

Critica & politica. Su impoliticità e politicità della critica

Sandro Chignola

1. Modernità della critica politica

Il titolo scelto per il mio breve intervento suona alquanto ambizioso. Non è però mia intenzione rispondere alle aspettative che esso possa forse suscitare. Molto più limitatamente, cercherò di avanzare alcuni argomenti sul nesso che la modernità politica ha istituito tra critica e politica a partire da un angolo visuale alquanto ristretto. Nonostante si possa pensare che una funzione critica sia da sempre immanente all'esercizio del pensiero o ad esso connaturata, il rapporto che la critica instaura con l'oggetto politico – e cioè con una prassi che possa essere pensata e trasformata a partire dall'istanza teorica o progettuale che, standole di fronte e dunque da essa separandosi, la codifica o la ricodifica – deve essere inteso come un effetto interno della storia sociale e costituzionale dello Stato moderno.

Di qui due elementi che intendo sottolineare aprendo le considerazioni che seguiranno. Il primo concerne, appunto, lo statuto dei concetti di «critica» e di «politica», così come di qualsiasi altro concetto politico moderno. Essi vanno intesi come materialmente vincolati alla situazione che contribuiscono a realizzare e non possono essere isolati né come semplici descrittori della stessa, né, facendo da quest'ultima astrazione, come idee permanenti o come costanti il ripercorrimento della cui storia possa integrare i modelli della storiografia filosofica e politica. Il nesso tra critica e crisi è *storicamente condizionato* e inaugura il momento moderno della politica.

Il secondo elemento che intendo sottolineare, perciò, è che questo nesso, il nesso che la modernità istituisce tra critica e crisi – il fatto che vi sia politica solo dove vi sia crisi e che la decisione chiamata a risolvere questa stessa crisi possa essere anticipata dalla diagnosi che rintraccia direzione e senso del suo sviluppo, per dirlo in sintesi estrema –, è il nesso essenziale per il rilascio di sintesi societarie e istituzionali che indirizzano al futuro le proprie aspettative e che usano di critica e crisi come del principio di movimento interno in base al quale producono la propria storicizzazione. Passato, presente e futuro si vincolano l'uno all'altro nel disporre la sequenza per cui la situazione di crisi viene ricondotta al concorso di fattori determinati, la cui redistribuzione o la cui obliterazione possono evolvere in direzione di differenti opzioni sul futuro. Questa particolare 'temporalizzazione' del campo politico va anch'essa considerata, dal punto di vista genealogico e nel suo strutturale incrocio con una precisa filosofia della storia, come moderna.

Ora: se le cose stanno così, cercherò di dimostrarlo ripercorrendo la nota impostazione del problema da parte di Reinhart Koselleck, vi è da chiedersi in che nuova configurazione possa entrare il rapporto tra critica e politica, una volta la centralità dello Stato sia stata marginalizzata, la futurizzazione dell'esperienza, in particolare nella sua versione utopico-progettuale, possa essere data per esaurita, l'esternalità della decisione politica concessa dalla moderna separazione tra pubblico e privato o tra Stato e società assieme alle funzioni della rappresentanza che la legittimano, riassorbita sul piano di immanenza dell'operatività e della riproduzione del capitale globale che aggira o che usa altrimenti dispositivi e istituzioni politiche dello Stato, per come li ha conosciuti la storia costituzionale.

Quello che assumo – e, me ne rendo ben conto, in forma rapidissima e piuttosto brutale – è il punto di soglia sul quale ci troviamo. Il punto che ci obbliga a interrogarci di nuovo sul *senso* – direzione,

orientamento, significato, ma anche capacità di ricezione, forma prima della sensibilità – della critica; sulle sue funzioni e sulle sue possibilità.

Mi si permetta, dunque, di cominciare da Koselleck. Vale forse la pena di ricordare come la sua ricerca su «Critica e crisi» – si tratta, come noto, della tesi di dottorato che Koselleck presenta a Heidelberg nel 1954 e che segna un momento di estrema vicinanza teorica a Carl Schmitt¹ – muova da quella che viene allora percepita come una situazione irriducibilmente critica. Nel pieno della guerra fredda è la tensione tra le due potenze mondiali ciò che precipita la storia in uno stato di crisi permanente. Decidere su di essa, mette evidentemente in gioco non solo strategie politiche opposte, ma opposte visioni del futuro della storia dell'umanità. La crisi chiama alla pianificazione del futuro – sia essa di segno conservatore o rivoluzionario – e alla decisione che quella pianificazione renda possibile una volta la crisi venga risolta e lo stallo in cui essa si riproduce venga eccepito. È dunque quella che Koselleck chiama la «situazione odierna» a determinare l'impostazione della ricerca. Il problema, adesso come nella genesi della modernità, è il presente, la crisi che lo segna, il modo in cui quella crisi possa, oppure non possa, essere risolta.

La genesi della filosofia della storia assolve sin dal secolo decimottavo a una funzione «storico-contemporanea». La modernità coincide con l'autoriflessione che permette di fondare una scienza critica della storia – di ricondurre a un unico piano di sviluppo, inteso come un singolare collettivo, la 'storia', le differenti narrazioni o le differenti storie specialistiche – e di installare il tribunale della ragione come giudice supremo di tutti i settori della vita e di tutte le forme culturali attraverso le quali essa si esprime. La critica muove dalla questione letteraria della differenza tra gli antichi e i moderni e amplia progressivamente la propria giurisdizione sugli ambiti della teologia, dell'arte, del diritto e della politica, installandosi così a giudice unico rispetto ad un unico campo di espressione che ingloba in un profilo di universale genericità la storia collettiva dell'umanità. È questo ciò che caratterizza l'Illuminismo.

