

Culturalismo vs. lettura sintomatica

Post-ideologia e soggettivazione della storia

*di Mimmo Cangiano**

Abstract

The article analyses the displacement of Marxist symptomatic reading by contemporary culturalist approaches that prioritize ethical and identity-based critiques. Drawing on experiences in U.S. academia, it argues that Cultural Studies—shaped by the so-called French Theory—have detached cultural critique from its material-economic determinations, replacing structural analysis with the moral evaluation of texts and subjects. This “ethical turn” fosters a privatization of political agency, wherein self-care, identity performance, and micro-politics function as compensatory forms of resistance within an increasingly immutable public sphere. The result is a mode of culturalism that, while presenting itself as emancipatory, reproduces key logics of neoliberalism: individualization, self-commodification, and the dematerialization of ideology. The essay contends that such ethical-cultural politics ultimately mirror rather than challenge the structural dynamics of contemporary capitalism.

Keywords: Culturalism; Symptomatic reading; Ethical Turn; Neoliberal Subjectivity; Identity Politics

I.

Durante il mio PhD negli Stati Uniti, mentre smettevo di insegnare lingua e cominciavo a insegnare *testi*, cercai di abituarmi

* Università Ca' Foscari di Venezia, domenico.cangiano@unive.it

mi all'idea che noi, docenti e studenti, si fosse fondamentale là per rilevare cosa non andasse negli scritti del passato e del presente. Lasciai pian piano andare quell'attitudine europea che, muovendosi nella paura del "vecchio padre", considera il sapere un magazzino tematico comunque da rispettare, e mi misi di buona lena anch'io a smascherare quel veicolo teso a reiterare i rapporti di potere che sono i testi stessi. Non che fossi proprio convinto che la battaglia dai corridoi universitari avrebbe cambiato il mondo, ma se la scelta era fra il "war on white culture!" di Leonard Jeffries e lo "Shakespeare or nothing!" di Harold Bloom, be', io ero col primo. Come del resto aveva scritto il guru dei *Cultural Studies* Tony Bennett, noi condividevamo l'impegno a esaminare la produzione culturale nel suo essere connaturata alle relazioni di *potere*¹.

Però, mentre in classe sminuzzavo *Capitan Tempesta* di Salgari, mostrando agli studenti la reiterazione costante delle gerarchizzazioni valoriali legate al rapporto Ovest-Est e a quello Uomo-Donna, mi capitò di notare che la propensione alla demistificazione (alla *deconstruction*, come loro dicevano) riguardava sia i miei studenti di sinistra che quelli di destra. Cambiavano certo i bersagli da smascherare – se gli studenti di sinistra miravano ai rapporti di potere, quelli di destra erano più portati a fissarsi su errori logico-fattuali –, ma la considerazione del testo come *strumento*, come mezzo finalizzato a essere utile o inutile (*flawed*, difettoso, la parola che sentivo più spesso), era invariata. Ventenni che non avevano conosciuto altro che il realismo capitalista non riuscivano a distaccarsi da un rapporto strumentale e mercificato con la cultura: dietro la decostruzione dominava sempre la domanda "a che serve questo testo?" o, meglio, "a che *mi* serve questo testo?"

La versione nordamericana dei *Cultural Studies*, avatar esecutivo della *French Theory*², è, a sinistra, la risposta corrente a

1 Cfr. T. Bennett, *Putting Policy into Cultural Studies*, in L. Grossberg, C. Nelson, P.A. Treichler (ed. by), *Cultural Studies*, Routledge, New York 1992, pp. 23-37.

