estensiva dei diritti politici entro la forma democratica greca, si deve tener conto di un dato storico: "nell'antica Atene la schiavitù era una questione molto dibattuta, ma 'non restano tracce di controversie sulla *metoikia*' [...] . L'ideologia che distingueva i meteci dai cittadini [era] largamente accettata dagli uni e dagli altri"⁶⁸¹, per cui le conquiste dei diritti di cittadinanza, quando divennero un obiettivo, dovettero percorrere altre vie, che potremmo definire come dei processi di soggettivazione politica, che erano riconosciuti in quanto tali perché era la democrazia stessa ad essere intesa in senso processuale, come esito mai definito delle congiunzioni tra i punti dati dalla capacità di divenire soggetti politici oltre il dato istituzionale.

Come si è detto, forse questo quadro delle cose poteva esistere proprio perché al

⁶⁷⁹ P.Veyne, *L'ultimo Foucault e la sua morale*, op. cit., p.77

⁶⁸⁰ Cfr: M.Walzer, *Sfere di giustizia*, op. cit., pp.62-63

⁶⁸¹ *Ivi*, p.64

fondo vi era una condivisione di fondo: come sostiene Finley, "non tutti i gli ateniesi condividevano le stesse opinioni e non tutti i greci erano ateniesi, ma decisive sono le testimonianze del fatto che quasi tutti avrebbero accettato come premesse, si potrebbe dire come assiomi, che la vita buona era possibile solo in una polis, che uomo buono era più o meno sinonimo di buon cittadino [...]. Le principali divergenze riguardavano i giudizi pratici, non le premesse"⁶⁸².

Le stesse divisioni gerarchiche sono da vedersi quindi entro questa cornice di un sistema di opzioni di fondo condivise, per cui accade qualcosa di simile a ciò che caratterizza la gerarchia disegnata dal sistema di caste dell'India antica: "Noi pensiamo alle caste come a dei gruppi rigidamente segregati [...] ; ma questo sistema si costituisce attraverso una straordinaria integrazione di significati. [...] Non bisogna assumere che la gente sia del tutto riconciliata con una disegualianza radicale; tuttavia le distribuzioni esistenti fanno parte di un sistema unico, sostanzialmente non contestato, nel quale [...] i significati sociali si sovrappongono e si saldano"⁶⁸³.

Oltretutto anche la storia indiana, quella antica così come quella che va dal dominio coloniale all'indipendenza e poi ai movimenti attuali, ha mostrato che in effetti l'affermazione di una gerarchia rigida tra le caste comprende in parte il giudizio di valore assorbito dalla cultura liberal-democratica a cui sfugge un dato saliente, e cioè che la fissità gerarchica non è detto che proceda seguendo una norma che dà come direttamente proporzionali status sociale e status politico, perché vi è almeno un motivo, che nella Grecia antica si è già descritto, a sfidare questa logica: "il potere politico sembra essere sempre sfuggito alle leggi di casta"⁶⁸⁴.

La lettura liberal-democratica che assume in senso forte l'affermazione della rigidità del sistema catastale, per denunciarne il carattere non solo anti-moderno dal punto di vista della logica del contratto sociale ma riprovevole per il canone dell'umanità in generale, se coglie un punto scottante del dibattito sulla forma democratica in India, come anche sulla possibilità che si sia mai potuta dare nell'antica Grecia una vera democrazia partecipativa, perde comunque una considerazione che può valere a guardare in modo diverso alle *nostre* stratificazioni sociali: se infatti nelle metropoli occidentali e in generale nella realtà postcoloniale l'ideale messo a valore è più di tutti la differenziazione, ciò avviene per avere una ricaduta direttamente politica, allo scopo, cioè, di frazionare il conflitto, facendo sì che i significati sociali anziché saldarsi si superino sempre, per la continua necessità di produrre nuovi

⁶⁸² M.I.Finley, *La politica nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari 1993, p.186

⁶⁸³ M.Walzer, *Sfere di giustizia*, op. cit., pp.37-38

⁶⁸⁴ *Ivi*, p.37

canali di differenziazione; è il processo finalizzato in ultima istanza a togliere materia e portata politica ad una possibile articolazione delle differenze ai vari livelli che possono comporre delle "comunità di resistenza"⁶⁸⁵ e di soggettivazione politica. Rispetto alle pratiche discorsive che fanno da sfondo ad una spolticizzazione del tessuto sociale, dovuto anche ad una rigidità che piuttosto che alle divisioni è da addebitare nella *governance* neoliberale al dominio della politica da parte di esperti⁶⁸⁶, si presenta entro tutta la sua discontinuità la tensione implicita alle due prospettive che si stanno richiamando, quella greca e quella indiana: se in India il sistema castale risponde al valore della coltivazione di una purezza rituale, nel mondo greco classico il senso della gerarchia costituiva parte integrante di un'educazione intesa "nel senso che Durkheim attribuiva alla parola nel distinguerla dalla *pedagogia*, un processo a descrivere il quale meglio di ogni altra vale in italiano l'espressione «tirar su»"⁶⁸⁷.

Del resto l'etica che fa da sfondo alla visione greca pone sempre le divisioni, che pure registra, lungo una linea che segue il principio per cui si mette "a disposizione di chi tenta di progredire nello spazio intermedio tra vizio e virtù un chiaro e articolato modello di comportamento"⁶⁸⁸, per cui si guarda sempre, più che ad un modello fissato in natura, a ciò che è in potenza, nel senso che, almeno prima della sistematizzazione che verrà dall'antropologia aristotelica, "si tratta [...] di bambini che possono crescere, o di schiavi che possono venir liberati"⁶⁸⁹, ecc.

Per questo è chiaro che l'educazione, nel senso sopra detto, assurge ad un ruolo centrale nella vita dell'individuo, entro un quadro in cui il momento etico e quello politico si indistinguono, dal momento che è soprattutto nelle assemblee pubbliche che si esercitava l'educazione.

La stessa indicazione platonica della città senza leggi risponde all'ideale di una

⁶⁸⁵ L'espressione è di C.T.Mohanty, *Cartografie della lotta. Donne del Terzo Mondo e la politica del femminismo*, in Id., *Femminismo senza frontiere*, op. cit., pp.63-114, qui p.67

⁶⁸⁶ Se è vero infatti che la *governance* si caratterizza per l'inclusività, effettività e interattività delle procedure decisionali, è poi proprio come contropartita di questa fluidità che si possono creare, e di fatto ciò accade, delle situazioni di squilibrio, che vengono poi considerate come esito di una contrattazione spontanea ed aperta, e quindi irrigidite proprio nella misura in cui appaiono come pacificate dal punto di vista politico, venendo a mancare una problematizzazione in tal senso.

Anticipando un punto che sarà ripreso nel capitolo settimo, nel paragrafo su "La politica degli esperti dalla democrazia alla *governance*", appare emblematica la ricostruzione che Balibar compie, quando osserva che "piuttosto che ridurre il conflitto, questa *governance* tende a strumentalizzarlo, e dunque a esacerbarlo, in alcune zone, a criminalizzarlo, e dunque a reprimerlo, in altre. In tal modo il conflitto in ultima istanza viene al tempo stesso individualizzato e rimosso, e in ogni caso spogliato a forza del suo ruolo costituente, che implica l'accesso di tutti gli antagonismi e dei loro portatori alla sfera pubblica".

Il passo è tratto da É.Balibar, *Cittadinanza*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p.154

⁶⁸⁷ M.I.Finley, *La politica nel mondo antico*, op. cit., pp.42-43

⁶⁸⁸ M.Vegetti, *L'etica degli antichi*, op. cit., p.283

⁶⁸⁹ M.Vegetti, *Il coltello e lo stilo*, op. cit., p.121

perfetta analogia, come corrispondenza naturale, tra anima e città, in cui l'individuo ha bisogno di un numero minimo di leggi per partecipare alla *koinonia* e per farla funzionare; e tuttavia l'idea che sta alla base della "Repubblica" di Platone, pure se fondata sulla diseguaglianza essenziale tra chi governa e chi è governato, si propone quale progetto educativo forte, contrassegnato da "una straordinaria ambizione: quella di sostituirsi alle leggi"⁶⁹⁰; un progetto di educazione e autoeducazione che, facendo leva sull'etica in senso greco, cioè in quanto non cala da un'istituzione o non si sostanzia in una morale, renderebbe possibile concepire la presenza di un'*elite* insieme col permanere di una prospettiva comunitaria, due termini che potrebbero "venire utilmente pensati insieme, in una tensione non infruttuosa"⁶⁹¹, se si riconosce che non si può sostenere un progetto di trasformazione, soprattutto se questo va nel senso di un'affermazione dell'orizzontalità, senza quel substrato minimo dato da "un sistematico impegno di educazione pubblica da parte della comunità politica, che costruisce la sua unità in un permanente lavoro di educazione"⁶⁹².

E' da questa apertura, nonché dalla tensione necessaria tra orizzontalità e verticalizzazione del potere, che, nel prossimo capitolo, e nel tentativo di fornire una conclusione "non conclusiva" a questa ricerca, si riprenderà la traccia foucaultiana che attiene al ripensamento del soggetto dentro la forma reinvestita di una politica di noi stessi.

⁶⁹⁰ M.Vegetti, *L'etica degli antichi*, op. cit., p.139

⁶⁹¹ M.Vegetti, *Un paradigma in cielo*, op. cit., p.175

⁶⁹² *Ibidem*

Capitolo settimo

Il paradigma greco come tensione verso un progetto di politicizzazione

7.1 Democrazia come forma / democrazia come processo

Dopo il V secolo a.C., in particolare dopo i decenni della dittatura pisistratide, comincia ad avvicinarsi al pensiero comune e a fermentare l'idea che l'habitat migliore in cui possa darsi l'abitudine all'esercizio dell'*ēthos* sia la democrazia, come esito mai definito di un processo di educazione.

Dopo aver delineato, nel capitolo precedente, i tratti dai quali più chiaramente l'ambito della problematizzazione etica del soggetto segna una distanza tra la soggettivazione antica e quella attuale, ci si può servire di questa premessa per sperimentare le caratteristiche prevalentemente e forse troppo spesso pacificamente accordate a nozioni quali democrazia, diritti politici e partecipazione, per mettere alla prova ancora il modo in cui può dispiegarsi il rapporto tra governo di sé e governo degli altri.

Riprendendo la chiave di lettura costituita dalla diffusione degli esercizi agonistici, è fatto acclarato che essi avevano anche la funzione di distendere il conflitto sociale tra ricchi e poveri, in quanto in una gara si trovavano fianco a fianco concorrenti di diverso livello sociale e chiunque aveva pari opportunità, poteva vincere e conquistare un certo rango; ma questa competizione si amplificava all'interno dell'*agorá*, dove l'esercizio all'educazione alla partecipazione e il buon uso della parola potevano valere a distinguersi a livello politico: proprio per questo, come sottolinea Meier, la partecipazione alla vita della città cominciò a divenire, soprattutto dopo la riforma di Clistene, un affare che riguardava soprattutto gli strati inferiori ed intermedi, per i quali "era possibile conseguire una posizione potente e rispettata in pubblico, nell'ambito privilegiato dei nobili, in cui era ritenuto così onorevole essere attivi [...]. Certo, essi non potevano eguagliare i nobili sul piano delle relazioni extralocali, dello sport e di molti altri campi. Ma in quello politico, là dove si decidevano i rapporti di potere, potevano sostenere una parte essenziale"⁶⁹³.

⁶⁹³ C.Meier, *L'identità del cittadino e la democrazia*, op. cit., p.41

Ad essere politicizzata era così la stessa partecipazione, piuttosto che richieste, come si è detto, di tipo economico: ciò rendeva la base socio-politica caratterizzata da un'orizzontalità netta, in cui la divisione in partiti e fazioni era vista come elemento patologico, e tuttavia proprio tale struttura poneva la necessità di ridiscutere continuamente la forma democratica, all'interno di processi che erano però indiscutibilmente democratici.

Del resto i greci non avevano alcun esempio di democrazia cui ispirarsi, per cui essa stessa non assurgeva neppure a modello, tant'è che non era universalmente formulata come una cosa buona né tanto meno come un'ideale, al pari della nozione di universalismo, come dimostra il fatto che si sia potuto dare qualcosa, presso i greci, per noi improponibile, oltre che impensabile dal punto di vista del progresso storico: "talvolta hanno invertito il senso di marcia, ritornando al suffragio in base al censo"⁶⁹⁴.

Dunque la discussione sull'argomento non solo esisteva, ma era ampiamente problematizzata la questione sulla bontà di ciascuna forma di governo, democrazia compresa, e c'era una discordanza di opinioni sull'argomento in cui il giudizio espresso esulava dall'appartenenza ad una classe sociale.

Il punto è che, nel mondo antico, se la causa finale della forma di governo è giudicata sulla base di un'ideale eudaimonistico, tuttavia la finalità non distingue tanto le forme di governo l'una dall'altra a livello ideale, ma impone una differenza che guarda direttamente al risultato pratico, ciò che fa dire ad Aristotele che la differenza tra tirannide, oligarchia e democrazia è che "la tirannide è il governo di uno solo a vantaggio di chi governa, l'oligarchia a vantaggio dei ricchi e la democrazia a vantaggio dei poveri"⁶⁹⁵, indicando, per "poveri", il *demos*, che, nell'ambivalenza del significato, indica da un lato il corpo civico nel suo complesso, dall'altro la gente comune, i più, essendo i poveri - nel senso che si è chiarito veniva attribuito alla povertà - la maggior parte.

Il risultato pratico del "vantaggio dei più" viene prima del giudizio di valore sulla forma democratica come procedura, come discende tra l'altro dallo iato tra i due significati del termine *demos*, creando un'oscillazione che dal campo semantico entra sistematicamente nel campo assiologico, per cui il mondo ellenistico non dà affatto per scontato che la democrazia sia la forma universalmente buona e giusta di governo⁶⁹⁶: proprio come la virtù sta all'uomo nel senso di un'attenzione alle

⁶⁹⁴ M.I.Finley, *I Greci hanno conosciuto la democrazia?*, op. cit., p.82

⁶⁹⁵ M.I.Finley, *La politica nel mondo antico*, op. cit., p.3

⁶⁹⁶ Come precisa Bobbio, "proprio perché la democrazia è sempre stata concepita unicamente come governo diretto del popolo e non mediante rappresentanti del popolo, il prevalente giudizio su questa forma di governo è stato, a cominciare dall'antichità, negativo. I due caratteri che distinguono la

circostanze del momento ai fini di giudicare sulla opportunità delle azioni, allo stesso modo la pertinenza e la adeguatezza della formula democratica dipende dal contesto specifico, sia storico che direttamente legato alla società (chi sono e quanti sono gli uomini che compongono il *demos*?).

Per noi, le rivoluzioni americana e francese hanno spianato la strada che ha reso il termine democrazia universalmente carico di significati positivi; almeno quanto universalmente quegli stessi significati sono diventati talmente evanescenti da risultare svuotati, se si pensa la democrazia come ideale piuttosto che come pratica che andrebbe calata prima nel suo contesto specifico, per valutarla in quanto democratica.

Il punto è che, nel mondo ellenistico, con riguardo alla questione procedurale delle modalità della partecipazione alle decisioni, la forma democratica non la si considerava oggetto di una definizione positiva *a priori* perché non esisteva la scissione per noi naturale, anche cronologicamente nel senso di un passaggio progressivo dall'una all'altra fase, tra quelli che che Duso indica come due nodi cruciali nel processo di (s)politicizzazione del soggetto moderno: da un lato i "processi o movimenti di *democratizzazione* [, *dall'altro*,] quella che è la logica della forma democratica. La distinzione è analoga a quella che si ha tra le lotte per i diritti e una forma politica che si basa sui diritti [...]. Nella forma democratica si perde la possibilità di tenere fermo in modo strutturale —cioè *costituzionale*— quel protagonismo politico dei cittadini che si manifesta nei movimenti di democratizzazione e nelle lotte che superano le discriminazioni e i privilegi. Le spinte di democratizzazione tendono a mutare le regole del gioco e gli assetti di potere consolidati, mentre le procedure che caratterizzano la forma democratica tendono ad escludere questi mutamenti"⁶⁹⁷.

E' chiaro che il mancato schiacciamento dei movimenti di democratizzazione sulla forma democratica può darsi nel mondo antico perché Hobbes e l'artificio politico non sono ancora nati e nemmeno potrebbero entrare nel discorso del governo della *polis*, e perché, come si è detto, esiste una perfetta traducibilità degli affari politici negli affari civili e viceversa; tuttavia non si tratta solo di questo e la determinazione della democrazia come processo agito e da rinnovare attraverso

democrazia degli antichi e dei moderni, quello analitico e quello assiologico, sono fra di loro strettamente connessi. Il modo di valutarla, negativo o positivo, dipende dal modo d'intenderla".

N.Bobbio, *La democrazia dei moderni paragonata a quella degli antichi (e a quella dei posteri)*, in *Teoria politica*, III, n.3, 1987, pp.3-17, qui p.6, ora anche in N.Bobbio, *Teoria generale della politica*, a cura di M.Bovero, Einaudi, Torino 1999, pp.323-339

⁶⁹⁷ G.Duso, *Transizione infinita alla democrazia o altro modo di pensare la politica?*, in "Δαίμων. Revista de Filosofía", n. 39, *Pensar el inicio del siglo XXI. Diálogos filosóficos hispano-italianos*, Sociedad de Filosofía de la región de Murcia – Universidad de Murcia Departamento de Filosofía, Septiembre-Diciembre 2006, pp.43-59, qui p.48

nient'altro che "il togliimento dei privilegi e degli ostacoli alla possibilità che tutti possano partecipare alla vita pubblica"⁶⁹⁸ non è un dato calato dal cielo o dato per scontato, ma il risultato di un processo di soggettivazione e di politicizzazione voluto e storicamente specifico.

