

Maggio '68 in teoria (e in pratica)

di PATRICE MANIGLIER

traduzione di Stefano Paletti

Abstract

A true event cannot merely be the object of already given theories: it challenges them and interrogates the very sense it makes to practice theory in general. This is eminently true of May 68 in France: it has been an event for “Theory.” However, its theoretical implications have been too often obfuscated by hasty interpretations that projected on it some vague Zeitgeist aptly coined “68 Thought.” In order to avoid such simplifications, we need to get back to the perception the actors of the time themselves identified those theoretical stakes. It so happens that they in part were conflated with the reception of “structuralism.” The article will patiently try to understand how such abstract theoretical constructions could be deemed at stake in the social and political commotion of those two months.

“Maggio '68 in teoria”: l'espressione è ambigua. Domandarsi che cosa ha significato Maggio '68 in teoria può voler dire interessarsi alle rappresentazioni teoriche che si sono date dell'evento, e in particolare, alla questione della loro eventuale adeguatezza, o inadeguatezza, alla realtà dell'evento; vale a dire a ciò che l'evento fu non in teoria, quanto piuttosto nella *realtà* o nella *pratica*. Ma l'espressione “Maggio '68 in teoria” può avere un altro senso: si tratterebbe di comprendere se qualcosa dell'evento ha attraversato la teoria stessa. Ho scelto il titolo per il mio lavoro seguendo questo secondo significato per una semplice ragione: un evento autentico è quella cosa che mette in crisi le categorie stesse che ci permettono di comprendere ciò che fa evento, riguarda quindi la teoria non solo come oggetto esteriore, ma anche come variazione interiore. La teoria non può accontentarsi di rappresentare gli eventi: deve esprimerli. La questione di cui ci occuperemo è quindi la seguente: in quale misura le discipline teoriche, e in particolare quelle che si occupano di enunciare delle verità su noi stessi (e anche sulla teoria), sono state attraversate dal Maggio '68? Il Maggio '68 ci ha insegnato qualcosa su che cos'è, o cosa può essere, la “teoria”? Ci interesseremo perciò della maniera in cui il Maggio '68 è stato percepito dai contemporanei come un evento teorico.

In larga parte, questo evento è stato percepito come ciò che ha reso possibile il superamento dello strutturalismo. Il 30 novembre 1968, *Le Monde* pubblicava così una doppia pagina col titolo: “Lo strutturalismo è stato ucciso dal movimento di maggio?”. Si ricorderà forse la celebre frase: «le strutture non scendono in strada», scritta sulle lavagne della Sorbona, dove Greimas e Barthes insegnavano – qualche altro burlone avrebbe poi aggiunto «Neanche Barthes!»! Ma questa è anche la tesi sviluppata da Henri Lefebvre, che aveva già raccolto diversi testi contro lo strutturalismo in un'opera chiamata *L'irruption de Nanterre au som-*

met (1968), dove spiega in che cosa il Maggio '68 fosse una smentita inflitta dalla storia al pensiero che voleva allontanarla. Questa critica sarà ripresa più tardi da Kristin Ross nei suoi due libri, *Fast Cars and Clean Bodies* (1996), e *May 68 and its afterlives* (2008).

Per comprendere la centralità dello strutturalismo nell'interpretazione di cosa ha potuto essere il Maggio '68 per la teoria, si deve ricordare che solamente due anni prima, nel 1966, lo strutturalismo veniva identificato come ciò che riusciva ad afferrare il presente tramite la teoria. È con queste parole che iniziava un numero della rivista *L'Arc* su Sartre, datata sempre 1966:

1945, 1960: per misurare il cammino percorso tra queste due date è sufficiente aprire un giornale o una rivista e leggere alcune recensioni di libri. (...) Non si parli più di "coscienza" o di "soggetto" ma di *regola, codice o sistema*; non diciamo più che l'uomo "crea il senso", ma che il senso *accade* all'uomo; non siamo più *esistenzialisti* ma *strutturalisti*. (Pingaud 1966: 1)

Numerosi altri documenti attestano che il presente della teoria si confondeva nella coscienza dei contemporanei con l'irruzione dello strutturalismo. Ed ecco che, all'improvviso, il presente non-teorico smentiva con i fatti la coscienza teorica che pretendeva darsi di se stesso!

Il mio obiettivo in questo testo è valutare la pertinenza di questo atto di morte dello strutturalismo. Lo farò in tre momenti: prima di tutto presenterò le ragioni di coloro che hanno visto nel Maggio '68 il momento di decadenza dello strutturalismo. In seguito spiegherò perché credo che questa interpretazione sia inesatta e sosterrò, al contrario, che lo strutturalismo tocca direttamente il Maggio '68 poiché propone un concetto non-storico dell'evento che, già di per sé, potrebbe essere adatto a cogliere le caratteristiche proprie di questo stesso avvenimento. Maggio '68 è stato il modello di quegli eventi giganteschi che, tuttavia, non fanno storia: si è creduto perciò di poter dubitare della realtà stessa dell'evento. Io sostengo che questo dubbio sia legato al fatto che generalmente misuriamo un evento attraverso le trasformazioni storiche, mentre lo strutturalismo ci fornisce gli strumenti per pensare l'evento senza ridurlo alla sua iscrizione nella storia, e dunque per cogliere ciò che l'evento Maggio '68 ha modificato nella categoria stessa di evento.

1. Maggio 68, qui giace lo strutturalismo

Coloro che avevano accettato di assumere il ruolo dei medici legali incaricati di stabilire l'atto di morte dello strutturalismo nel dossier di *Le Monde* del novembre 1968 erano due autori all'epoca ben poco conosciuti. Uno, Mikel Dufrenne, era un filosofo francese che si era messo in luce per i suoi lavori d'estetica inseriti in una tradizione fenomenologica vicina a quella di Merleau-Ponty. L'altro rispondeva allo pseudonimo di Epistémon, ed altri non era che lo psicanalista Didier Anzieu, che allora insegnava a Nanterre. Epistémon aveva appena pubblicato un libro intitolato *Ces idées qui ont ébranlé la France* nel quale aveva scritto:

«Maggio non è solamente la rivolta studentesca a Parigi [...] è anche l'atto di morte dello strutturalismo» (Epistémon 1968: 31). In ogni caso, non erano certo i soli a condividere questa diagnosi clinica, e sostenevano tra l'altro di basarsi su precedenti critiche allo strutturalismo, in particolare quelle di Jean-Francois Revel da una parte e soprattutto di Henri Lefebvre dall'altra. Tale tesi avrà vita assai lunga: Kristin Ross la riprenderà in un'opera che risulta senza dubbio tra le migliori mai scritte sul Maggio '68. Molti altri vedranno nel Maggio '68 il punto di passaggio dallo strutturalismo al post-strutturalismo.

Quali sono i loro argomenti? I due testi del dossier, così come quasi tutti i discorsi che si assestano su questa linea, seguono all'incirca lo stesso schema. Cominciano col distinguere lo strutturalismo come metodo per le scienze umane e sociali dallo strutturalismo come ideologia o filosofia totalizzante. Santificano il metodo e lo rendono per principio insensibile alle critiche, per concentrarsi invece sulle deduzioni filosofiche che certi avrebbero fatto (rivolgendosi spesso, anche se non sempre, a Foucault). Tentano così di smascherare in queste proiezioni una modalità dell'ideologia dominante (o, in altre parole, del congiunto di idee che serve alla perpetuazione di un ordine dato di dominio e di sfruttamento) di interpretare secondo le proprie finalità i lavori scientifici realizzati nelle scienze umane. In effetti, i quattro tratti principali che secondo loro definirebbero questo strutturalismo generalizzato sono: il rifiuto della storia, il rigetto della dialettica, il disprezzo per l'umanesimo e, infine, il disprezzo per l'irrazionale, l'immaginario, il poetico, in sintesi per tutto ciò che non può costituirsi come oggetto di una scienza positiva. Riprendiamo punto per punto questi differenti tratti.

Un rifiuto della storia. Lo strutturalismo difenderebbe un'immagine delle realtà umane come intrinsecamente fissate, immobili, invariabili. Così Epistémon scrive:

La moda e lo spirito dello strutturalismo si sono stabiliti in Francia in un'epoca in cui le strutture sociali e universitarie erano fisse. [...] Questa filosofia traduce, in un certo senso, l'anonimato, la tirannia e la sclerosi delle strutture della nostra società. (Epistémon 1968a)

Più sottilmente, Mikel Dufrenne scrive:

Maggio ha rappresentato la violenza della storia in un tempo che si voleva "senza storia"; e lo strutturalismo, come filosofia del sistema, è mal disposto a pensare questa irruzione della contingenza, la quale non è una mutazione del sistema, ma la sua denuncia. (Dufrenne 1968)

Si capisce che, per quest'ultimo, non si tratta di dire che lo strutturalismo nega l'esistenza stessa dei cambiamenti, il che sarebbe del tutto assurdo, ma piuttosto di sostenere che lo strutturalismo nega che i cambiamenti possano essere il risultato di una contestazione, attraverso certi elementi, dei tratti di base del sistema al quale appartengono (o in cui essi li chiudono). È in questo senso che viene interpretata la celebre tesi discontinuista attribuita a Foucault in *Le parole e le cose*: sostenere che il cambiamento è un salto discontinuo da un sistema all'altro, significherebbe rinunciare a pensare che il secondo sistema può essere il

risultato di forze de-sistematizzanti o decostruttive che agiscono nel primo, e dunque che in una situazione ci sia altro rispetto a sistemi funzionali capaci unicamente di riprodurre se stessi, o che vi siano degli elementi disfunzionali che distruggono il sistema. Ecco quello che lo strutturalismo sarebbe incapace di pensare.

