

Cosa resta della Filosofia Contemporanea?

Rossano Pecoraro *

Tra gli anni dieci e venti del XXI Secolo, nell'era digitale, al crepuscolo dell'epoca dei diritti, all'interno della pienezza etico-sociale-politica del sistema dell'“ultimo uomo”. Che cosa resta della Filosofia contemporanea? C'è, oggi, un “ciò” che resta o rimane¹ delle riflessioni sulla filosofia – sulla sua crisi, (ri)conferma, pluralizzazione, morte, inutilità, svuotamento, ecc., e sui suoi strumenti, compiti, scopi, funzioni, metodi, ecc.,? Si tratta di domande e inquietazioni antiche (e cicliche), sorte con la razionalità filosofica e ad essa fatalmente legate che, tuttavia, il pensiero del quarantennio finale del secolo scorso ha ripreso e radicalizzato con una potenza inedita.

Come ipotesi iniziale, questione di dove cominciare, come farlo e con chi o cosa (spesso definita, senza alcuna ombra di autoironia, questione dell'origine e del fondamento), vari scenari possono essere tracciati riannodando alcuni fili teoretici, storici e bibliografici che i lettori attenti dei materiali filosofici contemporanei individueranno senza difficoltà².

Il primo può essere ricostruito analizzando la sintetica e precisa diagnosi di Roberto Esposito³: le tre linee di tendenza che costituiscono di fatto la contemporaneità filosofica – tradizione analitica/teoria critica e ermeneutica/pensiero postmoderno, poststrutturalismo e decostruzione – mostrano evidenti segnali di “incertezza” e “stanchezza”, rivelano una profonda “crisi”⁴ provocata da due ordini di fattori. Il

* Professore del Dipartimento di Filosofia dell'“Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro” (UNIRIO) e Direttore del “Laboratório de Filosofia Política e Moral Gerardo Marotta” (CNPq/UNIRIO). Fra i suoi libri, *Os Filósofos – Clássicos da Filosofia* (3 volumi, a cura di – Vozes/Editora PUC-Rio), *Análitos ou Continentais: uma introdução à Filosofia contemporânea* (7Letras), *Nihilismo* (Zahar), *Filosofia da História* (Zahar), *Nihilismo e (Pós)Modernidade* (Loyola/Editora PUC-Rio).

¹ È evidente, anche nel senso di ciò che avanza, delle rimanenze, del resto e dei resti.

² Malgrado l'assenza di estese e precise note e riferimenti che non farebbero altro che appesantire il nostro testo il cui scopo è quello di siglare la responsabilità di inaugurare il percorso della Rivista *Quadranti* e di servire di concisa introduzione a una serie di questioni storico-teoretiche dell'attualità.

³ Roberto Esposito, *Pensiero vivente*, Torino, Einaudi, 2010.

⁴ C'è da dire che il filosofo napoletano non intende infierire e infliggere un castigo più pesante alla filosofia di cui il nostro tempo è erede. Ma non sarebbe da chiedersi se invece di trovarci dinanzi ad una

primo, per Esposito di minore importanza, deriva da problemi contingenti e occasionali: la scomparsa dei grandi Classici del pensiero del ventesimo secolo, il mancato ricambio generazionale, l'incapacità di rinnovarsi, la stagnazione teorica, la produzione di testi ripetitivi, autoreferenziali e spesso oscuri. Il secondo, individua nel "primato del linguaggio" (in tutti i suoi ambiti di applicazione: ontologico, epistemologico, testuale) la causa fondamentale della crisi della filosofia. Una volta subordinatasi al linguaggio – ai suoi giochi, ai suoi dialetti, alle sue famiglie di frasi, ai suoi gruppi di significati, ecc., – e dichiaratasi, pertanto, parziale, interpretativa, contingente, locale, la filosofia non ha potuto fare altro che autoattestare la sua fine, il suo essere strutturalmente inadatta a formulare, e legittimare, "modelli di razionalità universali o almeno universalizzabili", riducendosi a pura "autonegazione" o a "estenuato" movimento di opinioni teoretico-politiche.