Questo, soprattutto, già dalle fasi preliminari della democrazia, è legato alla sfera dell'etica: come sottolinea Meier, quando, dopo la guerra del Peloponneso, la cittadinanza fu estesa ed emersero i ceti medi in contrasto o comunque in alternativa al regime dell'aristocrazia, perché si potesse realizzare un principio di coesione, è vero che si dovette articolare in maniera nuova lo statuto della cittadinanza a livello amministrativo; ma per dare vita ad una solidarietà orizzontale in grado di contrastare gli abusi di chi accumulava ricchezze, "non sarebbe bastato nemmeno dar vita a istituzioni adatte. Dovette emergere semmai *un nuovo tipo umano* [...]. Questo fu possibile solo grazie a un intenso processo di riflessione politica al quale dovettero alla fine essi stessi partecipare"⁶⁹⁹.

Se la crisi delle *poleis* tra la seconda metà del VII secolo e l'inizio del VI trovava quali elementi patogeni da un lato la divisione in partiti, fazioni e gruppi e dall'altro "come si deduce dalle denunce e dai lamenti dei contemporanei - [Ia] smania divenuta sfrenata di certi personaggi di spicco di accumulare ricchezze, [Ia] violazione delle regole e [Ie] ingiustizie con cui si fecero strada"⁷⁰⁰, le nuove forze politiche non dovettero certo concepire poi che l'iter di democratizzazione sarebbe potuto esser seguito da una democrazia intesa alla nostra maniera, quale regime fondato sulle elezioni: questa è una definizione "del tutto erronea per la Grecia"⁷⁰¹; piuttosto si trattò di un'autentica educazione alla partecipazione popolare, letta come processo, nonostante e forse anche grazie ai cangianti rapporti tra *elites* e *demos*, ora posti entro una nuova relazione.

Tutto ciò non significa che si trattò di un processo pacificato, nel senso di una improvvisa distensione del conflitto sociale tra ricchi e poveri o tra chi era *pro* e chi era contro la democrazia.

Non mancano infatti le testimonianze delle critiche contro il regime democratico: Foucault svela attraverso lo studio dell'*isegoría*, cioè della libertà di parola che spettava a tutti i cittadini indistintamente, la contraddizione intrinseca nella forma democratica, per cui se la parola è concessa a tutti, si genera un svuotamento del suo valore, soprattutto se si ritiene che è tra la gente comune che si trova la maggior percentuale di stolti; e si finisce per perdere paradossalmente proprio una

⁶⁹⁸ Ivi, p.47

⁶⁹⁹ C.Meier, *Cultura, libertà e democrazia*, op. cit., pp.158-159, corsivo aggiunto

⁷⁰⁰ Ivi, p.241

⁷⁰¹ M.Finley, *La politica nel mondo antico*, op. cit., p.100

delle caratteristiche principali della democrazia, cioè la *parresia* politica, quale presa di parola coraggiosa di chi lega se stesso alla verità davanti al pericolo che l'interlocutore, possa non accettare quella verità.

A emergere è una tensione, connaturata alla democrazia, a passare dal governo del popolo che esprime la sua volontà, al governo in cui tutti, anche i più stolti, possono avere la meglio grazie all'uso della retorica e così decidere favorendo l'interesse personale.

Le critiche nel periodo ellenistico si spingono anzi fino ad ironizzare ed a mettere in ridicolo una situazione che appare a molti dei contemporanei paradossale: nella "Costituzione degli Ateniesi", uno scritto di carattere ironico attribuito allo Pseudo-Senofonte, si legge che il *demos* "chiede di essere pagato per cantare, danzare e veleggiare sulle navi perché possa prendersi il denaro e perché i ricchi divengano i poveri"⁷⁰².

Tuttavia l'importanza di questo livellamento delle differenze non è da vedere su un fronte prettamente economico, ma dal punto di vista del significato politico di una riarticolazione sociale che spinge ad una nuova consapevolezza di sé chi è parte di un processo di democratizzazione; è perciò che questo va visto prima di tutto come un processo di politicizzazione: come osserva Finley, ad Atene "lo stato forniva un solido sostegno ai poveri, con l'impiegarli largamente nella flotta e col dare una paga, nella forma di un modesto emolumento *per diem*, per l'intero arco di funzioni pubbliche, ivi compresa quella svolta dalle migliaia di giurati e, persino, dall'inizio del quarto secolo, da coloro che partecipavano alle riunioni dell'Assemblea. Nessuno avrebbe potuto mantenere una famiglia con la sola paga dello stato [...]. Non c'è, tuttavia, alcuna giustificazione nel voler svalutare, come s'è fatto di frequente, la paga per gli uffici pubblici e gli altri benefizi finanziari come se si trattasse di un fattore trascurabile nella gestione del governo e della politica ad Atene. L'effetto di sostegno era notevole e politicamente significativo: lo si potrebbe ragionevolmente definire una forma di permanente «assicurazione contro le crisi di sussistenza» fornita dal governo"⁷⁰³.

La partecipazione agli affari civici veniva allora a costituire in senso pratico il modo in cui i diritti politici furono strappati al monopolio dei privilegi degli aristocratici, ma senza dare avvio ad una fase di sviluppo di un meccanismo di rappresentanza in senso moderno: anziché costituire il corpo dei cittadini come il popolo che fonda la sovranità, a svilupparsi fu una solidarietà orizzontale, tale che "dovettero politicizzare se stessi", ma non nel senso di andare ad organizzarsi per disunirsi in

⁷⁰² *Ivi*, p.53

⁷⁰³ *Ivi*, p.52

altri corpi politici, o di fare appello alla protezione della vita o alla cura compassionevole di uno Stato o ancora al paternalismo di istituzioni varie, perché "il loro problema non fu quello di aiutarsi a vicenda nel perseguire i propri obiettivi, ma quello di dover *diventare* qualcosa di qualitativamente diverso, di «lasciar entrare in sé un'altra 'anima'»⁷⁰⁴.

E anche quando si accentuerà la crisi della democrazia ateniese, la chiave che il soggetto e la città cercheranno di utilizzare come matrice di una trasvalutazione dei valori alla base del modo di vivere, sarà identificata in un nuovo orientamento della finalizzazione etica, come emerge dallo studio foucaultiano del passaggio dalla *parresia* politica alla *parresia* morale⁷⁰⁵ oltre che dall'apparizione dell'eroe cinico come paradigma di un modo di vita altro.

7.2 La politica degli esperti dalla democrazia alla governance

In una situazione in cui i vettori della riproduzione della *politeia* e delle riarticolazioni della sua composizione appaiono essenzialmente legati all'ambito etico-politico, l'orizzontalità che viene a crearsi, la stessa considerazione della politica come "il mestiere del cittadino", non stupisce che abbiano determinato una certa avversione sospettosa dei greci rispetto all'attività e al ruolo degli esperti.

Un conto è, infatti, ammettere che una comunità politica che privilegia una dimensione orizzontale della composizione sociale necessiti in ogni caso di momenti determinati di verticalizzazione del potere, che è possibile ricollegare anche, come si detto in riferimento alla lezione platonica, alla stilizzazione di un progetto educativo di trasformazione continua; ben diverso è invece affidarsi al ruolo di esperti di saperi specialistici: anche volendo lasciar da parte il fatto che per la visione greca ciò significherebbe declinare non solo i propri doveri a qualcun altro, ma i propri stessi diritti, il punto è che la settorialità dei saperi tecnici non potrebbe che ridurre il peso politico delle cose, dividendole in tasselli la cui somma non sarebbe né ontologicamente né materialmente idonea a fondare l'unità politica degli affari civili nel loro complesso.

Una dimostrazione del fatto che i greci intendevano politica e funzione tecnica come

⁷⁰⁴ C.Meier, *Cultura, libertà e democrazia*, op. cit., p.295

⁷⁰⁵ Il tema sarà trattato nel paragrafo con riguardo alla problematica del riconoscimento - istituzionale o derivante essenzialmente da una certa pratica, da un determinato modo di vita - dei diritti politici o della appropriazione di questi da parte di chi non sarebbe partecipe, a livello statutario, della comunità politica, essendo l'appartenenza alla *koiné* riconosciuta ai soli cittadini maschi, liberi e adulti.

naturalmente staccate è dato dalla scarsa considerazione in cui erano tenuti gli esperti rispetto alla qualità di cittadini: essi erano cioè stimati professionalmente ma il loro valore a livello lavorativo non era per nulla influente dal punto di vista della connotazione di buon cittadino, anzi proprio perché dediti ad "altro" dall'attività propriamente politica, era pregiudicata la loro disponibilità a partecipare alla *koiné* e agli affari civici.

Per quanto riguarda poi la particolare figura di quelli che si possono definire "politici di professione", essi "rappresentano quantitativamente una trascurabile minoranza del corpo civico. L'arte politica è per [i greci] un *modo di vita*"⁷⁰⁶.

Se si riprende la metafora della nave che assimila i cittadini all'equipaggio e pone alla guida il politico come timoniere, si vede che lì in realtà "il pilota non sceglie il porto; la sua *techné* è del tutto irrilevante rispetto alla decisione che i passeggeri devono prendere, la quale riguarda i loro scopi individuali o collettivi e non l'anno, le stagioni, il cielo, gli astri e le correnti d'aria"⁷⁰⁷.

Ma se invece la politica, che dovrebbe essere quella che proprio concerne la scelta delle destinazioni, viene ad essere presentata come un campo in cui si innesta un intreccio di saperi specialistici, come osserva Walzer, gli esperti si potranno sempre giustificare dicendo che non hanno chiesto di governare lo stato, di andarsi ad insinuare cioè in uno di quei momenti di verticalizzazione del potere, eppure alla fine accade che "siamo governati da esperti di strategia militare, medicina, psichiatria, pedagogia, criminologia e via dicendo"⁷⁰⁸.

⁷⁰⁶ M.I.Finley, *La politica nel mondo antico*, op. cit., p.145, corsivo aggiunto.

E pure nella apparente discontinuità di questo rapporto, nella frattura segnata dalla crisi della democrazia ateniese, quando cioè sembra esserci un ripiegamento degli affari comuni su una sorta di individualismo, non è che in questione un processo di ricerca di rinnovamento delle forme tradizionali dell'appartenenza comunitaria: ciò che rileva però è che anche in quel caso il nuovo tipo di educazione richiesto dalla necessità di darsi un *ethos* che fosse adatto a quelle circostanze storico-politiche, non si andò a declinare nel senso di affidarsi a "specialisti nella cura delle anime", perché per la maggior parte si riteneva che i maestri dovessero essere non dei tecnici, dei professori o dei saggi.

Lo studio sull'evoluzione della *parresia* svolto da Foucault, anticipando il discorso che sarà trattato nel prossimo paragrafo, dimostra che quando ad Atene ci si accorge che avere alti natali non basta ad assicurarsi un posto tra i ranghi più alti dei cittadini, ma serve qualcosa di più, si apre, per chi lo decide, un processo di educazione finalizzato alla cura di sé attraverso lo *gnôti seautôn* che coinvolge in un rapporto a due il soggetto con un altro: il maestro; questo altro, però, precisa Foucault, il parresiasta, "non è un professionista"; si tratta di una qualificazione che "non viene fornita dall'istituzione e non è relativa al possesso o all'esercizio di certi poteri spirituali specifici, come accade nella cultura cristiana [...]. La qualificazione necessaria a questo personaggio incerto, un po' fumoso e fluttuante, è una certa pratica, un certo modo di dire che viene propriamente chiamato la parrêsia, il parlar franco".

M.Foucault, *Il coraggio della verità*, op. cit., pp.26 e 18

⁷⁰⁷ M.Walzer, *Sfere di giustizia*, op. cit., p.287

⁷⁰⁸ *Ivi*, p.289.

Come osserva Terranova, in tempi più recenti, con un rimando alla questione della *governance*, "oggi la manipolazione dell'opinione pubblica non è un affare per dilettranti, ma un campo di ricerca sistematico che corrisponde allo sviluppo di tecniche specifiche che rendono la formazione del consenso egemonico un affare per professionisti".

T.Terranova, *Cultura network. Per una miropolitica dell'informazione*, Manifestolibri, Roma 2006, p.176

E ciò non ha più nulla a che fare con l'educazione alla democrazia o all'esercizio dell'arte politica, perché in esse lo scopo non sarebbe quello di "fare di ogni cittadino un esperto ma di segnare i confini del ruolo dell'esperto"⁷⁰⁹, essendo il professionismo anche un modo per segnare dei confini e quindi per stabilire dei rapporti di potere, avendo poco a che fare coi processi di democratizzazione, e forse anche con la forma democratica classicamente intesa.

Se infatti i confini tra discipline e i saperi che regolano il funzionamento delle istituzioni si ibridano e si mescolano per oscurarsi strategicamente a vicenda rimandando gli uni agli altri, il rischio finisce per essere quello di una spoliticizzazione dei rapporti di potere: "gli esperti dei nostri tempi, dunque, sono come il pilota di una nave la cui destinazione è già stata stabilita"⁷¹⁰.

Questo parrebbe in qualche modo essere l'esito in cui scivola la forma democratica moderna: in essa, dunque, il problema non è certo confinato alla sfera del fuori dallo statuto della cittadinanza, perché il carattere politico dell'agire di chi compone il popolo pare presentare una contraddizione di fondo nel suo esplicitarsi e nel farsi riconoscere in quanto parte di un processo democratico.

Ciò vuol dire che quella resistenza, che cela evidentemente delle opzioni strategiche dissimulate, a riconoscere la politicità delle lotte dei migranti oggi, così come dei subalterni di ieri, è legata ad una problematica di fondo che non lascia indenne la posizione e l'effettività dell'*agency* dell'*insider* stesso, per cui non si tratta di due questioni scisse ma come di due segmenti della stessa linea contraddittoria e dissimulativa.

Come sostiene Duso, la logica della rappresentanza implica che il popolo sovrano compia un atto di autorizzazione, che però non significa compiere un atto politico vero e proprio, perché "in tal modo *non si è sovrani*, ma *si fonda la sovranità*, che è *del popolo* ma è esercitata dai rappresentanti"⁷¹¹.

Il punto riguarda anche la parte-cipazione, *leit-motiv* della democrazia in senso greco, perché a ben vedere i concetti di popolo sovrano e di rappresentanza portano nel loro seno "l'aporia di un dualismo irriducibile e di una *spoliticizzazione* di fondo del cittadino, il quale, non solo non agisce politicamente, ma non può nemmeno *partecipare* alla sfera politica, in quanto, mediante il meccanismo della legittimazione, il potere è già, a-priori, dichiarato come *il potere suo e di tutti*; e

Cfr. anche M.R.Ferrarese, *La governance tra politica e diritto*, Il Mulino, Bologna 2010 e V.Sorrentino, *Il potere invisibile. Il segreto e la menzogna in politica*, La Meridiana, Molfetta 1998

⁷⁰⁹ M.Walzer, *Sfere di giustizia*, op. cit., p.289

⁷¹⁰ *Ivi*, p.289

⁷¹¹ G.Duso, *Transizione infinita alla democrazia o altro modo di pensare la politica?*, op. cit., p.50

*non si partecipa a ciò che è proprio*⁷¹².

Si è già detto che un aspetto specifico di queste aporie consiste nel fatto che i due elementi che svolgono il ruolo determinante nella concezione della democrazia sono il soggetto individuale e il soggetto collettivo, il singolo e il popolo, l'individuo e lo stato, entro quella separazione tra stato e città che il mondo greco classico si è detto non conoscere neppure a livello linguistico; tuttavia il salto da pensare nella distanza tra democrazia diretta e democrazia rappresentativa diventa ben più lungo e complesso nel momento in cui la democrazia rappresentativa cede il passo alla governamentalizzazione, ovvero alla preferenza accordata a delle modalità partecipate nelle procedure decisionali: se l'onere della partecipazione richiama il diretto coinvolgimento degli interessi particolari secondo una logica di costruzione dal basso delle decisioni, tuttavia accade che le procedure stesse vengono gestite da organi altamente specializzati e tecnicizzati, con tutti i problemi in termini di conoscibilità e quindi di trasparenza che ne derivano, finendo per mostrare caratteri prevalentemente amministrativi, con esiti però aventi effetti di legge.

Ne consegue a questo punto che l'esito di spoliticizzazione proprio della democrazia rispetto al cittadino-attore politico, resta non solo irrisolto ma pure dissimulato dietro l'esaltazione del diritto/dovere di partecipare al processo decisionale, perché questo è tecnicizzato e quindi, mentre si presenta come una logica che pone tutti gli interessati nella iniziale condizione di attori alla pari, tuttavia si presta a creare situazioni dissimetriche *ex post*, essendo più facilmente comprensibile e gestibile dalla parte del più forte.

Questo meccanismo ha ben poco a che fare con la modalità greca del mantenimento della concordia interna nel senso del controllo del conflitto sociale che deve stare alla base della democrazia.

