Diagnosi, soggettivazione, comune: tre faccie dell'emncipazione oggi*

Judith Revel

Vorrei brevemente provare a mostrare in che modo, negli ultimi trent'anni, il legame tra la critica sociale e politica, da una parte, e le forme dell'emancipazione, dall'altra, si sono spostate e riarticolate in una serie di riflessioni sull'agire politico che provavano ad essere all'altezza dei tempi.

Partirò da un riferimento semplice eppure, credo, ancora valido. Mezzo secolo fa, un uomo che era al centro di processi di emancipazione di una forza innegabile, e che provava, in quella tormenta senz'altro incerta ma gravida di speranze, a ridefinire almeno in parte la grammatica della critica sociale, Franz Fanon, aveva insistito sulla necessità per il concetto di "farsi muscolo". Ecco: credo che, a volte, questa necessità si possa dare a rovescio: perché spesso, sono le esperienze (militanti; ma più generalmente le esperienze del mondo, e nel mondo) che esigono di essere pensate. Ora il pensiero è sempre storico, e i suoi strumenti lo sono altrettanto: capita dunque che la griglia concettuale, la grammatica politica e le articolazioni logiche che si consideravano acquisite funzionino meno bene, o non funzionino più. Ciò non significa che siano state false in precedenza, ma che un aggiustamento, una modifica, una riarticolazione – vale a dire anche la registrazione di una discontinuità - siano inevitabili. Senza aver mai avuto nessuna simpatia per quell'etichetta vuota che è la parola postmodernità, penso tuttavia che, in questo senso, una lacerazione sui bordi della modernità, uno sfaldamento della modernità, si possano descrivere.

Scusatemi per questo preambolo di metodo troppo lungo, mi sembrava necessario prima di entrare nel merito. Vorrei iniziare con una citazione, di cui taccio per il momento sia l'autore che la data.

« (…) je dirais ceci: depuis dix ou quinze ans, l'immense et proliférante criticabilité des choses, des institutions, des pratiques, des discours, cette sorte de friabilité générale des sols, même, et peut-être surtout les plus familiers, les plus solides et les plus prochains de nous, de notre corps, de nos gestes de tous les jours, c'est cela qui apparaît. Mais, en même temps que cette friabilité et cette étonnante efficacité des critiques discontinues et particulières ou locales, en même temps ou par là-même, se découvre dans les faits quelque chose qui n'était peut-être pas prévu au départ : ce que l'on pourrait appeler l'effet inhibiteur propre aux théories totalitaires ; je veux dire aux théories enveloppantes et globales ; non pas que ces théories enveloppantes et globales n'aient pas fourni, et ne fournissent pas encore de manière assez constante, des instruments localement utilisables : le marxisme, la psychanalyse sont précisément là pour le prouver ; mais elles n'ont fourni, je crois, ces instruments localement utilisables qu'à la condition, justement, que l'*unité théorique* du discours soit comme suspendue, en tout cas découpée, tiraillée, mise en charpie, retournée, déplacée, caricaturée, théâtralisée ; en tout cas, toute reprise dans les termes même de la *totalité* a conduit de fait à des effets de freinage (…). Premier caractère de ce qui s'est passé depuis une quinzaine d'années : caractère local de la critique – ce qui ne veut pas dire empirisme obtus, naïf ou niais, ce qui ne veut pas dire non plus

éclectisme mou, opportunisme ou perméabilité à n'importe quelle entreprise théorique (…). Je crois que le caractère essentiellement *local* de la critique indique en fait quelque chose qui serait une sorte de production théorique autonome, non centralisée, c'est-à-dire qui n'a pas besoin, pour établir sa validité, du visa d'un régime commun ».

Questo testo, che a suo modo ci parla di noi e del modo in cui possiamo, o dobbiamo, praticare il pensiero critico, è tratto dalla lezione di Michel Foucault del 7 gennaio 1976 al Collège de France. Credo che, anche se sono passati 36 anni, vi si possano ritagliare – per riprendere la parola stessa di Foucault ("découper") - alcuni elementi di analisi importanti.

Primo elemento. Siamo anche noi in un momento di estrema ricchezza e proliferazione di movimenti. Quando Foucault allude agli ultimi quindici anni, pensa ovviamente a ciò che ha preparato il '68, e a quello che lo ha succeduto. Ma per noi oggi, la scansione potrebbe essere la svolta del 1995 – grandi scioperi dei trasporti a Parigi, pubblicazione del libro di Rancière, *La Mésentente*; oppure, negli anni immediatamente successivi, l'emergere di quel "popolo di Seattle" come nuovo soggetto politico, e che avrebbe segnato in futuro la scena della globalizzazione. Questo non significa ovviamente una sovrapposizione o un'identità delle due periodizzazioni, ma il riconoscimento di un dato che hanno in comune: nei due casi, sembra che le forme della soggettività politica siano andate rinnovandosi e proponendo scenari, articolazioni, modi d'intervento o analisi assolutamente nuovi.