Riprendere e svecchiare la dicotomia Analitici/Continentali, tradizioni di pensiero che "si spartivano la Terra", come disse lo storico della filosofia spagnolo José Ferrater Mora, potrebbe essere una chiave di lettura della storia filosofica degli ultimi decenni in grado di delineare un altro scenario di possibilità e sfide. Peccato, però, che la strada indicata dal libro ormai classico di Franca D'Agostini⁵ e dal vasto dibattito che ne seguì, inaugurato da Gianni Vattimo e Michael Dummett e articolato sulle varie sponde dei continenti filosofici in questione, sia obsoleta, ormai priva di qualsiasi tipo di validità e efficacia. Non solo per il trionfo dell'impero del linguaggio e l'annullamento (parziale o totale) della filosofia di cui discutevamo prima, ma anche e soprattutto per le difficoltà di un "dialogo" che si è rivelato forzato, creato e tenuto in vita artificialmente in nome di una generica disponibilità alla collaborazione e al rispetto accademico, e sul cui destino sarebbe più lucido smettere di scommettere. A meno che non si riprenda il confronto in un'ottica radicalmente conflittuale, che sia in grado di utilizzare la fecondità dell'opposizione e trasformarla in uno "strumento" di orientamento (capace di spiegare, per esempio, le ragioni dell'assenza di comunicazione tra scienza e filosofia).

Le gravi difficoltà e i cortocircuiti argomentativi del pensiero postmoderno – nelle sue vertenti più diverse: debolismo (Vattimo), ironismo-contingente-solidale (Rorty), decostruzionismo (Derrida e "discepoli") – dopo il *successo* accademico, culturale e sociale degli ultimi decenni sono i tratti fondamentali della terza situazione

grave difficoltà, uno smarrimento, un improvviso cambiamento con effetti più o meno gravi e diversi e che può essere superato, affrontiamo, e siamo obbligati a confrontarci con, qualcosa di una intensità senza pari?

⁵ Franca D'Agostini, *Analitici e Continentali*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1997.

della filosofia di questo inizio secolo. Che si tratti di crisi, fallimento, ampliamento prospettico, retrazione, implosione è impossibile dirlo, così come è forse precipitoso affermare che la reazione al suo dominio, ossia, il “Nuovo Realismo”, sia “il carattere fondamentale della filosofia contemporanea”, lo “stato di cose” che indica un fatto: il “pendolo del pensiero, che nel Novecento inclinava verso l’antirealismo (...), con il tornante del secolo” si è spostato “verso il realismo”⁶. Quello che sembra fuori di dubbio, però, è l’*inadeguatezza* delle sue teorie, dei suoi obiettivi (ormai datati), dei nemici (la Metafisica, i Pensieri Forti, la Ragione, la Realtà, la Verità, ecc.) contro i quali continua a lottare senza percepirne lo svuotamento categoriale-fattuale e senza rendersi conto che i problemi, adesso, sono altri. Ciò non significa, si badi bene, negare o ridurre la portata: 1) delle istanze di libertà e emancipazione che i vari indirizzi filosofici del postmoderno hanno prodotto; 2) del valore dei suoi protagonisti; 3) dell’influenza e delle ripercussioni, del successo insomma, delle sue teorie.

È importante soffermarci su questo ultimo punto. L’inadeguatezza del pensiero postmoderno si rivela proprio a partire dal suo trionfo “global”. Esso “si ritrae, filosoficamente e ideologicamente, non perché abbia mancato i suoi obiettivi ma (...) perché li ha centrati sin troppo bene. Il fenomeno massiccio – (...) il motore principale della svolta – è stata proprio questa piena e perversa realizzazione, che ora sembra prossima all’implosione”⁷. Relativisti, populistici, debolisti, ironici sociali e mediatici, fautori della desublimazione e della desoggettivazione⁸ hanno realizzato il sogno della filosofia. “Così, i danni non sono venuti direttamente dal postmoderno (...) bensì dal populismo” che ha saputo usare con profitto le armi dei suoi teorici e ha goduto del suo “potente (...) fiancheggiamento ideologico”⁹. Il risultato? Questi “contraccolpi non hanno toccato solo *élites* più o meno vaste (...) ma anzitutto una massa di persone che di postmoderno non hanno mai sentito parlare, o quasi, e che hanno solo patito gli effetti del populismo mediatico, compreso il primo e il più grande: la convinzione che si tratti di un sistema senza alternative”¹⁰. Ci sarebbe molto da riflettere sui motivi per i quali da filosofia di liberazione da uno stato di soggezione e dominio il postmoderno si sia trasfigurato in una sorta di Impero tirannico il cui relativismo si è imposto “per la prima volta nella storia” come “principio dell’opinione pubblica e principio orientativo di

⁶ Cfr. Maurizio Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Roma-Bari, Laterza, 2012 (“Prologo”).

⁷ Idem., p. 6.

⁸ Ironizzazione, desublimazione e desoggettivazione sono i tre “punti cruciali” attraverso i quali Ferraris si propone di “sintetizzare la *koïnè* postmoderna”.

