

LAURA BAZZICALUPO

LA CRITICA NON NORMATIVA NEL PENSIERO FRANCESE CONTEMPORANEO

Abstract. The essay focuses on the shift of traditional dialectical and enlightenment critique by French post-structuralist philosophers. It is a radical rethinking of criticism that becomes immanent to praxis and life, overcoming the separation between theory and practice. The critique itself is the displacement of the discourse on the ground of concreteness and of acting in actuality. In this key, starting from the deconstruction of Derrida, it compares the criticism without judgment of Deleuze and criticism as indocile style by Foucault.

Keywords. No-regulatory Critique, Immanence, Actuality, Deleuze, Foucault.

I. Tempi moderni.

La questione sulla quale questo saggio si interroga è la possibilità di una *critica non normativa*; se cioè sia possibile un dispositivo critico senza il trascendimento e il dualismo che ha caratterizzato il *format* della critica dall'Illuminismo in poi. Quali caratteri ha una critica *dopo* la critica illuminista? Quali ne sono le potenzialità e i limiti?

Questa domanda insorge in una realtà come quella attuale nella quale si evidenzia la coesistenza di logiche e linguaggi eterogenei, coesistenza priva di sintesi ma non perciò meno capace di produrre effetti. Non è il caso, a fronte di questa coesistenza dell'eterogeneo

solo apparentemente anodina e neutrale (in realtà funzionale alla razionalità neoliberale che si muove tra questi diversi livelli e linguaggi organizzandoli in una sur-determinazione economico-modale) di utilizzare il termine di *anacronismi* che rinvierebbe ad un percorso unico e lineare (oggi inimmaginabile) del tempo storico e della modernità. La contemporaneità del non contemporaneo si configura piuttosto come una compresenza *multilevel*, o per usare un termine deleuziano, di mille piani o mille strati che trovano diversi punti di organizzazione tra loro incoerenti eppure nei fatti compatibili¹.

Ne è testimonianza, in relazione al problema che ci interessa, la persistenza del discorso critico inteso sia come teoria normativa sia come dialettica. Entrambi quei discorsi infatti strutturano il linguaggio rappresentazionale in uso (e la rappresentazione è sempre densa di normatività) e influenzano il *modus* del giudizio morale e politico: ma evidentemente non coprono affatto il ventaglio delle forme di vita e la dinamica del cambiamento. Non è un caso che i valori evocati nel discorso normativo (quelli costituzionali, in special modo) sembrano svuotati e simulacrali: giustapposti a forme di vita immerse nella immediatezza del *just in time*, assumono una funzione retorica e mediatica, pur non cessando di essere rapsodicamente efficaci come strumento di lotta politica. Questa coesistenza di linguaggi non va sottovalutata o neutralizzata in una razionalizzazione paradossale che omogenizzi la realtà contemporanea sotto il marchio del postmoderno. I discorsi di verità normativi hanno prodotto, insieme ad altre verità spesso discordanti, le nostre soggettivazioni critiche decostruenti e post-decostruenti. La presa del normativo e del dover-essere sulla realtà non viene dunque meno, ma è affiancata da modalità alternative e incoerenti con quelli, di pensare e praticare il cambiamento... Ed è pur sempre del potenziale cambiamento dell'attuale che si tratta, quando si parla di critica. Attualità e critica nascono contestualmente, nell'orizzonte di un presente che è ancora moderno, se moderno significa essere aperto all'azione, all'atto umano che può modificarlo. Modernità è appartenere sempre e pienamente al proprio tempo: la filosofia nel

¹G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie* (1980), trad. it. Roma, Castelvecchi, 2003; cfr. anche L. BAZZICALUPO, *Coesistenza*, «Filosofia politica», 1, 2017, pp. 47-58.

moderno si misura con il *noi oggi*, interrogandosi sulle attuali linee di fragilità, che mostrano come ciò che è potrebbe essere altrimenti. Questa proiezione attiva del pensiero connota ancora e sempre il nostro tempo troppo sbrigativamente considerato postmoderno, anche se non può ignorare che le forme della critica cambiano profondamente e il classico approccio normativo rischia di divenire irrilevante o distortivo.

È mia intenzione mostrare dunque che la critica, in queste forme nuove, non viene meno; piuttosto essa si radicalizza – a partire dalla fine degli anni Sessanta, quando viene sferrato un attacco durissimo alla critica normativa tradizionale illuminista e dialettica – e viene a coincidere con un modo di essere, uno stile di vita, una modalità di disporsi verso il presente².

La congiuntura temporale ha molto peso: in un clima che potremmo definire di generale criticabilità di tutte le cose, di contestazione radicale di tutte le autorità³, si affermano la critica all'illuminismo della scuola francofortese e quella di matrice francese. La prima ha un lungo predominio culturale e accademico ma perde terreno negli anni Ottanta della grande rivoluzione culturale neoliberale e del capitalismo postfordista e immateriale. Sulla seconda, che raggiunge la sua presa maggiore proprio "dopo" il declino dei francofortesi della prima generazione e in dissenso con l'affermarsi accademico della teoria critica deliberativa e urbanizzata della seconda generazione (il cui linguaggio viene assunto dalle istituzioni liberal-democratiche) vorrei ragionare.

Entrambe hanno come obiettivo polemico gli effetti di dominio della verità. Ma Adorno muove la sua accusa alla deriva strumentale e tecnica della razionalità (quindi della critica) illuminista, in vista del riscatto di un autentico umanesimo che mediante una dialettica negativa si riappropri di una natura umana ingiustamente alienata. La critica per giustificarsi dovrà, come ci dice Habermas, far riferimento a valori razionali, dialogici, intersoggettivi, offesi dal pensiero calcolante. Con l'intersoggettività e sotto l'egida del

² L. BAZZICALUPO, *Critica senza criterio, senza giudizio né legge. Dal decostruzionismo a Deleuze e Foucault*, «Filosofia politica», 3, 2016, pp. 487-508.

