Etica, intellettuali e mercato al tempo delle Culture Wars

Mimmo Cangiano

1.

In *La fine della strada* di John Barth, considerato uno dei romanzi fondanti della letteratura postmoderna, il protagonista, un accademico, si confronta a inizio testo con due studenti sulla questione riguardante la pre-esistenza del linguaggio alla grammatica. Il primo allievo esprime una posizione pragmatista: se il linguaggio pre-esiste alla grammatica, studiarla è inutile: ciò che dico ha valore di per sé oltre l'imposizione normativizzante. Ma il professore lo coglie in fallo: il linguaggio persiste sì alla grammatica, ma non il nostro individuale linguaggio, che naviga nelle prescrizioni, nelle norme (norme ovviamente non neutre ma regolative). Il secondo allievo gli chiede: ma se ci atteniamo a queste norme, allora come possiamo cambiare il mondo? Così risponde l'accademico:

> il vero radicale in ogni società è colui che vede l'arbitrarietà di regole e convenzioni sociali, ma ha la società in così gran disdegno che accoglie tutto il suo non-senso con un sorriso. Il più grande ribelle è l'uomo che non cambierebbe la società per nulla al mondo.[1]

Qui il postmodernismo appare nelle sue classiche vesti novecentesche, quelle dell'ironico-liberale che, pur consapevole, decide di lasciare la realtà all'*everything flows*, limitando il proprio capitale simbolico alla sfera della consapevolezza. Tuttavia negli ultimi trent'anni i portati speculativi del postmodernismo hanno preso ben altra direzione, legandosi da vicino alla domanda del secondo studente. Temo però che quella preservazione della società che appare nella risposta del professore sia tutt'ora molta viva, e il modo in cui si è dissimulata dentro le ansie del secondo studente è proprio il tema del mio articolo.

[1] J. Barth, *La fine della strada* [1958], Minimum Fax, Roma 2020, p. 37.

Dottorando negli Stati Uniti, mi imbattei un giorno nella pagina web di un docente di una famosa università. Il professore, fino a pochi anni prima un regolare francesista, appariva nella home page guardando in camera. Le mani protese verso l'obiettivo reggevano un cervello umano (spero in polivinile). Fu il mio primo incontro con le *Neurohumanities*, con quella disciplina che l'ironia di Fredric Jameson avrebbe poi definito «nuovo materialismo… pre-dialettico». Tutto intorno volavano invece le sirene di un decostruzionismo mischiato ai *Cultural Studies*. Qui non sopravviveva nessuna speranza di oggettività: tutto si risolveva nel giudizio di cassazione espresso dal sintagma «costrutto sociale», tribunale supremo che deponeva le armi solo davanti alla libertà individuale di riconoscersi parte di uno di quei gruppi che formano le *identity politics*. Se un amico alla guida correva un po' troppo, partiva il classico: «ma vai tranquillo che tanto la morte è un costrutto sociale!».

Era facile rigettare la presunta neutralità della nuova prospettiva para-scientifica: sapevo cos'era la «ragione strumentale» e Deleuze, fra gli altri, mi aveva spiegato come il capitalismo stabilisse le sue leggi pragmatisticamente proprio facendo leva sull'ideologia di una presunta neutralità della conoscenza. Più complesso era il rapporto col secondo campo. Quello che oggi chiamiamo «costruttivismo radicale» era in fondo casa mia. Credevo nella storia come continua trasformazione, e la storia non conosce essenze e sa che ogni punto fermo, ogni essenzialismo, è espressione di un dominio. E però c'era qualcosa di strano: quell'epistemologia che prendevamo di peso dalla *French Theory*, una «pappa», direbbe Jesi,[2] che riusciva per miracolo a tenere insieme le micro-fisiche del potere di Foucault, i simulacri di Baudrillard e le tracce di Derrida, e li shakerava per tirarne fuori il *boogeyman* dell'universalismo (maschile, eurocentrico, ecc.), non si auto-storicizzava, aveva la strana tendenza a darsi non come epistemologia di una fase storica, ma come, in fondo tradendo se stessa, 'natura'. Nei nostri campus, ben distanti dalle reali dinamiche socio-politiche, l'autonomia della *theory* seguiva un doppio e complementare binario: da un lato risultava poco interessata a entrare nel gioco delle mediazioni che il *politico* richiede, dall'altro si serrava in un'autonomia della sfera intellettuale che, da una parte, la teneva al riparo dal riconoscere i suoi nessi con la struttura, dall'altra favoriva lo svilupparsi di una critica di tipo eminentemente, come dice Marco Gatto, culturalista,[3] la quale, anche quando il capitalismo entrava nel discorso, portava a leggerlo anzitutto come 'forza culturale', cioè come campo ideologico finalizzato, sempre, a sostenere un monologismo dei valori (maschili, eurocentrici, specisti, ecc.). Mi chiedevo dunque ma perché esiste (ed effettivamente esiste) una *white fragility*, una

[2] Cfr. F. Jesi, *Cultura di destra* [1979], Nottetempo, Milano 2011.

[3] Cfr. M. Gatto, *Nonostante Gramsci. Marxismo e critica letteraria nell'Italia del novecento*, Quodlibet, Macerata 2016.

male fragility, una *straight fragility* e non, se tutto ciò sta concorrendo allo smantellamento del capitalismo, una *bourgeois fragility*?

La questione dei micro-poteri, passo al presente, ha allargato all'infinito i conflitti simbolici, dal momento che la balcanizzazione di questi si alimenta, da un lato, alla sovrastima concessa all'elemento sovrastrutturale (psicologicamente sovrastimato a causa della corrente incapacità di una contro-prassi), dall'altro a quella svolta politica (a destra come a sinistra) tesa, nel suo ritirarsi da un discorso economico alternativo («there is no alternative»), a pagare in simboli (le promesse di Trump ai contadini bianchi di farla finita con la *bullshit* del discorso dei liberal, ecc.), così contribuendo a occultare il gioco incredibilmente materialista della struttura economica. Ma appunto solo immaginando il capitale come univocamente votato a quel monologismo di cui si diceva prima – e dunque dimenticando che è proprio il capitale ad aver distrutto le rocche del monologico e universalizzante platonismo occidentale – si può pensare che tali lotte (il politicamente corretto ne è l'esempio principale) abbiano direttamente un effetto strutturale. A me pare che il capitale abbia come sempre l'unico interesse di riprodurre se stesso, e che a tal fine sappia muoversi verso il monologismo o verso l'anti-monologismo a seconda della contingenza: un corso aziendale sulla *diversity* non si nega a nessuno, un cartellone pro-BLM è pronto nel cassetto dei dirigenti di Amazon, a una donna incinta è sempre meglio fare un contratto da precaria, e in un ristorante agli immigrati si può dare qualche soldo in meno perché si sa che lavorano male. Ma, dal nostro punto di vista, mi verrebbe da chiedermi quanto il nostro focalizzare sul capitale principalmente come fattore di trasformazione culturale non sia spia del problema stesso?