⁹ Maurizio Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, op. cit., p. 6.

¹⁰ Idem., pp.6-7.

massa”¹¹. In questo senso, il fatto nuovo e dirompente è che non si propone una rivoluzione assiologica, un cambiamento del quadro normativo dei valori etico-morali e culturali, ma viene “contestata l’esistenza stessa” di un tale quadro normativo, di cui si attesta “l’inutilità ed anzi la dannosità”¹².

Biopolitica, vita e corpi come oggetti del potere, l’avanzata delle biotecnologie, lo spettro ancora poco visibile di una nuova seduzione eugenetica¹³: sono questi i punti principali del nostro quarto contesto. I libri e i saggi che ne ricostruiscono la storia e li affrontano teoreticamente non mancano¹⁴. Alcune questioni, però, meritano di essere riprese a partire dalle riflessioni di Michel Foucault e Friedrich Nietzsche.

Come è noto è a partire dal primo volume della *Storia della sessualità* e in seguito nei corsi tenuti al “Collège de France” (*In difesa della società; Sicurezza, territorio, popolazione; La nascita della biopolitica*) che il filosofo francese rivela l’orizzonte biopolitico che segna la fine della modernità e l’inizio del nostro tempo, ricostruendo e descrivendo le sue dinamiche storiche e le sue implicazioni sociali, politiche e giuridiche. Oltre al conosciuto “rapporto” tra il vecchio e il nuovo ordine, cioè, tra il “potere sovrano” che si è esercitato per secoli sulla base del diritto “asimmetrico” di vita e di morte (“far morire o lasciar vivere”) e il “biopotere”, nel cui nucleo risuona la potenza della vita e sulla vita e che si traduce nel potere di “far vivere e lasciar morire” – ciò che è fondamentale è l’importanza degli scenari storici e concettuali che la diagnosi di Foucault offre al pensiero contemporaneo. Ossia: bios e potenza; le politiche per la vita e il potere sulla vita; il corpo come origine e fine delle dinamiche socio-politiche; “razzismo di stato”; la “statalizzazione del biologico”; “la presa in carico della vita da parte del potere (...) una presa di potere sull’uomo in quanto essere vivente”¹⁵. Il soggetto-oggetto di cui si tratta non è più la società o il corpo sociale e neppure l’individuo-corpo, ma qualcosa di totalmente inedito: la popolazione; qualcosa che è un “nuovo corpo”, un corpo “molteplice”, un corpo con una “quantità (...) innumerevole

¹¹ Cfr. Giovanni Stelli, *Il filo di Arianna*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, 2012, p. 147.

¹² Idem., p. 148. Continua Stelli: “Per la prima volta ‘principi’ come ‘ogni verità ed ogni valore sono condizionati o ipotetici’, ‘non esistono valori in sé’, ‘ognuno costruisce i propri valori ed libero di farlo come vuole’, ‘tutte le scelte di vita sono equivalenti’, ‘importante è essere se stessi (qualunque cosa ciò significhi)’, si affermano come principi di un’etica pubblica apparentemente condivisa da larghi strati della popolazione”.

¹³ Sia, purtroppo, nel senso negativo-nazista sia in quello legato alla vecchia idea di perfettibilità della specie umana.

¹⁴ Il riferimento è alle opere di Roberto Esposito, Giorgio Agamben, Toni Negri, Michael J. Sandel, Jürgen Habermas, Peter Sloterdijk, Zygmunt Bauman.

¹⁵ Michel Foucault, *In difesa della società*, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 206.

di teste”. La biopolitica e il biopotere hanno a che fare con la popolazione “in quanto *problema al contempo scientifico e politico, come problema biologico e come problema di potere*”¹⁶. Si agisce sui “fenomeni generali”; si usano “meccanismi globali” con lo scopo di ottenere situazioni di “riequilibrio e di regolarità”; il problema diventa quello di “*prendere in gestione la vita, i processi biologici dell’uomo-specie* e di assicurare su di essi non tanto una disciplina, quanto piuttosto una *regolazione*”¹⁷.