Le linee di questa genealogia del moderno prodotta da Koselleck sono, credo a tutti e a tutte, note. La crisi indotta dalle guerre di religione richiede una decisione. Questa decisione, il cui interprete fondamentale è Hobbes, opera la neutralizzazione del conflitto distinguendo lo spazio di obbligazione della legge da quello 'liberato' dall'operatività del comando sovrano come spazio per l'esercizio privato della ragione. In questione è un potere che produce le relazioni alle quali si applica e che, nella misura in cui assoggetta il lupo umanizzandolo e cioè garantendolo in quanto soggetto di diritto, 'spezza' l'uomo stesso e lo assegna a due sfere di esistenza separate: quella pubblica, incondizionatamente sottomessa ai dispositivi di organizzazione e di ortopedizzazione dei comportamenti sociali resi possibili dal diritto – dal sovrano e dalla sua legge – e quella privata, all'interno della quale può essere coltivata la più critica delle opinioni. Il sovrano assoluto può commettere iniquità ma non ingiustizie: e questo significa che sarà la morale – sia essa intesa in senso tradizionale o in base a un principio di utilità – e non la politica, le cui forme tradizionali di resistenza vengono rimosse assieme a categorie e strutture della certualità e alle formule corporative di organizzazione degli interessi, a giudicare del suo operato.

Derivano di qui una serie di conseguenze. La prima è la costitutiva separazione tra Stato e società, tra pubblico e privato, che segna la modernità borghese e quella che Koselleck chiamerà, nella versione a stampa della tesi di dottorato, la sua *patogenesi*. Una malattia mortale – la crisi costitutiva che lo attraversa – affligge il Dio mortale evocato dal patto sociale. Se l'irresistibilità del potere sovrano lascia sembrare, in prima battuta, che il cittadino sia sempre potenzialmente colpevole – è questa la

¹ Cfr. Imbriano 2016, 2014.

ragione della spada che il Leviatano stringe nella mano destra, con una significativa inversione rispetto alle tradizionali iconografie della *maiestas*, come minaccia ininterrottamente incombente sul ribelle² –, è in realtà il sovrano, sottoposto nel «segreto» della sfera della libera opinione garantita dalla sua legge alla critica dei suoi sudditi, a essere «sempre colpevole».

La seconda conseguenza è che il segreto acquista un valore cruciale nella riproduzione e nell'allargamento di quella frattura tra *homme* e *citoyen* che Koselleck assume come centrale e che Habermas, invece, nega. Vettori di politicizzazione dell'Illuminismo sono logge massoniche e società di dotti all'interno delle quali la verità morale, motore della critica, diventa concreta arma di attacco nei confronti dello Stato: la nascente società borghese non si limita a mobilitarsi per la stabilità dell'ordine proprietario dei «privati» e per dissolvere il dominio nella «lieve costrizione» legittimata dal consenso a uno Stato già inteso come Stato di diritto – l'ipotesi difesa da Habermas (1984, 108-9) –, ma fa leva sul dualismo che ne connota la genesi per differenziarsi dallo Stato, criticare quest'ultimo in modo apparentemente neutrale, dato che trattiene la critica sul piano della morale e non della politica, e dopo averlo giudicato, proprio in forza del giudizio morale che esprime, si organizza, nel segreto, per eseguire, del sovrano, la sentenza (Koselleck 1972, 113). Sovvengono alla memoria, a questo proposito, le parole di Saint Just (2004, 480), nel momento drastico del giudizio, a giustificazione del voto di condanna a morte di Luigi XVI: «on ne peut point régner innocemment». La critica accelera la crisi. E il suo *arcanum* è, che la stessa scissione sulla quale le è possibile elaborare il proprio giudizio, fa del progresso sedimentato dalla sua mobilità – la certezza di essere nel giusto, garantita dall'innocenza che alla critica è riservata rispetto al campo politico sul quale non decide – una crisi permanente. È al cuore del dispositivo di neutralizzazione assolutista che matura la Rivoluzione.

La terza conseguenza è immediatamente collegata alla seconda. Compito del critico è parlare per l'universale: stabilire la verità e agire come avvocato della ragione. Questo significa volgersi a un compito tendenzialmente infinito: l'autogaranza della critica sta nel vincolo del critico alla verità – una verità che è sempre ancora da scoprire – e questo è ciò che trasforma il futuro nel «vortice che strappa l'oggi da sotto i suoi piedi» (Koselleck 1972, 124). Ciò a sua volta significa che se l'unica istanza alla quale il critico è vincolato è l'obbligo morale nei confronti di una verità che potrà essere trovata solo in un indefinito domani, il critico viene sollevato da qualsiasi responsabilità o colpa e immediatamente installato come partecipante di una sovranità imparziale, sovrapartitica e universale – quella della ragione, ovviamente – volta a smascherare qualsivoglia assetto di poteri come del tutto inadeguato rispetto a essa: «per l'Illuminista mascherato, potere è sempre abuso di potere», scrive Koselleck (1972, 134).