In questo senso, Nicole Loraux, analizzando il rapporto tra momento conflittuale (*stasis*) e concordia nell'Atene antica, fa un'insinuazione che può essere colta anche per un confronto coi meccanismi governamentali attuali, nella misura in cui osserva che "ci si dovrebbe però anche interrogare sul consenso a fare del consenso il legame necessario della politica. O, in altri termini, a ciò che deve dare, alla scelta del consenso, l'aspetto dell'evidenza"⁷¹³.

Se infatti quello che la *governance* mira a creare è una soluzione pacificata fondata su procedure in cui il consenso è accordato dai partecipanti stessi al processo decisionale, il limite è quello che non sia manifestata appieno, ma al contrario dissimulata, la sostanziale permanenza della *stasis*, ovvero del momento

⁷¹² Ivi, pp.52-53

⁷¹³ N.Loraux, *La città divisa*, op. cit., p.131

conflittuale intestino, a fondamento di ogni situazione di concordia.

Infatti, seguendo la posizione di Loraux, il punto è che, non avendo la concordia nulla di statico, va essa stessa agitata, per mantenersi ed evitare la divisione di quel miscuglio che è la composizione del corpo sociale⁷¹⁴, come in una sorta di processo immunitario, che però, per essere davvero tale e dispiegare appieno i suoi effetti, va posto come momento politico per eccellenza, non come pura e semplice obliterazione del conflitto.

La grecista francese rappresenta la città greca come il luogo in cui sono compresenti l'aspetto statico e pacificato, legato al mito della concordia, e quello della frattura intestina alla comunità politica, come momento fisiologico, nel senso che è proprio attraverso l'oblio del conflitto, non una dimenticanza pura e semplice o un rattoppo, che la *polis* può dimenticare la *stasis*, perché ciò avviene attraverso un gesto, l'atto di cancellare, "allo stesso tempo istituzionale e molto materiale"⁷¹⁵, che presenta al massimo grado il carattere politico della *polis* e nel contempo riallaccia a sé il soggetto⁷¹⁶ - come accade nel giuramento o nell'amnistia -, ma senza usare la produzione del consenso per autolegittimarsi.

Il modo in cui appare la città greca, dall'occhio che sta dentro la realtà postcoloniale, sembra presentarsi come un luogo in cui la distinzione tra società civile e società politica⁷¹⁷ riesce a sfumare, grazie alla rilevanza politica e all'autonomia accordata ai momenti non istituzionalmente codificati in cui l'esercizio del diritto è supportato dalla capacità degli appartenenti alla popolazione - non solo al popolo, come comunità di cittadini - a farsi soggetti in senso attivo; Samaddar, riprendendo la distinzione mutuata da Chatterjee, ha inteso declinare la parte

⁷¹⁴ Cfr: *ivi*, p.179-181

⁷¹⁵ *ivi*, p.238

⁷¹⁶ E' fondamentale, in questo senso, la genealogia, che Loraux ripercorre dalle matrici greche, dell'atto che pone l'oblio rispetto al momento della *stasis*, in quanto mostra come sia possibile un'esperienza dell'oblio che, lontano dall'essere una pura e semplice amnesia forzata, allaccia fortemente la soggettivazione con la vita politica, come mostrano l'amnistia e il giuramento, esempi paradigmatici in cui si vede che "la politica [...] ha saputo servirsi dell'oblio non subendolo passivamente ma facendone al contrario un potente *strumento di costruzione dell'identità*"; infatti "prestando giuramento di non rievocare le sventure recenti, il cittadino ateniese afferma di rinunciare a esercitare qualunque forma di vendetta e, nel porsi sotto la duplice autorità della città e che decreta e degli dei che sanciscono, enuncia altrettanto *il controllo che egli, come soggetto, eserciterà su se stesso*".

I passi sono tratti da G.Pedullà, *Introduzione* a N.Loraux, *La città divisa*, op. cit., p.33, corsivo aggiunto; N.Loraux, *La città divisa*, op. cit., p.248, corsivo aggiunto.

⁷¹⁷ La distinzione tra società civile e società politica, come tracciata da Chatterjee, vede da un lato la struttura formale dello Stato, basata su proprietà e comunità, per cui a livello giuridico-istituzionale ciascun cittadino è titolare di uguali diritti, dall'altro l'insieme delle pretese che chiunque fa parte della popolazione, oltre quella *élite* inclusa tra i cittadini, avanza, anche servendosi di pratiche illegali o violente; le due sfere non sono però separate, ma si trovano in un rapporto di reciproca dipendenza, perché le politiche dei governati necessitano dell'appoggio o quanto meno della noncuranza degli apparati statali, che però a loro volta scendono a compromessi con la società politica anche al fine di rinnovare la base della propria legittimazione come fornitori di benessere.

Cfr: P.Chatterjee, *Oltre la cittadinanza*, op. cit., pp.42-93

esercitata dalle società politiche in senso attivo, e quindi non solo nel senso relazionale oppositivo rispetto alla ragione governamentale⁷¹⁸, di modo che si possa vedere nell'autonomia popolare quello scarto che resiste alla sussunzione governamentale, come "un supplemento, irriducibile a ogni teoria normativa, deliberativa e comunicativa della democrazia"⁷¹⁹: è una nozione produttiva, che si presta bene ad essere coniugata secondo quanto Foucault enuncia quando vede, servendosi dell'esempio greco antico, che "il radicamento di una problematica che è quella delle relazioni immanenti a una società [...], i problemi della governamentalità li vediamo apparire, li vediamo formulati – per la prima volta nella loro specificità, nella loro relazione complessa, ma anche nella loro dipendenza dalla *politeia* – attorno a questa nozione di *parrēsia*"⁷²⁰, cioè a partire da una nozione che non dipende dalla categoria giuridico-discorsiva di cittadinanza, ma la eccede da entrambe le sue parti liminari, quella del cittadino e quella del non-cittadino, e su cui può innestarsi l'autonomia come politica popolare, il punto che manifesta con forza "nient'altro che il problema del soggetto politico"⁷²¹, nell'India di Samaddar così come, trasversalmente, nella realtà postcoloniale globale.

Allora, se la *governance* neoliberale ci pone, con i suoi esiti spoliticizzanti e le strategie di sussunzione strategica delle politiche popolari, davanti a un quadro indubbiamente discontinuo rispetto all'esperienza greca del mantenimento del consenso, ciò, tuttavia, anziché portare a pensare ad una situazione piatta e chiusa alla possibilità di cambiamento o di apertura, vale a maggior ragione a sostenere ancora una volta come sia utile, piuttosto che pensare ad un ribaltamento ideale, guardare alle possibili pratiche di resistenza locali e situate: se infatti il potere è frazionato in più luoghi e se i problemi sembrano spoliticizzarsi per via di una gestione tecnica affidata ad esperti settore per settore, con l'effetto di intrecciarsi tra loro, questo non vuol dire che anche dal lato della costituzione delle autonomie come pratiche agite dai - e insieme ai - soggetti, certi effetti non possano essere magari non ribaltati, ma utilizzati, per produrre a propria volta degli spazi non previsti, delle ri-articolazioni contingenti e situate rispetto a ciascuna esperienza ed esigenza.

Se ciò potrebbe apparire come una contrapposizione frontale tra forma democratica come monopolio di una politica dei tecnici ed i processi democratici come pratiche agite dai soggetti che costituiscono di volta in volta le "comunità di resistenza", a

⁷¹⁸ R.Samaddar, *The materiality of politics vol.2. Subject position in politics*, Anthem Press, London – New York – New Delhi 2007, pp.107-120

⁷¹⁹ S.Mezzadra, *Il bordo al centro del mondo*, op. cit.

⁷²⁰ M.Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, op. cit., p.157

⁷²¹ S.Mezzadra, *Il bordo al centro del mondo*, op. cit.

rilevare e a creare un'eccedenza è la potenzialità di queste forze, nella misura in cui oltre la resistenza affermano una presenza che possa mettere in discussione la democrazia come forma e riproblematizzare la negoziazione con la gestione governamentale per contestarne quella natura neutrale che questa vuole spacciare di sé, mostrando il sostanziale squilibrio di campi che sono del tutto politici ed a partire dai quali possono darsi aperture di spazi di autonomia fondati su processi democratici.

E' in questa cornice che sembra inscrivere tra l'altro lo studio di Ahiwa Ong, situato laddove il problema della specializzazione dei saperi riguarda non tanto la questione della mediazione politica ma immediatamente la presa sulla mente e sul corpo operata da tecnologie normalizzanti rispetto a chi, come migranti e rifugiati, si trova in una posizione che avrebbe, per così dire, non poco da invidiare a chi può permettersi il lusso di problematizzare questioni relative alla partecipazione alle decisioni e alla rappresentanza, diretta o indiretta; eppure non si tratta di due versanti opposti, ma piuttosto forse di segmenti di una stessa razionalità governamentale che, proprio come lotte dei migranti e lotte dei precari, i movimenti contro i despoti orientali e quelli di indignazione verso la rappresentanza democratica, hanno molto da giocare in comune.

La Ong, partendo da quanto emerge dalle ricerche effettuate sulla costituzione di sé di chi è ai limiti esterni della cittadinanza, vede che non possono intendersi i meccanismi attraverso i quali individui riflettono su se stessi in quanto soggetti se non tenendo conto dell'ambiguità e dell'ambivalenza del processo che li coinvolge tra un istituto e l'altro di assistenza psichiatrica o sanitaria, laddove la negoziazione dei ruoli e delle aspettative, dei diritti e degli obblighi, è sempre in qualche modo in gioco, non fosse altro che per la irriducibile impossibilità di tradurre in un linguaggio comune le infinite interpretazioni che ciascuno può attribuire alle cose, a fronte della variabilità dei contesti e del substrato culturale e ideologico tra chi decide gli indirizzi disciplinari e di controllo e chi ne figura come destinatario o proprio come obiettivo.

La caratteristica dell'ambivalenza della traduzione delle politiche, dovuta ai diversi significati culturali attribuiti dai soggetti alle pratiche loro proposte (o, nel caso di migranti e rifugiati, molto spesso imposte) diventa un vero e proprio problema di comprensione in senso stretto di un linguaggio tecnico che nelle istituzioni comunitarie parla del rapporto con quelli che si vogliono come cittadini europei e partecipi delle decisioni: una tecnicità che non fa che dissimulare quella stessa partecipazione che la *governance* pone alla base dell'effettività e della democraticità delle scelte politiche, ma che, di fatto, se il linguaggio usato dall'istituzione è preso

in prestito dai vari settori specialistici, diventa uno dei nodi intorno ai quali s'intrecciano l'apatia politica, la tendenza a privilegiare il dialogo con i settori che possono permettersi a loro volta il ricorso a organismi tecnici specializzati, derivandone, in ultima istanza, la spolticizzazione proprio di quei soggetti che in quanto cittadini fondano la sovranità politica delle istituzioni comunitarie.

E' allora probabilmente anche a questo corto circuito che va addebitato il mancato riconoscimento delle voci che vengono dalle proteste, a livello globale come anche ad un livello più legato al territorio e a richieste specifiche, che però sempre ad un livello sovrastatale riferisce le sue problematiche; se ciò può portare a ritenere che il riconoscimento dell'Europa attualmente si svolga ad un livello più compiuto e maturo, perché proprio in quanto la si interpella e la si chiama in causa, l'Europa c'è, d'altro canto la problematicità e spesso la violenza entro cui si è manifestata e si manifesta l'interrogazione dal basso sul nesso tra democrazia, sovranità, rappresentabilità e decisioni sulle politiche pubbliche, mostra in concreto che l'agire dei soggetti si orienta verso gli organismi comunitari perché ritengono che, dal momento che sono responsabili di certi rivolgimenti patologici della vita in molte dimensioni e realtà dei paesi europei, l'onere a porvi rimedio non può che essere dell'Europa.

Ciò che invece viene rappresentato è non solo una gestione politica guardata come un affare per esperti, ma un quadro in cui l'interesse attivo sarebbe per lo più qualcosa che riguarda piccole comunità locali, laddove la popolazione è numericamente esigua e quindi il rapporto tra governanti e governati è decisamente stretto; al contrario, si vede nelle grandi manifestazioni di protesta e di indignazione, anche di quelle che, come nel caso del movimento No-Tav, partendo da esigenze territoriali fanno appello alla Comunità Europea, delle esperienze apolitiche solo perché si ritiene siano prive della potenzialità di divenire movimenti di pressione politica permanenti.

Particolarmente significativa sembra essere in questo contesto la considerazione che Foucault esprimeva riferendosi alle rivolte dei detenuti degli anni Settanta, per cui volendo distinguere la forma apolitica di un'azione da quella non politica, "si tratta [...] di una forma politica quando [*le rivendicazioni sono proposte*] in maniera collettiva, appoggiandosi all'opinione pubblica, rivolgendosi non ai loro superiori, ai direttori di prigioni, ma al potere stesso, al governo, al partito, al potere. [...] Il carattere politico o impolitico di un'azione non è determinato solo dallo scopo di quest'azione ma dalla forma, dalla maniera in cui vengono politicizzati oggetti"⁷²².

⁷²² M.Foucault, *Prigioni e rivolte nelle prigioni*. 1973, in *Archivio Foucault vol.2*, op. cit., pp.166-173, qui pp.168-169

In questo modo Foucault non fa che ribadire il carattere relazionale del potere, per cui, lontano da posizioni che naturalizzano determinati campi come oggetto dell'azione politica, quindi abilitati ad esprimere un'istanza politicizzata, si stacca da un lato dall'immaginare delle "vittime" del potere, magari da proteggere, assistere e in ultima istanza rappresentare, dall'altro mostra anche di non condividere l'idea schmittiana di una contrapposizione frontale tra avversari: piuttosto che dire "tutto è politico perché è nella natura delle cose; tutto è politico perché esistono degli avversari [,] si tratta invece di dire: *niente è politico, tutto è politicizzabile, tutto può diventare politico*. La politica non è niente di più e niente di meno di ciò che nasce con la resistenza alla governamentalità, la prima sollevazione, il primo fronteggiarsi"⁷²³.

Ciò che invece mostra la scena attuale rispetto al riconoscimento della politicità delle pretese o delle affermazioni di autonomia, è che si fa coincidere l'organizzazione, che pure è certamente fondamentale, con il valore della natura e della portata trasformativa della lotta e della critica, anche per gli stessi soggetti che prendono parte a certe forme di protesta e di informazione su situazioni esistenti, che forse più che fuori o contro la politica, si potrebbero definire ultrapolitiche, in quanto, oltre che a propugnare un rinnovamento della politica, hanno mirato a politicizzare aspetti che una gestione specialistica e tecnica, vigente in maniera palese a livello della Comunità europea, toglie alla dimensione pratica di quelli che si pretenderebbe d'altro canto di formare come cittadini europei.

7.3 La cittadinanza tra etica del sé e coraggio della verità

Il momento in cui si diedero ad Atene i presupposti dell'affermazione della democrazia coincisero, come si è detto, con una riarticolazione dello statuto della cittadinanza, cui concorsero le riforme di Clistene e l'abolizione da parte di Solone della schiavitù per debiti.

Tuttavia il dato interessante di cui si faceva espressione il modo di funzionare delle istituzioni derivanti dalle forme statutarie è costituito dall'importanza accordata a certe pratiche che andavano esse stesse a declinarsi per formulare un discorso circostanziato e che dipendeva dall'opportunità delle situazioni ed eventualmente dall'*ethos* del soggetto che le metteva in atto.

⁷²³ M.Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, op. cit., p.291, nota del curatore (M.Senellart), corsivi aggiunti

Il mondo greco classico necessita perciò di trattare molto prudentemente le sue forme statutarie, richiedendo, ancor più che molte altre organizzazioni sociali, un metodo di analisi che privilegi in maniera specifica l'attenzione sul funzionamento, più che sul dato che emerge a livello unicamente, per così dire, giuridico-istituzionale.

Foucault negli ultimi due corsi, progettati per imbastire l'analisi sulla "questione del soggetto e della verità dal punto di vista di quello che possiamo chiamare il governo di sé e degli altri"⁷²⁴, concentra l'attenzione su un aspetto complesso e articolato che i Greci traducevano come *parresia*, per mostrare come una certa nozione inizialmente radicata in campo politico si sia potuta evolvere poi per aprirsi entro la sfera morale, nel momento in cui questo passaggio è stato sentito come necessario. In realtà, Foucault pare suggerire che questo spostamento sia stato possibile e si sia prestato bene a rappresentare nelle varie fasi della democrazia, prima ascendente e poi discendente, i diversi e corrispondenti modi di esercitare l'*ethos*, proprio perché mai nel mondo greco la sfera politica è stata distanziata in maniera netta dall'ambito di una certa problematizzazione etica, così come, quando nella fase di crisi della democrazia si verifica una tendenza a ritirarsi nel privato del sé - come a dire che "quando si è costretti a constatare che non si può fondare niente una cosa ci resta: noi"⁷²⁵ - la morale che si presenta al soggetto come individuo singolo non è comunque avulsa dall'averne un impatto rispetto alla vita della città: qui non è infatti in questione un ritiro, come un ripiegamento, sul fronte etico, abbandonando l'ambito politico, ma, come è evidente dalla lettura foucaultiana delle vite esemplari di Socrate e Diogene, si gioca la possibilità di reinvestire in maniera diversa l'esercizio di un *ethos* che per sua stessa natura l'uomo greco non ha mai inteso percepire come qualcosa di fissato per sempre una volta per tutte, ma piuttosto come un'attitudine destinata all'esercizio continuo e, tenendo conto delle circostanze, del *kairos*, eventualmente da rimodulare nella maniera più opportuna.