Secondo elemento. Sentiamo probabilmente molto di meno la tentazione di ciò che Foucault chiama la "tentazione della lettura totalitaria" – dove "totalitario", per uno strano lapsus, significa in realtà "totalizzante", sistemico, omogeneo. La presenza delle ideologie e dei sistemi è, di fatto, estremamente indebolita rispetto alla seconda metà del '900. Questo non significa che tale tentazione non si possa riproporre altrimenti: non più attraverso il riferimento ad una presunta chiave di lettura "totale" del mondo, ma attraverso la permanenza – quasi trans-storica – di elementi non interrogabili in quanto tali. Non interrogabili: intendo non storicizzabili. Pensate per esempio a quanta pretesa totalizzante, omnicomprensiva, è contenuta nella decisione teorica e politica di mantenere ad ogni costo termini quali "sovranità", "nazione", "partito", "rappresentanza politica", anche se la realtà ce ne mostra il mutamento, il disfunzionamento e, in alcuni casi, addirittura la scomparsa.

Terzo elemento. Mi sembra al contrario che l'insistenza sulla dimensione della localizzazione, sull'importanza della critica *locale,* sia da parte di Foucault una formidabile anticipazione della condizione nella quale ci troviamo oggi. Ciò che da anni propongono sia i pensieri post-femministi che i colonial e i subaltern studies – penso per esempio al recupero dell'idea di situazione (strappata al gergo dell'esistenzialismo sartriano, e ridefinita come messa in situazione delle pratiche e dei discorsi, come rivendicazione di "saperi e pratiche situati") va inteso in questo senso: una localizzazione sia geografica che storica (e, aggiungerei: sociale) della propria posizione, della propria critica.

Non ho tempo di soffermarmi molto sul punto, ma mi sembra importante segnalare che il rischio di ogni tentativo di localizzazione della critica è di pensare che la dimensione del "locale" riguardi solo lo spazio. Far giocare la propria differenza, rivendicare il proprio contesto, indicare le coordinate della propria posizione – ancora una volta: per differenziazione rispetto alle posizioni dominanti, o a quelle che pretendono di valere in assoluto e per tutti – riguarda ovviamente lo spazio. La necessità di provincializzare l'Europa, o di decentrare il baricentro dell'Impero verso orizzonti nuovi, in cui Cina, America Latina o India diventino – che ci piaccia o no – nuovi punti di riferimento per la comprensione del divenire-globale del mondo, è ovvia. Ma non dobbiamo credere che la relativizzazione di ciò che Derrida chiamava la grande "mitologia bianca" basti. Perché la localizzazione riguarda altrettanto la storia: la nostra posizione è allo stesso tempo spaziale e temporale. Ora spesso le doverose critiche della pretesa di egemonia del pensiero occidentale si sono scordate che non potevano allo stesso tempo denunciare il colonialismo del pensiero, e continuare a usare concetti – quali sovranità, o nazione, o popolo – senza interrogarsi sul contesto storico in cui questi erano emersi. Perché questo contesto storico è relativo quanto lo spazio al quale è legato: nessuna storia può pretendere non essere storicamente "locale". Ogni storia è un momento. Questo non significa che non abbia importanza. Significa solo che se per critica s'intende il lavoro di localizzazione della nostra posizione, allora per critica s'intende un doppio lavoro nello spazio e nel tempo. La critica è, da questo punto di vista, sia una cartografia che una genealogia. All'incrocio di queste due dimensioni, mi sembra che ciò che Foucault chiamava una diagnosi, un'attività diagnostica, venga efficacemente dire l'obbligo – filosofico e politico – di parlare sempre del luogo (vale anche a dire: del tempo) in cui ci troviamo. Il dove e l'oggi.