Secondo tratto, la negazione. Questo elemento disfunzionale che rovina l'efficacia armoniosa dei sistemi non è necessariamente qualcosa di positivo che sarebbe trascendente o radicalmente esterno ai sistemi culturali e sociali, come potrebbero per esempio esserlo le esigenze proprie della vita naturale e universale degli uomini che supponiamo sepolta sotto la rigidità dei sistemi, ma in ogni caso costantemente in grado di fare ritorno, come un'irruzione della vita nella morte. Si può immaginare che questo elemento disfunzionale non sia altro che la semplice potenza della negazione. Questo perché lo strutturalismo è pensato come un anti-dialettica. Questa è la seconda caratteristica dello strutturalismo che sarebbe stata smentita dal Maggio '68: vale a dire, la capacità della negazione, e della sua forma particolare nella storia, la violenza, di creare realtà, una realtà singolare che noi chiamiamo storia. Epistémon è particolarmente chiaro su questo punto: «Maggio '68 è il sorgere di una negazione "selvaggia" nella storia» (Epistémon 1968). E come molti altri commentatori dell'epoca, egli vede in questo ritorno della negazione una rivincita di Sartre contro lo strutturalismo, più precisamente del Sartre della *Critica della ragione dialettica*:

Sartre ha innanzitutto descritto nel suo libro le forme passive, anonime, in cui gli individui sono alienati – questo è ciò che lui chiama il pratico-inerte – poi ha mostrato come un gruppo introduca la negazione nella storia e formi se stesso (al posto di essere formato), si inventi in opposizione con una società passiva e anonima che un sociologo americano ha chiamato, nello stesso periodo, la "folla solitaria". (*Ibid.*)

Ed è vero che Sartre non pretende che la storia umana sia la realtà, sfasata, complessa, tortuosa, d'intenzioni positive o di necessità fondamentali dell'umanità eterna; al contrario, egli sostiene che la libertà non esista che come negatività in atto. Da qui il motivo dell'importanza della violenza.

Al contrario, lo strutturalismo non potrebbe fare spazio alla negazione, dal momento che i comportamenti sono determinati dalla funzione che svolgono all'interno del sistema, e che non c'è spazio se non per ciò che contribuisce a far funzionare il sistema stesso. Ciò si allinea con un'obiezione spesso rivolta allo strutturalismo, quella di trascurare la conflittualità nell'analisi dei suoi oggetti – le lingue, le società, le nevrosi, i testi –, conflittualità incompatibile con la stessa idea del sistema come *coerenza*. Si tratta dunque di una critica a ciò che potremmo chiamare il positivismo proprio dell'ideologia strutturalista.

Maggio '68 avrebbe dunque smentito lo strutturalismo, nel senso in cui gli avrebbe opposto fattualmente una figura del cambiamento che non sarebbe né un'evoluzione dettata dalle esigenze proprie del sistema, né una mutazione nel senso di un passaggio da un sistema a un altro, ma piuttosto una contestazione di questo sistema a partire da un punto che non gli potrebbe essere assegnato, non necessariamente in quanto proveniente da qualche trascendenza soggettiva, ma perché si confonde con una negatività senza progetto.

Il concetto di storia che il Maggio '68 avrebbe riabilitato non si riduce quindi alla semplice idea di cambiamento. Implica tre tratti: continuità, negazione, senso. Perché se la storia non è una semplice successione di sistemi, ma piuttosto l'iscrizione di negazioni pure in nuove organizzazioni sistematiche, ciò significa allora che esiste un certo senso in questa successione, che la storia non si riduce alla sostituzione di uno stato con un altro, ma che essa risiede nel lavoro continuo e permanente di una negazione che non cessa di prolungarsi da uno stato storico ad un altro, e che dunque si cerca e si approfondisce tramite questo percorso. Per comprendere Maggio '68, sarebbe dunque il caso di pensare ad un evento che, pur non obbedendo a delle leggi trascendenti della storia, faccia storia nello stesso modo in cui non cessa di fuggirla. Troviamo qui una prima figura della tensione che credo sia effettivamente costitutiva di uno degli aspetti filosofici più importanti del Maggio '68: la tensione tra le categorie di evento e storia.

Il terzo tratto che i critici attribuiscono allo strutturalismo è l'*anti-umanismo*, cioè il modo in cui lo strutturalismo avrebbe marginalizzato l'umano. Maggio '68, al contrario, sarebbe una rivincita dell'umanismo. Dufrenne afferma che:

ciò che è stato messo in questione (nel maggio 68) è ciò che, invece, lo strutturalismo dà per scontato: il dominio del sistema in questo tempo senza storia dove soltanto l'episteme ha diritto a una storia, dove l'uomo non è altro che un concetto incerto e precario per la scienza e una materia prima per la tecnocrazia che esprime i suoi sogni, pre-fabbrica i suoi bisogni e orienta le sue opinioni. (*Ibid.*)

Lo strutturalismo stabilirebbe non solo che i sistemi sono indifferenti alla soggettività umana, ma si spingerebbe fino a rendere operativa proprio questa dimensione soggettiva, i sogni, i pensieri e i desideri. L'*anti-umanismo* non consiste nel negare l'esistenza della soggettività, ma, al contrario, a riconoscerne una esistenza funzionalmente determinata. Certi sistemi hanno bisogno di anime, altri no, e le anime continueranno ad esistere finché i sistemi ne avranno bisogno. Questa sarebbe la particolare tesi di Foucault quando in *Le parole e le cose* afferma che la nozione di umanità è dipendente da un certo sistema di produzione del sapere. Il culmine dell'alienazione non consiste dunque nel fatto che le esigenze soggettive non abbiano il loro posto nel mondo sociale, ma al contrario nel fatto che esse siano totalmente confuse con la loro funzione operativa.

Infine, l'ultimo tratto dello strutturalismo che il Maggio '68 avrebbe superato, è ciò che potremmo chiamare il suo *positivismo*, questa volta nel senso in cui sarebbe una forma di scientismo, vale a dire un modo di credere che si possano oggettivare i fenomeni umani, trattarli con la freddezza con la quale trattiamo i pianeti, le cellule cancerose o la fisica dei fluidi, a cui si opporrà il carattere *irriducibile* dell'immaginazione, tanto alla ragione quanto al potere umano.

Rivincita della storia, rivincita della dialettica, rivincita dell'umanismo e infine rivincita dell'immaginazione – questi sarebbero i quattro tratti del Maggio '68 attraverso i quali avrebbe operato nella pratica la smentita di una teoria, quella strutturalista.

Tutti questi tratti in realtà convergono verso una parola, che è il nome proprio di quello

che il Maggio '68 contesta e che caratterizza tanto lo strutturalismo che la società in cui esso è apparso: *tecnocrazia*. Lo strutturalismo sarebbe stato, come aveva sostenuto Henri Lefebvre in una serie di articoli scritti durante tutto l'arco degli anni sessanta e che nel 1975 riunirà in *L'Idéologie structuraliste*, una maniera tipica dell'ideologia dominante, che avrebbe interpretato, o persino frainteso, i lavori delle scienze umane, per metterli al servizio della diffusione di una visione del mondo che le conveniva e che le corrispondeva: l'ideologia tecnocratica. Tale ideologia richiama tratti ritenuti tipici dello strutturalismo, permettendo così di lasciar intravedere un'equivalenza. Una tesi, questa, che è stata più recentemente sviluppata in dettaglio nel magistrale libro di Kristin Ross, *Fast Cars and Clean Bodies*. Ma una simile interpretazione dello strutturalismo come ideologia tecnocratica si basa su una concezione dei rapporti tra le idee e la realtà sociale che corrisponde esattamente alla teoria del riflesso, secondo la quale un'ideologia riflette una situazione. Ovviamente ci sono molte obiezioni da fare ad una tale teoria sociale. Jean Pouillon notava già nel dossier del quotidiano *Le Monde* che «il legame che Epistémon stabilisce tra lo strutturalismo e un ordine sociale contestato traduce piuttosto un sociologismo semplice, che non ha certo a che vedere con Sartre» (*Ibid.*), e che, al contrario, lo strutturalismo dà degli strumenti molto più raffinati per rispondere a questo genere di questioni. Non di meno, resta il fatto che il Maggio '68 sia stato percepito anche, e con validi motivi, come una protesta contro l'orientamento tecnocratico¹.

Questa maniera di ridurre lo strutturalismo alla tecnocrazia per riuscire ad opporlo al Maggio '68 è davvero ben fondata? Lo strutturalismo non nasconde forse delle risorse per rendere conto delle particolarità di questo evento misterioso, enigmatico ed incerto che fu il Maggio '68?