Nella lezione del 17 marzo 1976 Foucault, dopo aver spiegato questi punti, si dedica a una serie di ricostruzioni che lui stesso definisce come una “lunga digressione” per poi ritornare al “problema” che sta tentando di porre. Qual è, dunque, il *problema fondamentale* (che è necessario riprendere e fissare con forza per evitare ulteriori addomesticamenti¹⁸)? Si tratta dei meccanismi di potere dello Stato moderno, dell’inquietante criterio che ne permette il funzionamento, della legittimità del suo utilizzo, degli scopi selettivi, in nome della grande salute della società-corpo, che si prescrive. In che modo, si chiede Foucault, viene esercitato “il diritto di uccidere” (il classico diritto del potere sovrano che non scompare, anzi si rafforza nel tempo della biopolitica) all’interno di una struttura di potere che pone *la vita* al centro del suo interesse, dei suoi interventi e delle sue dinamiche? Come è possibile che, in tali condizioni un “potere politico (...) uccida, rivendichi la morte, esiga la morte, faccia uccidere, dia l’ordine di uccidere, esponga alla morte non solo i suoi nemici, ma persino *i suoi stessi cittadini?*”¹⁹. Attraverso il *razzismo*, è la risposta.

Un razzismo di tipo nuovo, diverso, che funziona in un altro modo e che si iscrive “all’interno dei meccanismo dello stato”, che permette il funzionamento delle sue strategie di intervento, difesa/oppresione e selezione, inserendosi “come meccanismo fondamentale del potere esattamente così come viene esercitato negli stati moderni”²⁰. Si tratta, appunto, del “razzismo di stato”: 1) che rappresenta il modo in cui si introduce all’interno di quella “vita che il potere ha preso in gestione” la “separazione” tra ciò “che deve vivere e ciò che deve morire” e si stabilisce una “cesura di tipo biologico”; 2) che riprende la “relazione guerriera” tipica della sovranità – “se vuoi vivere è necessario che l’altro muoia”, che i tuoi nemici siano massacrati –, ma la mette in atto e la fa funzionare in una maniera totalmente nuova e compatibile con il

¹⁶ Idem., p. 212. Corsivi nostri.

¹⁷ Idem., p. 213. Corsivi nostri.

¹⁸ A questo proposito si vedano le sezioni finali del nostro scritto.

¹⁹ Michel Foucault, *In difesa della società*, op. cit., p. 220. Corsivo nostro.

²⁰ Idem.

biopotere trasformandosi appunto in una “relazione biologica”: il razzismo di stato – che si trasfigura e si impone come ciò che possiamo definire come criterio di azione e legittimità – “consentirà di dire: ‘più le specie inferiori tenderanno a scomparire, più gli individui anormali saranno eliminati, meno degenerati rispetto alla specie ci saranno, e più io – non in quanto individuo, ma in quanto specie – vivrò, sarò forte, vigoroso e potrò proliferare”²¹; 3) nella cui prospettiva biologica la morte dell’altro è ciò “che renderà la vita in generale più sana e più pura”; la vita in generale della Società e dello Stato giacché avversari e nemici non sono più individuati a partire da relazioni di guerra, militari o politiche, ma da criteri biologici che impongono la soppressione dei pericoli, esterni e *interni*, per la popolazione: la “messa a morte, l’imperativo di morte, nel sistema del biopotere è ammissibile solo se si tende non alla vittoria sugli avversari politici, ma alla eliminazione del pericolo biologico e al rafforzamento, direttamente collegato a questa eliminazione, della specie stessa”²².

In questo orizzonte la complessa e controversa riflessione di Nietzsche su politica, vita, biologia e oltre-uomo – in altri termini la “prospettiva biopolitica della sua filosofia”²³ – può trasformarsi in una ulteriore chiave di lettura del nostro tempo, delle sue sfide e delle sue minacce tanatopolitiche. Le tesi, lucide e intense, del filosofo tedesco su questi temi dovrebbero essere lette senza soffermarsi più di tanto sugli eccessi di stile, letterari o messianici (e meno che mai alla luce di antiquati e sterili accostamenti al nazismo), ma prendendo molto sul serio la forte *tensione sociale e morale* che le attraversa e le fonda. Dalla vita come volontà di potenza e nulla più all’allerta sulla sua trasformazione in unico oggetto della politica, dalla centralità del corpo contro i suoi dispregiatori alla diagnosi della mediocrità contemporanea dell’ultimo uomo, dalle possibilità e dai pericoli di quella che oggi chiamiamo ingegneria genetica all’annuncio dell’oltre-uomo... “I tentativi di *sfuggire al nichilismo* senza transvalutarne i valori sortiscono l’effetto opposto, acutizzano il problema”²⁴ scrive Nietzsche. E in che senso dovremmo capire il “vero enigma” che l’animale razionale pone alla filosofia? “*Da comprendere*: ogni specie di decadenza e di malattia non ha mai smesso di contribuire alle valutazioni d’insieme; e nelle valutazioni diventate dominanti la *décadence* è diventata senz’altro preponderante: non soltanto dobbiamo lottare contro le condizioni che sono

²¹ Idem., p. 221.