Tutto questo è abbastanza risaputo. Ma se vi insisto oggi, è perché mi sembra non si possa continuare a porre alcuni problemi che hanno in passato strutturato la nostra riflessione attorno al tema della critica sociale. Credo per esempio che l'esigenza di criteri, o di valori, a partire dai quali costruire la critica, vada interamente riformulata; che, se si cerca di identificare condizioni di possibilità a priori di questa critica, allora si è inevitabilmente portati a reintrodurre il riferimento ad una serie di universali, di fondamenti; insomma di supporre, come fondamento dell'attività critica, una sorta di punto ceco della critica stessa. Questo non significa che si debba sprofondare nel relativismo assoluto, ma che la questione dell'universale va affrontata diversamente: ponendo, per esempio, che l'universalità che si ritiene politicamente necessaria, debba essere non assunta come fondamento, ma costruita dalle pratiche politiche stesse. Che non sia una base a partire dalla quale muoversi, bensì un orizzonte, uno scopo, il prodotto eventuale di un certo agire politico. Insomma: l'universalità – per esempio l'universalità di diritti incondizionati per gli uomini e le donne – va costruita. Se non capiamo questo punto, lasceremo una volta ancora, crearsi l'abissale differenza tra eguaglianza di diritto e diseguaglianza di fatto che sembra caratterizzare le nostre società – quel *gap* che non solo lacera le vite e

denuncia le carenze delle nostre democrazie, ma che nutre all'infinito il pragmatismo politico al quale, troppo spesso, siamo sottomessi.

Assumiamo, dunque, la critica come locale – spazialmente, storicamente.

Un rischio, però, esiste. Se abbandoniamo le rassicuranti certezze dei pensieri totali, dei sistemi omogenei, delle spiegazioni onnicomprensive, degli universali fondativi, non siamo, allora votati necessariamente allo sparpagliamento? All'indebolimento politico nel quale quella parcellizzazione spaziale e temporale dei fronti della critica può di fatto tradursi?

Questo rischio della dispersione e della perdita di potenza prende in realtà tre forme.

La prima forma è quella della segmentazione della critica e delle lotte: se dobbiamo localizzarle, la tentazione dell'"identitarizzazione" – delle lotte, dei soggetti delle lotte – è grande. Questo divenire identitario è spesso prodotto dai soggetti stessi, perché percepito come unico modo di resistere all'ipotesi "totalizzante", di far giocare la propria differenza come rivendicazione di "situazione" specifica; a volte, tuttavia, è intelligentemente manipolata, contro le lotte, da quella grande macchina di riassorbimento, di depotenziamento e di digestione delle lotte, che è il discorso giornalistico-politico: segmentare, quale mossa più efficace per impedire ad una rivolta di dilagare? Il divenire identitario della critica (e delle lotte che ne sono la traduzione concreta) riceve allora, in entrambi i casi - sia esso prodotto dalla volontà politica delle soggettività in lotta o dalla macchina giornalistico-politica – due traduzioni: la prima è il riferimento ad una presunta identità naturale (non siamo uguali agli altri perché siamo diversi in natura); la seconda è la traduzione dell'affermazione identitaria sul terreno esclusivo della rivendicazione dei diritti (vale a dire: una differenza concepita all'interno del diritto positivo, una difesa "corporativa" della differenza).

La seconda forma della segmentazione – e del pericolo che essa implica – è quella della gerarchizzazione delle differenze;

La terza, che vi è immediatamente legata, è quella di un giudizio "morale" sulle lotte – con tutto un corteo di declinazioni pratiche immediate.

Da questo punto di vista, negli ultimi mesi, abbiamo assistito – precisamente in nome del riconoscimento delle differenze e della segmentazione necessaria di ciò che la realtà ci offriva qua e là come situazioni di lotta, produzioni di pratiche e di discorsi critici, emergenze di nuove soggettività – a messe in ordine terrificanti: per esempio gli *acampados* spagnoli erano simpatici; i tunisini, i libici e gli egiziani della primavera araba pure – tranne quando arrivavano sulle coste italiane, alle frontiere francesi, o addirittura nelle piazze del centro di Parigi; invece, a Londra, i soggetti dei *riots* dell'estate non lo erano per niente. Il problema non è quello di esprimere un parere politico su queste situazioni e questi soggetti politici – che in effetti sono assolutamente diversi tra di loro. Il problema è di non dire mai in nome di quali criteri (politici) di valutazione si giudica; e di parlare invece a partire da giudizi che sono 'morali' prima ancora che politici. La gerarchizzazione è palese: invece di un'analisi,

abbiamo squalifiche vere e proprie, e invece “promozioni” – in generale a partire dall’idea che se un movimento non fa rumore, non agisce e non si trova mai in situazione di scontro, allora va accolto nella comunità dei “democratici”; se invece ha la cattiva idea di essere vivo, di esprimere antagonismo e di dire o mostrare ciò che costituisce l’inaccettabile, allora la sua accoglienza è più problematica.