³ M. FOUCAULT, *Corso del 7 gennaio 1976*, in *Id.*, *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977, p. 165.

modello etico del dialogo, i francofortesi della seconda generazione re-introducono l'universale per giudicare, legittimare o delegittimare società e istituzioni storiche.

La posizione dei francesi è più radicale: investe la possibilità stessa di ri-appropriarsi della natura umana alienata, sia pure in un orizzonte utopico, al negativo, come semplice apertura. Questi pensatori francesi operano la decostruzione della critica e della stessa facoltà del giudizio, per poi andare oltre il decostruzionismo. In direzioni diverse, che esamineremo attraverso due autori rappresentativi.

È necessario, come abbiamo accennato, fare un passo indietro, alla seconda metà degli anni Sessanta. Tutto, allora, diventa criticabile e tutti esercitano la critica. Criticare diventa stile di vita diffuso, indeterminato.

II. *Critica e differenze. Il lascito biopolitico di Nietzsche e la rivoluzione culturale neoliberale.*

La radicale messa in discussione della legittimità di una qualche autorità che rinvii ad un criterio di giudizio normativo, coincide con l'esplosione del tema delle differenze⁴. Assistiamo infatti alla convergenza di *atteggiamenti* critici diffusi e affermazione della positività della differenziazione concreta e reale (non più compressa in un valore universale omologante): si tratta di una convergenza molto importante perché scompagina qualsiasi rinvio della critica ad un criterio o modello con cui misurare le particolarità del reale. Di conseguenza, come vedremo, cambia la relazione classica tra teoria e prassi, che aveva organizzato la critica come discorso normativo relativo alle pratiche storiche. Ci sembra importante insistere su questo punto: se la critica insiste sul presente apprezzando la ricchezza delle sue differenziazioni, non può trovare il suo baricentro in un altrove, *nowhere*; non può esercitarsi nella forma di un giudizio sul mondo come dovrebbe essere. Se è vero che Kant, eponimo del criticismo, aveva assunto questo registro dicotomico,

⁴ Il centro propulsore della rivendicazione delle differenze è il pensiero femminista, da Irigaray a Muraro; in quegli stessi anni, G. DELEUZE, *Différence et répétition*; trad. it. Bologna, Il Mulino, 1971.

ciò è avvenuto solo al fatto che – come dirà Foucault in un saggio acutissimo sull'illuminismo⁵ – la sua critica non poteva che dipendere, sia pur antagonisticamente, dalla episteme del suo tempo. La validità ancora vivissima del *fare critica* di Kant sta invece nell'aver segnalato l'*atteggiamento* indocile con il quale l'uomo adulto moderno si rapporta ai dispositivi di verità e di governo che lo hanno costituito.

Nel diffuso stile di vita critico (e ipercritico) degli anni Settanta, gli universali – per Derrida, come per Deleuze e Foucault – non sono che vettori di potere: ma – e anche questo è un punto di grande rilievo, che sconvolge il modello dicotomico libertà-potere, autenticità-alienazione tipico della critica tradizionale – il potere non è di per sé maledetto: è ambivalenza, è governo, ma è anche resistenza, potenzialità/potenza; è duplicità, *dynamis* immanente a relazioni e condizionamenti nei quali chi viene condizionato non è totalmente passivo, ma sempre condiziona a sua volta, opera cioè trasmettendo e generando a sua volta potere e effetti di potere.

Non dunque teoria e verità da una parte e dall'altra la prassi. Ma neanche la ingannevole immanenza della dialettica hegeliana, nella quale trionfa il giudizio sintetico della ragione e della storia che assorbe e annulla le differenze nel pensarle in termini di contraddizioni.

Alle spalle di questa posizione filosofico-esistenziale naturalmente c'è Nietzsche che presiede in quegli anni alla rilettura del pensiero classico tedesco. Il ruolo di Nietzsche è cruciale per ripensare la critica: non si tratta dell'aristocraticismo nietzscheano, ma piuttosto del Nietzsche illuminista e genealogista che mette radicalmente in questione lo statuto neutrale della verità (leva di ogni critica) e fa della verità un prodotto del potere che, attraverso questo, che è il suo più raffinato strumento, produce soggettivazione morale e politica.

Per Nietzsche c'è un *movente*, un *quid* che muove: ed è la vita intesa come energia, volontà di potenza, desiderio. La ragione illuminista, dialettica e storica non è che una grande narrazione mobilitata *contro* «la grande ragione del corpo». Con questa mossa

⁵ M. FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique?* (1978); trad. it., *Illuminismo e critica*, Roma, Donzelli, 1997. Sul tema si veda anche R. LEONELLI, *Illuminismo e critica. Foucault interprete di Kant*, Macerata, Quodlibet, 2017.

che raccoglie e sviluppa rovesciandola la piega biopolitica che progressivamente ha assunto, nel moderno, il governo degli uomini⁶, Nietzsche opera uno *spostamento* del campo della critica kantiana e dialettica.

Più precisamente la critica diventa essa stessa dislocamento, *displacement*: sottrarsi cioè al terreno unitario della ragione, della filosofia della storia che predetermina le contraddizioni e le differenze, e installarsi sul piano di immanenza della vita; diventa un modo di atteggiarsi, di vivere, uno stile che è insieme di condotta e di pensiero: *pensiero concreto*, materiale.