L'ipocrisia della critica, nella vicenda che si compie tra Bayle e Voltaire, è quella di travisare le proprie ambizioni politiche con la rivendicata impoliticità della sua presa di parola. Ma il suo effetto più proprio, oltre al costante rilancio delle tensioni tra Stato e società che determineranno la Rivoluzione francese e che continueranno a connotare la storia costituzionale europea, è quella di finire col dissolvere il proprio oggetto. Là dove la critica si assegna un compito infinito, si dà crisi permanente, ma la decisione politica su di essa diventa impossibile.

Questa irrisolta tensione tra critica e crisi – la tensione che si produce nella costitutiva indecisione tra impoliticità della critica, effetto del suo installarsi per effetto di una normatività morale universale, e politicità implicita del suo giudizio, che si maschera però di imparzialità e innocenza e rivendica per sé solo gli effetti indiretti che quel giudizio possa eventualmente produrre sul campo politico – è per

² Si tratta di un punto, messo in evidenza, quanto all'analisi del frontespizio del *Leviathan*, da Barion 1960.

Koselleck ciò che fa sì che il concetto di crisi, sulla base della sua polivocità metaforica e della sua duttilità, tenda a stabilizzarsi, nell'esperienza politica moderna, come concetto di durata. La crisi diventa permanente e il Politico perde la sua presa. Di nuovo Koselleck con Schmitt, potrebbe essere forse sottolineato.

Critica e crisi derivano entrambi dal verbo greco *krinô*: separare. Un termine che, in origine, è riferito al lessico agricolo e indica la trebbiatura; l'attività conclusiva della raccolta del grano, e quindi la divisione della granella di frumento dalla pula. Di qui il doppio significato di «separare», ma anche, in senso metaforico, di «scegliere». In ambito giuridico, religioso o medico – sarà quello medico il significato che tendenzialmente si fissa sino alla modernità avanzata – *krisis* allude a un'alternativa netta: ragione o torto, salvezza o dannazione, vita o morte.

Critica, che in latino allude principalmente all'ambito del commento letterario, nell'uso delle lingue volgari tra diciassettesimo e diciottesimo secolo e, in particolare, nel quadro dell'esegesi biblica, viene caricandosi di un significato polemico (ragione vs. rivelazione), che radicalizza il principio divisivo implicito nella sua semantica. Nel secolo diciottesimo, applicato alla storia, il termine «crisi» esprime una nuova esperienza del tempo, diventando tanto un indicatore quanto un fattore di rivolgimento epocale: essa designa un momento decisivo – un momento che implica e richiede una decisione –, che può essere inteso tanto in senso ricorsivo (in particolare sarà questo l'uso che di esso farà l'economia), una ricorsività la cui frequenza può arrivare a diluirlo in un concetto di indefinita durata (allora la crisi sarà ricorsiva al punto da essere permanente), quanto nel senso del possibile prodursi di un punto di svolta irriducibile (verso il meglio, il peggio o il totalmente altro).

Vale la pena notare che l'uso cristiano del termine giuridico, nel quale viene stabilizzata l'equivalenza tra *krisis* e *judicium*, è anche quello che determina, nella sua versione secolarizzata, l'apertura escatologica che connota l'utopia. L'apocalisse anticipata nella coscienza del fedele dischiude un'aspettativa di salvezza, che disvela un regno della giustizia per il momento invisibile, ma certo, che il singolo e la comunità possono esperire come evidenza della grazia. Di qui la carica di attesa e di sicurezza riflessiva del quale la critica si carica in particolare nell'orizzonte di filosofia della storia nel quale essa si cala a partire dal secolo decimottavo³.

2. *Krisis*

È però sulla più antica semantica greca del termine *krisis* in senso giuridico e medico, che vorrei richiamare per un momento l'attenzione. Nel quadro dell'*agôn* – il duello giudiziario tra le parti – il *krínein* del giudice, differente dal *dikázein*, forma verbale per la quale giudicare significa semplicemente dichiarare la vittoria di una delle due parti in causa per effetto della meccanica delle prove, indica l'intervento terzo del giudice nella situazione in cui prove e giuramenti siano assenti o si equilibrino. *Krisis* è il termine tecnico che indica la pronuncia autonoma del giudice. Il fatto però che essa sia sempre accompagnata dal giuramento del giudice in prima persona (*ómnunta krinein* è la formula che ricorre nella legge di Gortina) indica come essa non rinvii ad una decisione soggettiva o all'arbitrio e debba piuttosto essere intesa nel sistema delle procedure che regolano l'*agôn*.

Il giuramento, si tratti di quello dei litiganti o di chi è chiamato a decidere rispetto al litigio, coinvolge la persona di chi lo presta e svolge per questo una semplice funzione di garanzia per la parte sconfitta. Nel caso della *krisis* lo stesso giudice si trova incluso – e non in posizione esterna o superiore – in quel combattimento ritualizzato che è il giudizio. Conformemente allo spirito dell'*agôn*, testimonianze giurate e prove, soprattutto la prova del giuramento, sono indirizzate all'avversario e

³ Si vedano anche Koselleck 2006, 203-217, 2009, 95-109, 2012 e Koselleck, Richter 2006.

non a un osservatore neutro: sono fatte per costringere alla resa e, quindi, a con-*vincere*, ma nel senso di condurre una delle due parti in causa ad accettare la sconfitta in quella che resta una prova di forza. È evidente, mi sembra, come qui la situazione critica non stia di fronte a chi decide su di essa, ma coinvolga tutti coloro che vi sono inclusi (Gernet 1982, 94 e sgg., 2007, 77 e sgg.).