Come fare per uscire da questa doppia impasse? Come rifiutare i sistemi totalizzanti, mantenere il carattere “locale” non commensurabile, delle situazioni di lotta, senza cadere nei tranelli di questa frammentazione senza ricomposizione possibile?

Oggi, siamo, credo, davanti a questa domanda.

Questa difficoltà teorica, che è anche un’incertezza politica, ha avuto effetti immediati. Dall’interno della riflessione filosofico-politica, cosi come dall’interno dei movimenti stessi, lo spavento di non poter gestire efficacemente l’infinita varietà dei fenomeni di rivolta ha, negli ultimi mesi, spinto alcuni a reintrodurre almeno in parte una prospettiva “totalizzante”: si è scelto una situazione (per alcuni la Tunisia; per altri l’America Latina; per altri ancora le lotte degli operai cinesi), e si è provato ad unificare, a partire da questa situazione, ormai assunta come un paradigma generale o come matrice, le letture delle altre situazioni. Ma l’effetto di appiattimento è stato immediato, e spesso la forzatura notevole; e oltre all’aspetto caricaturale che questo tipo di lettura produce inevitabilmente, è lecito interrogarsi sul presupposto che ne sopporta l’intero edificio: l’idea che la natura delle soggettività politiche che si esprimono nei movimenti è immediatamente leggibile. Questa “leggibilità” posta per principio è cio’ che rende possibile l’idea di una unificazione delle varie situazioni di lotta a partire da una matrice, la creazione di un principio di commensurabilità che assegna ad ogni realtà un’identità derivata dalla prima.

Dall’altro lato, proprio perché la forzatura era spesso palese, si è stati spinti a radicalizzare le differenze. E’ su questo punto delle differenze di soggettività che vorrei soffermarmi adesso, con una serie di ipotesi che mi limito a sottoporvi in modo molto schematico.

Prima ipotesi. Queste soggettività sono differenti perché sono collettivamente, internamente, disomogenee. Dire che non sono unificate per principio, che non hanno in sé un principio di unità assoluto, non significa che non presentino strategicamente e politicamente, in un momento dato, un’unità: l’unità è il risultato politico di una pratica, non la condizione di possibilità di tale pratica. Di conseguenza, se l’unica unità che vogliamo considerare è quella ottenuta dalla lotta, allora parlare di una soggettività politica significa immediatamente dover rendere conto di una *composizione* – significa indagare una composizione di classe. Questa composizione di classe non presuppone “la classe” ma costruisce la realtà necessariamente mutevole di un’articolazione possibile tra disomogeneità. Un soggetto di lotta, oggi, è tanto potente quanto internamente composito, differenziato eppure strategicamente articolato (penso all’intraducibile termine deleuziano di “agencement”). Se ci pensate

bene, le lotte vincenti, in questi ultimi anni, sono state precisamente quelle che giocavano più esplicitamente la ricchezza della loro disomogeneità come motore politico: la loro potenza era proporzionale al coefficiente di composizione che mettevano in campo. E, al contrario, le lotte identitarie, socialmente omogenee, corporative, settoriali, sono state sempre di più perdenti.

Seconda ipotesi. Se le soggettività sono collettivamente disomogenee, sono anche, singolarmente, molteplici, pullulanti: mettono in scena singolarità i cui predicati sono infiniti. Ognuno di noi è un elenco infinito – in divenire, in cambiamento perenne – di predicati. Il carattere politico della rivendicazione di questa "infinitezza" è evidente: è l'unica strategia per poter rifiutare l'ingiunzione ad essere *qualcuno*, vale a dire necessariamente *qualcosa*. L'ingiunzione identitaria ci chiedere di declinare il numero ristretto delle caratteristiche e delle qualità che ci riconosciamo, e di ordinarle per importanza. Bianca prima che femmina? Universitaria prima che bianca? Quale determinazione, conta di più? Quale gerarchia subdola circola qui nel sottoporre le determinazioni di classe, di colore, di genere, di età – et tante altre – alla forma ambigua dell'identità univoca? Al contrario, l'infinitezza non gerarchizzata dei predicati è la condizione stessa del divenire. In nome dei rapporti di forza che devo affrontare, posso scegliere politicamente di mettere avanti tale o tal altro predicato – posso scegliere di essere oggi più donna di quanto sia bianca, o più quarantenne di quanto sia universitaria; ma si tratta necessariamente di una scelta provvisoria che non esclude né le sovrapposizioni di determinazioni (essere donna *e* nera, e non solo donna *o* nera; anzi: essere donna, nera e precaria, invece che essere l'una *o* l'altra di queste determinazioni), né le trasformazioni di queste determinazioni per contaminazione, nella vicinanza con altre determinazioni. Penso per esempio alla femminilizzazione dell'analisi del lavoro alla quale assistiamo sempre di più oggi, cosi come, all'incontrario, all'economicizzazione e alla marxianizzazione di alcuni discorsi femministi – perché l'appartenenza al genere non cancella l'appartenenza di classe ma segna spostamenti, raddoppia lo sfruttamento, permette di descrivere fenomeni inediti di assoggettamento; o ancora all'incrocio tra determinazioni di colore e determinazioni di genere – cosi difficile da ammettere, ancora oggi, perfino in alcuni discorsi "indigenisti" o postcoloniali in cui la parità uomo/donna viene postulata laddove la cultura "nativa", esattamente come la cultura coloniale, ha in realtà gerarchizzato, declassato e reso subalterne le donne.