2 Cfr. F. Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Co. all'asalto dell'America* (2003), trad. it. di F. Polidori, il Saggiatore, Milano 2012.

questo bisogno di un'utilità e di una spendibilità immediata delle *Humanities*. Dove la *Theory* va a identificare il *potere*, a livello epistemologico, nelle movenze definitorie dell'oggettività, dell'universalismo, della razionalità ecc., gli *Studies* assumono un doppio compito operativo: da un lato, portare a coscienza le posizioni non-normate ("particolari", multiculturali ecc.), dall'altro, rivelare il modo in cui il *potere* si è espresso attraverso fenomeni e "discorsi" culturali, a cominciare naturalmente dalle manifestazioni di razzismo, sessismo e classismo.

Si tratta cioè di andare a rimarcare la complicità fra oggettivazione-dominio e le prospettive maschili, occidentali, abiliste, speciste ecc., vale a dire il modo in cui la cultura ha veicolato le norme che producono e rafforzano le relazioni di potere, cioè le gerarchie sociali, esistenti. In breve: "Un processo educativo di liberazione [...] che sfidi l'imperialismo occidentale e l'eurocentrismo, insieme alle loro pretese di oggettività e universalismo"³.

I bersagli primari, fra i molti, sono ogni forma di omogeneizzante astrazione e di categorizzazione, in quanto espressioni ideologiche del reiterarsi dei meccanismi definitivi – essenzialistici – connaturati al potere. Questo è infatti, a sua volta, congenito alle manifestazioni del maschile-occidentale, dal momento che l'ordine simbolico del suo universalismo – lo stesso che ritroviamo per esempio nel canone letterario – è inerente al dominio esercitato sull'intero globo da patriarcato e *whiteness*. La medesima nozione di identità viene rivelata come costruzione sociale a fini di supremazia, e può essere *salvata* solo se certificata come identità subalterna, vale a dire come identità che, esistente esclusivamente in quanto conferma delle identità dominanti, si trova in una migliore posizione epistemologica, quella fluida del "margine", per comprendere la natura artefatta di ogni identità, cioè per farsi concrezione del fluido e del molteplice stesso⁴.

3 E. Hu-DeHart, *The History, Development, and Future of Ethnic Studies*, in *The Phi Delta Kappan*, 75, 1, 1993, pp. 52-53.

4 Cfr. R. Braidotti, *Trasposizioni. Sull'etica nomade* (2006), Sos-sella, Roma 2008, p. 211: "il femminile come progetto, come movimento di destabilizzazione dell'identità e quindi del divenire".

Ciò conduce a un fondamentale differenza fra marxismo e *Studies* nella lettura dei testi stessi. Per il marxismo, infatti, essendo espressioni sintomatiche del funzionamento della struttura economica, tutti i testi (progressivi o reazionari che fossero) erano inevitabilmente estranei alla necessità di quella lettura su base etica (bene e male) che oggi va sotto il nome deistorso di *cancel culture* – tanto che Fredric Jameson ha potuto direttamente sostenere che gli *Studies* non sono una continuazione del marxismo, come molti dei loro apologeti sostengono, ma un suo diretto sostituto (un sostituto adatto a un tempo in cui la struttura economica capitalista è naturalizzata), in quanto finalizzati certamente a far emergere nuovi campi di conflitto, ma al prezzo di separarli dalla sfera che li lega a produzione e consumo⁵. Pierre Macherey parlò non a caso di “marxismo dematerializzato”.

Avremo così la mancata messa in relazione dell’oppressione razziale e di genere con i processi di estrazione capitalista nel loro funzionamento corrente, la priorità assegnata alla difesa dell’identità culturale invece che all’eliminazione delle disuguaglianze. Avremo cioè tutta una serie di lotte che, mentre operano per disoccultare la presenza dei rapporti di potere all’interno della sfera simbolico-culturale, rischiano di naturalizzare la struttura economica proprio perché la presuppongono guidata esclusivamente da quelle direttive ideologiche (universalismo, oggettivazione, ecc.) che sono di matrice antitetica a quelle che dirigono la stessa lotta culturale per come intesa dalla *French Theory*.