Nel *corpus* ippocratico, *krisis*, con riferimento a una malattia, indica sia la situazione osservabile, sia il *judicium* sul suo decorso – aspetto diagnostico e prognostico restano collegati tanto nel lessico della crisi, quanto in quello della critica, nel perdurante calco clinico del lessico politico occidentale, in particolare, quando questo inizia a essere attraversato dagli effetti di temporalizzazione della filosofia della storia –; decorso che porta a un punto di svolta decisivo verso il ristabilimento della salute (si parlerà in questo caso di «crisi perfetta» o «imperfetta» nel caso si determinino ricadute) oppure al decesso del paziente. Nel corso dell'assunzione del termine in latino, esso amplia metaforicamente il proprio campo semantico sino a estenderlo all'ambito politico e sociale. Crisi indica uno svolgimento che, come nella drammatizzazione giuridica, porta alla necessità di una decisione; esso indica, come rileva appunto Koselleck, i momenti «in cui una decisione si rendeva ormai necessaria, anche se non era ancora stata presa». Si riferisce, perciò, al tempo che stringe. A quella particolare situazione nella quale si tratta di individuare il momento giusto per agire: un potere debba affrettarsi a creare o a ripristinare il diritto, un medico rischiare una prognosi, un fedele accogliere il messaggio di Dio, per evitare un'immediata dannazione (Koselleck 2012, 35-36).

Heidegger ha in più di un'occasione denunciato i rischi indotti dalla romanizzazione dei termini greci⁴. Anche in questo caso è opportuno forse rilevare come egli non avesse affatto torto. Il lessico moderno della critica e della crisi mette al lavoro una divisione sulla quale, *dall'esterno*, si esercitano tanto l'osservazione razionale, quanto il controllo politico. Ciò che il critico e il sovrano hanno in fondo in comune è la posizione di incombenza sull'insieme dei processi (testi, storie, eventi) dei quali giudicano o sui quali intervengono la loro decisione o il loro giudizio. In Grecia, tuttavia, non è esattamente così. Non soltanto nel diritto arcaico – si tratta di quanto cercavo poco fa di mettere in evidenza – la *krisis* del giudice non si sottrae alla prova di forza che sottende l'*agôn*, ma tanto nel caso della politica, quanto in quello della medicina, *krisis* e *krinein* sono generalmente riferiti alla dimensione *interna* a un fatto di governo che include medico e paziente, giudice e prassi giudiziale e che non prevede la separazione preventiva tra l'ambito della decisione o del giudizio e la situazione sulla quale decisione e giudizio vengono a cadere.

Se in campo politico i due termini fanno riferimento all'*epítaxis* e non all'*archè*, concernono cioè lo spazio di quella che in termini moderni potremmo definire la dimensione amministrativo-ordinamentale della *polis* – come ha fatto notare Dario Gentili (2016), con particolare riferimento ad Aristotele –, in ambito medico, sapere di governo per eccellenza, la *krisis* non comporta una decisione effettiva del medico, ma un corpo vivente che reagisce, oppure no, rispetto alla patologia che lo affligge e la diagnosi va intesa come un momento nel quale si rinsalda l'alleanza terapeutica tra paziente e medico che si oppongono alla malattia, il terzo elemento sul quale si chiude il ciclo 'amministrato' della clinica.

Evoco questi elementi per una serie di motivi. Il primo è che, una volta di più, occorre essere molto cauti quando si pratica la storia dei concetti⁵. Al di là della apparente stabilità dell'indicatore semantico, è molto differente il significato che il concetto di critica esprime quando si determina

⁴ Cfr, ad esempio: Heidegger 2005², 93 e sgg. Sul tema della «romanitas» in Heidegger: Chiereghin 1993; Volpi 2001. Più in generale: Raspitsos 2013.

⁵ Cfr. Chignola, Duso 2019³.

l'incrocio con le dimensioni istituzionali dello Stato moderno. La scissione che il concetto esprime sin dalle sue matrici lessicali acquista una particolare operatività quando la critica, a partire dalla posizione 'privata' che le è imposta dal monopolio pubblico della decisione, assume il particolare ruolo di giudicare della politica come di un 'oggetto', garantendosi rispetto alla parzialità e alla determinatezza che lo contraddistinguono. Il prezzo pagato per caricarsi dell'universale normatività della ragione è quello di trattare da una sempre innocente posizione di sorvolo processi, conflitti e contraddizioni sui quali e attraverso i quali si concretizza la decisione politica; decisione che tuttavia coinvolge direttamente e che comunque vincola – nella storia della costituzionalizzazione moderna dei saperi – luoghi, tempi e pratiche della stessa presa di parola critica.

Il secondo motivo è che la semantica antica del termine – che colloca critica e crisi in ambito di governo – permette forse di intendere meglio che cosa la modernità ha rimosso e che cosa dunque *ritorna* nel quadro dell'esauzione o del logoramento delle sue categorie. La valenza clinica di *krisis* nel *corpus* ippocratico – che congiunge diagnosi e prognosi nell'analitica di un processo di guarigione che si sviluppa per lo più in forma autonoma, sull'esito del quale il medico non decide, ma che tutt'al più prova a governare, e che si determina nel quadro di una rischiosa relazione cooperativa tra questi, il paziente e il corpo di quest'ultimo – mi sembra offrire elementi per spingere più avanti l'analisi del concetto di critica, o per esplorare comunque *altre* direzioni del suo sviluppo.