²² Idem.

²³ L’espressione è di Roberto Esposito. Cfr. *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004.

²⁴ Friedrich Nietzsche, “Frammento postumo 28”, in: *La volontà di potenza* (edizione a cura di Maurizio Ferraris e Pietro Kobau), Milano, Bompiani, 1994, p. 19.

conseguenza di tutta la presente miseria della degenerazione, ma *ogni décadence finora esistita* si è conservata, è rimasta *viva*. Una simile aberrazione complessiva dell'umanità dai suoi istinti generali, una simile generale *décadence* del giudizio di valore è il punto interrogativo *par excellence*, il vero enigma che l'animale 'uomo' pone al filosofo²⁵".

Un quinto contesto è quello che si lascia definire a partire da tre vettori interpretativi, vale a dire, la spettacolarizzazione della vita quotidiana (e per molti versi anche della filosofia, nelle sue vertenti più "post-", "pop", "allegro-vitaliste", "da copertina e da new media", ecc.); la presenza e l'autorevolezza del filosoficamente corretto in tutti i settori in cui si divide il nostro lavoro storico-teoretico; il totalitarismo pluralizzato della società dei consumi.

Sul primo punto non c'è molto da dire, non solo per i limiti e gli scopi che il nostro scritto si è imposto, ma anche perché la vasta e dispersa produzione teorica nell'ambito delle varie scienze umane e sociali rende superflua qualsiasi tentativo di individuare i fili più importanti della discussione. Per quanto riguarda il secondo basterà notare che la spinta propulsiva e emancipatrice del "movimento" sembra essersi arrestata di colpo, mentre alcuni dei suoi effetti tardano ad essere compresi nella loro gravità. Pensiamo, solo per fornire un unico esempio, all'addomesticamento²⁶ non di autori "maledetti" o considerati tali, ma di grandi Classici del pensiero filosofico – da Platone a Aristotele, da Hegel a Nietzsche e Foucault... Scritti, temi, questioni, difficoltà, diagnosi, chiavi di lettura che vengono sottomessi alla convenienza filosoficamente corretta del momento e dell'interprete e così spiegati a lezione, trasmessi agli studenti o agli ascoltatori di un convegno, presentati nelle pagine dei manuali.

Il terzo vettore merita qualche riflessione in più. In primo luogo per sottolineare la differenza radicale tra il "consumo", bisogno e attività di singoli animali razionali, da millenni legata alle necessità vitali degli esseri umani, e il "consumismo", caratteristica della società nella quale il consumo ha acquisito nella totalità delle persone (con gradi e forme diverse, ma possiamo dire probabilmente *identiche nella sua essenza*) "una importanza centrale" trasfigurandosi nello "scopo stesso dell'esistenza" scandita dal "volere", "desiderare", "agognare" qualcosa e dal bisogno irrefrenabile di "fare esperienza ripetuta di tali emozioni" che si rivelano essere il concreto fondamento

²⁵ Idem., p. 25.

²⁶ Nei suoi vari significati: modificare a proprio vantaggio; manipolare; rendere inoffensivo, mansueto; domare.

dell'economia dello stare-con-gli altri, il cardine della società²⁷. Il consumismo è la “principale forza che alimenta e fa funzionare la società che coordina la riproduzione sistemica, l'integrazione sociale, la stratificazione sociale e la formazione degli individui, oltre a svolgere un ruolo di primo piano nei processi di autoidentificazione individuale e di gruppo e nella scelta e ricerca dei modi per orientare la propria esistenza”²⁸.

Non c'è molto da discutere sull'efficacia ermeneutica di questa diagnosi. D'altra parte è evidente la strumentalità (e l'inadeguatezza) delle descrizioni accademiche più accreditate dell'attività dei consumatori e del grado di potere sovrano e di decisione del soggetto (che si riflette, si badi, nelle (auto)descrizioni che gli stessi consumatori fanno di se stessi e dei loro circoli o gruppi nella moltiplicazione dei detti, degli scritti, dei like e dei post nelle reti sociali). In sintesi: il consumatore/soggetto viene descritto come la “vittima” di una situazione oggettiva e a lui estranea in cui è ingannato, truffato, sedotto da pubblicità senza scrupoli, manipolato, confuso; o è rappresentato come una specie di “eroe della modernità”, intelligente, razionale, capace di scegliere e di decidere, padrone di sé. Ci viene detto, insomma, che esiste una differenza fondamentale tra noi e le merci, tra le cose che ci vengono offerte e coloro che hanno la possibilità di sceglierle. In realtà non è così. Ciò che la società dei consumi, per usare i termini di Bauman, attentamente custodisce e totalmente occulta, è che questa divisione non esiste: “Nella società dei consumatori nessuno può diventare soggetto senza prima trasformarsi in merce, e nessuno può tenere al sicuro la propria soggettività senza riportare in vita, risuscitare e reintegrare costantemente le capacità che vengono attribuite e richieste a una merce vendibile (...). È la *trasformazione dei consumatori in merce*, o meglio ancora, la loro dissoluzione nel mare delle merci”²⁹.