Ma l’assenza di un’interpretazione sintomatica della cultura stessa è proprio ciò che conduce a una lettura distorta, e politicamente inefficace, del modo in cui la struttura lavora anche sul piano culturale, cioè, ancora, dei rapporti dialettici di struttura e sovrastruttura.

Si pensi in tal senso anche alle battaglie per la ricodificazione del canone artistico-letterario (uno dei campi di batta-

5 Cfr. F. Jameson, *On Cultural Studies*, in *Social Text*, 34, 1993, pp. 17-52.

glia privilegiati del *cultural turn*). La richiesta è quella di immettere nel canone una serie di prodotti di produzione 'subalterna', vale a dire connessi alla sfera della marginalità: opere di scrittrici, di scrittori non-bianchi, ecc. Giustamente, in tale movimento, il canone è interpretato quale sovrastruttura connessa a determinati domini sociali: concrezione culturale che ha il compito di veicolare come 'giusti' e 'eterni' determinati rapporti storico-materiali di forza. Il canone non esprime qui solo un'ideologia socio-culturale, ma è correttamente inteso come espressione di prassi storiche che vi sono collegate.

A questo punto però il culturalismo entra in gioco, e la critica al canone non si auto-esamina come a sua volta parte integrante di modifiche che stanno avvenendo sul piano della prassi. La richiesta di un cambiamento sovrastrutturale (di un cambiamento ideologico), infatti, pur sempre dialetticamente collegata a modifiche sul piano della struttura, non per forza è legata a un rovesciamento delle relazioni di potere, ma può anzi andare a significare una ristrutturazione ideologica del potere stesso.

Ma l'aver identificato il capitalismo/*potere* con semplicemente la sua componente monologico-universalista, porta a pensare che ogni rovesciamento ideologico di tale componente (un'apertura sul plurimo, sul molteplice, sul differente, sul relativo, ecc.) sia *altro* dal potere, invece che una sua possibile rideterminazione tanto sul piano della prassi quanto su quello dell'ideologia, e una rideterminazione che non necessariamente ne annuncia la caduta ma ne può anzi favorire la stabilizzazione.

II.

La mattina andavo di solito a prendere il mio doppio espresso in un bar che si chiamava Francesca's. Il proprietario era un berbero dell'Algeria, in America da ormai quarant'anni. Parlavamo per lo più di vacanze sul Mediterraneo. Dopo il

caffè mi sedevo nel patio esterno a fumare la prima sigaretta. Quel giorno vidi subito che il dottorando seduto un paio di tavoli più in là cominciava a infastidirsi, così mi preparai mentalmente a spegnere la cicca, scusarmi educatamente e andare via. Il ragazzo invece disse: “lo sai che potrei denunciarti alla polizia per aver fumato qui? Ci sono delle leggi”. Lo guardai male, indeciso fra il mandarlo a quel paese in italiano o chiedergli, in inglese, se avesse finito il suo paper su Stato e sistema carcerario negli interpreti post-operaisti di Foucault.

Jason Tebbe li ha chiamati “Twenty-First Century Victorians”; non indossano corsetti e non si piegano a costrittivi ruoli di genere, ma seguono un rigido codice di condotta etica che è fondamentale nel loro processo (di nuovo l’auto-mercificazione) di auto-rappresentazione, cioè nel loro farsi manager di se stessi all’interno di un tessuto sociale in preda alla competizione generalizzata: stare bene per lavorare meglio, stare bene per apparire bene, ovvero per essere appetibili sul mercato⁶. Vita sana, classi di spinning, cibo biologico, linguaggio corretto ecc. sottendono la trasformazione di una posizione di classe in una virtù personale (che giustifica il privilegio di classe), veicolata da un posizionamento appunto etico. Lo stesso posizionamento include poi il precetto di lavorare per una sua implementazione a tutti i livelli della piramide sociale – ed ecco dunque la necessità di investire nella formazione –, col preciso corollario di mantenere fuori dalla sfera delle *élite* chi non è in grado di seguire lo stesso codice morale.