La svolta culturalista produce anche effetti su altri piani: se l'avversario diventano tutti i micro-fascismi (materiali e simbolici) della vita quotidiana («il potere è ovunque, si produce in ogni istante, in ogni punto»),[4] è chiaro che il passaggio dal politico (mediazione sul piano del rapporto fra prassi e teoria) al morale-educativo è inevitabile. Il morale-educativo smette di considerarsi come un momento interno alla dialettica politico-economica e sempre più si vede come strategia auto-sufficiente. Ma esattamente come per il caso dell'epistemologia sopra descritto, qui anche l'etica smette di essere la concrezione di un posizionamento materiale nella società per diventare ancora 'natura', e natura che in questo caso può farsi (il politicamente corretto) direttamente normativa. È verissimo che si presenta come tale in quanto oppositiva (e subalterna) al presunto discorso monologico dei 'poteri', ma, proprio in quanto si pensa inevitabilmente *altro* rispetto all'azione della prassi capitalista, finisce per essere piuttosto disarmata quando il capitalismo si riveste invece delle sue stesse movenze etiche: alterità, diversità, inclusività, ecc.

[4] M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1976, p. 5.

Inoltre, sempre la sovrastima della funzione sovrastrutturale conduce, davvero inevitabilmente, a trasporre il rapporto etico-educativo anche su di sé, invertendo così definitivamente i termini marxiani (cambiare la nostra coscienza per cambiare il mondo), e legandosi inavvertitamente a quel *Do it by yourself* che è uno degli assunti base di quel neoliberalismo che promuove l'idea di un'agentività isolata e concentrata appunto sulla gestione del sé. Tale auto-educazione corrisponde anche, da un lato, a un meccanismo, come dice Raffaele Alberto Ventura,[5] teso a una riorganizzazione interna delle élites (se non sei in grado di essere politicamente corretto, anche se sei parte di un settore sociale con bassa scolarizzazione, devi essere escluso), dall'altro a quel meccanismo di *self-socialreproduction* che fa della cura del sé un imperativo a cui auto-educarsi (un imperativo necessario alla nostra corrente società, atomizzata e con *welfare* al minimo). In tal senso i *new victorians*, come li ha definiti «Jacobin-Usa»,[6] sono coloro che sanno come giocare nel nuovo capitalismo, sanno ad esempio quali parole è corretto usare, e possono utilizzare il loro background educativo (spesso collegato a un beneficio di nascita) per presentare un privilegio di classe come una virtù personale. Ma è evidente che tale capacità non è per forza legata a un discorso contestativo.

2.

L'epistemologia di cui prima parlavo ruota attorno a una serie di concetti che tutti ormai abbiamo imparato a riconoscere: marginalità, nomadismo, ibridazione, flessibilità, ecc.: «Si tratta di provocare e sostenere i processi del 'divenire'– concetto centrale per il nomadismo filosofico».[7] Tralasciando per ora il fatto che, come scrive Mark Fisher, «"flessibilità" e "nomadismo" sono gli imperativi gestionali che caratterizzano tutta la società del controllo postfordista»[8] (quella dinamica di una soggettività sempre in trasformazione e sempre precaria, quella massima elasticità e contingenza connesse all'*outsourcing*, alla mobilità internazionale del capitale, ecc.), tralasciando per ora, voglio dire, che l'elogio del decentrarsi è una delle direttive del capitalismo contemporaneo, quello che mi sorprendeva è che tale epistemologia, quando tentava di passare alla prassi, riuscisse a tradursi solo in irrigidimenti etici o identitari (il *politically correct*, le *identity politics*, ecc.) che mi parevano tradire l'impianto epistemologico che presiedeva alla loro fondazione. Vedevo che

[5] Cfr. R. A. Ventura, *Teoria della classe disagiata*, Minimum Fax, Roma 2017.

[6] Cfr. J. Tebbe, *Twenty-First Century Victorians*, «Jacobin-Usa», 31/10/2016: https://www.jacobinmag.com/2016/10/victorian-values-fitness-organic-wealth-parenthood

[7] R. Braidotti, *Trasposizioni. Sull'etica nomade* [2006], Sossella, Roma 2008, p. 38.

[8] M. Fisher, *Realismo capitalista* [2009], Nero, Roma 2018, p. 70.

la decostruzione dei concetti di oggettività e universalità preparata dalla *French Theory* dava luogo, sul piano della prassi, a ciò che Raymond Williams già aveva definito «particolarismo militante». E del resto in tale posizionamento la stessa visione di classe dei *cultural studies* inglesi virava verso quella balcanizzazione di cui ho parlato, e lo faceva appoggiandosi però a quel paradigma vittimario che si fondava appieno sull'identitarismo (offriva *agency* a partire dall'essenza di vittima, e giustamente Daniele Giglioli ha sottolineato il nesso fra mitologia della vittima e fine delle meta-narrazioni).[9] Conoscevo naturalmente la teoria di Gayatri Spivak sull'essenzialismo strategico (errore epistemologico necessario all'azione politica), ma mi pareva e mi pare che tale concetto ospiti in sé ancora un'attitudine pragmatista (un vero e proprio proposito da ragione strumentale) che è specificamente un portato di quell'universalismo illuminista (molto più dell'astratto concetto di 'ragione occidentale') contro cui la *Theory* si batte. Da qui mi vennero in mente due cose: in primo luogo che l'universalismo del logos occidentale magari non è semplicemente l'assoluto, l'identità, l'essenza (è anche quello), ma la ragione che, negati nichilisticamente i fini, può dedicarsi ai soli mezzi (e dietro Lyotard appare così Richard Rorty); dall'altro che forse l'irrigidimento che certa cultura *Woke* dimostra quando abbandona lo spazio della teoria e scende sul piano della prassi (dove gli avversari vengono immediatamente ridotti a movenze psicologiche irrazionali: cripto-qualcosa, fobico-qualcosa, ecc.) aveva a che fare proprio con la mancata storicizzazione della propria epistemologia, qualcosa a che fare con la mancata lettura del nesso dialettico che collega quell'epistemologia alla struttura economica, e alla storia, in cui si vive.