Quando il nesso nietzscheano tra verità, potere e soggetto si fa inestricabile, teoria e prassi diventano non separabili: la questione regina della critica, il rapporto teoria prassi – legittimazione, sostegno, intellettuale organico e/o profetico, *engagement* sartriano – non ha più senso nella concretezza del vivente, nel *bios*. Se il linguaggio è compromesso con il progetto occidentale cripto-totalitario del Logos/Volontà di potenza – come evidenzia il lavoro decostruttivo di Derrida⁷ – sarà il gesto, il riso, la provocazione, l'attitudine pratico-estetica e quindi il manifestarsi stesso della singolarità della differenza, a contrapporsi all'ordine. Il lascito nietzscheano è l'impossibilità di distinguere un contenuto di verità e il modo di viverlo e di dirlo, la indistinguibilità tra concetto e esperienza di vita. Dopo Nietzsche non è più pensabile un luogo astratto e neutro del pensiero. Il soggetto è sempre opaco, legato al corpo, mai neutrale ma sempre implicato nella questione che lo sollecita, segnato da differenze irriducibili che d'altra parte sono il suo stesso valore.

La critica così cambia registro: non è teoria, ma forma di vita che è già cambiamento concreto, senza dover assumere un criterio, senza dar luogo ad un giudizio neutrale, senza formulare una legge universale a priori. E, ciò nonostante o proprio per questo, *efficace-effettivo* al punto di indebolire l'ordine moderno alla radice, disarticolare il sociale, trasformare i modi di vita.

⁶ M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004 (trad. it. Milano, Feltrinelli, 2005); sviluppa il nodo filosofico della biopolitica R. ESPOSITO, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004.

⁷ J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967 (trad. it. Torino, Einaudi, 1971).

Questa eccezionale effervescenza critica lascia esplodere le differenze anche al di là del rito liberal-democratico del riconoscimento, che trionfa nella filosofia politica normativa. Anche al di là dei riconoscimenti legali – sui quali si concentra la lotta dei diritti civili, cuore del *neoliberalismo progressista* e della sinistra della terza via – le differenze si affermano nel senso comune, nella mentalità diffusa, senza sottoporsi al «giro lungo»⁸ dell'argomentazione razionale e comparativa. Le differenze ci sono, affondano nelle vite, nei corpi (è questo il grande contributo del femminismo alla teoria politica) e si presentano come tali. Hanno valore in sé, non comparativo né comparabile.

La loro affermazione sociale d'altronde è supportata e incentivata dalla svolta postfordista del capitalismo che si rinnova e cresce appoggiandosi proprio alla nuova dinamica sociale differenzialista, alla sua inventività "artistica", "cognitiva", "relazionale"⁹.

L'erosione delle istituzioni rappresentative (stato, partiti, sindacati, ma anche chiesa, famiglia, scuola e i ruoli di genere e razza) trova recezione e sollecitazione in un capitalismo in fase di rivoluzionamento e, negli anni Ottanta, di crescita. Insofferente di leggi, diritti, controlli statali, obblighi fiscali che impediscano il dispiegamento anarchico delle sue potenzialità, aperto ad una dinamizzazione dei *target* dei consumatori che moltiplichi e diversifichi un mercato saturo e lento, gravato dalla gestione burocratica dei bisogni – questo capitalismo è consonante con una realtà sociale che si autogoverna sulla base ai desideri. E i desideri, le preferenze, nodo portante dell'economia marginalista e neoclassica, prendono il posto che il valore/lavoro aveva nell'economia politica socialdemocratica.

La grande rivoluzione neoliberale degli anni Ottanta accoglie, dunque, ed esalta la spinta critica alla dissoluzione dei corpi sociali. E con il suo supporto, trasforma radicalmente i processi di soggettivazione. È una governamentalità biopolitica perché produce *forme di vita*, produce soggettivazioni atomistiche adeguate ad un governo

⁸ J. LACAN, *Il Seminario. Libro VII, L'etica della psicoanalisi*, Torino, Einaudi, 1994, parla di «giro lungo» della sublimazione che si impone alla pulsione sessuale (ivi, pp. 109-207).

⁹ L. BOLTANSKI, E. CHIAPELLO, *Le nouvel esprit du capitalisme* (trad. it. Milano, Mimesis, 2017).

competitivo delle differenze. L'esito è, peraltro, un mondo paradossalmente *monotonale*, fatto sì di linguaggi e pratiche plurali sempre differenti, ma ferreamente governate dal principio economico-modale della competizione, illimitato, inclusivo e disegualitario. Chi si sottrae alla competizione è, per usare l'espressione foucaultiana relativa al biopotere – "lasciato morire" ai margini. L'antagonismo, soppiantato dalla competizione prestazionale, viene monopolizzato dalla retorica fondamentalista e razzista, specularmente rovescio di quella atonalità, che raccoglie i perdenti.

Torniamo alla nostra questione: la critica si definisce attraverso la tensione con l'attualità e con una volontà di efficacia, di cambiamento. Dunque, attraverso la sua politicità. E l'attuale, come abbiamo detto, è un rapporto con il presente che ne evidenzia la contingenza, ciò che in esso è attuabile, agibile. È proprio lo scarto tra presente e attuale che, paradossalmente, è andato perso nella monotonalità neoliberale che muovendo dal contesto che abbiamo descritto, lo governa strutturandosi sul discorso veridico e naturalistico: come se alla naturalizzazione delle differenze non potesse corrispondere che la naturalizzazione della loro gestione concorrenziale nel mercato: *non ci sono alternative*.