¹ Molti autori e commentatori del Maggio '68 hanno invocato questa critica della "tecnocrazia". La si ritrova per esempio a firma di Castoriadis in una piccola opera scritta con Morin e Lefort, intitolata *Mai 1968: la Brèche* (Morin, Lefort & Castoriadis 1968). La si ritrova anche in Sartre, che vede in essa una protesta umanista contro la strumentalizzazione delle esistenze. Ma il riferimento alla tecnocrazia non viene invocato solo dagli entusiasti del Maggio '68: è anche per difendere l'esigenza tecnocratica nelle società industriali moderne che Raymond Aron, al contrario, si opporrà a questo evento, perché, come spiega in un libro uscito nell'autunno 1968, *La Révolution introuvable* (2008), ha visto in esso una *impasse* e anche un'assurdità riguardo tale esigenza. Aron sostiene che le società industriali contemporanee sono società fragili che esigono che ciascuno accetti di realizzare una piccola parte del lavoro sociale globale sottomettendosi volontariamente a una disciplina in parte mutilante, in cambio di un miglioramento delle proprie condizioni di vita e di una prospettiva di miglioramento continuo per un gran numero di persone. Sostiene inoltre che non ci sono che due vie possibili per il funzionamento delle società industriali: la via socialista, forzatamente autoritaria, che pianifica questa organizzazione collettiva ma sacrifica così le libertà individuali, e la via liberale, che al contrario affida alla concorrenza tra imprese private il compito di determinare la migliore divisione possibile del lavoro sociale globale e che quindi permette una maggiore autonomia delle sfere sociali dallo Stato. I due sistemi sono ugualmente tecnocratici ma trattano differentemente l'esigenza tecnocratica propria delle società industriali contemporanee. La sua cieca e violenta contestazione del Maggio '68 è dovuta al fatto che egli è convinto che non possa esistere una terza via – Aron è particolarmente contrario all'idea di "autogestione" che troviamo all'epoca principalmente in Lefort e Castoriadis –, tanto che la contestazione alla tecnocrazia capitalista non avrebbe avuto potuto avere che due possibili risultati: o si tratta di una pura farsa che non porterà a nulla se non a far perdere del tempo a tutti, oppure comporterà un vero e proprio ri-orientamento del metodo di produzione, il quale però non potrà che portare all'instaurazione di un regime di stampo sovietico in Francia.

2. Uno strutturalismo dell'evento

2.1 Ristabilire i fatti (sulla relazione tra le figure dello strutturalismo e il Maggio '68)

Cominciamo ricordando un fatto, o piuttosto una serie di fatti, che rendono l'interpretazione delle relazioni dello strutturalismo col Maggio '68 appena convocata alquanto strana. La maggior parte degli autori che furono associati allo strutturalismo sono anche gli stessi il cui lavoro ha avuto la maggiore risonanza nel decennio successivo al Maggio '68. Foucault, sicuramente, ma anche Lacan, Deleuze e Althusser, in maniera assai tortuosa ma molto profonda, o ancora Derrida o Barthes, per non parlare di un pensatore come Lyotard, che di certo è sempre stato critico nei confronti dello strutturalismo, ma in un modo che pretendeva di poterlo attraversare completamente. L'unico strutturalista di grande importanza che ha sempre mostrato la sua indifferenza e anche il suo fastidio verso il Maggio '68 è lo stesso Lévi-Strauss, il ché però non ha impedito a molti tra i suoi studenti di poter deviare dal suo insegnamento proprio su questo punto.

Si potrebbero sollevare immediatamente due obiezioni a quello che ho appena detto. La prima consisterebbe nell'affermare che questi autori non hanno mai avuto se non una relazione distante, scettica o indifferente in rapporto al Maggio '68 – questa è in effetti la posizione espressa da Kristin Ross nel suo testo². La seconda ammetterebbe che essi furono molto vicini al Maggio '68, ma aggiungerebbe che ciò è vero precisamente perché non erano strutturalisti – come del resto hanno frequentemente dichiarato. Consideriamo ora queste obiezioni una per volta.

Riguardo alla prima, possiamo formulare due osservazioni. Innanzitutto, credo che non si possa misurare la prossimità di un pensiero ad un evento come il Maggio '68 tramite la sola partecipazione fisica di un individuo ad una sequenza di avvenimenti. Per quanto questo criterio possa essere rilevante, esso non può essere sufficiente. Prima di tutto perché il Maggio '68 non si confonde con la sequenza dei fatti che si sono susseguiti in Francia nel maggio e nel giugno di quell'anno. Maggio '68 è il nome proprio di un punto di riferimento politico, di una decisione presa sul presente, di un orientamento soggettivo che può essere utile per navigare ben dopo i fatti, e addirittura fino ad oggi. Poco importa quindi che Deleuze, ad esempio, fosse stato o meno nelle strade in un giorno di maggio o giugno 1968; è invece particolarmente importante che abbia costantemente rivendicato una certa fedeltà al Maggio '68,

² Nella diagnosi di Kristin Ross è presente una certa esagerazione. L'autrice si dimentica, per esempio, di menzionare che Jacques Lacan ha immediatamente firmato la petizione comparsa su *Le Monde* il 10 maggio 1968, quindi proprio nelle prime fasi del movimento, in solidarietà con gli studenti in rivolta, insieme a Sartre, Gorz, Klossowski, Lefebvre, Nadeau, Blanchot, Duras, Mascolo, Leiris, Sarraute. Non ricorda nemmeno la celebre frase pronunciata da Lacan: «Ciò che il Maggio '68 ha provato, è che sono le strutture a scendere per strada», né che è precisamente l'atteggiamento di sfida da lui assunto nei confronti delle autorità della sua stessa disciplina che ne ha fatto un simbolo per la generazione in rivolta negli anni '70. Certo, Lacan non ha mai ceduto sul suo progetto, e non si è neanche mai messo al servizio di qualcuno dei progetti politici che hanno provato ad avvicinarlo, ma non si può affatto dire che abbia avuto un atteggiamento ostile verso il Maggio '68. Allo stesso modo, Barthes ha pubblicato a partire dal novembre 1968, sul numero della sua rivista, *Communications*, un articolo interamente consacrato al Maggio '68 intitolato "La scrittura dell'evento" (Barthes 1988), articolo sicuramente in parte critico, ma non perché si oppone all'intera sequenza degli avvenimenti, quanto perché vuole difenderne una certa interpretazione. È inutile ricordare il ruolo che hanno svolto immediatamente dopo il 1968 figure come Foucault, Deleuze, Lyotard, Derrida, etc. (Cfr. Dosse 1992 e 1992a).

che ne abbia fatto un punto di riferimento per la sua stessa opera e che l'abbia riconosciuto come fonte d'ispirazione, tanto da mettere questa "referenza" nella propria cartella bibliografica che ha mandato a *Magazine Littéraire* nel 1988: «Segni particolari: ha viaggiato poco, non è mai stato iscritto al Partito Comunista, non è mai stato fenomenologo né heideggeriano, non ha rinunciato a Marx, non ha mai ripudiato il Maggio '68». Quindi, per la stessa ragione, ciò implica che la vicinanza di un evento come il Maggio '68 a un pensiero deve essere valutata basandosi più sull'ispirazione che hanno tratto o meno dalle sue espressioni coloro che hanno preso la decisione di farne un punto di riferimento. Poco importa che Foucault, Lacan, Barthes o Derrida si siano riconosciuti soggettivamente in questo evento o no, se comunque hanno fornito degli strumenti concettuali utili a coloro che si soggettivano attraverso la referenza a Maggio '68.

Sebbene ci si possa trovare d'accordo sul fatto che questi autori abbiano procurato le risorse soggettive di un certo spirito del Maggio '68, si potrebbe tuttavia obiettare che non si trattava di strutturalisti, quanto piuttosto di appartenenti a ciò che si è chiamato il post-strutturalismo.

Risponderò su questo con due affermazioni. Prima di tutto, per alcuni di questi autori una simile tesi è semplicemente falsa. È una contro-verità storica estremamente diffusa, ma che merita per questo motivo di essere tanto più fortemente corretta. È vero che in un certo senso essi hanno voluto far credere di non essere mai stati "strutturalisti", ma questa non è stata altro che una manovra tattica estremamente puntuale, che si spiega con la necessità di prenderne le distanze in seguito alla confusione che la categoria di "strutturalismo" aveva generato. Ciò vale per Foucault, che negli anni '70 ha detto e ripetuto più volte che non aveva nulla a che fare con lo strutturalismo: bisogna però ricordare che il sottotitolo di *Le parole e le cose* avrebbe dovuto essere "un'archeologia dello strutturalismo", ed è sufficiente leggere l'opera per rendersi conto di quanto tale sottotitolo sia puntuale: questo libro è un tentativo di diagnosticare l'evento teorico dello strutturalismo utilizzando precisamente un metodo strutturale. Allo stesso modo, per quanto riguarda Deleuze, sarebbe sufficiente leggere l'articolo del 1967 dal titolo *Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?* per renderci conto che ci si ritrovano esattamente tutti i temi dei suoi primi due libri, *Differenza e Ripetizione* e *Logica del senso*. Quanto a Lacan o Barthes, in un certo momento del loro lavoro essi hanno proprio fatto lo strutturalismo. In breve, ritroviamo qui una caratteristica strutturale dello strutturalismo, ossia il suo confondersi con il movimento attraverso il quale si è a sua volta smentito. Per altri autori, come Derrida e Lyotard, è totalmente esatto dire che si sono sempre iscritti in un rapporto critico con lo strutturalismo. Tuttavia, da una parte, le ragioni per cui essi erano critici verso lo strutturalismo non avevano nulla a che vedere con il carattere apparentemente tecnocratico o alienante dello strutturalismo, né con la volontà di riabilitare la storia, la dialettica, l'umanesimo o la poesia: piuttosto, essi volevano radicalizzare il gesto filosofico in direzione ancora più anti-dialettica. D'altra parte, è invece necessario riconoscere che il loro pensiero risulta inseparabile da un confronto con lo strutturalismo, e che una parte significativa delle loro opere più importanti si presenta come una diagnosi dello stesso strutturalismo colto come un presente del pensiero, esattamente come nei testi di Foucault o di Deleuze.