L'altro elemento che mi preoccupava era il modo in cui i capidopera della futura *Woke Culture* (cioè quei volumi, di Butler, Spivak, Roediger e i loro vari epigoni, che rappresentano proprio il punto di passaggio fra la *French Theory* e la *Woke*) si stavano socializzando. Dove Butler mi parlava di una complessa dialettica fra performatività (mai semplicemente individuale) e contesto storico-sociale passato e presente (a loro volta in dialettica dal momento che l'*agency* si costituisce al partire dal negare le condizioni storico-socio-ideologiche della nostra definizione),[10] alcuni dei miei colleghi parlavano di fluidità come modo di essere della vita, naturalmente contrapposto ai discorsi monologici emananti da capitalismo, patriarcato ed eurocentrismo. Dove i protagonisti dei *Subaltern Studies* tentavano di definire storicamente la mancata egemonia culturale del capitalismo occidentale in determinati paesi (al fine di difendere poi l'idea di uno sviluppo culturale *altro* di questi), a livello della socializzazione arrivava solo lo spettro dell'eurocentrismo. Spivak arrivava a scrivere cose come:

[9] Cfr. D. Giglioli, *Critica della vittima*, Nottetempo, Milano 2014.

[10] Cfr. J. Butler, *Questioni di genere* [1990], Laterza, Roma-Bari 2017.

> il postcolonialista postmoderno […] spesso dissimula l'implicita collaborazione del postcoloniale a servizio del neocolonialismo. […] I *partner* di questa impresa sono ovviamente gli studi culturali, il multiculturalismo *liberal*, il capitalismo transnazionale postfordista […]. La ricodificazione di un cambiamento nella determinazione del capitale come cambiamento culturale è un sintomo preoccupante rintracciabile negli *Studies* […]. Qualsiasi cosa viene resa "culturale".[11]

Ma dove la derridiana Spivak (che da derridiana conosce il *twist* di essenzialismo e ragione strumentale) scriveva ciò, l'accademia (e tanto più l'impianto liberal dell'intrattenimento e della stampa statunitense) vi vedeva solo la bontà eterna dell'*Altro*, vittima che, perché tale, cominciava ad assumere valenza positiva al di là del ruolo storico (gioco vittimario ben appreso da quella destra che ora si dichiara vittima, ad esempio, del *politically correct*). «È una vergogna – mi disse un ben intenzionato studente – che non ci siano più donne ai vertici della Camorra!».

3.

Credo sia fondamentale per comprendere la questione presentare almeno brevemente le linee guida del dibattito statunitense per come si è svolto negli ultimissimi anni (così provando a chiarire che lo scenario non è occupato semplicemente da uno scontro fra destra e cultura *woke*, ma si presenta molto più sfumato), e come, a sinistra, non si tratti, come spesso viene spesso presentato, di uno scontro fra persone interessate ai diritti sociali e persone interessate ai diritti civili (e personalmente credo che la divisione dei due campi sia fallace e perniciosa), ma dello sviluppare o meno la comprensione di come i due campi siano entrambi connessi all'azione materiale (e non solo a quella ideologica) del capitalismo.

A destra il posizionamento teorico resta grosso modo quello di 20 anni fa: il processo di *wokeizzazione* di frange dell'accademia statunitense continua a essere letto nella prospettiva, fra destra e centro-destra, dei «*tenured radicals*» di Roger Kimball.[12] Nella loro ottica (William S. Lind prima, Jordan Peterson oggi) il marxismo, sconfitto nella storia, riemerge nello spazio accademico (era anche l'accusa di Harold Bloom) in veste culturale e para-maoistica (*cultural Marxism*) tesa all'assalto del *Western Way of Life*. Il sintagma *cultural Marxism* va a identificare forzosamente un'area di sovrapposizione fra certo gramscismo, *critical theory* decostruzionista,

[11] G. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale* [1999], Meltemi, Roma 2004, pp. 371-409.

[12] Cfr. R. Kimball, *Tenured Radicals. How Politics has Corrupted our Higher Education*, Chicago, Ivan R. Dee 2008.

cultural studies e *politically correct*. Qui, come si vede bene proprio dal lavoro di Peterson, le aree marxista e postmodernista vengono per lo più sovrapposte nell'idea che si sia semplicemente sostituito a un'analisi dell'oppressione classista una, più generalizzata, dell'oppressione delle minoranze.

Spostandoci progressivamente verso il centro dello spettro politico incontriamo due interessanti reazioni liberali: la prima, che può guardare tanto a sinistra che a destra (da Martha Nusbaumm a Peter Boghossian e alla rivista «Areo») è quella preoccupata soprattutto dal declino della nozione di oggettività: «Il risultato di questa cultura è un relativismo epistemologico e morale che, per ragioni politiche, promuove modi di conoscenza che sono antitetici alla scienza e un'etica che è antitetica all'universalismo liberale».[13] Qui l'oggettivismo, soprattutto quando rapportato al campo degli studi umanistici, si rivela piuttosto ingenuo, ma mantiene comunque una certa forza nel campo dell'egemonia reale, soprattutto quando rapportato a settori come la legge o l'informazione (ad esempio la polemica sulle *fake news*). L'altra reazione liberale (o talvolta anche liberal-socialista) è quella che si è appuntata sulla critica del *politically correct*. Si tratta di una serie di volumi e articoli (Robert Hughes, Lipovetsky, Lilla, Michéa, e credo del resto che la stessa lettera dei 150 intellettuali di qualche mese fa rientri in questo quadro)[14] tesi a sottolineare l'attitudine disciplinante e conformista della cultura *Woke* («la loro ideologia diventa una religione, chi non la segue come una marionetta è un eretico, un traditore»),[15] quella appunto espressa, principalmente, nei termini del *politically correct*. Ci sono alcuni aspetti interessanti che emergono da questi posizionamenti: il rilevamento dell'attitudine culturalista che segue alla sconfitta politica della sinistra novecentesca; il riconoscimento di una prospettiva politica incentrata sulle sensazioni dell'Io e dunque inevitabilmente portata verso un posizionamento di carattere etico, e dunque ancora incentrata, paradossalmente, su un essenzialismo identitario (che spesso si 'salva' semplicemente facendo coincidere l'essenzialismo dell'identità minoritaria con lo spazio della 'differenza'); lo strano coniugarsi dell'esaltazione della sfera rizomatica del desiderio con quella normativa del *politically correct* (da Michéa connessa anche allo strapotere accademico dato alla pedagogia, cioè a uno strumento di controllo

[13] P. Boghossian, J. A. Lindsay, H. Pluckrose, *On Grievance Studies*, «Areo», 10/2/2018: https://areomagazine.com/2018/10/02/academic-grievance-studies-and-the-corruption-of-scholarship/

[14] Cfr. R. Hughes, *La cultura del piagnisteo* [1993], Adelphi, Milano 1994; cfr. G. Lipovetsky, *L'era del vuoto. Saggi sull'individualismo contemporaneo* [1983], Luni, Milano 2019; cf. Mark Lilla, *L'identità non è di sinistra. Oltre l'antipolitica* [2017], Marsilio, Venezia 2018.