La *parresia* si colloca al cuore dello statuto della cittadinanza, come l'aspetto più carico di eticità e nello stesso tempo maggiormente rilevante dal punto di vista della soggettivazione politica, presentandosi nelle lezioni de "Il governo di sé e degli altri" quale pratica attraverso cui il soggetto lega a se stesso un particolare discorso, quello con cui ha il coraggio di dire il vero rispetto ad una questione attinente alla politica - intesa ovviamente in senso greco - di fronte a un

⁷²⁴ M.Foucault, *Il coraggio della verità*, op. cit., p.20

⁷²⁵ P.Veyne, *Foucault e il superamento (o compimento) del nichilismo*, in Id., *Michel Foucault*, op. cit., p.85

interlocutore che si trova in una condizione, almeno istituzionalmente, sovraordinata, trattandosi dell'assemblea o di un sovrano o comunque di un destinatario rispetto al quale l'attività di veridizione è tale da comportare un rischio, finanche la perdita della vita.

Il coraggio della verità unisce il momento etico con quello politico attraverso il movimento che stringe il governo di sé, perché nella *parresia* mostra di avere "una certa relazione con la propria vita attraverso il pericolo", con "un certo tipo di relazione con se stesso e con gli altri attraverso la critica (autocritica o critica di altre persone), e uno specifico rapporto con la legge morale attraverso la libertà e il dovere [...], il dovere morale invece del proprio tornaconto o dell'apatia morale"⁷²⁶.

E' rilevante il fatto che per definire questo particolare tipo di attività di veridizione i Greci usassero un termine specifico nonostante a ben vedere la *parresia* non andasse a costituire una cornice statutaria definita e predeterminata, nella misura in cui non si collocava all'interno dello statuto della cittadinanza in maniera chiara: il solito oscillamento che la problematizzazione etico-politica ha adottato nel trattare le varie configurazioni di schiavo, libero, lavoratore, cittadino, barbaro e straniero, si trova anche all'interno della questione di chi ha diritto non semplicemente a prendere la parola liberamente o di pronunciare un discorso in assemblea, ma a formulare il discorso parresiastico.

Eppure, nonostante la mancata istituzionalizzazione del processo attraverso cui un soggetto poteva costituirsi come agente di un discorso vero in relazione alla politica, Foucault precisa che "la *parresia* è un *atto direttamente politico* che viene esercitato davanti all'Assemblea, o davanti al capo, o davanti al governante, o davanti al sovrano, o davanti al tiranno ecc."⁷²⁷.

La democrazia ateniese nasce in quanto fondata sui principi che ispirano le nozioni di *isonomia* e di *isegoría*, ovvero rispettivamente come uguaglianza di tutti di fronte alla legge, e da conseguirsi attraverso la legge stessa⁷²⁸, e come uguaglianza di tutti i cittadini nella libertà di parola; tuttavia, se queste si presentano quali espressioni della vita istituzionale e assembleare entro cui si esercitano i processi democratici, la dimensione in cui si crea una vera circolarità, un rimando ideale ma fortemente pratico, e che va a tagliare l'ambito istituzionale, sta nel rapporto tra la democrazia e la libertà di chiunque a dire qualsiasi cosa, ma collegando la propria parola alle

⁷²⁶ M.Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, op. cit., pp.9-10

⁷²⁷ M.Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, op. cit., p.188, corsivo aggiunto

⁷²⁸ Come precisa Finley, "la parola che noi traduciamo con «uguaglianza davanti alla legge» venne a significare pure eguaglianza attraverso la legge, vale a dire eguaglianza dei diritti politici di tutti i cittadini, un'eguaglianza che fu creata da un'evoluzione costituzionale, dalla legge".

M.I.Finley, *La politica nel mondo antico*, op. cit., p.205

caratteristiche dell'affermazione parresiastica e se stessi al discorso vero che in quel modo particolare si pronuncia.

Foucault rintraccia lo sviluppo e la maturazione del concetto di *parresia* passando attraverso il linguaggio del teatro di Euripide, che veniva ad interpretare quegli aspetti pratici e non sistematizzati, se non in maniera fluttuante, che le istituzioni lasciavano aprire ai processi democratici, spezzando il discorso strettamente imperniato sul linguaggio dei diritti e attribuiti in senso tecnico alle sole categorie ammesse a godere dello statuto della cittadinanza.

L'idea, in questa lettura non istituzionale della *parresia* politica, è che "si può dire che vi è una sorta di circolarità tra *parresia* e democrazia [...]. Ione per rientrare ad Atene e fondare la democrazia ha bisogno della *parresia*. Sarà di conseguenza la *parresia*, impersonata da Ione, il fondamento stesso della democrazia: in ogni caso il suo punto d'origine, il suo ancoraggio"⁷²⁹; e ancora, con riferimento al testo di Polibio, precisa che "perché ci sia democrazia deve esserci *parresia*"⁷³⁰, come a dire che era proprio l'atto politico che esercitava la libertà di parola affermandola in senso concreto, investendo anche l'ambito dei rapporti interpersonali, a conferire alla democrazia la possibilità non solo di prodursi ma di autoriprodursi modificando e riarticolarlo in maniera fluida le proprie premesse, lontano dal cristallizzarsi in una forma⁷³¹.

Il farsi soggetti di un discorso di verità che si mette alla prova con la dimensione del reale della politica è un processo che Foucault rinviene nel tessere la linea rossa che lega una punteggiatura di personaggi descritti nelle tragedie di Euripide – si tratta, in ordine cronologico, di "Medea", "Ippolito", "Ione", "Fenicie", "Oreste" e "Baccanti"⁷³² - che hanno almeno un tratto in comune: per varie ragioni, non sono cittadini, o comunque non godono dei diritti che l'uomo greco riconnette al potere di esercitare se stessi in ambito assembleare e pubblico, politico; non avrebbero quindi la possibilità di allacciare il governo di sé ad un certo governo che si può

⁷²⁹ M.Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, op. cit., pp.152-153

⁷³⁰ *Ivi*, p.153

⁷³¹ Per una trattazione dello "Ione" dal punto di vista preso in considerazione, cioè della distinzione tra titolarità del diritto alla parola vera ed il suo esercizio effettivo, si veda il saggio di G.Rametta, *Autoctonia e parrhesia. Foucault lettore dello Ione*, in P.Cesaroni – S.Chignola, *La forza del vero*, op. cit., pp.102-131

⁷³² Nella "Medea" e ne "Le Fenicie" parla un personaggio che è stato costretto all'esilio e che nella seconda delle tragedie lamenta la sofferenza del non poter parlar franco, un impedimento che per lui rende l'uomo al pari di uno schiavo; nell' "Ippolito" si comincia a tracciare un legame tra la *parresia* e la componente ulteriore alla titolarità della cittadinanza, per cui è necessario anche l'onore, una buona reputazione di sé e della propria famiglia; nello "Ione" il protagonista è alla ricerca dell'origine dei suoi natali, perché non gli basta esercitare il diritto alla parola, derivante dall'averne un padre ateniese, né di stare al di sopra degli altri, essendo il padre uno tra i potenti, ma vuole esercitare la *parresia*, per cui ha bisogno di sapere chi è sua madre; ne "Le Baccanti" il rischio connesso al dire il vero è assunto da un servo, per cui si è già al di là dello statuto di cittadino concesso all'uomo libero, mentre nell' "Oreste" a parlare è un contadino, un soggetto che impegna la maggior parte del suo tempo nel lavoro, per cui è lontano da quell'ideale di ateniese che esercita il mestiere del cittadino occupandosi solo della politica.

esercitare rispetto agli altri o viceversa accettare che gli altri esercitino su di sé, allenandosi ad un'esperienza dell'obbedienza che fonda essa stessa il potere di essere un buon cittadino e capace di governare a propria volta.

Il dato comune, ulteriore al legame strategico tra i personaggi delle tragedie richiamate e i discorsi che pongono in essere, è costituito dal caratteristico atteggiarsi del nesso tra il soggetto che parla e l'attività di veridizione entro una cornice epistemologica che è prettamente propria del mondo greco classico: Foucault precisa la distanza che la separa rispetto al metodo cartesiano di distinguere tra verità e opinione, per cui da una parte vi è "da Cartesio in poi la coincidenza tra opinione e verità [...] ottenuta entro una certa esperienza mentale evidenziale"⁷³³, dall'altra questa stessa coincidenza tiene luogo immediatamente "in una *attività verbale*, segnata nella *parresia*"⁷³⁴.

Il richiamo è alla visione che la filosofia cartesiana inaugura nel rapporto tra soggetto conoscente e accesso alla verità: un'analitica della verità contrapposta all'attenzione sui modi di veridizione, sulla maniera, cioè, in cui un certo discorso viene ad assumere lo statuto di "discorso vero", legandosi al soggetto in maniera peculiare e trasformativa.

Foucault vede che le due modalità tipicamente greche del rapporto tra soggetto e accesso al discorso vero, conoscenza di sé e cura di sé, si sono a un certo punto separate: "mi sembra vi sia stato un momento – e quando dico "momento" non intendo assolutamente situare tutto ciò in una data definita, oppure localizzarlo, o individualizzarlo attorno a una e una sola persona – in cui il legame tra l'accesso alla verità, divenuto sviluppo autonomo della conoscenza, e l'esigenza di una trasformazione del soggetto, e del suo essere, da parte del soggetto stesso, è stato, credo definitivamente, spezzato"⁷³⁵; "si è spezzato quando Descartes ha detto che la filosofia basta a se stessa ai fini della conoscenza, e quando Kant ha completato sostenendo che se la conoscenza ha dei limiti, essi risiedono interamente nella struttura del soggetto conoscente, vale a dire proprio in ciò che permette la conoscenza"⁷³⁶.

Insomma a partire da Descartes un soggetto come fondamento delle pratiche di conoscenza viene a sostituire il soggetto costituito *attraverso* le pratiche di sé e ciò accade "allorché affermò che per accedere alla verità è sufficiente essere un soggetto *qualsiasi* capace di vedere ciò che è evidente. L'evidenza è sostituita all'ascesi [...] La relazione con sé non ha più bisogno di essere ascetica per entrare

⁷³³ M.Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, op. cit., p.5

⁷³⁴ *Ibidem*

⁷³⁵ M.Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, op. cit., p.22

⁷³⁶ *Ivi*, pp.22-23 in nota ad asterisco.

in rapporto con la verità⁷³⁷.

In tal modo la svolta cartesiana testimonia del punto a partire da cui diviene impossibile pensare un processo di soggettivazione come trasformazione del soggetto, un lavoro del sé sul sé, un'ascesi quale premessa attraverso cui accedere alle condizioni del discorso vero⁷³⁸.

C'è di contro un passaggio di trasformazione doppio che l'epistemologia greca antica inaugura: prima quello compiuto dal soggetto tramite l'esercizio di sé su se stessi come premessa a intraprendere un certo rapporto con la verità – una verità che è sempre relativa al soggetto stesso e al modo in cui la pronuncia, mai presentandosi come un ideale in sé -; poi il passaggio trasformativo determinato dalla verità stessa che investe il soggetto.

E' in questo senso che la libertà di parola insita nel discorso parresiasico, almeno fin quando è sopravvissuta, si è potuta identificare in una delle modalità più caratteristiche del regime democratico, non solo per il significato di libertà in senso pratico e dinamico ad essa correlato ma per il ruolo educativo che implicava e per la capacità trasformativa e processuale che garantiva, sia rispetto all'individuo che con riguardo alla comunità politica.

E' anche per questa circostanzialità implicita nella parola parresiasica e nello statuto accordato alla verità che il modo in cui le tragedie euripidee trattano il tema del discorso vero si modifica via via che nella città viene a cambiare il substrato ideologico legato alla *parresia* e alle esigenze di riarticolazione della cittadinanza che i processi democratici comportano, determinando simmetricamente mano a mano una diversa scelta dei personaggi.

Questi, intesi come tipi umani, divengono protagonisti della scena, teatrale e al tempo stesso politica, entro una considerazione volta a volta diversa: emblematicamente, infatti, nella "Medea", che è di più vecchia rappresentazione, a parlare è una cittadina ateniese divenuta esule; nello "Ione" si tratta già di uno straniero che fonderà la democrazia ateniese, mentre nell' "Oreste" diventerà protagonista chi, pur se fuori dal dibattito politico riservato ai cittadini, dedica la maggior parte del proprio tempo a lavorare la terra, ma è questo elemento che lo rende, come si vedrà, a livello politico, artefice di una soggettivazione, perché attraverso quell'attività lavorativa che era tradizionalmente intesa come distante dalla sfera degli affari civici, si fa soggetto di un lavoro su di sé in grado di renderlo consapevole, facendone, in una determinata fase della storia della democrazia

⁷³⁷ M.Foucault, *Sulla genealogia dell'etica*, op. cit., p. 280

⁷³⁸ Si rimanda in proposito, per la questione della svolta cartesiana e kantiana come base della nuova scienza antropologica, al capitolo secondo di questo testo.

greca, l'unico soggetto capace a pronunciare un discorso vero che non viene compreso dal resto dei partecipanti all'assemblea, assumendo una specifica posizione, di parte, rispetto ai concittadini.

Foucault riprende un motivo che già negli anni Settanta segnalava nel comparare forme antiche di ricerca della verità in ambito giudiziario e procedure moderne di formazione della prova: attraverso l'opera di Sofocle aveva potuto intravedere nel mondo greco antico "una delle grandi conquiste della democrazia ateniese: la storia del processo attraverso il quale il popolo si è impadronito del diritto di giudicare, del diritto di dire la verità, di opporre la verità ai suoi stessi signori, di giudicare coloro che lo governano. [Un] diritto di opporre *una verità senza potere a un potere senza verità*"⁷³⁹.

Nei corsi degli anni Ottanta questo tema è reinvestito nella questione della soggettivazione etica e politica, perché l'oggetto della riflessione vira su quali caratteristiche, non solo statutarie ma proprio morali, deve possedere il soggetto che pronuncia la parola vera in relazione al potere o direttamente di fronte ad esso, quali caratteristiche deve avere, cioè, per rappresentarsi a se stesso e agli altri come il soggetto che dice il vero in relazione al potere, allacciandosi direttamente alla questione dell'impegno ad un lavoro sul sé, in quanto, come sottolinea Gros, "si indaga, al suo interno, su ciò che che l'impegno politico richiede nell'ambito della costruzione di un rapporto a sé da parte del soggetto"⁷⁴⁰.

Non si tratta quindi del soggetto che dice una verità essenziale e universale, perché colui che lega se stesso al proprio discorso vero pronuncia una verità che è di parte: la parte di chi ha il coraggio di prendere una posizione costituendosi soggetto in relazione ad essa.

Oltretutto, è sempre una verità che va vista in quanto connessa alle circostanze, perché la *parresia*, oltre ad una connotazione etica legata al soggetto che pronuncia il discorso vero, implica un'attività in senso positivo e consapevolmente prodotta, ma senza che possa essere fissata in una forma permanente e valida in assoluto: alla parola del parresiasta è connessa la circostanzialità di quel *kairos* che caratterizza la stessa arte del governo in quanto assimilabile alla pratica della navigazione o della medicina, una tecnica in cui "la scelta dell'opportunità, del momento migliore, è cruciale"⁷⁴¹, per cui a prodursi è una verità in relazione ad una specifica congiuntura e che non è destinata direttamente a scivolare in un ordine di natura istituzionale, nel caso della *parresia* politica, o di codificazione moralizzante,

⁷³⁹ M.Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, op. cit., pp.113-114, corsivo mio

⁷⁴⁰ M.Foucault, *Il coraggio della verità*, op. cit., nota del curatore (F.Gros), p.363

⁷⁴¹ M.Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, op. cit., p.74

nel caso della *parresia* morale; nella prima definizione, infatti, essa "non produce un effetto codificato. Essa apre la possibilità di un rischio indeterminato"⁷⁴², laddove nella sua evoluzione in senso etico, si tratterà comunque del parresiasta come colui che "interviene e dice ciò che è, ma in rapporto alla singolarità degli individui, delle situazioni e delle congiunture. Il suo ruolo non è quello di dire l'essere della natura e delle cose"⁷⁴³.

La verità, per Foucault, non è un bene che si possiede, né esiste in senso ideale, ma proprio dal momento che essa non è altro che un effetto di potere, prodotto di pratiche discorsive, può essere riprodotta su un altro livello, vissuta in quanto pratica: come osserva Chignola, "la verità è la posta in gioco di un'inversione del rapporto di potere. Lungi dall'essere la voce del neutro o dell'universale, la verità è di parte, per Foucault, "dire la verità" non significa pretendere di predicare l'universale, ma sottrarre la verità, il codice che separa vero e falso, al potere e ai suoi dispositivi. [...] [*La verità è*] "vera", proprio perché capace di sostenere – e di rivendicare – la propria parzialità"⁷⁴⁴.

In tal senso la *parresia* s'inquadra perfettamente in questa accezione del dire il vero, e nel suo atteggiarsi e per la evoluzione che subisce, permette a Foucault di allacciare il discorso del soggetto e della soggettivazione a quello del nodo da stringere tra potere e vita etica, secondo un motivo prettamente greco che va dalla parola pronunciata dai margini dell'appartenenza comunitaria e in vario modo finalizzata al sostegno del rapporto tra il *logos* e il buon governo della città, a quel limite estremo rappresentato dall'espressione della vita cinica come contrasto netto tra *bios* e *nomos*.