Al centro di questa postura è facile trovare il concetto di *safetyism*⁷, vale a dire il principio secondo cui la nostra sicurezza (inclusa quella emotiva) è la base di una coesione sociale costruita a partire dall’idea di rispetto – è cioè la base, come detto, di quel legame comunitario che si costruisce, in realtà, a

6 J. Tebbe, *Twenty-First Century Victorians*, in *Jacobin*, 31/10/2016, <https://jacobin.com/2016/10/victorian-values-fitness-organic-wealth-parenthood>.

7 Cfr. G. Lukianoff, J. Haidt, *The Coddling of the American Mind: How Good Intentions and Bad Ideas are Setting Up a Generation for Failure*, Penguin Press, London 2018.

partire proprio dalla competizione. Non a caso la stessa capacità di usare i codici del *politically correct* è diventata centrale, in alcuni paesi del mondo, per accedere e/o mantenere certe posizioni lavorative. Determinati codici linguistici e comportamentali si traducono così in veri e propri strumenti di controllo inter-soggettivo, finalizzati a trasformare l'ideologia stessa in un mezzo tramite il quale il soggetto *agisce* (per dirla alla maniera di Althusser) il funzionamento della struttura.

Tale ideologia (una sorta di narcisismo identitario quale etica protestante, e *progressive*, dei tempi correnti) permette, ad esempio, di poter disprezzare su basi etiche (es. non riescono a integrarsi bene in una società multiculturale e sono dunque pericolosi per i tropi di rispetto e convivenza), una parte della classe lavoratrice, senza per questo perdere il proprio *status* di progressista (assegnando le 'colpe' di un modo vita, cioè anche di una prospettiva etica, appunto alla sfera culturale invece che a quella economica).

Il *comfort* è diventato del resto l'eroe del nostro tempo. Da quello materiale a quello emotivo, dal rispetto dei *feelings* (*disclaimer* e *trigger warning* inclusi) al tentativo di costruire comunità trasparenti (i *safe space*) devote a un preciso codice di condotta, ai seminari comportamentali che le aziende organizzano per normare il codice di comportamento dei propri dipendenti (e sono meccanismi che dalle aziende private tendono ad allargarsi ad ogni ambito lavorativo). Tutto in qualche modo pare concorrere alla creazione di uno spazio ripetitivo che escluda il rischio della variante e dell'imprevisto. Il desiderio di prescrizione, un codice di condotta soggettivo e inter-soggettivo – la cura del sé come responsabilità – che pare prendere il posto di quelle sicurezze sociali (a cominciare dal *welfare*) che vengono meno; una fiducia in ordini micro-comunitari tesi a tutelare i loro adepti; una costante richiesta, insomma, di standardizzazione.

Nel declino dei progetti di radicale trasformazione sociale che segue alla sconfitta novecentesca del movimento operaio, lo spazio dell'etica (e dunque della condotta personale, individuale, Lúkacs definiva ironicamente l'etica come "la prassi

dell'individuo isolato") è emerso come campo privilegiato per l'articolarsi di lotte (di micro-lotte) tese a fare delle controcondotte spazi di resistenza.

Dinnanzi a uno spazio pubblico che appare non più trasformabile mediante processi di azione collettiva, la scelta etica (individuale e/o micro-comunitaria) soddisfa un bisogno di *agency* che rischia però di essere il sintomo del funzionamento dello stesso spazio pubblico, cioè della nostra impotenza dinnanzi a questo.

Non è un caso dunque che le lotte stesse (così come il nostro approcciarci ai testi) rifluiscono progressivamente verso una privatizzazione delle proprie tematiche, uno slittamento nell'orizzonte del personale (accortezza linguistica; 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 (una delle basi ideologiche del liberalismo) che il pubblico si strutturi a partire dal privato (e dall'individuale), una credenza che però si sviluppa proprio a causa dell'avvertita immodificabilità del pubblico.