[15] M. Atwood, *Am I a Bad Feminist?*, «The Globe and Mail», 13/1/2018: https://www.theglobeandmail.com/opinion/am-i-a-bad-feminist/article37591823/

che si fa disciplinante a partire non da una posizione autoritaria, ma da una anti-normativa).[16] Ma al di là del fatto che tali posizionamenti tendono spesso al lamento moralistico, l'impressione è che qui la soluzione sia sempre la marcia indietro e che a riemergere sia proprio un certo culturalismo di tipo uguale ma di segno opposto a quello di alcune frange *Woke*, vale a dire di una visione che pur riuscendo in parte a delineare la connessione fra postmodernismi vari e postfordismo, si limita poi a rimbrottare sui sintomi culturali e comportamentali.

I marxisti (Perry Anderson, Terry Eagleton, Barbara Fowley, ecc.) identificano i fondamenti epistemologici della corrente cultura *Woke* già dalla metà degli anni '90. L'attenzione verso il contingente, l'instabile, il rifiuto delle nozioni di verità e oggettività, sostiene Eagleton in *Le illusioni del postmodernismo* e in *After Theory*,[17] emergono da una nuova formazione capitalista che si concentra sul decentralizzato mondo del consumo, della tecnologia, dell'industria culturale. La cultura postmodernista apre certo nuove, fondamentali, questioni politiche ma, espressione sintomatica del neofordismo, non riesce più a concepire l'abbattimento del capitalismo perché ne condivide certe direttive ideologiche (qui anti-monologico è ovviamente proprio il capitalismo). Tale cultura può certo farsi sovversiva, ma mai trasformativa. Non riconoscendosi in quanto sintomo storico di una sconfitta tende a sovra-determinare l'elemento culturale (non sovra-determinarlo la condurrebbe a riconoscersi in dialettica con la sfera strutturale) e, in questo campo (culturalismo), può anche dispiegare il massimo radicalismo, ma senza che ciò implichi necessariamente una trasformazione delle relazioni economiche (può insomma anche chiedere la fine dell'*umano* mentre vota per il PD).

Quello che si apre, sostiene ancora Eagleton, è lo spazio di un pluralismo che esalta il principio del movimento, della contraddizione, dell'anti-universalismo come dato ontologico invece che storico, e che quindi tende a considerare ontologico, paradossalmente, anche il sistema sociale nel quale si è, culturalmente, originato. Jameson d'altro canto insisteva non solo nel rispedire al mittente la visione di un marxismo che avrebbe voluto, in un altro discorso omogeneizzante, fagocitare qualsiasi differenza, insistendo sul fatto che l'idea di 'totalità' è semplicemente una lettura storico-relazionale del combinarsi storico-dialettico delle percezioni e dei fatti materiali, ma pure sottolineava che la problematica del 'potere' riusciva sì a far emergere nuovi campi di conflitto, ma li staccava inevitabilmente (ecco l'etica culturalista) dall'analisi che leggeva i diversi gruppi umani (contando in questi naturalmente anche la

[16] Cfr. J. C. Michea, *L'Enseignement de l'ignorance et ses conditions modernes*, Climats, Castelnau Le Pez, 2006.

[17] Cfr. T. Eagleton, *Le illusioni del postmodernismo* [1996], Editori Riuniti, Roma 1998; cf. Terry Eagleton, *After Theory*, Basic Books, New York 2003.

particolarità dei gruppi femminili, razziali e delle minoranze sessuali) sempre sullo sfondo posizionale che li legava ai modi di produzione.[18]

Già nel 1989 David Harvey aveva posto le basi per la comprensione del sistema di produzione e di consumo, flessibile e rizomatico, del neofordismo.[19] Nello stesso anno una professoressa di economia di Harvard, Rosabeth Moss Kanter, nota che le elefantiache *corporation* americane si «sono messe a ballare».[20] Alla fine degli anni '90, Richard Sennett delinea come il nuovo capitalismo richieda movimento, flessibilità, cambiamento continuo. La forza-lavoro deve diventare 'contingente', le vecchie organizzazioni piramidali vengono sostituite da reti in grado di riformulare continuamente gerarchie e mansioni lavorative.[21] Le aziende moderne si liberano dalla determinazione localistica (si fanno 'nomadi'). Ai lavoratori si richiede ora performatività: una sorta di recitazione anti-identitaria che si incentra sulla necessità di 'fare squadra'. Tutta questa materiale messa in movimento, in flusso, è stata poi accompagnata – passaggio da un capitalismo della produzione a uno dove maggiore rilevanza assume nel processo di valorizzazione l'aspetto del consumo – da uno slittamento fra una dialettica comportamentale che aveva introiettato le nozioni padronali di rinuncia, risparmio, mortificazione, ecc., a una, non meno super-egotica, incentrata su godimento e espressione del *Sé*. Questa viene poi, fino a oggi, largamente articolata sullo sfondo del '68 e del '77, una rivoluzione inevitabilmente tesa a ripoliticizzare alcuni domini del privato e del politico, operando però nel quadro di una depoliticizzazione dell'economico. Come ha recentemente sostenuto Elisa Cuter le lotte stesse sono progressivamente rifluite verso una privatizzazione delle proprie tematiche,[22] uno slittamento nell'orizzonte del personale (accortezza linguistica finalizzata all'inclusione; modalità della rappresentazione, anche artistica; lavoro su di sé, ecc.), che più che con la trasformazione del personale in politico mi paiono avere qualcosa a che fare con la credenza (è quella che lo Schmitt di *Sul Leviatano* delineava nei confronti dello Stato) che il pubblico si strutturi a partire dal privato (e dall'individualistico), una credenza che però si sviluppa proprio a causa dell'avvertita immodificabilità del pubblico.[23]

Sullo sfondo di tali analisi dedicate, da un lato, a una disamina del poststrutturalismo, dall'altro, del postfordismo, nel 2003 François Cusset storicizza con lucidi-

[18] Cfr. Fredric Jameson, *On Cultural Studies*, «Social Text», 34, 1993, pp. 17-52.

[19] Cfr. David Harvey, *La crisi della modernità* [1989], Il Saggiatore, Firenze 2015.

[20] Cfr. R. Moss Kanter, *When Giants Learn to Dance*, Simon & Schuster, New York 1989.

[21] Cfr. R. Sennett, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale* [1998], Feltrinelli, Milano 2007.

[22] Cfr. E. Cuter, *Ripartire dal desiderio*, Minimum Fax, Roma 2020.