Credo sia solo a partire da questo doppio presupposto – una disomogeneità collettiva strategicamente e politicamente articolata e agita, una demoltiplicazione dei predicati soggettivi delle singolarità – che si può pensare ad una trasversalità delle lotte, vale a dire a un orizzonte non di unificazione ma di composizione della diversità dei movimenti, delle situazioni locali nelle loro differenze. Probabilmente, ciò implica di esplorare vie nuove: il transfert e la traduzione di esperienze politiche da un contesto originario ad un contesto di ricezione diverso; il meticciaggio o la contaminazione di esperienze tra di loro; la circolazione di saperi di organizzazione e di lotte; la mutualizzazione e la condivisione di pratiche…

Ma questa trasversalità esige anche effetti di articolazione che difficilmente sono conciliabili con la sacralità dell'identità, o con tutti i rimasugli dell'egemonia dell'Io. Strapparsi da sé, dunque – dalla propria condizione di oppressione, ma anche dalla propria individuazione -, vecchio tema caro a Fanon, con il quale iniziavo questo intervento; ma anche: convincersi che divenire altro non significa rinunciare alla propria singolarità, anzi: che solo il divenire, in quanto processo di differenziazione infinito, permette le singolarità. Questa trasversalità esige che la riarticolazione del divenire differenziale delle differenze – il fatto che non smetto mai di differire da me stesso, proprio perché quel differire mi fa essere paradossalmente quel che sono – non poggi su nient'altro che su un'esperienza condivisa; che quest'esperienza, che è di lotta, costruisca paradossalmente ciò che rifiuta come fondamento: un comune in perenne riformulazione, un comune di lotte e di pratiche, un comune di sperimentazione.

Si tratta, in questo contesto, di ripensare interamente l'emancipazione non (o non solo) come processo di liberazione, ma come processo di costituzione. Il pericolo dell'emancipazione ridotta a mera prospettiva di liberazione, è che non esiste senza ciò contro cui si definisce (e di cui postula l'unità); e che probabilmente non vi sopravvive. Una volta emancipate– una volta acquisiti i diritti negati, una volta ottenuti i riconoscimenti politici, una volta diventati soggetti della rappresentanza politica -, cosa rimane alle soggettività in lotta, se non un posto dell'ampio dispositivo di riassorbimento di cui fanno ormai parte? Cosa rimane, se non la costatazione che, da questo punto di vista, i riformismi sono sempre vincenti?

Proviamo allora modificare leggermente l'idea di emancipazione che abbiamo; ad aggiungere alla sacrosanta rivendicazione di ciò che non si ha, o alla lotta contro ciò che ci assoggetta, una pratica di libertà incondizionata. Disassoggettamento e soggettivazione vanno pensati insieme; perché un disassoggettamento che non sia immediatamente produzione di soggettività, o una lotta *contro qualcosa* che non sia immediatamente la costituzione di *qualcos'altro* sono votati a rimanere prigionieri all'interno dell'orizzonte che hanno in realtà solo confermato.

Liberazione e pratiche di libertà non possono essere scisse; critica e inaugurazione dell'esistente devono essere le due facce dell'emancipazione; destituzione e potenza costituente, rivolta e invenzione, *déjà là* e potenza ontologica. Ed è quel crocevia di determinazioni storiche e spaziali e di potenza incondizionata che segna oggi lo spazio di una sperimentazione radicale della democrazia. Ma la traduzione pratica di quella ontologia positiva rimane da effettuare – si tratta quindi di rimboccarsi le maniche.

* Intervento al Seminario "Crisis, Transition, Transformation: Revolutionary Thought Today », Brunel University, 9 febbraio 2012.