Una delle caratteristiche del nostro tempo – la ieratica idolatria del qui e ora, il feticismo dell'adesso, gli imperativi categorici dettati dall'ideologia dell'eterno presente – può essere esaminata con più chiarezza proprio a partire da questa prospettiva. In una società in cui è scomparso qualsiasi telos e e il tempo si rivela vuoto perché senza passato né futuro, l'esistenza individuale e collettiva è scandita da una successione di adesso, di istanti sempre declinati al presente lacerati tra la promessa del senso che viene (un altro big bang, lo definisce Bauman) e la delusione tragica del fallimento e

²⁷ Cfr. Colin Campbell, “I shop therefore I know that I am: the metaphysical basis of modern consumerism”, in: Karin Ekstrom e Helene Brembeck (a cura di), *Elusive Consumption*, New York, Berg, 2004; Zygmunt Bauman, *Consumo dunque sono* (2007), Roma-Bari, Laterza, 2011.

²⁸ Zygmunt Bauman, *Consumo dunque sono*, op. cit., p. 36.

²⁹ Idem., p. 17.

dell'occasione sprecata. È per questo che nella “vita dell'adesso” gli abitanti del tempo dei consumi sono spinti a “far presto” non solo per “acquisire e raccogliere”, ma anche e essenzialmente, guidati da un bisogno imperioso al contempo individuale e sociale, per “scartare e sostituire”. Se il senso non viene, peggio per lui. Se l'adesso acquistato o raccolto si rivela difettoso o non corrisponde alle mie aspettative o richiede qualche sforzo di comprensione ermeneutica in più (si tratti di un telefonino o di un nuovo “amore”) non mi resta altro da fare – con la legittimazione che la filosofia, il senso comune e la cultura dominante mi forniscono – che buttarlo via e sostituirlo in un processo perenne e bipolare che oscilla tra l'euforia e la depressione. Ciò che ci viene offerto, del resto, è pur sempre una promessa di “nuove e inesplorate opportunità di felicità”: dunque, o un senso, qualsiasi esso sia, “si verifica *subito*, al *primo tentativo* e *in questo momento*, oppure non ha più senso attardarsi in quel determinato punto ed è tempo di lasciarselo alle spalle per passare a un altro punto. Ogni punto temporale, in quanto luogo per un big bang, svanisce poco dopo la sua comparsa”³⁰.

Un ultimo, decisivo orizzonte di senso può essere pensato all'interno di quella che vari filosofi e sociologi della politica hanno definito la trasformazione individuale e collettiva (antropologica, politica, sociale, economica) provocata dall'affermazione del (neo)liberalismo. In gioco, ancora una volta, c'è la questione del “soggetto” e della “produzione di (nuove) soggettività”, che *se da un lato* costituiscono la massa vivente che agisce, compra, si esprime in rete e attraverso le reti, vota, si offre e s'informa, scende in piazza a protestare e “indignarsi”, *dall'altro* incarnano nella maniera meno virtuale del termine l'essenza stessa del “Sistema egemonico” contro il quale credono di lottare e che, anche con il decisivo contributo della classe di coloro che vengono ancora chiamati intellettuali (accademici, giornalisti, professori, ecc.) o di chi è proclamato con qualche centinaia di “like” maestro del pensiero altrui, svuotano di ogni *eventuale* senso, soggettivo, sociale, simbolico, sessuale, politico, qualsiasi attività – dal “godimento” e dalla “jouissance” di Lacan, Barthes e poi di certa “sinistra lacaniana”, alle “lotte del 2011”, dai vari movimenti globali “Occupy” e “Indignados” alla “rivoluzione (sic) brasiliana” del 2013.