[23] Cfr. C. Schmitt, *Sul Leviatano* [1938], Il Mulino, Bologna 2011.

tà le trasformazioni e l'utilizzo della *French Theory* nel suo passaggio negli Stati Uniti. Cusset comprende subito che fra espressioni culturali all'apparenza differenti (*cultural studies*, costruttivismo, multiculturalismo, decostruzione, postumanismo, *politically correct*) c'è un'area di famiglia, e situa il tutto nell'ambito della ricezione americana appunto del poststrutturalismo francese e degli studi culturali inglesi.[24] Non si limita però, come si era fatto negli anni '90, a inquadrare il tutto nell'ambito dei temi classici del postmodernismo (incredulità nelle meta-narrazioni, declino del concetto di oggettività, ecc.), ma, pur partendo dal tema della narrativizzazione pre-prospettica di ogni discorso come prima si era sviluppato negli studi letterari che guardavano alla decostruzione, da un lato registra il passaggio del discorso prospettivista e anti-universalista (anti-essenzialista) nel campo degli studi postcoloniali e in quelli di genere (il Derrida che in *Violenza e metafisica* parlava della «essenziale virilità del linguaggio metafisico», l'Homi Bhabha che nel 1990 utilizza un derridianissimo «Dissemi-Nation» per un primo accenno di *Global South*),[25] dall'altro – ed era un punto assai meno scontato – nota, nell'uscita dagli studi più direttamente letterari, un progressivo farsi strumentale del discorso del poststrutturalismo. Tale strumentalizzazione si esprime in molteplici direzioni: anzitutto verso la creazione di quella 'pappa' omogenea, a uso pragmatista, di cui si diceva all'inizio, e poi verso un utilizzo para-pedagogico che enfatizzasse la spendibilità della *French Theory* nel campo delle *humanities* (fare della filosofia continentale qualcosa di 'utile' come l'analitica), ad esempio (e siamo ancora qui) nel fare del nesso foucaultiano sapere/potere l'asse centrale di un'educazione liberal-democratica. Perfino una pratica come la decostruzione – cioè una pratica il cui essere anti-strumentale è la ragione stessa del suo esistere – poteva essere fatta passare, è sempre quell'attitudine pragmatista di cui si diceva all'inizio, per qualcosa di *utile*, così permettendo quella paradossale alleanza fra poststrutturalismo e politiche identitarie di cui si sta parlando. La 'decostruzione', usiamo tutt'ora la parola esattamente in questo modo, un concetto che – pensavano i marxisti anni '90 – conteneva il rischio di un allontanamento dal politico, passa a essere utilizzata come base di un discorso di conflitto, diventando emblema (è anche il significato di *Woke*) di un'attitudine alla demistificazione. Il sospetto verso le meta-narrazioni e verso le idee universalistiche, presto identificate come proprie del discorso maschile, occidentale-imperialista, e poi (in Haraway, in Braidotti, ecc.) 'umano' *tout court*, permetteva il passaggio della prospettiva anti-essenzialista anche nel campo più direttamente politico degli *Studies*. Inoltre il presupposto secondo cui l'universalismo monologico è di per sé la manifestazione culturale del capitalismo come ideologia (benché gli stessi Deleuze e Guattari avessero avvertito per tempo che il capitalismo flirta molto di più con il pluralismo, il nomadismo,

[24] Cfr. F. Cusset, *French Theory* [2003], Il Saggiatore, Firenze 2012.

[25] Cf. Homi Bhabha, *Nation and Narration* [1990], Meltemi, Roma 1997.

l'ibridazione che non il comunismo) permette una focalizzazione sulle espressioni culturali che progressivamente allontanano gli *Studies* dalla capacità di leggere le medesime espressioni culturali (era uno dei propositi della 'totalità' marxista) nelle loro relazioni con tattiche di mercato, lavoro, industria dell'intrattenimento, su cui si erano originati.

4.

Non si tratta semplicemente, come quelli che pensano che i diritti civili siano oggi diventati più importanti di quelli sociali, di aver tagliato il filo che legava economia e manifestazioni culturali (questo è vero solo nei casi più ingenui), ma si tratta sempre – e qui è il lascito della *French Theory* così interpretata – di aver chiuso l'azione del capitale in una singola modalità di manifestazione ideologica: quella monologico-universalista. Mi pare infatti evidente che la disidentificazione della stessa *Theory* dal presunto ruolo ideologico (monologico-universalistico) del capitale permetta continuamente di considerare come *altro* (culturalismo), fenomeni che restano del tutto interni al capitale stesso, così favorendo per paradosso la sensazione del «there is no alternative» e trasformando progressivamente la sinistra nel dipartimento risorse umane del capitale.

Tale lascito postmodernista opera attivamente all'interno di tutti i principali indirizzi degli *Studies*, da quelli di genere a quelli postcoloniali ai *white studies*, spesso conducendo a uno strano amalgama di portati marxisti e di portati liberali. Al centro resta l'esaltazione dell'elemento *altro* in quanto marginale, cioè in quanto oppositivo – ciò nei casi meno mistici (nei casi più mistici il soggetto subalterno ricorda il mito del buon selvaggio) – alle valenze monologiche dell'eurocentrismo e del fallologocentrismo (manifestazioni ideologico-prammatiche della dominazione capitalista). A ciò si fa seguire un'analisi di marca storica tesa a delineare un arco di modernizzazione differente del soggetto marginalizzato. Ad esempio, nel caso dei *subaltern studies*, un arco di modernizzazione differente del soggetto marginale dell'India e poi del *Global South* (qui dominato ma non egemonizzato). Tale soggetto (marginale, ecc.) non è dunque comprensibile ma solo 'violabile' a partire dalle teorizzazioni occidentali e fallologocentriche che (marxismo incluso) sono in diretta correlazione con la logica ideologica capitalista. Nel caso dei *subaltern studies*, per continuare con un esempio concreto, i propositi universalizzanti e monologici sono anzitutto legati all'emergere delle istituzioni liberali che favoriscono l'espandersi universalistico del capitalismo stesso. A restare fuori dal quadro, è ancora un portato di tipo culturalista, sono, da un lato, il fatto che una certa liberalizzazione delle istituzioni europee non è solo effetto del capitalismo ma anche effetto delle lotte della *working class* occidentale, dall'altro che il capitale non ha necessariamente bisogno