Dobbiamo muovere dai punti di paradossale affinità che legano neoliberalismo e il nuovo "stile" critico radicale e anti-normativo su cui vogliamo ragionare. Questa affinità è prova del suo essere adeguato al contemporaneo del quale coglie la forma di vita sociale, ma questo accordo sembra impedire quell'attrito, quella indocilità che dovrebbero esserne il cuore.

La critica del logos e il trionfo delle differenze hanno "vinto", si sono affermate pienamente nel senso comune. Eppure, nonostante le intenzioni libertarie o anarchiche, si sono rilevate sintoniche all'attuazione perversa che ne compie la rivoluzione neoliberale che le destina al controllo modale, economico e alla gestione competitiva e gerarchizzante del mercato. L'orizzonte critico radicale sembra trovare eco nei poteri vincenti. Dobbiamo cercare di capire e segnalare i punti di svolta. Ha armi sufficienti questa critica, disarmata del criterio e del giudizio, per fronteggiare una governamentalità neoliberale e biopolitica, la quale – proprio attraverso le differenziazioni, le disarticolazioni e la loro competizione – produce controllo, gerarchizzazione e diseguaglianza?

III. *Decostruire il prometeismo della critica.*

La nuova critica non teorizza una verità in attesa che qualcuno – il proletariato, eponimo dell’emancipazione universale – la metta in pratica: piuttosto *manifesta*, pratica il dissenso. Il che significa sottrarsi alla presa del potere, non confutandolo con argomentazioni, ma, come abbiamo detto, *spostandosi dal suo terreno*.

Il primo passo di questo spostamento è la decostruzione delle strutture di dominio che permeano il linguaggio e la sua segreta carica normativa: solo così è possibile dare voce alle differenze. La pratica decostruzionista, che ha avuto influenza decisiva nei *cultural* e *postcolonial studies*, lavora sul linguaggio rappresentativo, sugli universali, sul Logos mostrando come in essi operi la volontà di potenza. E questo lavoro ha, secondo Derrida, natura etica.

È questa una considerazione importante perché ci introduce al concetto di un’etica *non normativa*, un’etica senza archè, anarchica, senza principi, sulla scia di Heidegger: senza fondamento di verità¹⁰. Una *postura etica* che piuttosto che affermare, si sottrae al gioco della definizione, dell’identità in quanto effetti e segnali di posizioni di potere: un’etica che arretra dalla trappola della volontà di potenza, pur senza poter uscire dal linguaggio che la veicola.

Dal punto di vista che qui ci interessa, essa manifesta una acuta percezione della problematicità del *luogo*, della posizione di potere nella quale si colloca il critico. Dall’aporia Derrida esce supponendo che il regime logocentrico della rappresentazione escluda *un supplemento* che lo costituisce e al contempo lo minaccia¹¹.

Questo supplemento eccedente non è un luogo di resistenza, un criterio di critica, essendo prodotto dalle stesse strutture della rappresentazione che, definendo *in positivo*, escludono un *di più* spettrale o-sceno (fuori scena) che inerisce alla rappresentazione linguistica e la contamina, destabilizzando la sua chiusura metafisica e identitaria, senza perciò diventare un criterio per la critica. Da questo *altrove non-dicibile* muove una critica volutamente paradossale né strettamente interna né totalmente esterna al piano epistemico.

¹⁰ R. SCHURMANN, *Le principe d’anarchie. Heidegger et la question de l’agir* (trad. it. Bologna, Il Mulino, 1995).

¹¹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, 1968 (trad. it. Milano, Jaca Book, 2007); ID., *Marges de la philosophie* (trad. it. Torino, Einaudi, 1997).

Grazie a questa ambivalenza, le categorie del soggetto o del valore (diritti, giustizia, democrazia, umanesimo) persistono, ma sono dislocate e ri-valutate. Sono cioè ripetute in forma debole, *sotto cancellatura*: vigono nel proprio fallimento¹².

Contrapporsi, negare significherebbe ri-affermare, occorre invece dislocare, far slittare. La *differànce* disegna differenze mai identitarie ed assolute: culturali, relative.

L'effetto politico di questa critica indecidibile è la posizione tattica: si perde volontariamente il tratto propositivo, la volontà di efficacia considerata in ultima istanza sempre totalitaria, che caratterizza il moderno. All'indeterminatezza della *democrazia a venire*, corrisponde un adattamento tattico alla logica della legge e dei diritti – la liberaldemocrazia e l'umanesimo emancipativo – che li assume ma anche li mette in questione in modo mai decisivo¹³. Il decostruzionista non affronta frontalmente le disfunzioni neoliberali; pratica piuttosto l'ironia tollerante, disarmata, lontanissima dal paradigma illuminista, dalla sua volontà prometeica di efficacia politica. Non la logica escludente o... o... né dialettica, ma l'e... e... della indecidibilità pre-politica, al di qua della politica: produce una destabilizzazione della politica. Ma non *fa* politica.

IV. *L'effervescenza delle differenze e la fine del giudizio.*

La decostruzione è dunque, da un punto di vista dell'efficacia della critica, solo un primo passo che rimane interno al regime di discorso sul quale opera. Non è un caso che esso venga ben tollerato dal neoliberalismo multiculturalista e progressista.

Per Deleuze e Foucault invece occorre radicalizzare la pratica decostruzionista rispondendo fino in fondo alla generale e diffusa urgenza di differenziazione: e questo comporta una rotazione di prospettiva rispetto alla tradizione egualitaria/formale moderna (nella quale si muove il decostruzionismo linguistico) e un'immersione decisa nella densità materiale delle esperienze che è sola a permettere il

¹² Cfr. la trascrizione parodistica dei diritti identitari in J. BUTLER, *Undoing Gender* (trad. it. Milano, Mimesis, 2014).