Il fondamento che accomuna il diverso atteggiarsi della parola parresiastica sta nella particolare attitudine di chi decide di farsene soggetto: se infatti il problema è che, oltre ad essere prodotto degli effetti di potere, la verità ne è anche l'innesto, affinché si possa non solo contrapporre in senso dialettico ma creare uno spazio che sia non uno spazio del medesimo, ma altro e mobile, questa verità deve costituirsi nella potenzialità a soggettivarsi, facendo di se stessi la materia prima, il punto di partenza del processo.

La prima fase che Foucault prende in considerazione è quella in cui la democrazia ateniese ancora riesce a tenere legato a sé in maniera coerente la partecipazione di tutti i cittadini alla vita politica con il buon governo della

⁷⁴² M.Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, op. cit., p.67

⁷⁴³ M.Foucault, *Il coraggio della verità*, op. cit., p.30

⁷⁴⁴ Il testo si trova in S.Chignola – Wu Ming, *Forum "Giornalismo filosofico"*, contributi di A.Brossat, consultabile su <http://www.materialifoucaultiani.org/it/materiali/altri-materiali/56-forum-giornalismo-filosofico/124-materiali-foucaultiani-sandro-chignola-1.html> (visitato il 12/11/2013)

città, ma ciò che il diritto alla parola parresiasica lascia spuntare è in questo periodo lo iato, la discrepanza, tra appartenenza e comunità: se l'*isegoría* si definisce per l'essere "proprio, in effetti, il diritto costituzionale, istituzionale, il diritto giuridico concesso a ogni cittadino di parlare, di prendere la parola, [...] la *parrēsia*, certamente radicata in questa *isēgoria*, si riferisce a qualcosa di leggermente differente, cioè alla pratica politica effettiva"⁷⁴⁵; in questa sottile differenza, si apre però tutto un campo di possibilità di una soggettivazione intesa come appropriazione, fuori dal quadro istituzionale e codificato, del diritto alla parola vera come atto politico che si fonde col soggetto o coi soggetti che se ne fanno autori.

Che si tratti di appartenenti alla *politeia* o di soggetti che si trovano ai margini di questa, il punto è che la dimensione peculiare della pratica parresiasica entro cui l'atto di presa di parola si impone è considerato idoneo a sfondare la chiusura che lo statuto della cittadinanza imporrebbe nell'attribuzione dei diritti e della relativa qualificazione dell'esercizio di questi in termini di autonomia e politicità.

Eppure qui si tratta di una frizione, tra appartenenza istituzionale e comunità politica, che appare come una frattura costituente, in quanto, come subito Foucault specifica, la *parresia* appare "molto precisamente una nozione che serve da cerniera tra ciò che appartiene alla *politeia* e ciò che appartiene alla *dynasteia*, tra ciò che rientra nel problema della legge e della costituzione e ciò che rientra nel problema del gioco politico"⁷⁴⁶ e tuttavia quello che emerge è una circolarità che proprio nella possibilità ad aprire una sporgenza, una rottura della linearità insita nell'esclusività dei diritti limitati alla *politeia*, sembra rendere possibile l'idea di un continuo rinnovamento del processo democratico, perché è vero che "il posto della *parrēsia* è definito e garantito dalla *politeia*. Ma la *parrēsia*, il dire il vero dell'uomo politico, è ciò che garantirà la correttezza del gioco politico"⁷⁴⁷ ed è questa stessa tensione, la possibilità di politicizzare immediatamente l'emergere della singolarità della presa di parola coraggiosa, che fa sì che "questa ineguaglianza introdotta dalla *parrēsia* (esercizio di un ascendente), ben lungi dal rimettere in discussione il fondamento democratico, è ritenuta la *garanzia del suo esercizio concreto*"⁷⁴⁸.

⁷⁴⁵ M.Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, op. cit., p.182

⁷⁴⁶ *Ivi*, p.157

⁷⁴⁷ *Ibidem*

⁷⁴⁸ M.Foucault, *Il coraggio della verità*, op. cit., nota del curatore (F.Gros), p.363

Emblematica della possibilità di traghettare un simile discorso direttamente al cuore della democrazia moderna, sembra essere l'affermazione di Balibar, che guarda alla necessità di "introdurre nell'idea stessa di democrazia un elemento di cittadinanza «anarchica», che è tuttavia la condizione di possibilità

A farsi rappresentanti di questo scarto tra *dynasteia* e *politeia* è nell' "Oreste" un personaggio che starebbe al limite della sfera istituzionale ma che invece attraverso l'uso del discorso vero fa emergere la frizione propria di una modalità altra dell'appartenenza comunitaria che risulterebbe produttiva rispetto al buon governo della città: la tragedia euripidea mostra che l'ultimo oratore al processo di Oreste è l'unico a chiederne l'assoluzione – mentre è proprio la condanna di Oreste votata per mezzo della "cattiva *parresia*" degli altri oratori a rappresentare la volontà di continuare la guerra contro Sparta, nonostante ormai a scendere armati non fossero più cittadini ateniesi ma mercenari, con la conseguente spoliticizzazione del momento del conflitto – ed è anche emblematicamente colui che impersona in quel momento la forma soggettiva più consona alla voce attuale della *polis*, incarnando i tratti del tipo sociale del *parresiastes* positivo: è un uomo poco gradevole nell'aspetto, ma coraggioso, lo si vede poco in giro per la piazza; inoltre, essendo un contadino, è il più interessato alla difesa del territorio, ed è inoltre abituato a dare ordini e a gestire le cose e prendere decisioni opportune in relazione alle circostanze, per cui è in grado di essere sia un buon soldato che un buon capo, riconnettendo a se stesso "il tipo di esperienza che un *autourgos* può acquisire attraverso la vita"⁷⁴⁹.

In sostanza, al momento della crisi della democrazia, si vede che questa, nello stabilire l'uguale libertà di tutti a parlare, non è in grado di stabilire chi possiede le qualità che lo abilitano a dire una verità che possa esercitare un ascendente sugli altri; ma è proprio in questo momento che nella spaccatura tra *agora* e *gē*, tra gli oratori che bighellonano nella pubblica piazza e il lavoratore che è capace di battersi per la sua terra perché è da questa che trae la sua ricchezza, è proprio quest'ultimo a diventare il riferimento politico positivo di Euripide, nella messa in scena della frattura prodotta dall'opposizione *parresiastica*⁷⁵⁰.

Se si confronta questo discorso con la scena attuale attraverso la lente genealogica, ciò che s'intravede è che, nonostante la *parresia* sia qualcosa di molto risalente nel

della sua istituzione. Un tale elemento è dichiaratamente quello che il costituzionalismo moderno tenta costantemente di escludere o di ignorare: la manifestazione periodica o permanente, aperta o latente, di una conflittualità che non si riduce alle regole della rappresentanza o della comunicazione, ma che si pone sempre in eccesso rispetto a qualsiasi consenso o spinge l'agonismo al di là dei limiti di un pluralismo coerente. Tale eccesso non controllabile a priori è però la condizione dell'istituzione della democrazia, in quanto permette ai conflitti di entrare in un ciclo di legittimazione e delegittimazione del potere".

Il testo è tratto da É. Balibar, *Cittadinanza*, op. cit., pp.126-127

⁷⁴⁹ M.Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, op. cit., p.48

⁷⁵⁰ Cfr: M.Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, pp.164-165

tempo nel dibattito filosofico-politico, pare che l'idea di dire la verità al potere, rischiando il tutto per tutto e assumendosi la libertà di questo rischio, oggi sia particolarmente presente e si trasformi in una pratica quotidiana proprio in alcune realtà che sfidano la nostra visione della cittadinanza e le caratteristiche che la cittadinanza assume laddove è stata forgiata all'interno della formula liberal-democratica.

Il riferimento è, ad esempio, a quanto si è manifestato nel corso della cosiddetta Primavera araba, secondo un flusso comunicativo e di eventi che attraverso la rete si è esteso anche alle più grandi metropoli dell'Occidente, contraddicendo l'idea che fa discendere dalla mancanza di uno sviluppo nel senso della continuità progressista lineare la ricetta per cui chi fa parte di paesi arretrati rispetto alla modernità occidentale debba seguire un iter stadiale anche nel pianificare la fattibilità dei processi democratici.

Ma anche volendo limitarci alla realtà interna al nostro paese, è stato evidente come si sia rivelata in tutto il suo aspetto radicalmente politico la cesura interna a quell'ideale di cittadinanza che la forma della democrazia liberale porta con sé: nel corso di tutto il 2011 e in varie parti d'Italia gli scioperi dei migranti hanno visto mobilitarsi e rischiare la propria posizione soggetti che, pur non costituendo parte del popolo, cioè della cittadinanza, ma facendo comunque parte della popolazione, sono scesi in campo, hanno dato vita a delle organizzazioni e a dei movimenti di protesta contro le condizioni di sfruttamento lavorativo e denunciando una situazione di ricattabilità che influisce sulla loro stessa vita, quale notoriamente è la situazione in cui versano i migranti rispetto ai datori di lavoro grazie ai provvedimenti legislativi che subordinano il permesso di soggiorno all'esistenza di un contratto di lavoro per identificare poi "il clandestino" con "il criminale".

E' quanto avviene attraverso un diritto penale speciale⁷⁵¹ - o, forse meglio, attraverso la creazione di una zona di anomia strategica, di una sospensione che riafferma la potenza della legge⁷⁵² - che dissemina le pratiche discorsive atte a

⁷⁵¹ Cfr: A.Caputo, *Diritto e procedura penale dell'immigrazione*, Giappichelli, Torino 2006; L.Ferrajoli, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Laterza, Roma-Bari 1989

⁷⁵² Per Agamben lo stato di eccezione, quale è (anche) quello aperto dalle leggi sull'immigrazione, rende necessario ripensare la logica della sovranità, la quale, anziché trovarsi affievolita a livello statale, nell'era della *governance* globale e della *soft law*, mostrerebbe invece tutto il suo vigore, giocando nello stato di eccezione al grado zero del rapporto tra potenza ed atto: per comprendere la logica del bando sovrano occorre allora "pensare l'esistenza della potenza senz'alcuna relazione con l'essere in atto - nemmeno nella forma estrema del bando e della potenza di non essere, e l'atto non più come compimento e manifestazione della potenza"; è una forma del bando che include un paradosso, non potendo escludere ciò che prima non ha fatto arrivare sulla porta della legge, ma "questa zona - dove si situa un'azione umana senza relazione con la norma - coincide con una figura estrema e spettrale del diritto, in cui esso si scinde in una pura vigenza senza applicazione (la forma-di-legge) e una pura applicazione senza vigenza (la forza-di-legge)".

In questo senso sembra essere la legge stessa, in rapporto agli strumenti di delimitazione territoriale, ad assumere una nuova valenza teologica: nel momento in cui certe linee transitabili

mantenere un'allerta legata al "feticcio dell'ordine pubblico"⁷⁵³.

Questo breve sguardo all'attualità mostra che forse le grandi battaglie di questo secolo non stanno partendo tanto dai diritti esercitati a partire dalla cittadinanza di matrice liberal-democratica, dei quali di converso si rischia di andar perdendo la portata, ma attraverso la presa di parola di chi, o cittadino di un paese non democratico, o posto fuori dalla linea di confine della cittadinanza, ha avuto il coraggio di rischiare attraverso l'uso della parola vera, e legata direttamente alla propria vita, contro il potere.

Insomma, ad apparire è una presa di parola che pur partendo, a livello istituzionale, dai margini stessi di quella cittadinanza che dovrebbe essere alla base del diritto politico di prendere la parola, mostra paradossalmente, proprio nella misura in cui proviene dai limiti critici dell'esistenza condizionale e condizionata dell'essere cittadino entro un regime di capitalismo globale postcoloniale, la crisi del modello inclusivo ed estensivo di cittadinanza classica e la portata politica che sta al fondo della contesa dell'assunzione dei diritti ad essa connessi⁷⁵⁴, entro una negoziazione che ne contesta le logiche attraverso l'esercizio diretto, come un'appropriazione⁷⁵⁵,

diventano "il *locus* dove il rapporto tra legge e territorio e tra legge e persona converge e, allo stesso tempo, diviene incongruente, e dove il codice binario di legalità/illegalità del diritto positivo palesa i suoi limiti", la sovranità della legge statale, giocando sulla localizzazione di una zona di indistinzione, mostra di essere in vigore anche a prescindere dalla sua effettiva applicazione.

Il riferimento è, in particolare, a quegli ambiti in cui pare che lo Stato esprima tutta la sua sovranità, come emerge dalle politiche italiane sull'immigrazione, peraltro camuffando la forma della legge ordinaria facendone valere gli effetti a partire da procedure amministrative, e realizzando, attraverso l'istituzione di luoghi ibridi già nella denominazione, i cosiddetti centri di detenzione temporanea, dei luoghi di sospensione del diritto in cui si definisce uno status giuridico e ontologico di "non-persone".

Le parti citate sono, in ordine, tratte da G.Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p.55; G.Agamben, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p.79; E.Rigo, *Europa di confine. Trasformazioni della cittadinanza nell'Europa allargata*, Meltemi, Roma 2007, p.82

⁷⁵³ L'espressione è di D.Picentini, *I migranti là in alto sulla gru di Brescia*, in AA.VV., *La normale eccezione. Lotte migranti in Italia*, a cura di F.Mometti - M.Ricciardi, Alegre, Roma 2011, pp.20-54, qui p.24.

E' stata problematica anche la stessa qualificazione di "sciopero" rispetto alle modalità di autorganizzazione che hanno caratterizzato le mobilitazioni migranti in Italia, ma il punto è che, come sottolineano Cobbe e Grappi, è "soprattutto la lente con cui si è soliti misurare gli scioperi a essere insufficiente, più che lo sciopero in sé".

L.Cobbe - G.Grappi, *Primo marzo, percorsi di uno sciopero inatteso*, in AA.VV., *La normale eccezione*, op. cit., pp.55-90, qui p.59

⁷⁵⁴ Come sostengono Mometti e Ricciardi, la cittadinanza è da intendersi come "un terreno di lotta, di costante contesa", per cui "i migranti non sono i soggetti mancati della cittadinanza. Al contrario: proprio perché non sono i soggetti di diritto di nessuna cittadinanza prestabilita e certa, sono coloro che, mentre sembrano riaffermarne la necessità, ne mostrano i limiti strutturali e in qualche modo l'inesorabile declino storico".

F.Mometti - M.Ricciardi, *Conflitti migranti*, introduzione a AA.VV., *La normale eccezione*, op. cit., pp.9-20, qui pp.19-20

⁷⁵⁵ In questo senso, sulla stessa linea di Mometti e Ricciardi, quella della definizione dei migranti come una sorta di contraddizione in movimento rispetto alla definizione inclusiva ed estensiva della cittadinanza, Rigo osserva che "i migranti, non solo chiedono di essere ammessi a giocare secondo quelle stesse regole di diritto che segnano i confini della cittadinanza, ma attraversandoli li revocano in dubbio: ne rimettono in gioco le regole esercitando una libertà tutta europea".

E.Rigo, *Europa di confine*, op. cit., p.121

del diritto di sciopero o del diritto di parola e dimostrazione politica; ma insieme alla crisi, ciò che si potrebbe vedere è anche quali possono essere i punti su cui far leva e verso cui indirizzare le forze per guardare criticamente all'attuale costituzione e fermentazione dei processi democratici, in vista di un rinnovamento.

7.4 Segue: la *parresia cinica* come invariante storica

Foucault specifica la caratteristica trasversalità della pratica parresiastica quando va a rintracciare il limite in cui si arrischia la soggettivazione legata alla parola vera nella vita cinica, interamente permeata dall'attività di dire il vero in relazione al potere.

Se il corso del 1981 si era concluso con l'affermazione per cui "si potrebbe leggere tutta una falda del pensiero del XIX secolo come un difficile tentativo, o meglio come una serie di difficili tentativi, di ricostruire un'etica e un'estetica del sé"⁷⁵⁶, è proprio nella discontinuità che emerge dalla messa all'opera della genealogia del soggetto che dice il vero che vengono alla luce alcune sporgenze, degli inizi che non sono stati assorbiti dalla storia ma hanno proceduto sotto forme diverse come una sorta di "invarianti storiche": Foucault riconosce una di queste esperienze nelle pratiche di vita ciniche, in cui da un lato l'esercizio ascetico si presenta come aperto a tutti indistintamente, dall'altro questa pratica abbraccia tutta la vita del soggetto ed è tesa a fare della propria esistenza l'esempio pratico della disobbedienza volontaria.

In questo senso l'*ethos dissidente* è esso stesso una pratica ascetica⁷⁵⁷, laddove l'ascesi è finalizzata a divenire soggetti di un discorso di verità in relazione alla politica, coltivare un atteggiamento critico, esercitare la critica come arte della disobbedienza volontaria⁷⁵⁸, costruendo pezzo a pezzo il proprio sé, rispetto ad una politica che si ritiene non rifletta più la possibilità di allacciare il governo degli altri ad un governo di sé.