La riduzione della nostra carica emotiva verso lo spazio pubblico e il suo indirizzamento verso una valorizzazione delle priorità del privato segue cioè alla credenza (alienata) secondo cui sia comunque la nostra *agency* privata a legittimare e strutturare l'attuale funzionamento dello stesso spazio pubblico: l'individualità del cittadino come fondamento dello Stato. Da qui la strada verso l'interpretazione delle questioni private (lettura di testi letterari inclusi) come materiale istantaneamente pubblico è di fatto aperta, una strada che, largamente basata sui presupposti della sensibilizzazione e formazione morale, sospende di fatto la mediazione politica per far posto a un'immediatezza etica. Il riflusso nel privato che quest'etica implica rischia insomma di essere sintomo della base materiale nella quale questa stessa etica si è sviluppata.

Al centro di questa troviamo i due pilastri del "particolarismo militante" (la rivendicazione delle differenze che ha per corollario il rifiuto, ad esempio nelle *identity politics*, di una

rappresentanza demandata a terzi mediante un processo di mediazione) e dell'anti-monologismo (anti-essentialismo, anti-universalismo, ecc.) per come derivato dalla *Theory*. La sua prassi tende non a caso a svilupparsi lungo i binari dell'educazione e dell'auto-educazione (“rieduca te stesso!”) che sottendono quell'ipertrofia del privato, quello spostamento della ‘rivoluzione’ nel privato, che segue all'irrompere della società dei consumi e alla disarticolazione connessa al tracollo del vecchio capitalismo e della sua ideologia monologico-disciplinante (quella che Lacan chiamava il “Discorso del Padre”).

La focalizzazione sull'Io (“il problema sei tu!”), con tutto il suo carico di inevitabile soggettivazione identitaria, si concentra sul comportamento individuale nella tranquilla coscienza (ma è ancora la falsa coscienza del culturalismo) che questo sia la base del funzionamento dello spazio pubblico, invece che un sintomo di quel trionfo della *Western Way of Life* che fa dell'individuo la base e l'orizzonte ideologico, ormai l'unico legittimo (“la società non esiste, esistono solo gli individui”, diceva Margaret Thatcher), dello stesso spazio pubblico. Rapportato sempre quest'ultimo alla propria esperienza personale, letto ogni fenomeno *esterno* nei termini della rilevanza che questo ha per l'Io (“a che mi serve questo testo?”), incatenati, di conseguenza, passato e futuro all'*hic et nunc* del presentismo, ogni elemento del sociale viene letto nei termini di una potenziale pericolosità (e/o disagio) o di un potenziale beneficio per la propria soggettività (e di conseguenza, ancora, per la propria spendibilità sul mercato). La politicizzazione del personale rischia cioè di terminare in un meccanismo di auto-mercificazione del soggetto che è anche deriva verso l'individualismo.

Dinnanzi a uno spazio sociale che appare ormai talmente complesso da essere inconoscibile e soprattutto imm modificabile, lo *status* psicologico connesso ai *feelings* personali – cioè il campo delle sensazioni legate al modo in cui il pubblico-sociale funziona – si ingigantisce rispetto all'analisi delle proprie oggettive condizioni materiali. La dialettica fra pubblico

e privato viene di fatto intesa a partire dal privato medesimo: il privato diventa lo *standpoint* da cui giudicare il funzionamento del pubblico. E se ciò che conta davvero sono gli effetti dei diffusi sistemi di oppressione sulle soggettività la risposta potrà essere incentrata sulle tecniche tese ad operare su di sé: *check your privilege*, cambia interiormente, ecc.