¹³ J. DERRIDA, *Voyous. Deux essays sur la raison* (trad. it. *Stati canaglia*, Milano, Raffaello Cortina, 2003).

riscatto le differenze. Il passo avanti sta dunque nel radicalizzare lo slittamento linguistico decostruzionista in un deciso spostamento verso il piano materiale e concreto, verso i corpi, i loro desideri, la loro fame di benessere che la forma di vita sociale moderna e capitalista valorizza. Quel piano che il termine foucaultiano *biopolitica* mette in evidenza.

Su questo piano Deleuze si ritrova con Foucault con alcuni distinguo importanti. Lo sguardo di Deleuze sbaraglia le mediazioni offerte dagli *strati* rappresentativi, attraversa i processi di soggettivazione e accede direttamente alla genericità della vita e alla sua potenza. Foucault invece mette a fuoco corpi capaci sì di resistenza e di potere, ma sempre interni ai processi di soggettivazione che li hanno formati, diffidando del rinvio a entità generali come la natura o il desiderio, poiché li considera l'asse veridico su cui si strutturano dispositivi di potere.

La scelta del piano di immanenza biopolitico – la vita e la sua produttività incessante che si espone alla cattura ma che coincide con l'incessante sfuggire alla presa – la scelta dunque della *vita* come piano dove si svolge la lotta politica è la leva, il punto di forza della rivoluzione deleuziana e, oggi, negriana: ma è anche il punto che Deleuze è costretto a elaborare incessantemente, dal momento che su di esso deve marcare la distanza tra il differenzialismo neoliberale e quello libertario che egli intende promuovere¹⁴.

Sulla potenza produttiva delle singole vite, su una biopolitica affermativa, matrice di auto-regolazione, fa leva infatti anche la rivoluzione neoliberale. Quest'ultima traduce l'effervescenza produttiva deleuziana nell'assiomatica dell'assetto competitivo del mercato e propone le *singularità* nella versione distorta di monadi proprietarie che si autogovernano senza mai sublimarsi in un trascendimento sociale¹⁵.

La scelta del piano di immanenza del *bios* rivoluziona dunque il pensiero dell'altrimenti, ma lo espone alla stessa matrice del desiderio deterritorializzante del capitalismo *energumeno*¹⁶.

¹⁴ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-OEdipe. Capitalisme et schizophrénie* (trad. it. Torino, Einaudi, 2002).

¹⁵ Come recita l'efficace slogan di Margaret Thatcher: «non esiste società, esistono solo gli individui».

¹⁶ J.F. LYOTARD, *Capitalisme énergumène* (trad. it. in G. DELEUZE, F. GUATTARI,

L'alternativa non può essere che l'estremizzazione del differenzialismo, una ontologia anarchica delle differenze che le scioglia da ogni giudizio gerarchizzante, andando ben al di là dell'individualismo liberale e proprietario sottomesso alla valutazione del mercato. Un radicale differenzialismo disarticola l'individuo in singolarità, eccettà imprevedibili e ingiudicabili, variazioni di flussi di intensità del desiderio tra loro incommensurabili, smentendo così la violenza selettiva della logica rappresentazionale. Quest'ultima è sempre un larvato giudizio il cui scopo è annichilire le differenze "minori, perdenti", condannare i falliti, piuttosto che premiare la giusta condotta. La critica radicale deleuziana è dunque contro il giudizio: la fa finita col giudizio che è sempre giudizio di dio¹⁷.

Con tagliente ironia, Deleuze smantella il meccanismo platonico della rappresentazione – la sequenza modello, copia legittima, copia illegittima (simulacro) – mostrandone la intrinseca volontà di colpevolizzazione e persecuzione del diverso¹⁸. Odisseo, personaggio chiave della critica francofortese all'Illuminismo, incarna il *vero pretendente* che ha la funzione di umiliare e scacciare i falsi pretendenti¹⁹. La strategia rappresentativa non è quella di definire la sostanza *a costo* di rendere insignificanti gli accidenti, ma quella di giudicare e condannare gli accidenti, i diversi, le false copie, i colpevoli, i debitori.

Un giudizio che non è mai neutrale, come pretenderebbe il racconto normativo: anche quando è giudizio di assoluzione, è in realtà una condanna della parte "minore", perdente dell'imputato.

D'altronde, come opera la gestione neoliberale delle vite se non spingendo gli stessi vincenti a sacrificare nella prestazione competitiva una parte minore e perdente di sé?

Non stupisce la *fortuna* di Deleuze nei movimenti antagonisti: attacca al cuore i dispositivi neoliberali che governano attraverso la valutazione comparativa e competitiva, gerarchizzando e sanzionan-

Macchine desideranti, Verona, ombre corte, 2012).

¹⁷ G. DELEUZE, *Pour en finir avec le jugement*, in Id., *Critique et clinique* (trad. it. Milano, Raffaello Cortina, 1996, pp. 165-176).

¹⁸ G. DELEUZE, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969 (trad. it. Milano, Feltrinelli, 1975), Appendice I, *Simulacro e filosofia antica*; Id., *Différence et répétition*, cit.

¹⁹ Nella brillante introduzione a *Differenza e ripetizione* di Deleuze, intitolata *Theatrum philosophicum*, Foucault esplicita questa logica persecutoria del giudizio incarnata da Ulisse, vero pretendente (cfr. ivi, p. vii).

do i perdenti, i debitori: «Per liberare davvero la differenza occorre un pensiero senza contraddizione, senza dialettica, senza negazione: un pensiero che dica sì alla divergenza; un pensiero affermativo il cui strumento è la disgiunzione; un pensiero del molteplice - della molteplicità dispersa e nomade»²⁰.