di strutture compiutamente liberali per riprodurre se stesso, e che il mantenimento di antiquate relazioni di potere (comunitarie, religiose, ecc.) è poi assolutamente coerente con un progetto di tipo universalistico. Il culturalismo qui emerge dal fatto che la funzione universalizzante del capitalismo è inquadrata nell'universalizzarsi di una missione politico-culturale tesa a conquistare ideologicamente ogni zona *altra*, e non dalle sempre differenti strategie di produzione (e profitto) verso il mercato che si sviluppano nello scontro fra capitalisti per l'abbattimento dei costi di produzione e la ricerca di nuove aree di sfruttamento. All'altro lato dello spettro, le punte più avanzante dei *white studies* (Lisa Lowe, lo stesso Roediger)[26] insistono invece su un presupposto opposto e speculare a quello dei *subaltern studies*: il marxismo resta per loro legato a una visione omogeneizzante perché, nel suo credere a una progressiva astrazione del lavoro, e dunque nel suo presunto restare legato a universalismi di tipo illuministico, è incapace di dar conto di un capitalismo che si riproduce proprio nel mettere a profitto la differenza (di nazioni, generi, razze, ecc.), così provocando le divisioni razziali, sessiste, ecc. Ma ciò che entrambi i lati del discorso perdono di vista, come ha notato Vivek Chibber,[27] è innanzitutto che in Marx il 'lavoro astratto' non è omogeneo (non esclude il proprio rapportarsi alle differenze di classe e genere): la sua astrazione risiede in quel cambiamento del modo di produzione che considera la merce non più a partire dal suo valore d'uso ma dal suo potenziale di profitto, cioè da un valore di scambio che è ovviamente in relazione alle differenze di razza e genere. L'universalizzazione è semplicemente la produzione a fine di valore di scambio, e il profitto può alternativamente battere le strade della differenza come dell'omogeneità. Rispetto a quanto sostenuto dai *subaltern studies*, dunque, il capitale non ha alcun bisogno di omogeneizzare le differenze per socializzarsi, ha solo bisogno di subordinare queste differenze alla produzione a fini di valore di scambio. È dunque verissimo che possono resistere relazioni di potere politico-sociali estranee alle modalità europee, ma queste restano compatibili col modo di produzione capitalista. Ma se, culturalisticamente, immaginiamo che il capitalismo abbia necessariamente il compito di fare qualcosa di più che modificare la logica dell'attività economica, ecco che recuperiamo per estremo paradosso un'idea universalistica e monologica proprio mentre la stiamo rifiutando, ed è quasi inevitabile, a questo punto, ritrovarsi a sognare come resistenza tutto ciò che è marginale, tutto ciò che è anti-monologico, e forse anche tutto ciò che è sentimento del mondo pre-capitalista (non senza che tale discorso ci porti talvolta verso perniciosissimi miti di tipo *Gemeinschaft* spostati però fuori-Europa, dove il locale si esprimerebbe direttamente come resistenza contro l'universale che sarebbe la 'grande narrazione').

[26] Cfr. L. Lowe, *Immigrant Acts*, Durham, Duke University Press, 1996; cf. D. Roediger, *Class, Race, and Marxism*, Verso, London 2019.

[27] Cfr. V. Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, London, Verso 2013.

5.

La logica del capitalismo non è quella dell'universalismo, è quella pragmatista della ragione strumentale, del mezzo assolutizzato, universalizzato ma fintantoché viene applicato a uno scopo: il profitto. L'identificazione del capitalismo col discorso universalistico (poi patriarcale, eurocentrico, specista, ecc.) coglie dunque solo un lato della questione, e la mancata messa in relazione delle manifestazioni culturali con quelle collegate al valore di scambio finisce per caricare di valenze tutte positive *outcomes* culturali che possono tranquillamente essere interni al capitalismo. Ecco che Fisher ha potuto sostenere, lacanianamente, la capacità del capitalismo come desiderio-consumo di staccarsi dalla figura autoritaria del Padre (cioè dal discorso monologico-ordinativo), e Slavoj Zizek ha nuovamente insistito, in molteplici testi, su quel collegamento fra un capitalismo della deterritorializzazione e un anti-essenzialismo che si crede 'naturalmente' altro da quello, come sulla stessa linea Daniel Zamora ha tracciato un parallelo fra le idee dell'ultimo Foucault e un neo-liberalismo inteso come spazio meno disciplinario della vecchia società del *welfare* e più aperto al pluralismo, alla proliferazione dei discorsi minoritari e anti-normativizzanti, nonché intimamente più portato a costruire un dominio a partire non dal monologismo del bio-potere, bensì dalla salvaguardia del potenziale autonomo delle soggettività.[28]

L'attenzione alla marginalità come luogo dell'anti-essenzialismo, cioè come luogo non a rischio di sviluppare un discorso monologico, è costantemente a rischio di diventare parte integrante di quella visione che assegna al capitale un'univoca modalità di funzionamento ideologico: «Abbiamo smascherato le dottrine dell'oggettività […]. Il marxismo umanista era inquinato alla sorgente dalla teoria ontologica […]. Tutte le narrative culturali occidentali relative all'oggettività sono allegorie delle ideologie che ci governano».[29] Qui tutto ciò che pertiene alla sfera del nomade, dell'impuro, del contingente, può essere giudicato immediatamente positivo (ma la 'natura', anche quando è composta dalle caratteristiche della contraddizione, del pluralismo, dell'anti-universalismo, sempre immobile è). E se l'azione ideologica del capitalismo viene ridotta a una singola modalità, tutto ciò che non rientra in quella potrà assumere valore progressivo. Se ragioniamo solo sui fattori culturali, le ideologie contingentiste rischiano di porre gli elementi progressivi del neoliberalismo come realmente alternativi a quelli che si sviluppano su presupposti tradizionalmente reazionari (identitari, etnici, monologici, ecc.), lasciandoci di fatto a scegliere fra due diverse manifestazioni ideologiche dello stesso sistema economico, trasformando la dialettica interna alla sinistra in una guerra fra bande appunto per-

[28] Cf. D. Zamora, *Critiquer Foucault*, Aden, Bruxelles 2014.

[29] D. Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo* [1991], Feltrinelli, Milano 2020, pp. 106-113.

ché una volta e per sempre interna alla borghesia. Se, ad esempio, basiamo tutto su un concetto come quello di 'inclusione' o, meglio, se lo pensiamo come qualcosa di risolvibile a partire dal lavoro su di noi, sui nostri pregiudizi, è chiaro che rischiamo di naturalizzare l'orizzonte economico nel quale operiamo, come avviene del resto in tutta quella letteratura, di lavoro su di sé e modifica del comportamento (da Tim Wise a Peggy McIntosh),[30] finalizzata a voler ridurre il razzismo operando sul proprio *Self*. Ma se invece concepiamo il capitale a partire dal suo scopo fondamentale, quello di riprodurre se stesso, è chiaro che la sua logica può andare alternativamente in tutte le direzioni, inclusa quella di liberare soggettività, decostruire moralità dogmatiche, trasgredire confini e favorire ibridazioni, il tutto però salvando (come fa anche quando flirta con vecchie dogmatiche credenze, col razzismo, col sessismo, ecc.) la propria capacità di ragionare strumentalmente. La mia impressione è che il volto di Rorty continui ad apparire regolarmente dietro quello di Derrida (e non è forse un caso che il soggetto che si sovra-identifica sia negli ultimi anni diventato il nemico non solo delle propaggini della *French Theory* ma anche delle società democratico-liberali; e nemmeno è un caso che il *politically correct*, come scrive Guido Mazzoni, sia al tempo stesso meccanismo di riconoscimento della separatezza particolare e meccanismo normativo di controllo, esterno e interno).[31]

6.