Infatti, la crisi della democrazia e delle strutture politiche del mondo antico aveva aperto la necessità di fondare sulla base di un nuovo *ethos* l'atteggiamento e la qualificazione morale del soggetto che mirava a ricoprire una posizione privilegiata

⁷⁵⁶ *Ivi*, p.221

⁷⁵⁷ M.Foucault, *La strategia dell'accerchiamento*, op. cit., p.25

⁷⁵⁸ La critica è in questo senso una "pragmatica an-archica", secondo la lettura esaltata, tra gli altri, in L.Bazzicalupo, *Pragmatica Anarchica e Virtù Esemplari: un Poststrutturalista ad Atene*, in AA.VV., *Il Governo di Sé il Governo degli Altri*, a cura di S.Marcenò - S.Vaccaro, Duepunti Edizioni, Palermo 2011, pp. 73-88

nel governo degli altri; l'educazione che si fa strumento di un simile rinnovamento etico non è però mai stata staccata dal progetto politico riguardante la città, dall'incitazione socratica alla cura di sé fino alle provocazioni aggressive dei cinici.

Foucault tiene a sottolineare il legame tra i due atteggiamenti, per ribadire che il cinismo antico non si riduce affatto ad un individualismo aggressivo: lontano dall'esaurirsi nella dimensione negativa dello scontro rispetto alle istituzioni tradizionali della vita sociale, è proprio il parallelo tra l'affermazione della cura di sé e la proposta trasformativa implicita nel motto di Diogene "cambia la tua moneta" ad estendere il carattere costituente della pratica socratica alla vita cinica, che appare essa stessa interamente l'esercizio pratico e mai concluso di una peculiare cura di sé intrecciata alla invenzione costante di se stessi⁷⁵⁹, resa necessaria da uno sfondo sociale che si ritiene non produca più una norma compatibile con la norma di vita.

Socrate dovrà esercitare il coraggio della verità nella forma di una *parresia* non politica perché sulla scena politica "di fatto la sua missione non potrebbe essere portata a compimento. [...] Non per questo tale *parrēsia*, che occorre preservare dai rischi della politica, è meno utile alla città. E' ciò che Socrate ripete instancabilmente lungo tutta l'Apologia: incitandovi a occuparvi di voi stessi, sono utile alla città"⁷⁶⁰; la *parresia* svolge dunque "un ruolo utile, prezioso, indispensabile per la città e per gli individui"⁷⁶¹.

In realtà il cinismo non fa che portare ad estreme conseguenze il discorso parresiastico, dopo che esso già con Socrate e la crisi della democrazia si è avviato verso una evoluzione in senso morale: per i cinici, in gioco è sempre e continuamente la possibilità della "vita altra", di una pratica che non sia mai di duplicazione del medesimo⁷⁶², ma che apra all'esperienza della plasticità delle

⁷⁵⁹ Foucault in tal senso sottolinea il legame, che da Socrate permane a far da sfondo alle pratiche ciniche, tra la cura di sé e lo *gnōti seautón*, quando osserva che anche Diogene aveva ricevuto dal dio di Delfi la profezia che lo esortava a "cambiare, alterare il valore della moneta", nel senso di distruggere quella esistente per conferirle un'altra effigie, più opportuna e rappresentativa, laddove la moneta (*to nomisma*) sta ad indicare anche la consuetudine, la regola, la legge.

Ed è chiaro il legame con il principio socratico, dal momento che per cambiare la propria tradizione occorre prima conoscere se stessi, ma "non si può conoscere se stessi se prima non si è elaborato su di sé un lavoro di cura e di trasformazione"; insomma è conoscendo se stessi che si può rivalutare la propria moneta.

Cfr: S.Luce, *Fuori di sé: poteri e soggettivazioni in Michel Foucault*, Mimesis, Milano 2009, p.211. In questo senso, ciò che interessa a Foucault è comunque il fatto che la rottura con la vecchia moneta apra il campo ad una trasformazione produttiva, ad una soggettivazione nel senso parresiastico: "Il discorso cinico sulla vera vita significa anzitutto prendere la moneta dell'*alēthēs bios*, riprenderla nel significato più vicino a quello ricevuto dalla tradizione".

Cfr: M.Foucault, *Il coraggio della verità*, op. cit., pp.233 e 220

⁷⁶⁰ *Ivi*, p.95

⁷⁶¹ *Ivi*, p.26

⁷⁶² Come scrive Foucault a chiare lettere in una nota dei suoi appunti per l'ultimo corso al Collège de France, "non vi è instaurazione della verità senza una posizione essenziale dell'alterità; la verità non è mai il medesimo; non può esserci verità che nella forma dell'altro mondo e della vita

proprie norme, e che può derivare perciò solo da una soggettività forte. E' questa presa di posizione estrema cui deve insomma auspicare il discorso filosofico, secondo Foucault, se vuole riprendere quella sporgenza che dal cinismo giunge fino all'attualità, passando per le esperienze della ascesi cristiana, della mistica, degli ordini mendicanti, fino a giungere alla stilizzazione della vita come militanza all'interno delle sette segrete o anche di associazioni visibili come alcuni partiti o ancora al rituale indiano dello sciopero della fame: ciò che accomunerebbe tutte queste pratiche è la permanenza, sotto lo scorrere discontinuo della storia e oltre le divisioni geopolitiche, di un atteggiamento rivoluzionario⁷⁶³ che ha potuto dotare i soggetti in lotta, nel corso dei secoli, del coraggio della verità all'interno della definizione del rapporto tra il governo degli altri e un certo governo di sé.

7.5 Le singolarità nell'azione comune

Il problema che si apre per Foucault rispetto all'eredità lasciata dall'Antichità classica, che è stata capace di giungere ad un'estremità tanto profonda da rappresentare l'inizio di una categoria trans-storica, è la deriva in cui è però scivolata la questione dell'etica nel passaggio dalla soggettivazione individuale al momento collettivo.

In un'intervista con Barbedette e Scala, risalente al 1984, il pensatore francese è netto nell'esprimere la sua posizione rispetto all'etica antica, chiarendo perciò il senso dell'inchiesta genealogica, quando alla domanda su se avesse trovato i Greci degni di ammirazione risponde in senso negativo e aggiunge: "Sono incappati subito in ciò che mi sembra essere il punto di contraddizione della morale antica: da un lato, una ricerca ostinata di un certo stile di

altra".

Ivi, p.321, nota in calce

⁷⁶³ Foucault, pur riconoscendo la difficoltà a rinvenire le pratiche attuali della modalità parresiasica, osserva che "la si ritrova soltanto come modalità che si appoggia e si innesta [*sul*] discorso rivoluzionario, quando assume la forma di una critica della società esistente, svolge il ruolo del discorso parresiasico".

Ivi, p.42

I continui richiami, durante l'ultimo corso al Collège de France, alla pratica rivoluzionaria e alle diverse forme in cui questa si è manifestata nelle fratture della storia occidentale, ribadiscono che è sempre di militanza politica che Foucault sta parlando mentre descrive il modo di vita cinico da un punto di vista etico.

Si tratta di un'etica "che non è una 'fuga' dalla politica ma piuttosto un tentativo di *pensare la politica in altro modo*: ciò che gli interessa è 'la politica intesa come un'etica'. [...] Politica intesa come un'etica significa l'indegnità di pensare di poter agire o parlare al posto di qualcun altro".

P.Cesaroni, *Verità e vita. La filosofia in Il coraggio della verità*, in P.Cesaroni - S.Chignola (a cura di), *La forza del vero*, op. cit., pp.132-160, qui pp.150-151

esistenza e, dall'altro, lo sforzo di renderlo comune a tutti, stile [...] che ha avuto la possibilità di esprimersi soltanto all'interno di uno stile religioso. Mi sembra che l'intera Antichità sia stata 'un profondo errore''⁷⁶⁴.

La questione è ampia, perché non riguarda solo il rapporto tra religione e spiritualità ma lo iato che persiste tra setta, o gruppo in genere, e soggetto individuale, singolarità; Foucault si confronta del resto con questo aspetto già dagli anni Settanta, quando individua due forme di sapere, delle anti-scienze, le quali, nel XIX secolo, hanno posto la questione della spiritualità nel senso della necessità di un lavoro del soggetto sul sé e di come avere accesso alla verità: queste sono la psicanalisi e il marxismo; eppure, riconosce che né l'una né l'altro hanno assunto esplicitamente questo punto di vista, e poi, mascherando le condizioni della spiritualità dietro le forme sociali del partito, della classe o, per quanto riguarda la psicanalisi, dietro l'idea dell'appartenenza a una scuola e della formazione professionale dell'analista, hanno perso l'aspetto profondamente rivoluzionario che all'inizio le connotava.

Su questo punto, Vegetti, interrogando Foucault attraverso un confronto con la lezione di Platone, sostiene, rispetto all'affermazione foucaultiana per cui l'appartenenza a un gruppo, una scuola, un partito, una classe ha determinato l'oblio della forma più generale della spiritualità, che sia proprio il riferimento a Platone a mostrare "come anima e città, soggetto e politica, siano stretti in una relazione indissolubile" e che "il soggetto di liberazione, il protagonista di un comando giusto, non può essere che un soggetto al tempo stesso individuale e collettivo: appunto una classe, un partito, una scuola, o forse una *élite*"; ed è ciò che porta il grecista italiano a concludere: "Al di fuori, temo che non ci sia se non un ritorno nostalgico alla solitudine ribelle e impotente dell'intellettuale romantico"⁷⁶⁵.

Tuttavia non sembra che Foucault abbia mai parlato di esperienze che si pongono e restano solo sul piano individuale: al contrario avrebbe visto nell'esperienza del singolo, nel lavoro di stilizzazione dell'esistenza, una chiave d'accesso privilegiata al governo di sé ma anche al governo degli altri, due tematiche complementari che non possono che coesistere, se il nodo da sciogliere è "quale governo di sé si deve porre come fondamento e al tempo stesso come limite del governo degli altri"⁷⁶⁶.

⁷⁶⁴ M.Foucault, *Il ritorno della morale*, op. cit., p. 264

⁷⁶⁵ M.Vegetti, *L'Ermeneutica del soggetto. Foucault, gli antichi e noi*, in AA.VV., *Foucault, oggi*, op. cit., pp.150-162, qui p.162

⁷⁶⁶ M.Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, op. cit., nota del curatore (M.Senellart), p.360.

Come si è visto, per Foucault la filosofia andrebbe intesa come una tecnica di vita fondata sull'esercizio mediante il quale il soggetto fa esperienza di sé ed attraverso cui il rapporto con se stessi può eventualmente trasformarsi, sempre a partire dalla ricostruzione storica dei vincoli

Il problema, sul fronte della distanza tra soggetto e politica, è piuttosto se e come si possono comporre nel "comune" le singolarità e le pratiche di libertà da queste esercitate in vista di una soggettivazione che sia politicamente rilevante e riconoscibile, senza però incappare in una visione essenzialista e chiusa degli insiemi che vanno dalle forme ben distinte di partito, scuola, classe, quindi istituzionali, a quelle che definiscono i soggetti a partire da un'etnia, un modo di vivere la spiritualità, o ancora da un modo di organizzare i modi di produzione.

Spivak, con una lettura che si aggancia con le letture postcoloniali più recenti, ovvero quelle tese ad articolare classe, genere e razza, richiama con forza una nozione che propone di manovrare dall'interno stesso delle tecnologie di potere i modi in cui le differenze e le loro articolazioni possono presentare una variabile strategica, senza per questo scadere nell'essenza di una forma che oggettivizzi il substrato comune del movimento che assume su di sé e rivendica una certa pretesa.

La proposta di lanciare un "essenzialismo strategico"⁷⁶⁷ risponde anche alle esigenze di dotare di una lente in grado di vedere il dato di politicità e autonomia di quelle strutture ed organizzazioni che vivono anche in (e grazie alla) mancanza di una leadership da crearsi se non per scopi precisi e definiti nel tempo, per lasciare spazio al singolo non come soggetto *alla* classe ma in quanto soggetto *della* classe, nel senso che la compone senza che però vi sia quella visione teologica che investe il soggetto-classe di per sé, ma piuttosto quest'ultima diventa nient'altro che la composizione che vive nella contingenza dell'evento da fare, risolvere, politicizzare ed in funzione di questo, come investimento in un "comune per" invece che in un "comune di", che tende cioè a specificare i soggetti⁷⁶⁸.

entro cui la libertà può realmente essere praticata.

Fino a questo punto pare che il pensiero di Foucault sia concentrato su di un piano strettamente individualistico, come se il lavoro su di sé costituisca per l'individuo una sorta di ripiegamento rispetto alla dimensione del comune, insomma come se l'esperienza individuale possa subire una transvalutazione, una volta ricondotta ai valori e agli strumenti di una "pratica collettiva".

Al contrario, già a partire dallo spazio dischiuso dall'esperienza, si spiana la dimensione che apre non solo e non tanto all'altro, ma alla considerazione di un "comune": "Un'esperienza è certo una cosa che si fa da soli; ma che non si può compiere pienamente se non si riesce alla pura soggettività, o nella misura in cui altri possano non dico percorrerla con esattezza, ma almeno incrociarla, riattraversarla".

E da qui poi "partendo dall'esperienza, occorre aprire la strada di una trasformazione, di una metamorfosi che non sia semplicemente individuale, ma abbia un carattere accessibile agli altri. Questa esperienza, cioè, si deve poter legare, in una certa misura, a una pratica collettiva, a un modo di pensare".

La condivisione di un'esperienza implica dunque, per Foucault, già un rispetto per i "modi di vita" delle individualità singolari che nel comune si differenziano.

Le parti citate si trovano rispettivamente in D.Trombadori, *Colloqui con Foucault*, op. cit., p.37 e p.36

⁷⁶⁷ Cfr: G.C.Spivak, *Subaltern Studies: decostruire la storiografia*, op. cit.

⁷⁶⁸ Foucault su questo punto è molto chiaro, rifiutandosi di presupporre un "noi" da cui partire, come s'intende quando afferma: "Il problema sta proprio nel sapere se effettivamente convenga porsi all'interno di un "noi" per far valere i principi che si riconoscono e i valori che si accettano;

Però, ed è quel che l'esperienza greca come esempio di sperimentazione della democrazia suggerisce in maniera forte e chiara, questa composizione e ricomposizione strategica del comune può farsi solo a partire da singolarità consapevoli e impegnate in quel continuo lavoro su di sé che è indipendente da qualsiasi essenza di gruppo, e anzi può essere tanto più produttivo quanto più ne è indipendente: indipendente, non staccato.

E' una questione di "equipaggiamento": solo in questo modo sarà possibile magari non attuare, però quanto meno fondare nel senso di una tensione costante, quella "cittadella interiore"⁷⁶⁹, prodromica al rapporto con sé e con gli altri in vista pur sempre della progettualità di un comune, e come principio direttivo mutuato dagli stoici che, se educato alla maniera opportuna, potrebbe consentire una resistenza in senso affermativo e produttivo.

E' questo del resto il senso della ricerca genealogica sul rapporto tra soggetto che dice il vero e la dimensione collettiva in cui si colloca: laddove infatti l'*isonomia* appare come l'immagine che la collettività dei cittadini desidera dare di se stessa, sotto il segno dell'intercambiabilità⁷⁷⁰, la *parresia*, nella misura in cui introduce una forma di differenziazione etica, sembra riproporre una dimensione conflittuale, agonistica, ma non sotto la forma della *stasis*⁷⁷¹, quanto piuttosto come la sporgenza determinata da una differenza che è costruita ed esercitata, che riesce, cioè, ad essere produttiva di un principio di esercizio di sé sul sé.

Si potrebbe obiettare che questo presuppone un soggetto in senso "forte", che contraddirebbe la decostruzione foucaultiana e anche l'esito cui approdano le sue ultime ricerche, procedute ancora nel senso del disconoscimento di un soggetto-sostanza.

Ma è un soggetto forte solo nel senso dell'affermatività nietzscheana, cioè della capacità di decidere e ri-decidere continuamente, di avere il coraggio di ripensare il governo di sé e degli altri nell'evenemenzialità di un divenire di cui riesce a vedere la differenza, in cui, cioè, la differenza radicale degli eventi genera un tempo denso di qualità ed eterogeneo.

E' la forma di un soggetto la cui sola norma è quella della possibilità, e della necessità, al mutare delle circostanze, di cambiare le proprie norme.

oppure se non si debba, elaborando la questione, rendere possibile la formazione futura di un "noi". Esso può essere soltanto il risultato – e un risultato necessariamente provvisorio – della questione, quale si pone nei nuovi termini in cui la si formula".

M.Foucault, *Polemica, politica e problematizzazioni*, in *Archivio Foucault vol.3*, op. cit., p.243

⁷⁶⁹ Cfr: P.Hadot, *La cittadella interiore. Introduzione ai «Pensieri» di Marco Aurelio*, presentazione di G.Reale, Vita e pensiero, Milano 2006

⁷⁷⁰ N.Loroux, *La città divisa*, op. cit., pp.60 e sgg.

⁷⁷¹ Si rimanda, in proposito, a quanto si è accennato sul rapporto tra *stasis* e concordia a partire dal testo di Loroux nei precedente paragrafi.

Questo non esclude la caratteristica relazionalità del soggetto rispetto ad un piano collettivo, anzi la potenzia nella massima misura.