Tutte queste osservazioni convergono verso una conclusione: lo strutturalismo non è una dottrina univoca che potrebbe essere facilmente riassumibile in pochi tratti. Certo, tutti i commentatori si sono sempre trovati d'accordo su questo punto, ma solo per separare le metodologie strutturaliste introdotte nelle scienze umane, che questi autori rispettano, dalle supposte estrapolazioni filosofiche che sarebbero state fatte da pensatori come Foucault o altri, che si vorrebbero invece denunciare. Questa divisione è però incoerente – tanto più se riguarda il rapporto col Maggio '68 – poiché è precisamente l'aspetto scientifico e positivo dello strutturalismo ciò che viene criticato.

Suggerisco di uscire da questa difficoltà pensando lo strutturalismo come un insieme di problemi posti dall'introduzione di metodi strutturali nel campo delle scienze umane, il che significa dunque che lo spazio dello strutturalismo deve essere concepito in modo strutturale, come uno spazio di dispersione tra diverse posizioni, la cui identità si dà esattamente nell'insieme delle loro relazioni reciproche. Essendo in parte di natura filosofica, tali problemi fondavano l'importanza di un intervento speculativo in questo campo. Ciò spiega perché lo strutturalismo non può essere opposto frontalmente al post-strutturalismo: quest'ultimo non è altro che uno dei tentativi di rilevare filosoficamente la posta in gioco in seno allo strutturalismo, prima di riportarlo allo studio dei fenomeni che riguardano le analisi strutturali. Ho già sottolineato questo curioso fenomeno per cui sembra che lo strutturalismo sia stato sistematicamente segnato da un movimento di auto-smentita. Il post-strutturalismo non sarebbe allora qualcosa di esteriore rispetto allo strutturalismo, quanto piuttosto uno dei suoi possibili modi di attualizzazione. Si deve perciò definire lo strutturalismo come un *evento*, vale a dire come una variazione interiore, e afferrarlo nel punto della propria estasi, prendendo però la parola estasi nella sua definizione etimologica, ossia in riferimento a ciò che non può restare in se stesso, a ciò la cui identità consiste nell'uscire da sé. Ecco perché penso sia meglio parlare di (post-)strutturalismo, mettendo il prefisso "post" tra parentesi, mostrando così questa equivocità interna e essenziale, costitutiva dello strutturalismo stesso.

Per capire questa tesi, si deve ora mostrare perché la lettura dello strutturalismo che ha permesso di opporlo al Maggio '68 sia errata e manchi totalmente la realtà di ciò che accadde.

2.2. Un errore d'interpretazione dello strutturalismo

Il punto che forse ci sembra più decisivo è il seguente: ovunque abbia avuto successo, la proposta strutturalista non è consistita nel negare la possibilità dell'evento, ma nel proporre un pensiero più profondo, più radicale – un pensiero che allontana l'evento dal lessico della storia e della storicità, che mostra come qualche cosa del concetto stesso di evento sia irriducibile alle categorie storiche.

2.2.a. Struttura o mutazione

Mi sono sforzato di mostrare, in particolar modo nei miei lavori su Saussure e Lévi-Strauss, che l'introduzione delle riforme strutturali nelle scienze umane, lontano dal rappresentare quell'"eleatismo" che Henri Lefebvre ha voluto vedervi, rispondeva a un problema

ricorrente in tutti i campi in cui esse sono state importate (al prezzo in ogni caso di modificazioni complesse). Questo problema può essere formulato in maniera molto generale: quale dovrebbe dunque essere la natura di quelle entità che costituiscono i fenomeni della cultura in generale – che si tratti del linguaggio, della parentela, dei racconti mitologici, delle istituzioni politiche o religiose, delle ideologie etc. – per cui questi fenomeni siano, da un lato, tali da esistere solo attraverso la ripetizione (ciò che Derrida definirà la loro *iterabilità*), e allo stesso tempo, ma da un altro lato, tali da essere portati alla variazione dalla loro stessa ripetizione? Così, l'introduzione del concetto di *langue* da parte di Saussure si basa su un'osservazione molto semplice che egli riassume in una frase che mi sembra essenziale: «il francese non *viene* dal latino, ma è latino che si trova ad essere parlato a tale data determinata e in questi e questi altri limiti geografici determinati» (Saussure 2006: 95). È la difficoltà a determinare ciò che forma l'identità stessa di due atti di parola che conduce Saussure a introdurre buona parte della strumentazione concettuale dello strutturalismo.

Che cosa fa sì che *caballus* e *cheval* siano due realtà linguistiche differenti? Se rispondete che è evidente dal momento che ad esse corrispondono suoni molto diversi, e forse anche significati dissimili, commettete un errore, in quanto esistono suoni molto diversi tra loro che possono assolutamente avere il medesimo significato. Variazioni di accento, di velocità, d'intonazione o di timbro tra due pronunce della parola *cheval* da parte di persone diverse – o anche della stessa persona – possono essere grandi almeno quanto quelle che esistono tra *caballus* e *cheval*. Così se dico per esempio “*chvéil*”, si capisce facilmente che è identico a “*cheuvâle*”. In altre parole, non possiamo distinguere tra l'identità che Saussure chiama “sincronica” tra due occorrenze di una stessa entità linguistica semplicemente realizzata differentemente (così come nel caso di “*chveïl*” e “*cheuvâle*”), e quella che chiama “diacronica”, come tra “*caballus*” e “*cheval*”, basandoci unicamente sul solo criterio della *somiglianza* e della *dissomiglianza*.

È per risolvere questo problema che Saussure introduce l'idea che l'identità di un termine linguistico sia definita dalla sue differenze e non dalle sue qualità positive e sostanziali, nonché dal carattere duale di queste differenze, facendo così in modo che esse non possano essere stabilite se non a condizione di fare un'altra differenza su di un altro piano – detto altrimenti, grazie al fatto che si tratta di segni – e infine, dal loro carattere parzialmente formale, dato che lo si può definire unicamente grazie alla posizione che esse occupano in un sistema, facendo totalmente astrazione dalle forme di realizzazione concrete di questa posizione, o da ciò che egli chiama “sostanze”.

Tuttavia, questo è solo un aspetto della sua risposta, poiché tutto lo sforzo di ciò che egli definisce “teoria del valore” è teso a dimostrare che le entità linguistiche sovrappongono due aspetti della variazione: uno che egli chiama propriamente parlando differenza, e l'altro che chiama opposizione, ed è il gioco costantemente sfasato tra i due che fa in modo che la ripetizione di un termine possa comportare la sua variazione³. Qui si tratta di capire soprattutto due cose: primo, che questa analisi permette a Saussure di distinguere due tipi di variazione, le variazioni della *parole* da una parte e le variazioni della *langue* dall'altra. Se la prima non corrisponde a una variazione della struttura, la seconda segna invece una muta-

³ Per i dettagli di questa teoria, rinvio a Maniglier 2006.

zione strutturale. Possiamo quindi vedere che il concetto di struttura è per Saussure prima di tutto uno strumento per distinguere ciò che costituisce un vero e proprio evento da ciò che non è altro che ripetizione sotto un'altra forma, ossia per separare la variante intrastrutturale e la variazione della struttura. Secondariamente, la mutazione strutturale non è un'evoluzione: in altre parole, il sistema che definisce gli elementi per la loro posizione strutturale non è animato da un principio dinamico che lo farebbe cambiare attraverso logiche interne, così come avviene in fisica in ciò che si chiama sistema dinamico. Il sistema apre alla sua propria trasformazione ma non la determina. Si instaura così una concezione del divenire non come *evoluzione*, ma come semplice *apertura*.