Da qui si apre facilmente la via alle *micropolitics* e alle cosiddette “lotte molecolari”, oltretutto a tutto quel campo comportamentale teso a cercare forme di liberazione nelle pratiche della vita quotidiana, a cominciare naturalmente da quelle connesse al corpo, cioè alla sfera alimentare, sessuale e del *wellness*, ecc. (il proprio privato come ultima forma di resistenza, cioè di preservazione della propria autonomia): 1) costruzione di spazi e *life styles* ‘liberati’ dalla macchina, che persiste, dello sfruttamento e della competizione; pratiche della “vita buona”, ecc., in un posizionamento che implicitamente finisce per disconoscere uno dei suoi stessi presupposti: la dipendenza dell’Io dalla macchina sociale e dalle relazioni che questa crea; 2) appelli all’essere davvero se stessi, appelli alla valorizzazione della personalità di ognuno, nella persistenza di un sistema fondato sull’alienazione, cioè, anzitutto, sulla separazione fra l’Io privato e quello pubblico (ed è chiaro che in tale prospettiva si potrà “essere se stessi” solo... nel privato, così reiterando uno dei presupposti, materiali e ideologici, fondanti il sistema stesso, e favorendo dunque il “there is no alternative”); 3) la stessa definizione dell’Io, come tale largamente interna alla meccanica individualista, tende a identificarsi, di solito attraverso la richiesta di riconoscimento, con l’azione politica, come ha notato Enzo Traverso⁸; 4) lo spazio dei *feelings* individuali conduce a un ulteriore *surplus* di soggettivazione della sfera politica; 5) l’etica stessa prende la via di un incoraggiamento della flessibilità del soggetto che suona pericolosamente affine alle strutture generali della nuova condizione lavorativa (diventa *flessibile!*); 6) emerge un’industria

8 Cfr. E. Traverso, *La tirannide dell’io. Scrivere il passato in prima persona*, Laterza, Roma-Bari 2022.

terapeutica finalizzata a riabilitare le relazioni interpersonali (ad esempio su temi quali il razzismo, il sessismo, il classismo) su base culturale (educazione) e psicologica (il pregiudizio come prodotto soggettivo), separandole dunque dall'economia politica e incentrandole in fattori di personalità (spesso classisticamente connotati); 7) le stesse tematiche connesse ai diritti civili vengono del resto interpretate come realizzazioni di istanze morali, invece che in relazione dialettica al funzionamento materiale della società come intero, cioè alle sue attuali condizioni di produzione, mercato, ecc., che intessono la rete delle relazioni sociali; 8) la capacità di modificare se stessi, di cambiare la propria mentalità ("Libera la tua mente e il resto seguirà", scriveva, sarcastico, Fanon), diventa invece la strada maestra per cambiare il sistema delle relazioni sociali, mediante la consueta sovrastima della funzione sovrastrutturale che finisce ora per invertire definitivamente i termini marxiani (cambiare la nostra coscienza per cambiare il mondo), e proprio mentre si lega a filo doppio 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; 9) più in generale, come già sappiamo, al centro delle lotte vengono posti principi di riconoscimento e integrazione che, concentrandosi sulle relazioni di potere per come si manifestano nelle soggettività, perdono progressivamente di vista l'alveo economico all'interno del quale le relazioni intersoggettive di potere si strutturano, cioè la dialettica fra materiale e *sentimentale*, fra privato e pubblico. E non è ovviamente un caso che, perso il riferimento dialettico alla sfera economica, tale movimento conduca di conseguenza a lotte sempre più interne alla sinistra stessa e sempre meno focalizzate sui 'nemici esterni'; 10) infine, se tale interpretazione morale dei rapporti inter-soggettivi diventa, come nelle *identity politics*, tutt'uno con l'identità politica del soggetto, è chiaro che la lotta politica si trasformerà nell'*ethos* dell'auto-valorizzazione del sé, della propria identità, secondo un procedimento a sua volta interno all'ideologia neoliberale che punta ancora a trasformare il soggetto in im-

prenditore di se stesso: la soggettività ipertrofica rischia insomma di diventare la mercificazione di noi stessi da spendere nell'agone della concorrenza.