Una terza cosa, forse vale la pena rilevare. Nell'autocomprensione della teoria critica moderna agiscono una serie di presupposti nei quali si riflette e si fissa il tema dell'esteriorità del giudizio critico rispetto al proprio oggetto: verità contro apparenza; profondità contro superficie; riflessività contro senso comune; teoria contro ideologia. Questo impianto mi sembra in molti casi eludere però il problema del piano di immanenza sul quale la critica si colloca – il piano che essa evidentemente condivide con il suo oggetto – e riprodurre quella scissione tra la realtà e la sua rappresentazione che impedisce alla critica stessa di mettere produttivamente in discussione il proprio ruolo. Condizionata dalle pretese di universalità che essa rivendica sin dal secolo XVIII, la critica finisce così, per quanto autogratificata dal vincolo con la morale che mai arriva a mettere in discussione e che le permette di autoassolversi per la propria effettuale inconsistenza, con il perdere qualsiasi rilevanza. Anche rispetto a una 'sfera pubblica', la cui esistenza è data per presupposta e che forse deve a sua volta essere problematizzata quanto alla sua genealogia, alle trasformazioni che la attraversano e quanto alle capacità di riproduzione o di permanenza che dimostra nello stato di cose presente.

3. «Le philosophe masqué»

Per Koselleck, lo abbiamo visto poco sopra, l'illuminista procede mascherato. Nel 1980 – in anni nei quali viene riorientando ed esplicitando le coordinate della propria ricerca anche in polemica con la «critica critica» filosofica (o sedicente tale) e la mediatizzazione che essa persegue⁶ – Michel Foucault concede a *Le Monde* una ampia intervista a condizione di restare anonimo e che essa venga intestata a uno sconosciuto «philosophe masqué» (Foucault 2001b, 923-29). Sono gli stessi anni nei quali sempre più spesso egli ritorna sul testo sull'Illuminismo di Kant. Ricorrono in questa intervista – sarò rapidissimo – vari spunti di interesse.

Il primo è il rifiuto, da parte di Foucault, di riconoscere il tradizionale profilo dell'intellettuale. Egli sostiene di non averne mai incontrati, ma di avere incontrato, piuttosto, figure inserite in campi e in pratiche di sapere circoscritte («gente che scrive romanzi, che cura malati, che insegna...»), come egli

⁶ Sono gli anni nei quali, a differenza di Deleuze (1977), che li disprezza, Michel Foucault (2001a, 277-81) discute la posizione dei «nouveaux philosophes».

ci dice). Vengono con questo denunciate, una volta di più, la posizione del critico universale-normativo; l'autoconsistenza di un trascendentale della critica; la neutralità e l'innocenza per mezzo delle quali esso viene installato a distanza di sicurezza dalla materialità della politica, sulla quale esso esercita la propria denuncia. E questo anche al prezzo – non riesco a fare a meno di ricordare qui, al Bò, nell'anno del quarantennale del processo 7 aprile, la citazione, da parte di Foucault, del nome di Toni Negri nell'intervista in questione – di accettare che vada in galera chi la critica la esercita, invece, rivendicando la parzialità delle proprie pratiche teoriche all'*interno* – e non *dal di fuori* – del campo politico nel quale si ritrova incluso.

Il secondo motivo di interesse è l'apologia della *curiosità*: la curiosità, spesso associata alla futilità, evoca invece la *cura (souci)*; quella particolare modalità di interazione con le cose che non le mette a distanza come oggetti sui quali esercitare il proprio giudizio, ma che, mossa da un «acuto senso del reale», se le rende meno familiari nella misura in cui da quelle stesse cose – il mondo così com'è e non come dovrebbe essere –, si lascia sorprendere, valutando l'incontro con esse come una risorsa o come una possibilità. Profondità della superficie, come Adorno rileva in Nietzsche. Si tratta di un elemento, questo, recentemente valorizzato dalla postcritica (Felski 2015).

Il terzo elemento che intendo ricordare è il rifiuto – che qui più ancora radicalmente che altrove, Foucault esprime – di una filosofia che si carichi di normatività e si installi in posizione di giudice «sovrano» del vero e del falso. Filosofia, ci dice qui Foucault, è «movimento»: *movimento di pensiero e atto etico* in forza dei quali ci si «stacca» dalle opinioni acquisite, si ricercano altre regole del gioco, ci si attiva per «pensare altrimenti» e per diventare altro da ciò che si è (Foucault 2001b, 929). La «vita della filosofia» – non quella della critica, varrebbe forse la pena di far notare, se la critica non accetta di scendere dal suo trono per accedere ai livelli dell'archeologia dei saperi e della genealogia – coincide con questo «*déplacement*», con questa immersione curiosa nel mondo e nelle cose, con questa etica della *trasformazione*.

Nel testo che dedica a Kant, Foucault (2001c, 1381-97) mette in luce una serie di elementi che permettono di comprendere forse meglio il senso della sua posizione. L'Illuminismo, per lui, non coincide con un'epoca determinata, né all'interno di essa esaurisce la sua spinta propulsiva. Per Foucault, ciò che in Kant si fissa è una particolare «attitudine» (*attitude*), una particolare postura, nei confronti dell'attualità: in particolare, un «modo di pensare e di sentire, di agire e di comportarsi» – i Greci lo chiamerebbero un *êthos*, egli sottolinea – che definisce una particolare forma di appartenenza al presente nel quale si pensa e che viene vissuto come un compito. Quello che Foucault cerca in questo modo di ristabilire, oltre le forme tradizionali della critica, è un *êthos* filosofico, la cui forma è tutt'altro che quella del rifiuto, della denuncia o del sospetto, perché antiutopicamente impiantato in quel presente che l'implicita e vocazionale futurizzazione del giudizio settecentesco si vede sottrarre, come abbiamo visto, «da sotto i piedi».