La svolta post-decostruzionista della critica deleuziana è l'uscita dal *linguistic turn* così a lungo dominante e l'apertura al naturalismo neospinoziano. La biopolitica viene intesa in senso affermativo, come potenza creativa, diffusa, come molteplicità *non gerarchica* delle differenze lasciate a se stesse e alla loro potenza²¹.

L'intellettuale critico, liberale o marxista, che si impone come giudice del sociale con l'obiettivo di riformarlo o rivoluzionarlo, cede il posto alle singolarità viventi, singolari-plurali immanenti al divenire, che testimoniano se stesse e non parlano a nome di altri. Esse differiscono non per identità (rappresentazionale e in ultima istanza discriminante /escludente) ma per grado di intensità desiderante, emozionale ed espressiva e si autoregolano spontaneamente sulla propria potenza/potenzialità virtuale. Saranno esse a dissolvere i simulacri delle codificazioni e a creare nuove forme di vita o nuove istituzioni dal basso. Spostandosi, eludendo; senza andare allo scontro frontale: uno spostamento nomade dal piano di consistenza, dal piano della soggettivazione identitaria, attingendo il fluire della vita nel quale si dissolve la contrapposizione soggetto e oggetto. Ciascuna singolarità vivente coincide con il suo *modus* o forma di vita ed è portatrice del suo proprio valore: tanti valori quante sono le eccitazioni, gli eventi del vivente. Nessuna comparazione valutativa e gerarchica: piuttosto aggregazioni, imitazioni, contagi per associazione e variazione.

L'accusa più frequente a questo tipo di critica senza criterio o modello, che moltiplica le forme di vita coesistenti senza una legge che ne differenzi il valore, è di essere nichilista. E perciò, ancora una volta, specchio del cinismo equivalente/indifferente tipico del capitalismo neoliberale. Come ci si potrà orientare verso la vita *non fascista*, auspicata nell'*Anti-Edipo*²²?

²⁰ Ivi, p. xv.

²¹ «Forse è qui il segreto: far esistere, non giudicare»; G. DELEUZE, *Critica e clinica*, cit., p. 176.

²² L. BAZZICALUPO, *Attualità politica di Deleuze*, «Etica & Politica. Ethics &

Deleuze rovescia il tavolo delle argomentazioni razionali, affermando una totale positività della vita desiderante che produce spontaneamente forme di vita, instabili, in un continuo differenziarsi, *divenir-altro*²³. La radicalità del suo empirismo riduce le *forme* all'evento, una eccitata produttiva di trasformazioni, di variazioni incessanti. Produzione delle macchine desideranti che non è possibile intestare a nessun soggetto creatore: per il neodeleuziano Negri, produzione collettiva del *general intellect* multitudinario, lavoro vivo.

La critica, rifiutandosi di discutere e di giudicare, diventa affermazione creativa di forme, posizione di energia. La difesa contro i rischi di una produzione vitalista fascista, sta allora tutta e solo nella perpetua instabilità del desiderio stesso, che sempre diviene-altro. Codificato, per esempio, come uomo e bianco, critica è divenir donna, divenir nero, divenir-animale senza lasciarsi intrappolare da nessuna di queste identificazioni, guidati solo dalle variazioni di intensità vitale che differenziano le differenze: più vita, meno vita. Il molare e il molecolare in incessante metamorfosi: la territorializzazione centripeta che cattura e la deterritorializzazione centrifuga, schizo, che libera.

Non mancano evidentemente le aporie²⁴, ma val la pena soffermarci su un punto politicamente interessante; si afferma qui una normatività ontologica: l'autoregolazione del desiderio e della vita danno luogo ad una normatività immanente al sociale; sono cioè potenza inventiva di istituzioni spontanee, dal basso, che *istituiscono*, cioè creano sistemi organizzati di mezzi²⁵. L'istituzionalismo deleuziano, oggi ripreso nelle numerose sperimentazioni di autogestione sociale, è una forma autonormativa del sociale capace di innovazione senza passare per le forche caudine del soggetto sovrano. E' topica, situazionale, locale, diffusa dal basso. Anche in questo caso andrebbe però ricordato che contende il suo spazio creativo con le istituzioni privatistiche (per esempio finanziarie) e ciò nonostante produttive di effetti

Politics», XVIII 2016, 3, pp. 143-162.

²³ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, cit., p. 348 ss.

²⁴ Cfr. A. BADIOU, *Deleuze. "La clameur de l'Être"* (trad. it. Torino, Einaudi, 2004).

²⁵ G. DELEUZE, *Istinti e istituzioni*, Milano, Mimesis, 2014.

normativi pubblici, che costellano l'iniziativa economica neoliberale. Questa critica, che spinozianamente coincide con l'ontologia, è produzione di forme di vita, ma è costretta ad una lotta infinita contro il microfascismo che sempre la ri-territorializza e sur-codifica.

V. *La critica: uno stile di vita indocile.*

Se questa critica priva di modello e di dover essere, coincide con un *modus* indocile di porsi verso le verità che ci hanno formato, assoggettandoci e ad un tempo soggettivizzandoci in una determinata forma, la posizione di Foucault è quella che va massimamente valorizzata.

Sua la definizione di critica come attitudine, forma di vita indocile che è stata annunciata dall'Illuminismo moderno e che oggi è chiamata a misurarsi con l'ontologia dell'attualità e con le sue politiche di verità.