Se addirittura Laclau ha potuto scrivere che «si è trasformato il fallimento *epistemologico* dei classici discorsi totalizzanti in condizione *ontologica*»,[32] ecco che l'attitudine normativizzante, e talvolta addirittura neo-classicista, emerge – e siamo alla questione della rappresentazione – tanto in prodotti artistici quanto in alcuni presupposti normativizzanti (di segno positivo o negativo) collegati al fare arte.

[30] Cf. Tim Wise, *Dear White America*, San Francisco, City Light Publishers 2012.

[31] Cfr. Guido Mazzoni, *Quattro crisi politiche*, 2017: https://www.leparoleelecose.it/?p=34434

[32] E. Laclau, [*intervento senza titolo*], in J. Butler, E. Laclau, S. Zizek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità* [2000], Feltrinelli, Milano 2010, p. 300.

Fig. 1 Luciano Garbati, Medusa con la testa di Perseo

Da un lato abbiamo un proposito di rappresentazione incentrato sull'idea che determinati elementi di segno subalterno (il femminile in questo caso) siano sempre connessi alla sfera della *differenza* e della marginalità, e dunque siano in grado di eludere sempre il monologismo stesso (altrimenti è difficile spiegare come una cultura della *differenza* possa produrre una statua di gusto neo-classico). Dall'altro lato, ed è una questione che si vede anche nelle discussioni sul canone, abbiamo lo sviluppo di quella predisposizione regolamentativa (ancora incentrata sui concetti di *differenza* e di subalternità) che – nei casi più ingenui – tende, ancora pragmatisticamente, a suggerire all'arte una direzione etico-politica. Ciò che è interessante in questo senso è il declino, in tale posizionamento, di quella lettura sintomatica dell'arte che era stato il centro della prospettiva marxista occidentale, una prospettiva che non si preoccupava di una complicità della rappresentazione artistica col capitalismo, appunto perché incentrava le sue analisi sul nesso fra struttura e sovrastruttura nel quadro di una prospettiva storica e in mutamento. Ma se abbiamo naturalizzato il capitalismo, e se di conseguenza crediamo che i portati ideologici della *French Theory* non siano in connessione col sistema delle relazioni sociali per come si esprimono in un determinato momento storico, e se, ancora di conseguenza, il nostro culturalismo può negarsi alla relazione con produzione e mercato (dove potremmo invece osservare il capitale riprodursi tanto attraverso ideologie monologiche quanto attraverso

ideologie rizomatiche), e se, in ultimo, negandoci al nesso struttura-sovrastruttura, possiamo addirittura abbandonare la contestualizzazione storica dei prodotti artistici e dei posizionamenti etici (tratto questo pure eminentemente neo-classico), è chiaro che restiamo con quella stessa attitudine culturalista che legge il capitale come collegato unicamente ai discorsi monologici e universalistici, e dunque pensiamo di poterci opporre ad esso indicando all'arte le corrette vie della rappresentazione, come, nel quotidiano, indichiamo le vie per un corretto posizionamento etico, facendo riemergere da questo lato un imperativo, al contempo universalizzante e strumentale, proprio mentre stiamo celebrando pluralità e differenza, così ricomponendo, sul piano sovrastrutturale, le due direttive ideologiche in cui il capitale stesso è in grado di riprodursi.

Nel momento in cui perdiamo di vista la dialettica fra struttura e sovrastruttura (e la perdiamo inevitabilmente di vista quando appunto immaginiamo la struttura esprimersi sempre nella direzione di un'ideologia monologico-essenzialistica), dobbiamo inevitabilmente finire ad assegnare alla sovrastruttura, rappresentazione artistica inclusa, dei compiti oppositivi di tipo prescrittivo, ma ciò accade esattamente perché, avendo perso di vista quel modello ulteriore di analisi che è la dialettica (cioè la capacità di leggere gli elementi ideologici in connessione sintomatica, sempre mobile e in divenire, con gli elementi strutturali), cominciamo a pensare che la normalizzazione prescrittiva degli stilemi dell'arte sia necessaria in quanto, sempre, opposizione al discorso ideologico capitalista. Ciò che finiamo col perdere in questo movimento è però il fatto che, come sempre, non esprimendosi l'ideologia capitalista in una sola direzione, il culturalismo sotteso a un'estetica prescrittiva può non solo farsi sintomo dell'altra direzione in cui il capitalismo, materialmente, si esprime (la messa a profitto della differenza), ma può anche limitarsi a risolvere nella sfera sovrastrutturale conflitti lasciati intoccati in quella materiale.

7.

Si pensi in tal senso alla definizione di 'classismo': se l'oppressione culturale non viene analizzata sul piano delle relazioni economiche, allora la posizionalità di diversi gruppi sociali rispetto alla produzione e al mercato può anch'essa essere ridotta a una differenza culturale, e il classismo può essere risolto apprezzando i poveri, smettendo di stereotiparli o smettendo di negare la loro *agency*. Il problema da risolvere, ancora lavoro sul *Self*, diventa la nostra attitudine verso i poveri, non l'eliminazione della povertà.

Si dice spesso che i problemi della sinistra sono cominciati quando ha perso il soggetto rivoluzionario di riferimento (e c'è ovviamente del vero), riformulandosi su un soggetto 'illuminato' (e acculturato) in grado di muoversi con empatia all'interno

del capitalismo stesso (è ciò che la destra italiana chiama 'buonismo'). Ma si può forse metterla in un altro modo: i nostri problemi nascono dall'aver perso progressivamente di vista (in linea con quanto avviene dagli anni '60 sul piano della prassi capitalista in occidente) il nostro ruolo sul piano della produzione. La focalizzazione sui concetti di 'vittima' e 'marginalità', col loro apparentemente paradossale corollario identitario ma anti-essenzialista, non poteva chiaramente eliminare la classe dal quadro (*gender, race, class*), ma ci ha portati a identificarla – come l'emersione del termine classismo rivela – come un'altra identità culturale di tipo subalterno. In quest'ottica le letture politiche che focalizzano sul concetto di classe sono state criticate come *class reductionism*, vale a dire, dal punto di vista *Woke*, come una sorta di inaccettabile privilegio vittimario assegnato alla *working class*. Ma pensare a partire dalla classe non significa pensare che tutta l'oppressione venga dalla relazione di classe: significa pensare a partire dal modo in cui l'intera società è dipendente dalla posizione di chi, in essa, deve vendere la propria forza-lavoro a qualcun altro.