Kant fissa le coordinate per un'analitica che coglie nell'evoluitività del presente e nella radicale appartenenza a quello stesso presente in costante trasformazione il senso del lavoro filosofico. Di qui le tre conclusioni che Foucault trae da questo.

La prima: l'«attitudine» che si esprime nell'*êthos* filosofico è quella di una «posizione». Accettare di stare sul limite tra i limiti che il presente impone – anche nella forma del posizionamento che istituzioni o poteri che ci governano impongono come una responsabilità – e i possibili che ogni presente include se colto sotto le specie del suo irriducibile divenire e della sua costante trasformazione. Qui la critica cambia di segno. In questione non è la ricerca delle strutture formali della ragione, il trascendentale-universale che ne segna operatività e procedure, quanto piuttosto la genealogia del presente, il nostro costituirci storico, l'archeologia dei saperi; l'analitica in situazione

– Foucault la chiama a volte evenemenzializzazione, a volte problematizzazione – delle strutture e dei concetti che ci permettono di agire e di pensare per poterle rinviare alle possibilità irrealizzate che esse contengono.

La seconda conclusione, tratta da Foucault (2008, 259), concerne l'attitudine sperimentale alla quale l'*êthos* filosofico si assegna. Esso deve mettersi alla prova della realtà. Altrove, egli si troverà esplicitamente a valorizzare, esattamente in questo senso, l'*exergazetai*, il «passaggio all'atto», della filosofia che Platone si assume come rischio della prassi nella lettera VII. Questo significa che, ponendosi sulla scia dell'indocilità e della libertà, la critica deve rinunciare alla progettualità globale prevista dalla sua fondazione moderno-morale. Si tratta di pensare il lavoro filosofico come intervento genealogico-critico su questioni specifiche e come sostegno per processi di trasformazione e di liberazione altrettanto specifici.

La terza conclusione risponde alla questione che un «critico critico» potrebbe sollevare nei confronti delle prime due: un esercizio filosofico come quello che Foucault rivendica a partire dal testo kantiano imporrebbe un lavoro asistemico, contingente, casuale. In realtà, l'«ontologia storica di noi stessi» in cui si compendia l'*êthos* filosofico del quale tratta Foucault – *êthos* teorico e politico insieme, come si conviene a una posizione che rimonta in direzione della Grecia antica la moderna distinzione tra teoria e prassi –, mantiene un'intrinseca vocazione sistematica. Assumersi la responsabilità del presente del pensiero significa ripercorrere costantemente – nella loro specificità e nel loro costante intricarsi – i tre «assi» del potere, del sapere e dell'etica; etica che include la costante *déprise* dai processi di assoggettamento che governano – dato che un *fuori* rispetto ad essi non c'è – la produzione individuale e collettiva di soggettività e la loro 'piegatura' – sarà Deleuze a comprenderlo meglio di altri – a favore di una libertà che incondizionatamente si mantiene come tale (Deleuze 2003, 115-28; 1986). Non si tratta di resistenza, ma di *trasformazione*: trasformazione che ci è resa possibile dalla costante riconquista della posizione che ci è assegnata nello spazio di tensione che segna il fatto di governo.

Solo nel 1990 viene pubblicato il testo della conferenza che Foucault dà nel 1978 presso la Société française de philosophie: "Qu'est-ce-que la critique?" (Foucault 1990). Sin da essa, il riferimento foucaultiano per ripensare significato e funzione della critica è Kant; e sin da essa il tema gnoseologico che assume la critica come possibilità di giudizio/separazione tra vero e falso, viene dislocata in direzione della «virtù». Ma in questo testo, contemporaneo a interventi decisivi per la riformulazione dell'analitica foucaultiana del potere, vi è qualcosa di diverso o di più. Qui la questione della critica si connette al tema del governo, azione «critica» essa stessa, dato che a differenza dei dispositivi del diritto e della sovranità – effetto di una particolare e contingente soluzione del problema politico –, il governo non può preordinare anticipatamente le condizioni del proprio esercizio e si trova continuamente di fronte, come terminale della propria azione, la libertà del governato.

Derivano di qui due dati importanti. Il primo è che Foucault rintraccia in Kant e nell'Illuminismo qualcosa di più di una critica della ragione e di una verifica delle condizioni di possibilità della conoscenza. Qualcosa di più e di differente anche rispetto ad una critica politica che si ritragga, mantenendovisi, nello spazio 'privato' e protetto che il sovrano le conceda. Nel motto «sapere aude!» risuona il tema di un «coraggio della verità» che sfida le modalità con le quali si organizza storicamente, attorno alla definizione del vero e del falso, l'ordine del discorso e con esso la topologia di posizioni attraverso le quali l'ordine del discorso si riproduce. Uscire dalla «minorità» significa mettere in questione lo stesso luogo e lo stesso spazio dal quale il critico parla.