Scrivono Toni Negri e Michael Hardt: “L'egemonia della finanza e delle banche ha prodotto l'indebitato. Il controllo sui network di informazione e comunicazione ha creato il mediatizzato. Il regime securitario e il generalizzato stato di eccezione hanno

³⁰ Idem., p. 46. Corsivi nostri.

costruito una figura preda della paura e desiderosa di protezione: il securizzato. E la corruzione della democrazia ha forgiato una strana figura depoliticizzata: il rappresentato. Queste soggettività costituiscono il terreno sociale sul quale – e contro il quale – devono agire i movimenti di resistenza e ribellione”³¹. È evidente che l’azione nel suo significato più forte, efficace e rivoluzionario non può prescindere dai “suoi” soggetti, dalle “sue” masse e dai “suoi” poteri; che nello scenario attuale, alla prova della realtà costituente, svuotati senza opporre resistenza dal meccanismo pulsionale dell’epoca digitale e richiamati all’ordine dal desiderio di normalizzazione imposto dai padroni dei social network – non sono stati altro che soggetti, masse e poteri di un clamoroso fallimento. È qui che si innesta il problema (non nuovo) della resistenza: dei “luoghi della resistenza” (dalle classiche riflessioni di Michel Foucault a quelle più liquide dei suoi discepoli contemporanei); della critica della propria nozione di “luoghi” e di “strategie microfisiche”, della consapevolezza dell’estrema “fluidità dei dispositivi di controllo”, della necessità di una “politica dell’atto rivoluzionario”, dell’urgenza di trasformare radicalmente la maniera di pensare il problema: non più “come resistere”, ma incitare all’azione per annichilire il “dispositivo dominante” capitalista e (neo)liberista e la sua ideologia egemonica³².

In questo contesto, lo sappiamo bene, le domande classiche della tradizione politico-filosofica vengono scandite di nuovo: ora, come fare? chi è il soggetto dell’atto rivoluzionario? quali soggettività o gruppi? con che programma? dove puntare? quali sono le priorità? e il dopo? e le sfide poste dalla costituzione di un potere costituente? “I ricchi non rinunceranno volontariamente a soldi e proprietà e i tiranni non abbasseranno le armi né cederanno le redini del potere. Dovremo infine prenderle, ma andiamoci piano. Non è così semplice”³³. I movimenti dell’inizio degli anni dieci hanno sì prodotto qualcosa, lanciato segnali potenzialmente nuovi e diversi (soprattutto nelle loro fasi iniziali, per essere più precisi, tra lo spontaneismo organizzato del principio e i primi consolidamenti), creato speranze e opportunità. “Ma questi esperimenti (...) non

³¹ Michael Hardt e Antonio Negri, *Questo non è un manifesto*, Milano, Feltrinelli, 2012, p. 15.

³² Solo per fornire alcune chiavi di lettura tra le molte possibili, Cfr.: Judith Butler e Catherine Malabou, *Sois mon corps: une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Paris, Bayard, 2010; Slavoj Žižek, *The Year of Dreaming Dangerously*, Londra, Verso, 2012, *Did Someone Say Totalitarianism? Four Interventions in the Misuse of a Notion*, Londra, Verso, 2001, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Londra, Verso 1999; Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londra, Verso, 1990, *On Populist Reason*, Londra, Verso, 2005; Alain Badiou, *L’Être et l’Événement*, Paris, Seuil, 1988, *Logiques de monde*, Paris, Seuil, 2006.

³³ Michael Hardt e Antonio Negri, *Questo non è un manifesto*, op. cit., p. 97.

hanno la forza necessaria per rovesciare il potere dominante. Perfino grandi successi si dimostrano di frequente tragicamente limitati”³⁴.

Ancora una volta: che fare? Le soluzioni oscillano tra una sorta di millenarismo di sinistra (Negri e Hardt), la visione della prassi politica come evento/atto rivoluzionario privo di concretezza istitutiva e di un’effettualità che sembra lasciare poco, o nessuno spazio, a scenari non utopici-miracolosi (Žižek), l’idea di una nuova costruzione sociale a partire da un indefinibile “immaginario costituente radicale”³⁵ (Castoriadis). In sintesi: “Non possiamo sapere quando l’evento si produrrà. Ma ciò non vuole dire che dobbiamo limitarci ad aspettare. Il nostro compito politico è paradossale: è nostro dovere prepararci all’evento anche se non sappiamo quando accadrà”³⁶.

Ora, un’indicazione effettiva e funzionale (molto più che l’avvento del *commoner*, colui che realizza l’azione del “rendere comune” le cose del mondo di cui parlano Negri e Hardt³⁷) viene da un’idea, un’esperienza, una prassi *antica*, efficace in *altre* epoche storiche: dovremmo ricordare, infatti, che “nel corso della storia accadono eventi inaspettati e imprevedibili, in grado di rimescolare del tutto le condizioni del potere politico e le possibilità (...) Tali eventi politici si ripeteranno. Non è solo una questione di numeri. Un giorno milioni di persone manifestano in strada e non cambia niente, un altro l’azione di un piccolo gruppo riesce a rovesciare l’ordine costituito”³⁸.