Sarebbero, infatti, proprio la necessità e la capacità di cambiare sempre la propria norma, anche nel senso dell'appartenenza al gruppo, a generare l'effetto di rendere più consapevole, dinamica, partecipata e responsabilmente agita quella stessa appartenenza e l'affermazione della forma-soggetto dentro una forma collettiva, realizzata strategicamente in vista di un fine individuale e comune.

Lungo questa scia, anche quello che Macherey, che è stato uno degli uditori dei corsi di Foucault degli anni Ottanta, descrive come "il soggetto produttivo", pare definirsi proprio in virtù del suo "carattere incompiuto", come la forma soggettiva di un'azione che nasce spontaneamente ed eventualmente fuori ed oltre rispetto ai legami di appartenenza tradizionali, radicandosi all'interno di reti di "resistenze sparse, in movimento, non meditate e coordinate dall'inizio"⁷⁷²; qui ad essere centrale è la capacità di auto-organizzazione, al fine di una produzione del sé che possa scindere di volta in volta i nodi reticolari dei dispositivi di potere, per produrre nuovi legami etico-politici, attraverso modalità della cooperazione che possano fondare un "comune" a venire: una modalità del farsi soggetti che nel tempo eterogeneo della postcolonia pare più che mai dover riconoscere l'attualità dell'approccio all'ermeneutica del sé che Foucault al suo tempo proponeva, quando da un lato rifiutava il soggetto-sostanza e dall'altro pareva riaprire il campo a quella che è pure stata definita "una cultura del sé"⁷⁷³, per concludere però poi: "abbiamo davvero ancora bisogno di questa ermeneutica del sé? Forse il problema del sé non è scoprire cosa esso sia nella sua positività [...]. Forse il nostro problema, oggi, è scoprire che il sé non è nient'altro che il correlato storico delle tecnologie che abbiamo costruito nella nostra storia. Forse il problema oggi è cambiare queste tecnologie [...]. In questo caso, uno dei principali problemi politici dei nostri giorni sarebbe, alla lettera, *la politica di noi stessi*"⁷⁷⁴.

⁷⁷² P.Macherey, *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx*, postfazione di A.Negri e J.Revel, ombre corte, Verona 2013, p.61

⁷⁷³ P.Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, op. cit., p.176.

Qui l'autore osserva come, a suo parere, Foucault, "definendo il proprio modello etico come un'estetica dell'esistenza, finisca per proporre una cultura del sé esclusivamente estetica, cioè, temo, una nuova forma di dandismo versione fine Novecento", anche se poi conclude sostanzialmente supportando la validità di quello che da altre parti è stato ritenuto essere l'intento foucaultiano nel pervenire ad una genealogia del soggetto moderno e della cura di sé come strumento primo della soggettivazione; Hadot stesso infatti poi conclude: "Penso che l'uomo moderno possa praticare gli esercizi filosofici dell'antichità, pur separandoli dal discorso filosofico o mitico che li accompagnava".

⁷⁷⁴ M.Foucault, *Cristianesimo e confessione*, in Id., *Sull'origine dell'ermeneutica del sé: due conferenze al Dartmouth College*, a cura di "Materiali foucaultiani", postfazione di A.I.Davidson, Cronopio, Napoli 2012, p.92, corsivo aggiunto

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI MICHEL FOUCAULT

Corsi al Collège de France:

Foucault, M., *Le pouvoir psychiatrique* (1973-1974), Éditions du Seuil-Gallimard, Paris 2003; trad. it. *Il potere psichiatrico*, a cura di J.Lagrange, trad. di M.Bertani, Feltrinelli, Milano 2004

Foucault, M., *Les anormaux* (1974-1975), Éditions du Seuil-Gallimard, Paris 1999; trad. it. *Gli anormali*, trad. di V.Marchetti e A.Salomoni, Feltrinelli, Milano 2002

Foucault, M., *Il faut de défendre la société* (1975-1976), Haut Études Seuil-Gallimard 1997; trad. it. *Bisogna difendere la società*, sotto la direzione di F.Ewald e A.Fontana, a cura di M.Bertani e A.Fontana, Feltrinelli, Milano 2009

Foucault, M., *Sécurité, territoire, population* (1977-1978), Gallimard, Paris 2004; trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione*, a cura di F.Ewald, A.Fontana e M.Senellart, trad. di P.Napoli, Feltrinelli, Milano 2005

Foucault, M., *Naissance de la biopolitique* (1978-1979), Gallimard, Paris 2004; trad. it. *Nascita della biopolitica*, a cura di F.Ewald, A.Fontana e M.Senellart, trad. di M.Bertani e V.Zini, Feltrinelli, Milano 2005

Foucault, M., *L'Herméneutique du sujet* (1981-1982), Gallimard-Seuil, Paris 2001; trad. it. *L'ermeneutica del soggetto*, a cura di F.Gros, trad. di M.Bertani, Feltrinelli, Milano 2003

Foucault, M., *Le Gouvernement de soi et des autres* (1982-1983), Gallimard-Seuil, Paris 2008; trad. it. *Il governo di sé e degli altri*, a cura di F.Gros, F.Ewald e A.Fontana, trad. di M.Galzigna, Feltrinelli, Milano 2009

Foucault, M., *Le courage de la vérité - Le Gouvernement de soi et des autres II* (1983-1984), Gallimard-Seuil, Paris 2009; trad. it. *Il coraggio della verità - Il governo di sé e degli altri II*, a cura di M.Galzigna e F.Gros, Feltrinelli, Milano, 2011

Libri:

Foucault, M., *Folie et Déraison. Histoire de la folie à L'âge classique*, Plon, Paris 1961; trad. it. *Storia della follia nell'età classica*, trad. di F.Ferrucci, Rizzoli, Milano 2008

Foucault, M., *Maladie mentale et Psychologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1962; trad. it. *Malattia mentale e psicologia*, trad. di F. Polidori, Cortina, Milano 1997

Foucault, M., *Naissance de la clinique – une archéologie du riguardo médical*, Presses Universitaires de France, Paris 1963; trad. it. *Nascita della clinica – un'archeologia dello sguardo clinico*, trad. di A.Fontana, Einaudi, Torino 1969

Foucault, M., *Les mots et les choses – une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966; trad. it. *Le parole e le cose – un'archeologia delle scienze umane*, trad. di E.Panaitescu, Rizzoli, Milano 1967

Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969; trad. it. *L'archeologia del sapere*, trad. di G.Bogliolo, Rizzoli, Milano 1971

Foucault, M., *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971; trad. it. *L'ordine del discorso – i meccanismi sociali di controllo e di esclusione della parola*, trad. di A.Fontana, Einaudi, Torino 1972

Foucault, M., *Surveiller et punir – Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975; trad. it. *Sorvegliare e punire – Nascita della prigione*, trad. di A.Tarchetti Einaudi, Torino 1993

Foucault, M., *La volonté de savoir – Histoire de la sexualité I*, Gallimard, Paris 1976; trad. it. *La volontà di sapere – Storia della sessualità I*, trad. di P.Pasquino e G.Costa, Feltrinelli, Milano 2009

Foucault, M., *L'usage des plaisirs – Histoire de la sexualité II*, Gallimard, Paris 1984; trad. it. *L'uso dei piaceri – Storia della sessualità II*, trad. di L.Guarino, Feltrinelli, Milano 2009

Foucault, M., *Le souci de soi – Histoire de la sexualité III*, Gallimard, Paris 1984; trad. it. *La cura di sé – Storia della sessualità III*, trad. di L.Guarino, Feltrinelli, Milano 1985

Interviste e raccolte di saggi:

Kant, I., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, con introduzione e note di M.Foucault, trad. di M.Bertani e G.Garelli, Einaudi, Torino 2010

M.Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, a cura di A.Galeotti, introduzione di R.Bodei, Donzelli, Roma 1996

Foucault, M., *Scritti letterari*, trad. di C. Milanese, Feltrinelli, Milano 2004, in *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 1994

Foucault, M., *La pensée du dehors*, Fata Morgana 1986; trad. it. *Il pensiero del fuori*, trad. di V. Del Ninno, con uno scritto di F.Ferrari, Piccola Enciclopedia, Milano 1998

Trombadori, D., *Colloqui con Foucault. Pensieri, parole, opere e omissioni*

dell'ultimo maître-à-penser, Castelvecchi Editore, Roma 2005

Foucault, M., *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, a cura di P. Della Vigna, Mimesis, 1994

Foucault, M., *Archivio Foucault vol. 1. Interventi, colloqui, interviste 1961-1970. Follia, scrittura, discorso*, a cura di J.Revel, trad. di G.Costa, Feltrinelli, Milano 1996

Foucault, M., *Archivio Foucault vol. 2. Interventi, colloqui, interviste 1971-1977. Poteri, saperi, strategie*, trad. di A.Petrillo, a cura di A.Fontana, Feltrinelli, Milano 1997

Foucault, M., *Archivio Foucault vol. 3. Interventi, colloqui, interviste 1978-1985. Estetica dell'Esistenza, etica, politica*, a cura di A.Pandolfi, trad. di S.Loriga, Feltrinelli, Milano 1998

Foucault, M., *Illuminismo e critica*, a cura di P.Napoli, Donzelli, Roma 1997

Foucault, M., *Taccuino persiano*, a cura di R.Guolo e P.Panza, Guerini e Associati, Milano 1998

Foucault, M., *Il discorso, la storia, la verità*. Interventi 1969-1984, a cura di M.Bertani, Einaudi, Torino 2001

Foucault, M., *Biopolitica e liberalismo: detti e scritti su potere ed etica, 1975-1984*, a cura di O.Marzocca, Medusa, Milano 2001

Foucault, M., *Spazi altri: i luoghi delle eterotopie*, a cura di S.Vaccaro, trad. di T.Villani e P.Tripodi, Mimesis, Milano 2002

Foucault, M., *Il sogno*, trad. di M.Colò, prefazione di F.Polidori, Cortina, Milano 2003

Foucault, M., *L'islam e la rivoluzione iraniana*, a cura di A.Cavazzini, Mimesis, Milano 2005

Foucault, M., *La strategia dell'accerchiamento. Conversazioni e interventi 1975-1984*, trad. di A.L.Carbone e A.Inzerillo, a cura di S.Vaccaro, postfazione di M.Senellart, Duepunti Edizioni, Palermo 2009, saggi estratti da *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 1994

Foucault, M., *Sull'origine dell'ermeneutica del sé: due conferenze al Dartmouth College*, a cura di "Materiali foucaultiani", postfazione di A.I.Davidson, Cronopio, Napoli 2012

LETTERATURA SECONDARIA:

AA.VV., *Antichità classica. Enciclopedia tematica aperta*, a cura di L.Aigner Foresti, C.Chiamonte Treré, G.Reale, M.Sordi, G.Tarditi, Jaca Book, Milano 1994

- AA.VV., *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, a cura di A.Amendola, L.Bazzicalupo, F.Chicchi, A.Tucci, Quodlibet, Macerata 2008
- AA.VV., *Democrazia partecipativa e nuove prospettive della cittadinanza*, a cura di G.C.De Martin, D.Bolognino, Cedam, Padova 2010
- AA.VV., *Esercizi di potere. Gramsci, Said e il postcoloniale*, a cura di I.Chambers, Meltemi, Roma 2006
- AA.VV., *Europa politica, ragioni di una necessità*, a cura di H.Friese, A.Negri, P.Wagner, Manifestolibri, Roma 2002
- AA.VV., *Fanon postcoloniale. I Dannati della terra oggi*, a cura di M.Mellino, ombre corte, Verona 2013
- AA.VV., *Foucault-Marx. Paralleli e paradossi*, a cura di R.M.Leonelli, Bulzoni, Roma 2010
- AA.VV., *Foucault, oggi*, a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2008
- AA.VV., *I confini della libertà. Per un'analisi politica delle migrazioni contemporanee*, a cura di S.Mezzadra, Deriveapprodi, Roma 2004
- AA.VV., *Il Governo di Sé il Governo degli Altri*, a cura di S.Marcenò - S.Vaccaro, Duepunti Edizioni, Palermo 2011
- AA.VV., *La normale eccezione. Lotte migranti in Italia*, a cura di F.Mometti - M.Ricciardi, Alegre, Roma 2011
- AA.VV., *La razza al lavoro*, a cura di A.Curcio - M.Mellino, Manifestolibri, Roma 2012
- AA.VV., *Marxismo e società antica*, a cura di M.Vegetti, Feltrinelli, Milano 1977
- AA.VV., *Protest and engagement. Philosophy after apartheid at an historically black South African University, 2*, South african philosophical studies, edited by P.Giddy, The Council for research in values and philosophy, Washington 2001
- AA.VV., *Saperi in polvere. Una introduzione agli studi culturali e postcoloniali*, a cura del Collettivo Burtleby, ombre corte, Verona 2012
- AA.VV., *Subaltern Studies vol. II*, a cura di R.Guha, Oxford University Press, New Delhi 1983
- Agamben, G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995
- Agamben, G., *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 1978
- Agamben, G., *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003
- Amin, S., *Eurocentrism*, Monthly Review Press, New York 1989
- Amselle, J. L., *Il distacco dall'Occidente*, Meltemi, Roma 2009
- Amselle, J.L., *L'India e il Centre for Studies in Social Sciences of Kolkata*.

Intervista a P.Chatterjee, dicembre 2006, consultabile su
http://www.meltemieditore.it/PDFfiles/ildistaccodalloccidente_interviste.pdf

Ascione, G., *A sud di nessun Sud: postcolonialismo, movimenti antisistemici e studi decoloniali*, I libri di Emil, Bologna 2009

Bachtin, M., *Linguaggio e scrittura*, trad. di L.Ponzio, Meltemi, Roma 2003

Balibar, É., *Cittadinanza*, Bollati Boringhieri, Torino 2012

Balibar, É., *Il pensiero politico di Spinoza*, intervista del 14 dicembre 1988, in <http://www.emsf.rai.it/aforismi/aforismi.asp?d=8#links>

Balibar, É., *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, Mimesis, Milano 2001

Beneduce, R., *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra Storia, dominio e cultura*, Carocci, Roma 2007

Beneduce, R., *La potenza del falso. Mimesi e alienazione in Frantz Fanon*, in "Aut Aut", *Per un pensiero postcoloniale*, Il Saggiatore, Milano aprile-giugno 2012

Beneduce, R. - Pulmam, B. - Roudinesco, É., *Etnopsicoanalisi. Temi e protagonisti di un dialogo incompiuto*, a cura di R.Beneduce e É.Roudinesco, Bollati Boringhieri, Torino 2005

Benjamin, W., *Sul concetto di storia*, a cura di G.Bonola e M.Ranchetti, Einaudi, Torino 1997

Bergner, G., *Who is that Masked Woman? or, The Role of Gender in Fanon's Black Skins White Masks*, in "PMLA", vol. 110, n. 1, gennaio 1995

Bernal, M., *Black Athena. The afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol 1: The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*, Rutgers University Press, New Brunswick 1991

Berni, S. - Fadini, U., *Linee di fuga. Nietzsche, Foucault, Deleuze*, Firenze University Press, Firenze 2010

Bhabha, H., *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001

Blanchot, M., *Foucault come io l'immagino*, Costa e Nolan, Genova 1997

Bobbio, N., *Teoria generale della politica*, a cura di M.Bovero, Einaudi, Torino 1999

Bovero, M., *Contro il governo dei peggiori*, Laterza, 2000

Brighenti, M. - Roggero, G., *Le zone franche dello sviluppo. Intervista a K.Sanyal, "Il Manifesto", 18 Giugno 2011, consultabile su*
http://www.dirittiglobali.it/index.php?view=article&catid=17:globalizzazionisviluppo-multinazionali&id=16236:le-zone-franche-dello-sviluppo-&format=pdf&ml=2&mlt=yoo_explorer&tmpl=component

Butchart, A., *The Anatomy of Power: European Constructions of the African Body*, Zed Books, London - New York 1998

- Butler, J., *La vita psichica del potere*, a cura di C.Weber, Meltemi, Roma 2005
- Butler, J. *Violenza-non violenza. Sartre su Fanon*, in "Aut Aut", *Judith Butler violenza-non violenza*, Il Saggiatore, Milano ottobre-dicembre 2009
- Campesi, G., *Norma, normatività, normalizzazione. Un itinerario teorico tra Canguilhem e Foucault*, in "Sociologia del diritto", 1, 2008
- Campesi, G., *Soggetto, disciplina, governo: Michel Foucault e le tecnologie politiche moderne*, Mimesis, Milano 2011
- Canguilhem, G., *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998
- Caputo, A., *Diritto e procedura penale dell'immigrazione*, Giappichelli, Torino 2006
- Castro-Gómez, S. - Grosfoguel, R., (Ed.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores – Universidad Central – Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos – Pontificia Universidad Javeriana – Instituto Pensar, Casa Navarro Bogotá 2007
- Catucci, S., *Introduzione a Foucault*, Laterza, Roma-Bari 2001
- Césaire, A., *Discorso sul colonialismo: seguito da discorso sulla Negritudine*, ombre corte, Verona 2010
- Chakrabarty, D., *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma 2004
- Cesaroni, P. - Chignola, S. (a cura di), *La forza del vero*, ombre corte, Verona 2013
- Chakrabarty, D., *Rethinking Working-class History. Bengal 1890 to 1940*, Princeton University Press, Princeton 2000
- Chambers, I., *La voce di Fanon*, in <http://www.disp.let.uniroma1.it/kuma/decolonizziamoci/kuma14chambers.pdf>
- Chatterjee, P., *Oltre la cittadinanza*, Meltemi, Roma 2006
- Chignola, S. (a cura di), *Governare la vita*, ombre corte, Verona 2006
- Chignola, S. - Wu Ming, *Forum "Giornalismo filosofico"*, contributi di A.Brossat, consultabile su <http://www.materialifoucaultiani.org/it/materiali/altri-materiali/56-forum-giornalismo-filosofico/124-materiali-foucaultiani-sandro-chignola-1.html>
- Chow, R., *Il sogno di Butterfly. Costellazioni postcoloniali*, a cura di P.Cafelato, Meltemi, Roma 2004
- Ciccarelli, R., *Marx dalla Silicon Valley alla favela brasiliana. Intervista a S.Mezzadra*, consultabile su <http://www.centroriformastato.it/crs/Testi/interviste/Marx/mezzadra.html>
- Cometa, M. - Vaccaro, S., *Lo sguardo di Foucault*, Meltemi, Roma 2007
- Cometa, M., *Dizionario degli studi culturali*, a cura di R.Coglitore e F.Mazzara, Meltemi, Roma 2004
- Corio, A., *Contagio postcoloniale e mercificazione della marginalità. Per una*

genealogia critica del discorso della contaminazione, in "Trickster. Rivista del master in studi interculturali", n. 4