È per ragioni simili che i concetti di Saussure saranno introdotti in antropologia, nella psicoanalisi e nella critica letteraria. Il caso di Lévi-Strauss è forse uno dei più interessanti, anche perché è quello più improbabile a priori. Si è dimenticato che nel suo pensiero il concetto di struttura si confonde con quello di "gruppo di trasformazione": tale concetto era già presente in *Le strutture elementari della parentela*, ma in modo un po' confuso, mentre diviene particolarmente chiaro nell'immensa impresa delle *Mitologiche*, il cui primo tomo esce nel 1964 aprendo precisamente a Maggio '68. Ciò significa diverse cose. Innanzitutto si può dire che non esistono in Lévi-Strauss, come in Saussure, altro che le varianti: se un oggetto ha una struttura, è perché è la variante di un altro. Abbiamo a che fare con una visione profondamente metamorfica del mondo. In seguito, che la struttura non ha niente a che fare con un principio di totalizzazione funzionale di un insieme: se un insieme è strutturato è perché esso è la variante di un altro, che si rapporta al primo per delle relazioni di co-variazione. La solidarietà degli elementi viene data loro dall'esterno, attraverso il modo in cui insieme si trasformano in altri elementi, facendo così di ciascun insieme cui appartengono delle varianti, gli uni degli altri. Per esempio, un mito è strutturato non perché gli elementi all'interno del racconto hanno una qualche coerenza funzionale, sul modello grammaticale di una frase ad esempio, ma perché può essere stabilito come variante di un altro mito con il quale comunica tramite delle relazioni d'inversione, dove l'alto diviene il basso, il femminile maschile, l'escremento alimento, etc. Questo punto è essenziale, perché l'assimilazione dello strutturalismo alla tecnocrazia deriva dal fatto che il primo è stato sistematicamente confuso con il funzionalismo⁴.

Ma non è tutto. Nella stessa maniera in cui il concetto di valore in Saussure serve a costruire un concetto di sistema necessariamente in variazione sebbene in modo non evolutivo, Lévi-Strauss costruisce il suo concetto di "gruppo di trasformazione" affinché ogni gruppo lasci sempre aperta quella che egli definisce una "scatola vuota", attraverso la quale comunicare con un altro mito. Meglio, la scienza dei miti, come egli spiega, è essa stessa un mito: vale a dire che essa non comunica con il suo oggetto tramite una relazione di rappresentazione adeguata, ma con una relazione di trasformazione strutturale. Non esiste perciò alcuna superiorità della teoria rispetto al suo oggetto (cfr. Maniglier 2008).

Osservazioni analoghe potrebbero venir fatte per tutti i testi che hanno attraversato l'impresa strutturalista.

Quando Althusser recupera il concetto di struttura per proporre una filosofia adeguata al

⁴ Su questo punto, mi permetto di rinviare a Maniglier 2005.

materialismo storico, non è – evidentemente! – per negare il carattere “rivoluzionabile” delle situazioni storiche, ma al contrario per poter insistere sulla loro stessa contingenza, e lo fa attraverso il concetto di *sovradeterminazione*, a sua volta legato all’introduzione di concetti strutturali nell’analisi marxista. Si tratta di proporre una concezione della politica che sfugga allo schema dialettico dell’alienazione e del ritorno a sé. Il sé, il soggetto, non è mai ciò che determina una situazione rivoluzionaria. Ad esserlo è piuttosto l’accumulazione in un punto di tutte le contraddizioni tra i differenti livelli di una struttura.

Allo stesso modo, quando Foucault introduce il concetto di episteme in *Le parole e le cose*, non lo definisce attraverso la sua coerenza interna, come se fosse un sistema formale, ma piuttosto per l’insieme delle differenze che lo costituiscono separandolo dalle altre episteme, ossia per la sua posizione in un gruppo di trasformazioni: il Rinascimento, l’età Classica, la Modernità e l’epoca contemporanea non si succedono passando l’uno nell’altro, ma esplorando diverse varianti di quello che alla fine appare come una struttura, la struttura, se così si può dire, dell’ontologia occidentale. Una struttura di per sé fragile, dato che per Foucault si tratta di definire il presente attraverso il modo in cui la variazione che ha dominato per quattro secoli arriva a disfarsi in questa variante ultima – le imprese strutturaliste, appunto. Anche in questo caso, il concetto di struttura viene utilizzato per cogliere delle variazioni al di là di dove le si osservava basandosi solo sulle somiglianze più o meno grandi tra gli enunciati. Così la differenza non starebbe tra Marx e Ricardo, ma ancor prima nel passaggio dall’analisi della ricchezza alla storia economica. Il concetto di struttura è uno strumento diagnostico. Il suo scopo è quello di avvicinarci ai luoghi effettivi dell’evento⁵.

Per nessuna di queste traiettorie intellettuali si tratta dunque di negare la realtà dell’evenemenzialità, nel senso di una loro capacità di divenire altro, di cambiare, e di cambiare non in modo endogeno, ma in occasione di contingenze incalcolabili, in direzioni non prevedibili. Dunque, è perfettamente falso vedere nello strutturalismo una dottrina che rende impensabile il fatto della variabilità delle situazioni umane. Lo strutturalismo è stato, al contrario, uno dei più formidabili tentativi per *fondare* la variabilità dei fatti umani.

Tuttavia, è sicuramente vero che tale pensiero si è sempre opposto alla categoria di storia, ma proprio perché essa non permette in alcun modo di catturare l’evenemenzialità in sé stessa.

2.2.b. *L’evento contro la storia*

La storia non è che una maniera di apprendere e di produrre, ma in qualche modo anche di rinchiudere e ridurre, la variabilità che noi stessi siamo, persino nella consistenza della nostra vita. Questa tesi è chiaramente espressa sia in *Il pensiero selvaggio* di Lévi-Strauss, che in *Le parole e le cose* di Foucault, ma anche in tutta la filosofia di Deleuze, che trova in quest’idea una delle ragioni della sua affinità con lo strutturalismo. In tutti questi casi, si tratta di pensare un divenire non-storico.

L’argomentazione di Lévi-Strauss è allo stesso tempo semplice e potente. La si può riassumere nella maniera seguente: la storia non è che una maniera particolare, locale, di apprendere il divenire, ma è la *nostra* storia, quella delle società storiche che si comprendono e

⁵ Per maggiori dettagli, si veda Maniglier 2013.

si pensano proiettando lo stato attuale delle loro differenze su quello passato, invece di proiettarlo, ad esempio, sulla diversità delle specie animali o sul gioco delle costellazioni celesti. Pensare che la storia è l'essenza del divenire non sarebbe dunque altro che una proiezione etnocentrica.

In Foucault si può trovare un tentativo simile quando, in *Le parole e le cose*, cerca di mostrare che la storia non è potuta apparire come la griglia di intelligibilità di tutti i fenomeni (innanzitutto umani e non umani, visto che si può parlare anche di una storia della vita o dell'universo) che per delle ragioni che sono legate alla maniera in cui i saperi si sono, un tempo, dati i loro oggetti. La storia è dunque cominciata all'inizio del XIX secolo e sarebbe già entrata in crisi, il che secondo Foucault sarebbe precisamente la posta in gioco dello strutturalismo: oltrepassare la storia. Dunque, anche qui, si tratta di relativizzare la storia.

Allo stesso modo, per ciò che concerne Deleuze, si tratta sempre di sviluppare un concetto non-storico dell'evento, così come un concetto non-cronologico del tempo. La storia definisce e misura l'evento come transizione, passaggio da uno stato storico a un altro, mentre Deleuze desidera darci i mezzi per afferrare un evento come realtà in sé, che non si confonde con quello che accade in dati stati di cose.

Queste non sono che alcune indicazioni, ma esse permettono di puntualizzare con una certa precisione perché penso di poter sostenere che, nello spazio di ciò che è stato associato allo strutturalismo, si è cercato un pensiero che definisse i suoi oggetti attraverso la loro mutabilità, vale a dire, che ritenesse un oggetto nient'altro che l'insieme dei diversi modi secondo i quali esso potrebbe essere differente, senza però che ciò porti a definirlo storicamente. In effetti, questa differenza non è unicamente quella che rapporta l'oggetto al suo predecessore e al suo successore sulla linea del tempo, ma è anche ciò che lo rapporta in maniera profonda a tutte le altre tipologie di varianti possibili, anche molto distanti nello spazio e nel tempo⁶.

Bisognerebbe poter mostrare che ciò che si è chiamato post-strutturalismo non è stato altro che un approfondimento, nei diversi autori menzionati, di una simile ricerca di un concetto di divenire non storico – e che ciò non ha mai significato un ritorno alla storia.

Può darsi che il Maggio '68 sia stato precisamente non il momento di un ritorno della storia, ma piuttosto, al contrario, la produzione di un evento che non ha per niente fatto la storia, e che questa sia la ragione per la quale una parte essenziale di ciò che era in gioco nel Maggio '68 è stata in grado di suonare così vicina ad alcune indagini di diversa natura, scientifica o filosofica⁷. Così, Maggio '68 sarebbe stato un evento strutturale. Questa proposizione necessita però di alcune precisazioni sul concetto di storia.

2.2.c. *La storia come metafisica*

La storia è una rappresentazione della variazione. Per cogliere questa rappresentazione si deve capire che si tratta di una metafisica, nel senso in cui è l'essere stesso delle situazioni

⁶ Per chi sia interessato a ulteriori elaborazioni su queste nozioni si rinvia a Maniglier 2011.