Tutto ciò sussume, in piena sintonia con le direttive ideologiche neoliberali, l'azione politica all'interno dell'etica individuale (sono ad esempio i consigli di Robin DiAngelo su come essere meno *bianchi*).

Detto in altro modo, lo spostamento dello spazio delle lotte nella sfera etico-culturalista, corrisponde a un trasferimento della lotta stessa dal momento della produzione a quello del consumo. Se infatti l'azione contestativa è incentrata sulla modifica delle nostre attitudini (etiche, culturali, comportamentali, ecc.) rispetto al reale, ciò su cui andiamo a intervenire non è il nesso materiale (il modo di produzione) che *fonda* etica, cultura, comportamenti, ecc., ma le reazioni di consumo (come tali già mercificate) rispetto al medesimo nesso, che, in tale movimento, rischierà di essere ancora, ed è proprio ciò che accade, naturalizzato. Inoltre tale procedimento di lotta (e questo è ciò che intendo con "culturalismo") segue a un'immagine del tutto uni-dimensionale (quella monologico-universalista derivata dalla *Theory*) della prospettiva ideologica del capitale.

Una volta sempre Lukács ha scritto che quando tutte le strade per esprimersi sembrano chiuse, quando il contesto nel quale si opera non offre (come la weberiana gabbia d'acciaio) nessuno spazio per la libera azione del soggetto, quando il sistema sociale che abbiamo davanti appare come un Moloch inattaccabile e immodificabile, allora il soggetto muove verso l'unico luogo che gli appare *intatto*, non compromesso: la propria interiorità. Per Lukács è un trucco. Quell'interiorità è già assolutamente colonizzata dallo spazio esterno, ma la sua presunta autonomia garantisce al sistema sociale un doppio risultato. Da un lato, se tale spazio di *libertà* persiste, allora il sistema non apparirà così oppressivo; dall'altro il soggetto potrà sviluppare nell'isolamento della propria interiorità un sistema di valori, anche in opposizione al sistema medesimo. Cerchiamo insomma nell'intimità ciò che non ri-

usciamo più a trovare nello spazio *esterno*, ma così facendo modelliamo il pubblico a partire dall'ideologia di un privato che è però già sintomatica rispetto al modo in cui il pubblico sta operando. Crediamo di star cambiando il *pubblico* quando il *pubblico* ci ha già cambiato.

L'atomizzazione sociale, l'isolamento individualistico si tramutano così nel "particolarismo militante", dove ogni soggetto pone la propria identità, tradotta in etica, a fondamento di una lotta che per principio non può farsi generale: "devi capirmi ma non puoi capirmi".

La svolta etica presuppone insomma una soggettivazione della politica che è il corrispettivo di due delle risultanti egemoniche della totalizzazione capitalistica postmoderna: la frammentazione concorrenziale, col conseguente tramonto dei progetti politici collettivi basati sulla mediazione e la conversione dei progetti oppositivi e *alternativi* in logiche di riconoscimento simbolico-culturali.

Non a caso la nuova etica vive dei medesimi assunti che provengono dalla *Theory*: da un lato le categorie di marginalità, eccentricità, fluidità, ecc., vengono immediatamente intese come superamento di quelle norme astratte che il *potere* veicola in categorie universalizzanti (liberazione dalla tirannia delle norme), dall'altro le questioni concernenti la sofferenza individuale delle soggettività vengono poste direttamente a istanze emancipative.

Da qui dipartono due strade: 1) si sottolinea da un lato la necessità di un indebolimento della soggettività (di una fluidificazione della soggettività) come via maestra per la *salute*, cioè per il suo sottrarsi alle normativizzazioni operate dal *potere*; ma è chiaro che tale indebolimento rischia ancora di condurre a una separazione fra soggettività privata e soggettività pubblica, dove l'indebolimento stesso, voglio dire, permette al soggetto di non 'prendere sul serio' appunto il suo comportamento pubblico (lavorativo, ecc.), vedendo solo nell'Io privato l'espressione *autentica* del sé); 2) dall'altro lato si esalta la creazione di un sistema di controllo e regolamentazione che preservi il soggetto stesso (ed è ancora il *comfort*) dalle mi-

nacce che arrivano alla propria strutturazione identitaria, eletta, nel privato, ancora a espressione dell'autenticità del sé.