Il secondo dato, che Foucault ne ricava, è che all'altezza della genealogia della governamentalità, la strada che coglie archeologicamente come «singolarità pure» le positività dei giochi di sapere/potere che concretizzano come «vero» il sistema di oggetti di riferimento e di procedure per mezzo del quale essi funzionano, può essere percorsa anche all'inverso, e, di volta in volta, prendere il proprio punto di partenza nella volontà di non essere governati «in quel modo» (*tellement*) e cioè secondo il codice di funzionamento, o le regolarità, di quel particolare gioco di verità e di potere, che un'etica della posizione è in grado di identificare facendosi carico della propria irriducibilità.

4. Una politica della filosofia

Non intendo fare di Foucault un modello. Né definire la mia posizione come quella di un foucaultiano, qualsiasi cosa questo possa voler dire. Mi interessa piuttosto, concludendo, mettere in luce alcune cose che Foucault permette di offrire alla discussione.

La prima: i processi di deconstituzionalizzazione, desovranizzazione e amministrativizzazione del comando che segnano il nostro presente – intendo con questo: una produzione del diritto che fa saltare la gerarchia delle fonti normative; che mette di lato o quantomeno assegna a un ruolo drasticamente minore la rappresentanza politica quanto ai processi di legittimazione della decisione; che fa saltare la distinzione tra pubblico e privato sul quale si è costruito lo Stato moderno (credo sia un dato che dovremmo tenere nella considerazione che merita, anche solo per quello che concerne la nostra vita di docenti dell'Università, istituzione quest'ultima la cui missione e i cui privilegi sono stati altrettanto radicalmente deconstituzionalizzati); che riconosce e assegna un ruolo decisivo al mercato e affida agli algoritmi la sua *governance* – i processi di deconstituzionalizzazione, desovranizzazione e amministrativizzazione del comando che segnano il nostro presente, dicevo, mi sembra ci obblighino a problematizzare lo statuto tanto della critica quanto di ciò che tradizionalmente intendiamo per «politica». È un semplice dato di *realismo*, l'accettare che la storia non torna indietro e che di una funzione come quella svolta in precedenza, della quale possiamo forse avere nostalgia, il pensiero, anche quello dei «filosofi salariati» come lo siamo in molti qui, e lo dico con amara ironia, dato che altri e altre non lo saranno forse mai, non può più farsi carico⁷. La verità minore della «critica critica» è la proliferazione metastatica dei critici del web; la 'sfera pubblica' custodita dal segreto illuminista si è fatta il circuito nevrotico-ossessivo degli anonimi *haters* da social network. Si tratta forse semplicemente di prenderne atto.

La seconda cosa che vorrei proporre è la seguente: i processi ai quali facevo riferimento poco fa, sono effetto dell'impianto di processi di valorizzazione e di accumulazione del capitale che riconfigurano drasticamente i confini tra lavoro e non lavoro, tra società e Stato, tra economia e politica e che si danno uno spazio di circolazione globale. Per dirlo con una formula abusata, un «fuori» – uno spazio protetto o che ne permetta il sorvolo –, rispetto ad essi, non si dà più⁸.

Ebbene, io credo che allora la prima questione che il critico dovrebbe porsi è quello della posizione *dalla quale* e della temporalità *nella quale* parla. Per quanto riguarda la nostra condizione – una condizione evidentemente *critica*: è dell'Università come istituzione, che parlo; ma questo vale anche per altri luoghi di esercizio del pensiero e della parola: alcuni di noi scrivono sui giornali, partecipano a Festivals, firmano appelli, ma in condizioni che evidentemente non sono quelle della sfera pubblica valorizzata ai tempi di Kant –, credo che vada assunto e problematizzato il modo nel quale si dà il nostro posizionamento: che vada contemporaneamente riconosciuto il diagramma nel quale ci

⁷ Riprendo la definizione da Ferrari 1983.

⁸ Mi permetto il rinvio a Chignola 2018.

spillano le molteplici funzioni che governano la nostra presa di parola (*standards* di valutazione, *marketing* culturale, perifericità istituzionale) e soggettivamente, cioè *responsabilmente*, agite le opzioni che stanno realisticamente a nostra disposizione. È una *politica della filosofia*, più che una rivendicazione difensiva della nobile tradizione della filosofia politica, quella che ho in mente; un'etica del lavoro intellettuale e politico, che credo lo stesso Foucault ponga, senza mai dirlo apertamente, sulla scia di Max Weber⁹.

La terza e ultima cosa che vorrei segnalare è questa. Un pezzo della nostra rassegnata acquiescenza – o della nostra impolitica autocelebrazione di sdegnati censori del presente – è fatta di un'accettazione quasi fatalistica delle cose. Ma il rapporto con l'attualità va costruito altrimenti, se è l'attualità ciò che dobbiamo, illuministicamente, pensare *trasformandoci*, come, appunto, prova a dire Foucault. Wendy Brown (2005, 1-16) ha cercato di a pensare questo tipo di pratiche, proponendo, ormai qualche anno fa, un'«etica della tempestività e dell'intempestività» per la teoria critica, che mettesse in grado di evitare tanto le trappole procedurali della teoria normativa, quanto i facili utopismi che si sottraggono al cumulo di rovine della storia. Si tratta invece di fare, con i piedi ben fissati nel presente e sulla posizione che teniamo, un uso puntuale della crisi per farne occasione di *déprise* e di alterazione; di usare gli strumenti del pensare per interrogare codici, testi, istituzioni, ordini del discorso, processi – ma anche: per interrogarci sulla posizione che ci è assegnata rispetto ad essi e così riorientarci riorientandola – sulla loro legittimità a governarci e a contenere le nostre passioni, i nostri desideri e i nostri interessi.