La nostra era, però, appare diversa, segnata da qualcosa di inaudito e di radicalmente nuovo – la rivoluzione digitale, internet e reti sociali, la spettacolarizzazione della struttura esistenziale e simbolica dell’essere nella sua totalità. L’impero della doxa, l’affermazione dei diritti di tutte le cose del mondo – che costituisce al tempo stesso la causa e l’effetto della trasformazione sociale, culturale e antropologica di cui siamo, di nuovo, soggetti e oggetti. A ciò si deve l’estrema difficoltà di articolare forme di resistenza, atti rivoluzionari/constituenti, ecc., non (o almeno non solo) contro l’oppressione o alla violenza del sistema-capitalista-egemonico-liberista-globale-polizESCO-terrorista. La teoria politica di uno degli idoli della sinistra sociale e filosofica contemporanea, Che Guevara, andava in questa direzione quando, nell’affrontare la questione delle azioni con cui istituire (o accelerare) le condizioni

³⁴ Idem.

³⁵ Cornelius Castoriadis, *L’institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975; *L’imaginaire comme tel*, Paris, Hermann Philosophie, 2008.

³⁶ Michael Hardt e Antonio Negri, *Questo non è un manifesto*, op. cit., p. 98.

³⁷ È l’ultima fermata del libro già citato *Questo non è un manifesto*.

³⁸ Michael Hardt e Antonio Negri, *Questo non è un manifesto*, op. cit., pp. 97-98.

oggettive dell'evento rivoluzionario, sosteneva la centralità non solo di quello che definiva “foco”, cioè di un gruppo relativamente ristretto di attivisti³⁹ che attraverso azioni di lotta e propaganda fosse in grado di costruire una “situazione oggettivamente rivoluzionaria”, ma anche l'esistenza – necessaria e sufficiente – di tre (pre)condizioni di partenza. Ossia: la scarsa legittimazione del potere e dell'autorità di governo agli occhi dell'opinione pubblica; la presenza di conflitti e tensioni sociali non più risolvibili attraverso i normali canali istituzionali e con i mezzi e i metodi ordinari; la percezione più o meno clara da parte dei cittadini della stagnazione conservatrice dell'ordine costituito e, pertanto, dell'impossibilità di ottenere mutamenti sociali, politici e economici ricorrendo ai normali strumenti legali.

Ma queste condizioni, oggi, qui e ora, esistono? Riusciamo a vedere la violenza mite del potere? Siamo capaci di individuare le reti e le relazioni di potere che ci seducono, ci paralizzano nei nostri interminabili conflitti di interesse e ci rendono complici del gioco di legittimazione del quale si nutrono? Possediamo ancora la forza di evitare la sedazione del conflitto⁴⁰ e di valutare ciò che è normale, istituzionale, ordinario, morale e ciò che non lo è? Capiamo che il rovesciamento essere-dover essere non è più sufficiente? Siamo in grado di percepire che l'ordine costituito siamo noi – con il nostro consumismo di status, i nostri telefonini e tablet, i nostri “like” e i nostri post, i nostri selfie e il nostro culto dell’“eterno presente”, la solitudine e la schiavitù delle nostre “libertà”?

Forse dovremmo resistere a altre oppressioni, lottare contro altre egemonie, attaccare altri dispositivi dominanti. Nel mirino non più (o non solo) i colpevoli e i contumaci dei quali abbiamo discusso; ma la *mediocrità operosa* di “quei” soggetti e di “quelle” produzioni di soggettività, che è uno dei segni distintivi della nostra epoca⁴¹.

³⁹ Il Che parlava di guerriglieri e di azioni di guerriglia. Ma svecchiare, aggiornare, (ri)utilizzare vocabolari ormai datati non è, forse, uno dei nostri compiti più importanti?

⁴⁰ Si tratta di ciò che in contesti brasiliani abbiamo definito “rivotrilização do conflito”.

⁴¹ Il tema della mediocrità operosa, e la sua prima parte che si occupa della filosofia del volgare, già da qualche tempo latente nei nostri studi, sarà uno degli oggetti privilegiati delle nostre ricerche future. È da chiarire che i termini mediocrità, mediocre, volgare, ecc., non vengono “utilizzati” con intenzioni dispregiative. Rappresentano per noi categorie e concetti decisivi per comprendere il nostro tempo.