In questo modo il soggetto passa a essere costantemente 'vittima' (o almeno vittima potenziale) perché ogni relazione con l'*altro* apre a una possibile sfida alla propria costituzione identitaria, e questo perché quell'identità, nello iato apertosi fra privato e pubblico, è di fatto concretamente instabile perché alienata. L'unico modo per proteggerla è dunque ricorrere a pratiche di normativizzazione di ritorno (come ad esempio il politicamente corretto) che mentre hanno il compito di proteggere quella progressiva liberazione dalle categorie che dovrebbe rappresentare l'emancipazione del soggetto dalle relazioni di potere, in realtà finiscono per creare un nuovo spazio di confronto e conflitto non solo normativizzante, ma anche saldamente interno alla logica della ragione strumentale per come veicolata dagli stessi principi, questi sì universalistici, del mercato e della competizione.

La logica etico-culturalista che si vuole altro dal funzionamento materiale della società, finisce dunque per essere un veicolo sintomatico del funzionamento della società stessa.

Infine, l'intero modo di operare della nuova etica porta, come già detto, a un'accentuazione del mito dell'*empowerment* individuale (partire da sé, difendere la propria autenticità, ecc.) che riverbera per l'ennesima volta lo schizofrenico connubio fra l'elogio di molteplicità, flessibilità, fluidità, ecc. e il meccanismo che porta il soggetto stesso ad auto-reificarsi per spendere nel mercato (materiale e simbolico) il proprio sé, per renderlo appetibile, cioè, come sempre, rimodellando la propria soggettività sulla base di strategie di tipo in fondo aziendalistico.

Il diritto alla separazione, le spinte centripete e autonomiste (in alcuni casi – si pensi ai cospirazionisti – para-tribali) che caratterizzano la nuova società neoliberale, non più ideologicamente dominata da istanze morali e collettivistiche (siano quelle del potere o quelle della protesta), si riarticola dunque proprio secondo i principi della competizione e del mercato, che diventano il fondo *solido* (indifferenza, competi-

zione, ecc.) che – ed è il principio material-ideologico base del capitalismo – unisce tramite divisione, articola tramite ostilità, ecc.

All'interno di tale principio la nuova etica, strutturata a partire da un Io privato che si immagina separato dall'Io pubblico, e fomentata dalla nuova importanza che l'Io passa a rivestire (per estrema ironia) quando lo spazio socio-politico-economico sembra imm modificabile (non puoi cambiare il mondo allora parti da te!), la nuova etica, dicevo, finisce proprio per riprodurre, ancora come sintomo, le moventi bifronti del capitalismo stesso: da un lato disarticolazione, deregolamentazione, separatezza, autonomia (molteplicità, flessibilità, ecc.), dall'altro riarticolazione in principi normativi.

Tale processo dà infine luogo a due macro-fenomeni strettamente intrecciati. *In primis*, l'etica stessa, non riconoscendosi determinata da quanto accade sul piano sociale, si ipostatizza a sua volta in principi di natura culturalista che immaginano il cambiamento di sé (ad esempio la coltivazione della propria coscienza critica) direttamente come cambiamento del mondo.

In secondo luogo, le aggregazioni politiche che si formano su tali basi morali non seguono più (come tutto sommato facevano i partiti novecenteschi) l'idea di un raccordo fra posizionamento sociale e posizionamento etico-ideologico, ma legano invece il posizionamento etico a una posizione di tipo politico. È questo un passaggio epocale, perché a essere dematerializzate sono così le ideologie medesime, staccate dal loro retroterra sociale di formazione e legate a filo doppio, di conseguenza, proprio all'azione etica.