⁷ Senza dubbio era qualcosa di questo genere che Lacan voleva dire quando, rivolgendosi a Lucien Goldmann, che rilanciava il graffito trovato alla Sorbona, «le strutture non scendono in strada», affermava che se Maggio '68 aveva mostrato qualcosa era proprio che le strutture scendevano in strada!

ad essere prescritto come storico. Vorrei quindi restituire qui tale metafisica, dal momento che nessuno in particolare l'ha mai specificata come tale, e che nessuno saprebbe esattamente riconoscersi, anche se sono convinto che quando parliamo di storia sia una categoria di questo tipo che abbiamo in mente. Il concetto di storia che propongo qui ha quindi un valore fondamentalmente euristico.

Suddetta metafisica, in poche parole, direbbe ciò: ogni essere, in quanto tale, si definisce per il modo in cui ne fa passare un altro, per poi cancellarsi di fronte a un altro ancora, dunque grazie alla sua posizione sulla linea del tempo. Noi siamo il risultato di ciò che siamo stati e l'origine di ciò che diventeremo. Detto in modo più assiomatico, ciò che è è costituito come auto-abolizione di ciò che è stato, e come auto-abolizione in ciò che sarà. L'essere si confonde dunque con la sua propria genesi. Insisto nel dire che non si tratta semplicemente di affermare che ogni essere ha una storia, ma piuttosto che è la sua stessa storia, o un momento in una storia. Storia è soltanto il nome di un certo regime d'esistenza.

Tutto ciò ha diverse implicazioni, che sono anche tratti ontologici:

- Tratto di transizione o di continuità. Ciò presuppone che vi sia passaggio effettivo, continuità abolitiva, tra il predecessore e il successore. Ogni essere è transizione.

- Tratto di negatività. Tale continuità ha un carattere sia costitutivo che negativo: l'essere di un termine si confonde con la sparizione di un termine (che chiameremo il predecessore) in lui, e con la sua propria scomparsa in un altro (che chiameremo il suo successore). Questa negatività può implicare il carattere intrinsecamente conflittuale di ciascun essere storico, così come può implicarne la violenza, ma non si tratta che di caratteri secondari fondati sulla negatività essenziale dell'essere storico in quanto tale.

- Tratto di linearità. L'ipotesi storica suppone anche che ciascun essere possa essere definito, nella sua stessa essenza, dalla sua posizione su di una linea; detto altrimenti, che la forma del divenire sia lineare.

- Tratto di globalità. Questo carattere lineare comporta a sua volta un doppio orizzonte di globalizzazione. Da una parte, se non c'è che una dimensione vuol dire che è possibile operare almeno di diritto un taglio longitudinale che riunisca verticalmente il tutto di una posizione (è ciò che Althusser ha chiamato sezione d'essenza). D'altra parte, e per la stessa ragione, se non c'è che una dimensione, e se ogni essere non è che la negazione di un primo e la sua stessa negazione da parte di un terzo, ciò vuol dire che ogni essere può definire attraverso la sua precisa posizione all'interno della globalità delle successioni.

- Tratto di soggettività. Quest'ontologia implica che il costituito diviene costituente, dato che è attraverso delle potenze interne che la variazione si compie. Si introduce così un elemento di soggettività, vale a dire di capovolgimento della passività in attività. La storia si *fa*, nell'accezione più forte, vale a dire che essa si fa da sé.

- Tratto, infine, di finalità. L'Universo ha una storia, la vita ha una storia, l'umanità ha una storia, le società hanno una storia – o più esattamente: l'Universo è una storia, la vita è una storia, l'umanità è una storia e tutto ciò che è, è storico. La specificità dell'azione umana all'interno di questa metafisica è che gli uomini hanno delle rappresentazioni tanto delle cause quanto delle conseguenze delle loro azioni, così che nel loro caso il processo di capovolgimento del costituito nel costituente prende una forma particolare, che riguarda la co-

scienza. La politica non sarebbe altro che il tentativo di orientare il divenire storico invece di subirlo. Ma ancora una volta, importa sottolineare come il capovolgimento della passività in attività, del costituito in costituente, è già inscritto nell'ontologia stessa dell'essere storico in quanto storico. Tuttavia, in condizioni particolari, la storia può divenire cosciente di sé stessa, e ciò sarebbe la posta gioco di una politica emancipatoria: *controllare* il divenire storico. In questo senso è normale pensare che lo scopo di tutta la politica sia per forza quello di puntare all'accesso ad uno stato storico il cui divenire corrisponda precisamente alle vere aspirazioni di coloro che vi si trovano costituiti.

Ed è così che possiamo interpretare Maggio '68 come un "ritorno della storia", nel senso cioè in cui una collettività umana riprenderebbe in mano il suo destino e deciderebbe di modellarlo in vista delle proprie esigenze e non, invece, per quelle di sistemi costituiti. Ora, mi sembra proprio che questa lettura del Maggio '68 disconosca l'essenziale dell'evento, ossia, che esso non corrisponde affatto ad uno schema classico per cui l'evento fa storia.

3. Maggio '68: un evento senza storia

3.1. Maggio '68 non ha fatto storia

Abbiamo molte ragioni per pensare che la difficoltà che il Maggio '68 presenta alla nostra memoria è dovuta precisamente al fatto che si tratta di un evento maggiore che, però, non ha fatto storia. Ma quali sono queste ragioni?

Già Maggio '68 aveva colto la storia di sorpresa, nel senso che non corrispondeva a nessuna delle rappresentazioni che i protagonisti dell'epoca si erano fatti riguardo le leggi storiche – e penso in particolare all'attore principale che credeva precisamente di essere l'agente di questa storia globale, vale a dire il Partito Comunista, con le varie organizzazioni sindacali ad esso corrispondenti. In effetti, Maggio '68 è partito non dalla classe operaia organizzata ma piuttosto da un gruppo di studenti incontrollabili che ha proceduto per azioni eclatanti e dando prova, ad ogni tappa del processo, della più grande irresponsabilità possibile. Per di più, il futuro ha mostrato che Maggio '68 non ha fatto storia nel senso che l'evento è stato *inconseguente*. Certo, ha sicuramente avuto alcune conseguenze spettacolari, ma che innanzitutto furono sicuramente sproporzionate rispetto all'ampiezza dell'evento: lo sciopero più massiccio, almeno in termini numerici, della storia di tutti i paesi occidentali, non soltanto non ha portato ad alcun cambiamento di regime ma non ha nemmeno provocato un cambiamento di governo o della politica stessa. E soprattutto, si vede bene come una simile analisi dell'evento attraverso le sue conseguenze obbliga a definire la verità dell'evento stesso rispetto a ciò che ha fatto storia a posteriori, separando quindi ciò che alla fine si è dato – essenzialmente tutto ciò che riguarda la "liberalizzazione dei costumi" – da ciò che non è stato – tutto ciò concerne la tematica di un "potere operaio" che negli anni successivi al 1968 si è allontanato a tal punto da essere oggi scomparso completamente dai radar politici⁸.

⁸ Se Maggio '68 ha avuto luogo, è perché c'è stato incontro tra rivolta degli studenti e il movimento operaio. Riguardo a questo punto, che ha fatto l'evento, si può dire che Maggio '68 non ha avuto seguito. Coloro che

Questa incoerenza, tuttavia, non è solamente un'osservazione fatta a posteriori alla luce della successione degli eventi – in modo da poterla rubricare sotto la categoria del *fallimento*. Sicuramente, sono molte le rivoluzioni che non hanno fatto storia pur essendo esse all'interno di quella che viene, per l'appunto, chiamata storia. Ma qualsiasi concezione propriamente storica cercherà di ridefinire questi eventi in base al loro posto nello sviluppo storico effettivo: sia vedendoli come dei tentativi falliti in quanto controcorrente rispetto alla storia (e senza peraltro che sia necessario avere una visione storica globale e metafisica), così come Raymond Aron (2008) sosteneva a proposito del Maggio '68, sia vedendoli come fari che da lontano mostrano la via e ricordano la natura delle contraddizioni soggettive non risolte. Enzo Traverso, nel suo libro sulla *Malinconia di sinistra* (2016), ha studiato questo affetto, consustanziale alle tradizioni rivoluzionarie precisamente perché esse sono forzatamente costellate di fallimenti. Ha mostrato che questa malinconia non è il contrario della speranza rivoluzionaria, ma è ciò che la determina propriamente, in quanto ritorno delle vittime, rinascita della fiamma soffocata, realizzazione di ciò che era stato solo annunciato. Ma il caso del Maggio '68 è più complicato. Talmente complicato che gli sconfitti del '68 non figurano nella lista dei vinti che Traverso ha studiato⁹.

Ma al di là di queste riflessioni sull'inadeguatezza della categoria di fallimento per pensare il Maggio '68, questa sua incoerenza è anche – e ciò è l'essenziale – una dimensione interna all'evento stesso, che ha colpito da subito tutti i contemporanei. Il rifiuto delle rivendicazioni, dei programmi, delle dichiarazioni d'intenzione, è stato uno dei tratti che più hanno impressionato i contemporanei¹⁰. Questa maniera di rifiutare di definire in anticipo il senso dell'azione, cioè di definire *storicamente* l'evento, è a tutti gli effetti caratteristica del Maggio '68 e ha anche dato luogo a delle speculazioni sull'evento molto caratteristiche della sua esperienza. Mi riferisco ai lavori di Jacques Rancière e di Alain Badiou, che hanno entrambi insistito nel mostrare che un evento o un momento politico non sono mai definibili per mez-

cantavano "continuiamo l'inizio" hanno dovuto riconoscere che nulla è continuato, ma al contrario, che il mondo operaio è stato abbandonato alla disindustrializzazione e all'enfatica esplosione dello sfruttamento tramite la globalizzazione.