Costa, P., *Cittadinanza*, Laterza, Roma-Bari 2005

Cotesta, V., *Linguaggio potere individuo: saggio su Michel Foucault*, Dedalo, Bari 1979

Crifò, G., *Civis. La cittadinanza tra antico e moderno*, Laterza, Roma-Bari 2005

Dal Lago, A., *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 2008

Davidson, A.I., *L'emergenza della sessualità*, Quodlibet, Macerata 2010

Deleuze, G. - Guattari, F., *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996

Deleuze, G. - Parnet, C., *Conversazioni, ombre corte*, Verona 2006

Deleuze, G., *Foucault*, Cronopio, Napoli 2002

Derrida, J., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002

Djebar, A., *Bianco d'Algeria*, Il Saggiatore, Milano 1998

Dovolich, C., *Singolare e molteplice: Michel Foucault e la questione del soggetto*, Franco Angeli, Milano 1999

Dreyfus, H.L. - Rabinow, P., *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989

Duso, G., *Transizione infinita alla democrazia o altro modo di pensare la politica?*, in "Διάμωv. Revista de Filosofía", n.39, *Pensar el inicio del siglo XXI. Diálogos filosóficos hispano-italianos*, Sociedad de Filosofía de la región de Murcia - Universidad de Murcia Departamento de Filosofía, Septiembre-Diciembre 2006

Eagleton, T., *L'idea di cultura*, Editori Riuniti, Roma 2001

Esposito, R., *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004

Fanon, F., *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 2007

Fanon, F., *Decolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale*, a cura di R.Beneduce, ombre corte, Verona 2011

Fanon, F., *Opere scelte di Frantz Fanon*, a cura di G.Pirelli, Einaudi, Torino 1971

Fanon, F., *Pelle nera maschere bianche*, Tropea, Milano 1996

Fanon, F., *Scritti politici. L'anno V della rivoluzione algerina*, vol. I, Deriveapprodi, Roma 2007

Ferrajoli, L., *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Laterza, Roma-Bari 1989

- Ferrarese, M.R., *La governance tra politica e diritto*, Il Mulino, Bologna 2010
- Fimiani, M., *Foucault e Kant. Critica clinica etica*, La città del sole, Napoli 1997
- Finley, M., *La democrazia degli antichi e dei moderni*, postfazione di C.Ampolo, Laterza, Roma-Bari 1997
- Finley, M.I., *La politica nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari 1993
- Finley, M.I. - Lepore, E., *Le colonie degli antichi e dei moderni*, prefazione di E.Greco, introduzione di M.Lombardo, Donzelli, Roma 2000
- Finley, M.I., *Schiavitù antica e moderna*, a cura di L.Sichirollo, Guida Editori, Napoli 1979
- E.Fornari, *Epistemologia della paura. L'alterità sublime negli studi postcoloniali*, in "InOltre", vol.10. *Paura*, Jaca book 2007
- Fornari, E., *Linee di confine. Filosofia e postcolonialismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2011
- Gibson, N., *Rethinking Fanon*, Humanity Books-Prometheus Books, New York 1999
- Gilroy, P., *The Black Atlantic - L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Meltemi, Roma 2003
- Guareschi, M. - Rahola, F., *Chi decide? Critica della ragione eccezionalistica*, ombre corte, Verona 2011
- Guha, R. - Spivak, G.Ch., *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, a cura di S. Mezzadra, ombre corte, Verona 2002
- Guha, R., *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Oxford University Press, New Dehli, 1997
- Hadot, P., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005
- Hadot, P., *La cittadella interiore. Introduzione ai «Pensieri» di Marco Aurelio*, Vita e pensiero, Milano 2006
- Hardt, M. - Negri, A., *Empire*, Harvard University Press, Cambridge 2000
- Hobsbawm, E., *Gente non comune*, BUR, Milano 2007
- Hobsbawm, E., *Il secolo breve*, Rizzoli, Milano 2007
- Honneth, A., *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Dedalo, Bari 2002
- Irrera, O. - Lorenzini, D., *Volontà di verità e pratica militante in Michel Foucault. Intervista a Daniel Defert*, in "Materiali foucaultiani", vol. I, n.2
- Laplantine, F., *Identità e metissage - umani aldilà delle apparenze*, Elèuthera, Milano 2004

- Lazzarato, M., *La fabbrica dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberalista*, Deriveapprodi, Roma 2012
- Lazzarato, M., *La politica dell'evento*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004
- Loomba, A., *Colonialismo/postcolonialismo*, Meltemi, Roma 2006
- Loarux, N., *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, introduzione di G.Pedullà, trad. di S.Marchesoni, Neri-Pozza, Vicenza 2006
- Luce, S., *Fuori di sé: poteri e soggettivazioni in Michel Foucault*, Mimesis, Milano 2009
- Macherey, P., *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx*, postfazione di A.Negri e J.Revel, ombre corte, Verona 2013
- Malinowski, B., *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, Bollati Boringhieri, Torino 2013
- Marramao, G., *Genealogia del potere: tra secolarizzazione ed eternità*, intervista di G.Sacco, in "Rivista Ssef", II, giugno-luglio 2005, in http://rivista.ssef.it/site.php?page=20050811204831337&edition=2010-02-01#_ftnref1
- Marx, K. - Engels, F., *Il Manifesto del Partito comunista*, Giunti, Firenze 2009
- Marx, K. - Engels, F., *India, Cina, Russia. Le premesse per tre rivoluzioni*, a cura di B.Maffi, Il Saggiatore, Milano 2008
- Marx, K. - Engels, F., *Opere*, vol. V, Editori Riuniti, Roma 1972
- Marx, K., *Il Capitale*, a cura di D.Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1970
- Marx, K., *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma 1964
- Marx, K., *Miseria della filosofia. Risposta alla "Filosofia della miseria" del signor Proudhon*, Editori Riuniti, Roma 1993
- Marzocca, O., *Moltiplicare Foucault. Venti anni dopo*, Mimesis, Milano 2004
- Mbembe, *Postcolonialismo*, Meltemi, Roma 2005
- Meier, C., *Cultura, libertà e democrazia. Alle origini dell'Europa, l'Antica Grecia*, Garzanti, Milano 2011
- Meier, C. - Veyne, P., *L'identità del cittadino e la democrazia in Grecia*, Il Mulino, Bologna 1989
- Mellino, M., *Cittadinanze postcoloniali. Appartenenze, razza e razzismo in Europa e in Italia*, Carocci, Roma 2013
- Mellino, M., *Cittadinanze postcoloniali. Appunti per una lettura postcoloniale delle migrazioni contemporanee*, in "Studi Culturali", n. 2, agosto 2009
- Mellino, M., *La critica postcoloniale*, Meltemi, Roma 2005

Mezzadra, S., *Il bordo al centro del mondo*, intervista a R.Samaddar, "Il Manifesto", 12 Agosto 2005, consultabile su <http://www.mcrg.ac.in/rana9.htm>

Mezzadra, S., *La condizione postcoloniale*, ombre corte, Verona 2008

Mezzadra, S., *Nei cantieri marxiani: il soggetto e la sua produzione*, consultabile su http://www.academia.edu/2549962/Nei_cantieri_marxiani._Il_soggetto_e_la_sua_produzione_una_dispensa_universitaria_

Miles, R., *Racism*, Routledge, London 1989

Mohanty, C.T., *Femminismo senza frontiere. Teoria, differenze, conflitti*, a cura di R.Baritono, ombre corte, Verona 2012

Montanelli, I., *Storia dei Greci*, BUR, Milano 2010

Mudimbe, *L'invenzione dell'Africa*, Meltemi, Roma 2007

Natoli, S., *Ermeneutica e genealogia: filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Feltrinelli, Milano 1988

Natoli, S., *La verità in gioco - scritti su Foucault*, Feltrinelli, Milano 2005

Nuzzo, E., *Tra acropoli e agorá. Luoghi e figure della città in Platone e Aristotele*, premessa di M.Vegetti, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2011

Ong, A., *Da rifugiati a cittadini. Pratiche di governo nella nuova America*, Cortina, Milano 2005

Ong, A., *Neoliberismo come eccezione. Cittadinanza e sovranità in mutazione*, La Casa Usher, Firenze 2012

Pendenza, M., *Sociologia del cosmopolitismo e canone classico. Un legame tutt'altro che controverso*, in "Quaderni di Teoria sociale", in corso di pubblicazione

Pithouse, R., *Frantz Fanon and the persistence of humanism*, in *Protest and engagement: Philosophy after apartheid at an historically black South African university, vol. 2, South african philosophical studies*, edited by P.Giddy, The Council for research in values and philosophy, Washington 2001

Polidori, F., *Responsabilità*, in "Aut Aut", Jacques Derrida. *Decostruzioni*, Il Saggiatore, Milano luglio-settembre 2005

Renault, M., *La confessione (anti)coloniale. Razza e verità nelle colonie: Fanon dopo Foucault*, trad. di O.Irrera, in "Materiali foucaultiani", vol.I, num.2, luglio-dicembre 2012

Revel, J., *Fare moltitudine*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004

Revel, J., *Foucault, le parole e i poteri*, Manifestolibri, Roma 1996

Revel, J., *Foucault, une pensée du discontinu*, Éditions Mille et une nuits, Paris 2010

Revel, J., *Il limite di un pensiero del limite. Necessità di una concettualizzazione della differenza*, consultabile su <http://solima.media.unisi.it/documenti/Revel-2.pdf>

Revel, J., *Un'ontologia dell'attualità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003

Ricoeur, P., *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967

Rigo, E., *Europa di confine. Trasformazioni della cittadinanza nell'Europa allargata*, Meltemi, Roma 2007

Rovatti, P.A. (a cura di), *Effetto Foucault*, Feltrinelli, Milano 1986

Rovatti, P.A., *La follia, in poche parole*, Bompiani, Milano 2000

Said, E., *Nel segno dell'esilio*, Feltrinelli, Milano 2008

Said, E., *Orientalismo*, Meltemi, Milano 2005

Samaddar, R., *Michel Foucault e il nostro tempo postcoloniale*, trad. di M.Turrini, in "Studi culturali", n. 2 agosto 2010

Samaddar, R., *The materiality of politics vol. 1 – The technologies of rule*, Anthem Press, London, New York, Delhi 2007

Samaddar, R., *The materiality of politics vol. 2 – Subject position in politics*, Anthem Press, London - New York - Delhi 2007

Samaddar, R., *The politics of autonomy. Indian experiences*, edited by R.Samaddar, Mahanirban Calcutta Research Group, Kolkata, Sage, New Delhi, Thousand Oaks, London 2005

Samaddar, R., *What is postcolonial predicament*, in "Economic & Political Weekly", vol. XLVII, n. 9, March 2012

Sanyal, K., *Ripensare lo sviluppo capitalistico. Accumulazione originaria, governamentalità e capitalismo postcoloniale: il caso indiano*, La Casa Usher, Firenze 2010

Sharpe, J., *Allegories of empire: the figure of woman in the colonial text*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1993

Siebert, R., *Andare ancora al cuore delle ferite. Intervista con Assia Djebar*, La Tartaruga, Milano 1997

Siebert, R., *Voci e silenzi postcoloniali*, Carocci, Roma 2012

Sorrentino, V., *Il pensiero politico di Foucault*, Meltemi, Roma 2008

Sorrentino, V., *Il potere invisibile. Il segreto e la menzogna in politica*, La Meridiana, Molfetta 1998

Spivak, G.Ch., *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, Roma 2004

Spivak, G.Ch., *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Methuen, London 1987

- Spivak, G.Ch., *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, New York 1993
- Stoler, A.L., *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule*, University of California Press, Berkeley 2002
- Stoler, A.L., *Una lettura coloniale di Foucault. Corpi borghesi e sé razziali*, trad. di O.Irrera, in "Materiali foucaultiani", vol. I, n. 2, luglio-dicembre 2012
- Stoler, A.L., *Race and the education of desire: Foucault's History of sexuality and the colonial order of things*, Duke University Press, Durham-London 1995
- Strauss, L., *La città e l'uomo. Saggi su Aristotele, Platone, Tucidide*, Marietti, Genova-Milano 2010
- Strauss, L., *Le «Leggi» di Platone. Trama e rappresentazione*, a cura di C.Altini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006
- Suleri, S., *The Rhetoric of English India*, University of Chicago Press, Chicago 1992
- Terranova, T., *Cultura network. Per una miropolitica dell'informazione*, Manifestolibri, Roma 2006
- Tortora, C., *Volti di sabbia sull'orlo del mare – Il pensiero del fuori in Maurice Blanchot e Michel Foucault*, Monte Università Parma, Parma 2006
- Tritonj, R., *Politica indigena africana*, Istituto per gli Studi di Politica Internazionale, Milano 1941
- Turner, L., *Fanon and the FNL: Dialectics of Organization and the Algerian Revolution*, in N.Gibson, *Rethinking Fanon*, Humanity Books-Prometheus Books, New York 1999
- Vaughan, M., *Curing their ills: Colonial Power and African Illness*, Stanford University Press, Stanford 1991
- Vecchi, B., *L'Oriente è vicino. Un agile viaggio nel futuro del capitalismo*, "Il Manifesto", 8 Settembre 2010, consultabile su http://www.dirittiglobali.it/index.php?view=article&catid=35:libri&id=3899:loriente-e-vicino-un-agile-viaggio-nel-futuro-del-capitalismo&format=pdf&ml=2&mlt=yoo_explorer&tmpl=component
- Vegetti, M., *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari, alle origini della razionalità scientifica*, Il Saggiatore, Milano 1979
- Vegetti, M., *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1989
- Vegetti, M. (a cura di), *Polis e economia nella Grecia antica, testi di Esiodo, Eschilo, Protagora, Sofocle, Democrito, Solone, Pseudo-Senofonte, Senofonte, Platone, Aristotele*, Zanichelli, Bologna 1976
- Vegetti, M., *Un paradigma in cielo. Platone politico da Aristotele al Novecento*, Carocci, Roma 2009
- Veyne, P., *Foucault: il pensiero e l'uomo*, Garzanti, Milano 2010

Veyne, P., *Michel Foucault, la storia, il nichilismo e la morale*, a cura di M.Guareschi, ombre corte, Verona 1998

Walzer, M., *Sfere di giustizia*, trad. di G.Rigamonti, Laterza, Roma 2008

Young, R., *Introduzione al postcolonialismo*, Meltemi, Roma 2005

Young, R., *Mitologie bianche. La scrittura della storia e l'Occidente*, Meltemi, Roma 2007

Young, R., *Postcolonialism. An historical introduction*, Blackwell, Oxford-Malden 2001

SITOGRAFIA:

www.cosmopolisonline.it/20110715/bazzicalupo.php

<http://www.disp.let.uniroma1.it/kuma/decolonizziamoci/kuma14chambers.pdf>

http://www.academia.edu/2960657/Du_Bois_and_Fanon._Questione_di_sguardi

<http://www.emsf.rai.it/aforismi/aforismi.asp?d=8#links>

http://www.uninomade.org/il-laboratorio-politico-latinoamericano-neoliberalismo-movimenti-governance/#_ftn25

http://www.meltemieditore.it/PDFfiles/ildistaccodalloccidente_interviste.pdf

http://www.academia.edu/2549962/Nei_cantieri_marxiani._Il_soggetto_e_la_sua_produzione_una_dispensa_universitaria

<http://www.mcrg.ac.in/rana9.htm>

<http://www.centroriformastato.it/crs/Testi/interviste/Marx/mezzadra.html>

http://www.dirittiglobali.it/index.php?view=article&catid=17:globalizzazioni-sviluppo-multinazionali&id=16236:le-zone-franche-dello-sviluppo-&format=pdf&ml=2&mlt=yoo_explorer&tmpl=component

http://www.dirittiglobali.it/index.php?view=article&catid=35:libri&id=3899:loriente-e-vicino-un-agile-viaggio-nel-futuro-del-capitalismo&format=pdf&ml=2&mlt=yoo_explorer&tmpl=component

<http://www.materialifoucaultiani.org/it/materiali/altri-materiali/56-forum-giornalismo-filosofico/124-materiali-foucaultiani-sandro-chignola-1.html>