Foucault è spesso ridotto – soprattutto dalle letture francofortesi – ad un discorso intrappolato in una dimensione onnicomprensiva del potere, incapace di trascenderlo attraverso un piano di verità e giustizia che offra una prospettiva di emancipazione. Questo può essere vero, solo a condizione che i concetti foucaultiani di potere e di verità e quello di soggetto, vengano chiariti e ricondotti al contesto epistemologico – la genealogia – in cui Foucault li usa in modo radicalmente innovativo²⁶.

Anche la prospettiva foucaultiana può a buona ragione essere considerata erede di Nietzsche e della svolta anti-dualistica che pone al cuore del dispositivo morale la grande «ragione del corpo», ma non è il vitalismo nietzscheano a sedurre Foucault: piuttosto il Nietzsche illuminista della genealogia della morale e delle considerazioni inatuali²⁷. Natura, vita, desiderio e corpo non sono analizzabili in sé, perché si presentano sempre immessi in dispositivi di potere che strutturano e dai quali sono strutturati, nel momento stesso in cui piegano quell'assoggettamento in modo attivo, discostandosi in modo impreveduto e non prevedibile dal controllo e dalla incentivazione

²⁶ Cfr. il recentissimo S. CHIGNOLA, *Foucault, Politics of Philosophy. Power, Law and Subjectivity*, London, Routledge, 2018.

²⁷ M. FOUCAULT, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (trad. it. in Id., *Microfisica del potere*, cit., pp. 29-54).

che governa il processo di produzione dell'identità e del ruolo sociale. I dispositivi di potere sono il punto di incrocio tra vita e potere e su questo punto di incrocio emerge il soggetto con la sua docilità e indocilità, reagendo in modo attivo, "critico" e a sua volta "potente", ai vettori di potere che lo investono indirizzandone e sollecitandone la formazione soggettiva in modo adeguato alla forma di vita capitalista²⁸.

È Foucault a immettere nel vocabolario analitico il termine di biopolitica, marcando così una forma nuova, moderna (legata al capitalismo) di potere/governo che si installa sul vivente, non semplicemente reprimendo, prelevando e uccidendo, ma sollecitando e governandone la produttività e l'*empowerment*, secondo norme scientifiche biomediche e economiche che ne ottimizzano la produttività, la salute, la riproduzione. In un orizzonte "moderno" di integrale immanenza e naturalizzazione del vivente umano.

Nel nodo di verità e potere, dunque, il soggetto non è un'entità sostanziale, pre-data, dotata, come nella teoria politica liberale, di diritti di libertà e autonomia, ma viene ricondotto al processo di soggettivazione che lo codifica, lo identifica in modo funzionale al sistema produttivo e di governo: senza d'altronde che questo processo di soggettivazione sia mai saturo, poiché il potere stesso non è sostanza, ma relazione tra poli dissimmetrici, entrambi attivi. La forma di vita capitalista, la cui razionalità di governo è stata liberale e, oggi, neoliberale (sostanzialmente non smentito dalle pratiche welfariste), si radica in uno specifico regime di verità fatto di soggetti liberi, responsabili di sé, che è funzionale al suo modo di produzione.

Nella genealogia foucaultiana, il potere perde dunque la coloritura assolutamente negativa della dicotomia liberale potere/libertà, ma si distingue anche dalla contrapposizione deleuziana tra codificazione e anonima, impersonale biopotenza. Foucault conserva sempre la ambivalenza del potere (di ogni relazione di potere) che si esercita su uomini che i dispositivi organizzativi sociali costruiscono come uomini liberi, sollecitandone la libertà e il potere stesso. Per poi accrescere il controllo e le

²⁸ M. FOUCAULT, *Il soggetto e il potere*, in H.L. DREYFUS, P. RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1989, p. 237 ss.

misure securitarie in una società del rischio liberogena e liberticida ad un tempo.

Dobbiamo pensare che l'immanentismo foucaultiano, più radicale di quello deleuziano annulli la critica come posizione alternativa al potere, dal momento che viene meno qualsiasi accesso non solo ad un punto di riferimento trascendente, ma anche a quella misura di tutte le cose che è la neospinoziana natura desiderante a partire dalla quale si possa valutare l'ordine delle cose? Effettivamente la critica foucaultiana è radicalmente inclusa nel piano di immanenza e il critico è "dentro". Ma questo *dentro* viene investito da una storicizzazione radicale: la pratica critica è esattamente *evenementialitation*, recupero e rilancio della contingenza dell'attuale, che è il presupposto della sua modificabilità politica.

La critica interroga il presente, ciò che sta succedendo, per scoprirvi l'evento, la sfasatura, la discontinuità che rivela il varco di agibilità, che le narrazioni razionalizzanti di filosofia della storia più o meno velata e lo sguardo totalizzante del regime epistemico non facevano vedere. Genealogia è critica perché lascia emergere (*l'Entstehung* nietzscheana che si contrappone alla ricerca metafisica dell'Origine o Essenza del fenomeno, e rinvia piuttosto all'empirica *insorgenza* di Hume) la contingenza, i varchi possibili, le fragilità del regime veridico dominante, i cambiamenti attuabili, le eccedenze che sfuggono ai dispositivi di potere e al regime epistemico che li hanno accreditati: questa mutazione di prospettiva, che Foucault descrive come effetto di un lavoro meticoloso e grigio di analisi delle minuzie, degli scarti, delle pratiche basse e meno appariscenti, libera la visuale sui vettori di potere compresenti e dissimmetrici e può sollecitare la potenza dei governati, la loro resistenza e immaginazione produttiva²⁹.