⁹ Maggio '68 è una curiosa rivoluzione mancata: in verità ne conosciamo molto male i vinti. Sappiamo chi sono i vinti della Comune: pensiamo al Muro dei Federati, abbiamo le immagini dei loro corpi colpiti dai giustizieri, abbiamo in testa le parole di Louise Michel. Sappiamo anche chi sono le vittime della Primavera di Praga. Ma del Maggio '68 non abbiamo quasi altro che le immagini del trionfo. Questa è la massima ambiguità del Maggio '68 in quanto evento: una rivoluzione mancata che viene celebrata come un successo, sulla quale nessun dirigente rivoluzionario ha mai posato uno sguardo doloroso come quello che invece Marx aveva saputo posare sul 1848 o sulla Comune. L'assenza di questo capitolo sui vinti del '68 nel libro di Traverso (e il fatto che egli non si accorga nemmeno di questa assenza) rende ancora più sintomatico che egli commenti al contrario l'assenza di malinconia nel movimento operaio sconfitto nel 1989, che mostra essere un preciso riflesso della crisi della temporalità rivoluzionaria, consapevole del fatto che l'assenza di vinti nell'89 sia dovuta al fatto di ritenere che non vi fosse null'altro da piangere a quel tempo oltre alle abiezioni ripugnanti del regime carcerario ereditato dallo stalinismo, per il quale non si era potuto piangere a suo tempo. Ora, ci sono ben altri vinti dell'89 – e sono esattamente gli stessi del '68, tanto in Francia che in Cecoslovacchia. Sono coloro che pensavano che potesse esistere un'alternativa comunista all'abiezione stalinista: anarchici, trotskisti, maoisti, situazionisti, spontaneisti, autonomi, femministe, libertari, tutto questo enorme popolo smarrito senza neanche un epitaffio. Ma semplicemente anche tutti gli *operai*. Sono questi i veri vinti del Maggio '68 che meritano di essere pianti oggi più che mai.

¹⁰ Così Daniel Cohn-Bendit, interrogato da Sartre, rivendicava chiaramente la loro decisione di non formularne, già che, spiegava, il ruolo di un'avanguardia non è quello di guidare le masse, ma di aprire una breccia nella quale le masse potessero gettarsi nella maniera che esse avrebbero deciso. Si veda Sartre 1968.

zo delle loro finalità storiche, ma che al contrario si caratterizzano per la maniera con cui fanno impazzire le categorie storiche, rivelando così come potenziale soggetto della storia un termine che fino ad allora non era stato rappresentato.

Il fatto è che questa sconfitta delle categorie storiche da parte dell'evento è stata osservata da tutti coloro che hanno cercato di pensarla. Se la filosofia del Sartre di *Critica della ragione dialettica* è qui richiamata, è precisamente per la maniera in cui essa fa spazio a un momento di pura negatività all'interno dell'evento, che non corrisponde ad alcun progetto determinato. Ma possiamo pensare anche a Raymond Aron che, nel mentre stesso dell'evento, rimprovera ai protagonisti del '68 di criticare senza un orizzonte positivo o programmatico, considerando ciò come un'immensa irresponsabilità. E sicuramente possiamo pensare all'intera opera di Deleuze, con Guattari e senza, che non cesserà di sostenere che un evento non si misura in base alle sue conseguenze o non conseguenze storiche, ma che ha una sua sostanzialità propria che consiste in un'apertura locale al possibile che rende sensibile, e che ad esempio spenderà con Guattari una straordinaria energia nel cercare di definire una politica che chiama *minoritaria*, e che consiste precisamente nel non prendere il potere di Stato, né nel tentare di costruire delle identità storiche, ma, al contrario, nel far consistere sul loro stesso livello, che egli chiama molecolare, i divenire eterogenei che vi si realizzano pienamente e senza alcuna mancanza o rimpianto. Si può anche pensare che un'immensa parte dell'opera di Foucault vada nello stesso senso: quello di definire una politica sotto lo Stato, che però non iscriva negli eventi fondatori di una comunità politica, ma che sia valida per le "resistenze" che si oppongono a qualsiasi chiusura netta dello spazio politico.

In un testo intitolato "Il Maggio '68 non ha avuto luogo" (Deleuze & Guattari 2010), Deleuze e Guattari insistono nel dire che le categorie di vittoria e sconfitta sono assolutamente indifferenti all'evento, il quale vale di per sé, poiché esso presenta un'altra distribuzione dei possibili in una situazione, e che la questione è solamente di sapere se coloro ai quali l'evento accade sapranno esserne all'altezza, vale a dire, se sapranno inventare dei protocolli di soggettivazione che permetteranno loro di divenire altro in relazione all'ipotesi di questo evento. Vediamo così che i tre grandi pensieri che si sono incontrati attorno al '68 – il pensiero neo-dialettico di Sartre, il (post-)strutturalismo, e ciò che chiamerei volentieri il gauchismo speculativo – consistono tutti semplicemente nel provare a farsi carico filosoficamente di questa esperienza di un evento che eccede la propria storicità.

3.2. Pluralità dei concetti anti-storici dell'evento attorno al '68

Si potrebbe considerare che la deviazione attraverso il (post-)strutturalismo, che ho voluto presentare qui come un pensiero adeguato all'evento, fosse del tutto inutile, dal momento che la questione è, in ultima analisi, quella di sapere quale di queste tre tradizioni ha costruito meglio tale concetto non-storico di evento, e quale possa spiegare meglio il Maggio '68 o, per la medesima ragione, qualsiasi altro evento degno di questo nome.

Vorrei dunque concludere spiegando le differenze tra un pensiero come quello che Badiou e Rancière articolano in modo diverso, che suggerisco di chiamare "gauchismo speculativo", e quello invece che ho già suggerito di chiamare (post-)strutturalismo, al fine mostrare

perché quest'ultimo mi sembra più adatto a cogliere il regime dell'eve-nemenzialità del nostro presente. Confondere le problematiche gauchiste con quelle del (post-)strutturalismo è abbastanza tentatore. Eppure credo che esse si distinguano profondamente, anche se in effetti affrontano la stessa questione: produrre un concetto non-storico dell'evento.

Le "speculazioni gauchiste" pensano l'evento sotto le categorie d'interruzione o di eccezione. Un evento, per definizione, non si potrebbe dedurre da uno stato storico, né misurarsi con l'avvento di un nuovo stato storico. L'evento non esisterebbe che come ciò che fa eccezione rispetto ad uno stato di cose o al funzionamento normale di una situazione e di tutte le sue possibili regolarità. Ma in questo modo l'evento assume un carattere trascendente, nel senso in cui accade sotto forma di una situazione di pura exteriorità. Questa trascendenza dell'evento è perfettamente spiegata in Badiou: l'evento è un extra-essere, e l'essere, secondo le leggi della struttura, non saprebbe cogliere l'evento. Ma si trova la stessa secca opposizione anche in Rancière. Nel suo caso, la politica propriamente detta fa eccezione alle leggi della polizia [*police*]: in quest'ultima non ci sarebbe dunque nulla di politico, e così, ad esempio, diviene molto più difficile sapere se alcune politiche [*policies*] sono o meno più favorevoli di altre all'avvento temporaneo di un processo politico. La politica è eccezione pura, discontinuità radicale.

Al contrario, le "speculazioni (post-)strutturaliste" pensano l'evento non tramite la categoria di eccezione (dell'evento alla struttura), ma con quella di apertura (della struttura all'evento): si sforzano di determinare un concetto di sistema che sia aperto non malgrado, ma proprio per la sua sistematicità, che lascia quindi spazio all'evento attraverso il modo stesso in cui fa sistema.

Nel primo caso l'evento è in fondo sempre trascendente all'esperienza ordinaria, viene a costituire un'eccezione, in maniera pura e radicale, all'ordine corrente delle cose, mentre nel secondo caso c'è qualcosa nel funzionamento stesso di questa regolarità che rende possibile l'incidenza dell'evento. Naturalmente non è che l'evento corrisponda ad una possibilità della struttura: ciò non ha senso, poiché l'evento autentico è proprio una riconfigurazione del campo stesso del possibile, ossia una variazione strutturale. Tuttavia, c'è una proprietà nella definizione di campo delle possibilità (della struttura) che gli permette di deragliare su un altro (o più) spazi di possibilità in relazione ai quali esso si definisce. In altri termini, l'evento è un punto di insorgenza interno a un sistema di altri sistemi possibili, i quali lo determinano in maniera più o meno prossima, in modo che, lungi dal dover definire l'evento per mezzo della transizione che esso effettua tra due sistemi, occorre definire ciascun sistema come modalità particolare o punto di vista sulla mutazione.