Credo sia questa, la moderna *curiositas* alla quale Foucault fa riferimento. Farsi carico della politicità della posizione che ci è assegnata dai processi che ci governano – e farsene carico come uomini, donne, professori, lavoratori nella sfera immateriale del *general intellect*, senza pretendere di prendere parola in nome dell'universale e di poterci limitare al compito negativo di criticare (in nome di cosa?) un blocco di potere che come tale non si dà, per ritmare piuttosto il tempo puntuato e puntuale di una diagnostica capace di rimettere al divenire ciò che sembra cristallizzato e al divenire sottratto –: *questo* è il compito *etico* – dunque: *politico*, se per politica intendiamo ciò che concerne prima di tutto la soggettività e il suo demone – del quale possiamo farci carico. E questo, non una volta ancora, ma *ogni volta di nuovo*.

Critica e politica si danno assieme, ruotano l'una sull'altra, mi sembra, solo in questa *con-giuntura*.

Riferimenti bibliografici

- Barion, H. 1960. *rec Saggi storici intorno al papato: dei professori della facoltà di storia ecclesiastica. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonische Abteilung* 46: 481-501.
- Brown, W. 2005. *Edgework. Critical Essays in Knowledge and Politics*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Cesaroni P. P., e S. Chignola, a cura di. 2016. *Politiche della filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi, pratiche*. Roma: DeriveApprodi.
- Chiereghin, F. 1993. “L'inizio greco dell'Europa e la questione della Romanitas. Il cammino di Heidegger verso un altro inizio.” *Verifiche* 22, 1: 95-122.
- Chignola, S. 2018. *Da dentro. Biopolitica, bioeconomia, Italian Theory*. Roma: DeriveApprodi.
- Chignola, S., e G. Duso. 2019³. *Storia dei concetti e filosofia politica*. Milano: FrancoAngeli.
- Deleuze, G. 1977. “Que penses-tu des “Nouveaux Philosophes”?” *Minuit* 24. Supplément (mai).
<<http://www.generation-online.org/p/fpdeleuze9.htm>>
- Deleuze, G. 1986. *Foucault*. Paris: Minuit.

⁹ Per una prima approssimazione si veda: Cesaroni, Chignola 2016.

- Deleuze, G. 2003. *Fendre les choses, fendre les mots*, in: *Pourparlers 1972-1990*. Paris: Minuit.
- Felski, R. 2015. *The Limits of Critique*. Chicago-London: The University of Chicago Press.
- Ferrari, Joseph. 1983. *Les philosophes salariés* (1849). Paris: Payot.
- Foucault, M. 1990. "Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung." *Bullettin de la société française de philosophie* 84, n. 2, Avril-Juin, pp. 35-63.
- Foucault, M. 2001a. *La grande colère des faits (sur A. Glucksmann)*. Ora in M. Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, 277-81. Paris: Quarto Gallimard.
- Foucault, M. 2001b. *Le philosophe masque*. Ora in *Dit et écrits II, 1976-1988*, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, 923-29. Paris: Quarto Gallimard.
- Foucault, M. 2001c. *Qu'est-ce que les lumières?* Ora in *Dit et écrits II, 1976-1988*, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, 1381-97. Paris: Quarto Gallimard.
- Foucault, M. 2008. *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France, 1982-1983*, édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par F. Gros. Paris: Seuil/Gallimard.
- Gentili, D. 2016. "Critica politica: una genealogia." *Filosofia politica* 3: 419-34.
- Gernet, L. 1982. *Droit et institutions en Grèce antique*. Paris: Flammarion.
- Gernet, L. 2007. *Sulla nozione di giudizio in diritto Greco*. Torino: Giappichelli.
- Habermas, J. 1984. *Storia e critica dell'opinione pubblica*. Roma-Bari: Laterza.
- Heidegger, M. 2005². *Parmenide*. Milano: Adelphi.
- Imbriano, G. 2014, "Alcune riflessioni sul carteggio inedito tra Carl Schmitt e Reinhart Koselleck." *Filosofia politica* 28, 2: 291-310.
- Imbriano, G. 2016. *Le due modernità. Critica, crisi e utopia in Reinhart Koselleck*. Roma: Derive Approdi.
- Koselleck, R. 1972. *Critica illuminista e crisi della società borghese*. Bologna: il Mulino.
- Koselleck, R. 2006. *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Koselleck, R. 2009. *Il vocabolario politico della modernità*. Bologna: il Mulino.
- Koselleck, R. 2012. *Crisi. Per un lessico della modernità*. Verona: ombre corte.
- Koselleck, R., and M. W. Richter. 2006. "Crisis." *Journal of the History of Ideas* 67, 2: 357-400.
- Raspitsos, K. 2013. *Die Latinisierung der Griechen: Übersetzung, Verstehen und Sprache im Ausgang von M. Heidegger und Hans-Georg Gadamer*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Saint-Just. 2004. "Discours sur le jugement de Louis XVI, prononcé à la Convention nationale le 13 novembre 1792." In *Œuvres complètes*, Édition établi et présentée par A. Kupiec et Miguel Abensour, 475-484. Paris: Gallimard.
- Volpi, F. 2001. "Heidegger et la romanité philosophique." *Revue de Métaphysique et de Morale* 31: 287-300.