L'analitica genealogica, la sua diffidenza sospettosa verso le versioni ufficiali della verità, la sua indocilità anche se rancorosa o risentita (con buona pace di Nietzsche) è capace di individuare le crepe nella superficie liscia del continuum dominante (per esempio, oggi, del racconto che naturalizza il capitalismo) e aprire spazio a pratiche dell'altrimenti³⁰.

²⁹ M. FOUCAULT, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, cit.

³⁰ M. FOUCAULT, *Historicization Radical, Genealogia de la Gubernamen-*

Questo rende possibili domande e azioni che non erano pensabili. Questa critica infatti non solo vede l'evento ma anche *fa evento*; è pensiero concreto perché si immerge nella relazione di potere della quale è costitutivamente uno dei poli, per posizionarsi nella prospettiva *di parte*: quella del parresiasta, per esempio. La cui verità non è epistemica (perché sarebbe ridicibile completamente al regime di verità che ha prodotto la sua soggettivazione) ma testimoniale ed esistenziale: *logos* e vita, concetto e *ergon* coincidono³¹.

Si tratta sempre di politiche della verità: perché la verità non può mai essere pensata senza i suoi effetti di potere essendo esattamente il perno che sorregge i dispositivi di potere e li rende efficaci nei processi di soggettivazione. Potere essa stessa, dunque. E dunque sempre in qualche modo parte di una politica.

D'altronde Foucault avverte la necessità di misurarsi esattamente con il momento paradigmatico della critica stessa – l'Illuminismo e Kant – rovesciandone sia la tradizione interpretativa che ne fa l'alveo del giudizio normativo sia la critica francofortese che ne fa la matrice dell'arrogante razionalità tecnica.

Di quel prezioso evento storico – l'*Aufklärung*, matrice dello spirito moderno – bisogna tener vivo il senso che sta, per Foucault, non nella kantiana fondazione trascendentale del giudizio, forma teoretica della critica per antonomasia – la quale è solo la verità contingente che si offre come arma in *quella* battaglia contro lo stato assoluto, in *quel* momento storico – ma nello stile indocile, appunto *critico*, reattivo/attivo dell'uomo verso ciò che lo condiziona, lo forma, lo governa ma mai del tutto³².

Ecco il dislocamento foucaultiano: la domanda *qu'est-ce que la critique?* si sposta afferrando la questione concreta da un altro punto, là dove l'assetto attorno al quale è strutturata la veridizione prevalente è meno convincente, più fragile e si espone ad un possibile appiglio, che può mutare la scena, la concretezza delle vite coinvolte, degli atteggiamenti testimoniati.

alidad y Subjectivación política, «Soft Power», 1, 2015, 2, pp. 61-76.

³¹ M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France 1984*, Paris, Gallimard-Seuil, 2008 (trad. it. Milano, Feltrinelli, 2011).

³² FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique?*, cit.

Critica è allora una pratica ragionata di indocilità, una interrogazione polemica verso l'assetto di discorsi, verità, dispositivi che di volta in volta ci governano. La critica illuminista come quella di oggi, è una *politica della verità*, il cui senso non è nei contenuti specifici del tempo, ma nella concretezza del gesto, in «un atteggiamento morale e politico, una maniera di pensare [...] che definisce semplicemente l'arte di non essere governati o, se si preferisce, l'arte di non essere governati in questo modo e a questo prezzo»³³.

Non si tratta di elaborare una critica delle categorie dell'universale (come fa Deleuze), che anzi esse – nella veste dei diritti, per esempio – possono essere utilizzati nella battaglia concreta, ma lavorare sul nesso di volta in volta specifico del potere con la verità e il soggetto, per cogliervi le discontinuità che permettono un'analisi diversa e pratiche diverse.

I *philosophes* con le loro verità assolute (ragione natura libertà) estratte dalle veridizioni del tempo, riposizionarono la verità entro la congiuntura storica che li contrapponeva al *modus* governamentale dello stato assoluto (in reazione dipendente da esso) all'interno dei rapporti di forza del campo di battaglia, il *Kampfplatz* kantiano. Tutti gli universali sono effetti di strategie di poteri contingenti e specifici. Né buoni né cattivi entrano nel gioco che determina di volta in volta la situazione storica. Critica è posizionarsi in uno scontro tra verità/poteri, che coinvolgono corpi e esperienze, dunque in senso lato biopolitici; essere parte in causa senza mimare la presunta terzietà neutrale del giudizio. Che la critica sia un'attitudine, non significa che non sia comunque sempre critica della verità: per resistere alle tecniche di governo delle vite bisogna problematizzare la verità che è il cuore dei dispositivi di governo e dei processi di soggettivazione. Che si incarna nei soggetti, ma non li satura. Non bisogna chiedersi, dei discorsi se siano veri ma come abbiano acquisito lo statuto privilegiato di verità evidenti, determinando effetti di potere.

La critica ha sempre dunque a che vedere con la verità, ma precisamente con il *modo* in cui la verità stessa è impegnata dentro un'esperienza.

³³ Ivi, p. 37 s.

L'analisi genealogica è una forma di critica più radicale di quella di Nietzsche, perché rifiuta qualsiasi diagnosi totalizzante: sia essa la volontà di potenza o la razionalizzazione weberiana o il disegno tragico e totalitario del logos occidentale dei francofortesi o oggi di Agamben, sia infine, nella diffusa scolastica foucaultiana, la stessa governamentalità neoliberale.

Per Foucault il soggetto è un corpo immerso in un reticolo di condizionamenti e di spazi di resistenza reattivi e cerca vie alternative all'intollerabilità dell'assoggettamento, le negozia, le impone, le strappa.

© 2018 The Author. Open Access published under the terms of the [CC-BY-4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).