Se la classe è pensata a partire dall'identità invece che dalla posizionalità rispetto al piano della produzione, se è pensata cioè a partire dal 'chi sono?' e non dal 'che cosa faccio?', i perniciosi effetti ideologici a cascata che si creano da questo assunto sono proprio quelli con cui ci stiamo confrontando: si attaccano le posizioni di classe perché ignorerebbero genere e razza, senza comprendere che il punto di vista relazionale, rispetto al piano di produzione e anche di consumo, è invece proprio ciò che ci serve per de-liberalizzare i concetti di genere e razza; si creano omogenee 'pappe' identitarie che non riescono a dare conto (ad esempio quando un settore significativo della popolazione femminile vota per Trump) di come determinate scelte si originino in una posizione sociale collegata a un'ideologia e non in un presupposto identitario; ci si blocca dubbiosi sul da farsi quando il capitale mette a profitto la 'differenza'; ci si serra in una prospettiva etica che, non comprendendosi legata a un posizionamento sociale inevitabilmente mobile e dialettico, si assolutizza.

E ciò non vuole dire immaginare la classe come un tutto omogeneo, vuol dire anzi esattamente comprendere come, rispetto al piano del profitto, gruppi subalterni come le donne o le minoranze siano stati normativizzati ai fini dello sfruttamento mirato al profitto: togliendo ad esempio valore alla sfera della riproduzione sociale o, più in generale, mediante un livello differente di remunerazione, che è base del conseguente *pattern* di privilegio-subalternità culturale, connesso, come voleva Wallerstein,[33] alla gerarchizzazione identitaria della forza-lavoro. La classe è appunto il composito sistema di relazioni che si origina (e si modifica) in riferimento a come la struttura si impone sulle azioni delle persone nella società. Una posizionalità che, da un lato, apre a un'intersezionalità non astratta ma praticata – inevitabilmente attraverso me-

[33] Cfr. E. Wallerstein, *Capitalismo storico e Civiltà capitalistica* [1995], Asterios, Trieste 2012.

diazioni politiche – a partire dalle relazioni con la sfera della produzione e del mercato, e non dalla guerra di tutti contro tutti a partire dal *check-your-privilege*.

E qui *gender, race and class* effettivamente si incontrano, ma non a partire dal presupposto vittimario, ma a partire dalla loro relazione, inevitabilmente mobile, con la sfera di profitto, produzione e mercato. Perché se ciò che siamo è correlato alla nostra posizione nell'insieme delle relazioni sociali, è chiaro che tutte le forme di oppressione sono fondamentali, ma tutte sono collegate non dal loro essere 'marginali' (culturalismo), ma dal loro essere, in quanto classe, il centro del modo di estrazione di profitto. Se invece consideriamo la classe solo come un'altra identità correlata (subalternamente) a qualche *potere*, ciò che perdiamo di vista sono proprio i tanti modi in cui il mercato riproduce l'oppressione. A questo punto potremo anche parlare di intersezionalità, ma non riusciremo a capire il modo in cui le gerarchie di genere e di razza sono connesse non al classismo (cioè alla condizione di vittima), ma allo sfruttamento (cioè alla condizione in cui la vittima è al centro e non al margine del funzionamento del sistema economico).

Non si tratta dunque neppure di pensare a un 'essenzialismo strategico' della classe come luogo privilegiato della lotta politica (tale visione ci ricollocherebbe ancora in quel pernicioso binomio, che io continuo a considerare il vero fondamento ideologico del corrente capitalismo – assai più che un'astratta idea di Ragione – di anti-fondazionalismo + ragione strumentale), ma si tratta di comprendere come la lotta di classe, lungi dall'essere il principio teso a sussumere in sé, essenzialisticamente, le altre lotte, sia in realtà il principio strutturante all'interno del quale tutti gli antagonismi si articolano, perché è un principio basato non su chi sei, ma su quale è la tua posizione rispetto al piano dello sfruttamento e al lato (*which side are you on?*) per cui scegli poi di parteggiare.

In tale visione non è credo neanche necessario fare riferimento a quelle conformazioni politico-culturali che la teoria di sinistra ha dovuto sviluppare per, come dice Laclau, tenere insieme varie identità attraverso una determinazione necessariamente incompleta (questo è il modo in cui i portati della *French Theory* mal interpretano il concetto gramsciano di egemonia): la *kinship* di Haraway, lo «statuto debole e fantasmatico del "noi"»[34] di Butler, ecc. È chiaro che al centro di un discorso politico non ci può essere un concetto astratto di oggettività, ma questo perché le contraddizioni della produzione materiale hanno creato le contraddizioni (soggettivamente avvertite) delle classi sociali in lotta, e ci deve invece essere quella oggettività concreta – con tutte le sue articolazioni interne – che si riconosce a partire dalla propria posizione nei confronti di profitto e sfruttamento come messi in atto dal capitalismo: un qualcosa che, in modi diversi, ci riguarda tutti. E ovviamente dunque non si tratta di ridurre tutto all'economia, ma si tratta di capire in che modo le determinazioni

[34] Butler, *Questioni di genere* cit., p. 201.

culturali siano sintomi e agenti all'interno dei fondamentali propositi materiali del capitalismo. La posizione culturalista invece, intendendosi o come epistemologia anti-fondazionalista o come etica marginalista (o come entrambe allo stesso tempo), rischia continuamente di congelare i nessi dialettici tanto fra teoria e prassi quanto fra sovrastruttura e struttura, creando aggregazioni che non seguono più la linea dialettica fra posizionamento sociale e ideologia (come tutto sommato facevano i Partiti novecenteschi), ma una mera dialettica culturale fra ideologia e posizionamento etico, giungendo su questa strada a una dematerializzazione della stessa componente ideologica, la quale, staccata dal suo retroterra socio-posizionale, si abbranca appunto all'etica e, su questa via, permette per paradosso il risorgere di universalismi normativi come quelli sottesi ai 'brutti libri'.

L'assenza di alternative (il «there is no alternative») genera mostri; provoca un gigantesco spostamento del campo del dibattito che va a chiudersi in una serie di infiniti distinguo e precisazioni che però restano interni proprio alla mancanza di alternative. Negli ultimi trent'anni molte nuove questioni sono state poste al centro del dibattito e da queste non si tornerà indietro. Si tratta di 'materializzarle', cioè di sottrarle all'orizzonte liberale e culturalista in cui in larga parte tendono a esprimersi. È impossibile fare ciò senza porre la questione di un'alternativa.