Ciò produce due conseguenze:

1/ Nel contesto del (post-)strutturalismo, l'evento ci informa sempre riguardo la struttura: ci informa relativizzandola, vale a dire stabilendola nella sua condizione di variante di altre strutture, di cui essa non è che una trasformazione possibile o effettiva. È così che si deve comprendere la tesi di Deleuze e Guattari secondo la quale i sistemi (le situazioni) possono essere *definite* per i loro punti di deterritorializzazione. Nel contesto del "gauchismo speculativo", l'evento non ci dice nulla sulla struttura, né sul suo posto nel campo delle strutture possibili. Siamo in un testa a testa tra la struttura e l'evento, tra la regola e la sua ecce-

zione. Certo, l'irruzione dell'evento fa apparire la contingenza di una situazione, ma questa contingenza diviene immediatamente assoluta. Non c'è alcuna maniera di relativizzarla. Per quel che riguarda l'evento, tutto accade come se la situazione non fosse importante, come se potesse essere del tutto diversa. Al contrario, per il (post-)strutturalismo l'evento fa apparire una contingenza sempre relativa, sempre legata a uno spazio di variazione superiore, di variazione strutturale, che a sua volta può essere preso in livelli più generali di variazione strutturale, dove ciò che varia sono le strutture delle strutture.

2/ Inoltre, i due orientamenti di pensiero non articolano alla stessa maniera il sapere alla politica. Nei due casi, non c'è una posizione di supremazia del sapere in rapporto all'evento. Tuttavia, per il "gauchismo", il sapere deve divenire un'inchiesta, raccolta dell'esperienza delle lotte, che getta luce su ciò contro cui si lotta (la struttura). Per il "(post-)strutturalismo", un sapere di lotte o un sapere minoritario è un sapere che si propone di relativizzarsi nella misura in cui si produce. La funzione della teoria è dunque di intensificare la nostra immersione nell'evento, per poter esserne all'altezza, niente di più. Ciò procede per relativizzazione: ciò che pensavamo eterno viene ridefinito come variante, e ciò che passava per necessario si ritrova contingente. Le categorie stesse del sapere, per esempio quella di società o di cultura, appaiono come delle varianti dentro un gruppo di varianti più grande di loro: lo spazio supposto di totalizzazione diventa una variante e la questione della totalizzazione si ripropone ma in un'altra maniera e a un altro livello.

Lo ammetto, queste non sono che alcune indicazioni, ma permettono di capire lo spazio di disgiunzione e di alternativa che costruisce il progetto di un concetto non-storico dell'evento.

Conclusion

Cosa ritenere di queste riflessioni sul Maggio '68 e lo strutturalismo? Che lezione possiamo trarne per il nostro presente? Innanzitutto questa: non si deve misurare un evento in base alla sua incidenza storica. Piuttosto, è la storia che va misurata in base alla sua capacità d'inscrivere o meno l'avvenimento. Maggio '68 ha avuto luogo. Che sappiamo farne qualcosa o meno, il nostro mondo, questo mondo che vuole conservare del '68 unicamente ciò che gli pertiene, è stato relativizzato, ossia, è stato immerso in un insieme di mutazioni strutturali all'interno delle quali dev'essere ormai ridefinito. Che non siamo capaci di fare attraversare la nostra situazione da queste alternative reali, non significa che tali possibili non esistano; vuol dire piuttosto che la nostra realtà non può ormai tenersi che per mezzo di tutto un insieme di operazioni che ci permettono di non sentire questa contingenza definita, precisa, determinata, che l'evento ha esibito. Il nostro compito è dunque ristabilire nel suo diritto l'evento, inteso come una manifestazione precisa di tale campo di varianti strutturali, e di resistere a ogni tentativo di schiacciarlo su un senso della storia che non rinvii ad altro che alla giustificazione dello stato presente delle cose. Il senso di un evento non è mai quello di far passare da uno stato storico ad un altro; è sempre di ridefinire una situazione per l'insieme determinato di mutazioni con le quali comunica virtualmente.

Ma c'è forse anche un'altra lezione. Sono diversi coloro che oggi risentono, più o meno confusamente, dell'impazienza e persino della lassitudine nei confronti di questo concetto

non-storico dell'evento. Badiou, non a caso, intitola una delle sue raccolte *Il risveglio della storia*, e i testi recenti di Rancière sono testimoni di questa coscienza rispetto alla necessità di reintrodurre un concetto di storia. Senza dubbio siamo stanchi di questi eventi che non fanno storia, siamo stanchi del possibile, vogliamo soltanto l'attuale. O, più semplicemente, siamo stanchi di perdere. Inoltre, sentiamo che fanno ritorno anche delle forme di totalizzazione del divenire, che non si accontentano più dell'affermazione dispersiva delle singolarità evenemenziali, ma che cercano di ridefinire qualcosa come un orizzonte globale di trasformazione storica. Evitare la catastrofe globale, è già fare appello alla storia, in quanto richiede di misurare il presente in base alle sue conseguenze sul futuro.

Può essere anche che in questo modo stiamo uscendo dal '68. Perché il '68 è stato il modello di questi eventi che non hanno fatto storia, e nei quali abbiamo vissuto ormai per più di cinquant'anni. Esso ha accompagnato tutti quei discorsi che hanno affermato che non si tratta più di prendere il potere, che bisognava accontentarsi dell'immanenza del movimento, discorso che abbiamo potuto trovare sia sotto le parole ispirate del Comandante Marcos che di certi commentatori di Occupy o di Nuit Debout.

Siamo quindi alla resa dei conti. O abbandoniamo la categoria di evento per ricostruire una nozione di storia, ma con un concetto di storia che integra ciò ha reclamato i suoi diritti sotto il nome di evento, o la conserviamo, ma allora dobbiamo essere capaci di proporre un altro pensiero della storia.

Che si scelga una direzione o un'altra, tale concetto di storia non dovrebbe essere uno di quelli che il Maggio '68 ha non invalidato, ma relativizzato. Il nostro compito deve essere di far sentire instancabilmente a questo mondo spaventosamente fiducioso di sé, nel quale ci troviamo, che non è mai altro che un possibile tra altri, e che la figura della sua contingenza è stata disegnata, che lui l'accetti o no, da quegli avvenimenti che prendono il nome di Maggio '68.

BIBLIOGRAFIA

- Aron, R. (1968/2008). *La rivoluzione introvabile. Riflessioni sul Maggio francese*. A cura di A. Campi, G. De Ligio. Catanzaro: Rubbettino.
- Barthes, R. (1988). "La scrittura dell'evento". In *Il brusio della lingua*. Trad. it. di B. Belotto. Torino: Einaudi.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2010). "Il Maggio '68 non ha avuto luogo". In *Due regimi di folli e altri scritti*. A cura di D. Borca. Torino: Einaudi.
- De Saussure, F. (2006). "Prima, seconda, terza prolusione". In Fadda, E., *Lingua e mente sociale. Per una teoria delle istituzioni linguistiche a partire da Saussure e Mead*. Acireale-Roma: Bonanno.
- Dosse, F. (1992). *Histoire du structuralisme. Tome 1, Le champ du signe 1945-1966*. Paris: La Découverte.
- Dosse, F. (1992a). *Histoire du structuralisme. Tome 2, Le champ du cygne 1967 à nos jours*.

- Paris: La Découverte.
- Dufrenne, M. (1968). *Le Monde*, 30 novembre 1968.
- Epistémon (1968). *Ces idées qui ont ébranlé la France*. Paris: Fayard.
- Epistémon (1968a). "Entretien avec Epistémon", *Le Monde*, 30 novembre 1968.
- Lefebvre, H. (1968). *L'irruption de Nanterre au sommet*. Paris: Editions Anthropos.
- Lévi-Strauss, C. (2003). *Le strutture elementari della parentela*. Trad. it. di L. Serafini. Milano: Feltrinelli.
- Maniglier, P. (2005). "Des us et des signes", *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°1/2005.
- Maniglier, P. (2006). *La Vie énigmatique des signes: Saussure et la naissance du structuralisme*. Paris: Léo Scheer.
- Maniglier, P. (2008). "La condition symbolique", *Philosophie*, n°98, juin 2008.
- Maniglier, P. (2011). "La métaphysique de l'événement selon Foucault, éclairée par le cinéma". In P. Maniglier & D. Zabunyan, *Foucault va au cinéma*. Paris : Bayard.
- Maniglier, P. (2013). "The Order of Things". In *Blackwell Companion to Michel Foucault*. London: Blackwell.
- Morin, E., Lefort, C. & Castoriadis, C. (1968). *Mai 68: La Brèche*. Paris: Fayard.
- Pingaud, B. (1966). "Introduction", in *Sartre Aujourd'hui, L'Arc*, 1966.
- Ross, K. (1996). *Fast Cars, Clean Bodies – Decolonization & the Reordering of French Culture*. Cambridge (MA): The Mit Press.
- Ross, K. (2008). *May 68 and its Afterlives*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sartre, J.-P. (1968). "L'imagination au pouvoir", *Nouvel Observateur*, 20 mai 1968.
- Traverso, E. (2016). *Malinconia di sinistra. Una tradizione nascosta*. Trad. it. di C. Salzani. Milano: Feltrinelli.