

Biblioteca

35

Edizione originale:
La prise de parole et autres écrites politiques
Copyright © 1994, Éditions du Seuil, Paris

Copyright © 2007, Meltemi editore, Roma

È vietata la riproduzione, anche parziale,
con qualsiasi mezzo effettuata compresa la fotocopia,
anche a uso interno o didattico, non autorizzata.

Meltemi editore
via Merulana, 38 – 00185 Roma
tel. 064741063 – fax 064741407
info@meltemieditore.it
www.meltemieditore.it

Michel de Certeau

La presa della parola
e altri scritti politici

Traduzione di René Capovin



MELTEMI

Indice

- 9 *Presentazione*
Segnali di un domani nascente
Luce Giard
- Parte prima*
La presa della parola (maggio 1968)
- 27 *Capitolo primo*
Una rivoluzione simbolica
Impossibile dimenticare – L'azione simbolica – Una rivoluzione della parola
- 37 *Capitolo secondo*
Prendere la parola
Un evento: la presa della parola – Una scelta – Teoria ed emergere del nuovo – “Accidente” o principio? – Manifestazioni “simboliche”
- 53 *Capitolo terzo*
Il potere di parlare
Linguaggio e potere: la rappresentazione – Dalla presa della parola alla parola “ripresa” – Il potere di parlare – Una faglia tra il “dire” e il “fare” – La legge del “disordine”
- 69 *Capitolo quarto*
Per una nuova cultura
Il ritorno del linguaggio – Dagli eventi alla storia – L'identico e l'altro nel sapere – Un problema di civiltà?

79 *Capitolo quinto*
Il raccolto degli editori: maggio visto da settembre
Una presentazione generale – Cronisti – Suoni, immagini, citazioni – Humour e disegni – Tre dossier – Testimonianze – L'ORTF – Il Movimento del 22 marzo – Commenti politici – Spiegare o comprendere

93 *Capitolo sesto*
Una letteratura inquieta: un anno dopo
La crisi dell'autorità – Il rapporto tra passato e presente – Il fantastico – Una realtà a pezzi – L'interdisciplinare – L'intellettuale nella società – Bibliografia ragionata

Parte seconda

Americhe: il risveglio politico

115 *Capitolo settimo*
Mistiche violente e strategia non violenta
Il martire guerrigliero – Impasse e superamenti della religione popolare – Laboratori di presa in carico

127 *Capitolo ottavo*
La lunga marcia indiana
La memoria o il corpo torturato – Un risveglio politico – Una rivoluzione: comunità autogestite federate

Parte terza

L'Ordinario della comunicazione (con Luce Giard)

141 *Capitolo nono*
Una musica necessaria
Livelli e registri – Opzioni – Necessità

151 *Capitolo decimo*
Priorità
L'oralità – L'operatività – Una logica da cercare

- 157 *Capitolo undicesimo*
Reti
Il locale – L'etnico e il familiare – I legami di lavoro
- 167 *Capitolo dodicesimo*
Operatori
Intermediari – I media come istanze di attivazione
– Pratiche di circolazione
- 179 *Capitolo tredicesimo*
Memorie
Storie di vita – Il passato della gente senza storia
- 183 *Capitolo quattordicesimo*
Proposte
L'immigrato come figura sociale della comunicazione
– Orientamenti generali – Misure proposte
- Parte quarta*
Economie etniche
- 193 *Capitolo quindicesimo*
L'incontro interetnico
- 197 *Capitolo sedicesimo*
L'assimilazione concettuale
Un eclettismo ideologico – Culturale o economico?
– Diritti individuali e diritti collettivi – Figure mascherate
- 209 *Capitolo diciassettesimo*
L'attivo e il passivo delle appartenenze
Ibridazioni – Politicizzazioni – Repertori di pratiche
- 225 *Capitolo diciottesimo*
La scuola della diversità
- 229 Bibliografia

Presentazione
Segnali di un domani nascente
Luce Giard

La filosofia è non una dottrina, ma un'attività.
Un'opera filosofica consta essenzialmente d'illustrazioni.
Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1921), § 4.112

Niente sembrava predisporre Michel de Certeau a sentirsi così in sintonia con gli “eventi”¹ del maggio 1968 tanto da accogliere questa situazione strana, ancora² inesplicita, con un'emozione e una meraviglia così marcate:

Qualcosa ci è successo. Dentro di noi, qualcosa ha cominciato a muoversi. Voci mai sentite ci hanno trasformato – originate in un luogo ignoto, a riempire improvvisamente le strade e le fabbriche, a circolare tra noi, a diventare nostre senza essere più il rumore soffocato delle nostre solitudini. Perlomeno, avevamo questa sensazione. Quanto si è prodotto di inaudito è questo: ci siamo messi a parlare. Sembrava la prima volta. Da ogni dove uscivano tesori, addormentati o silenziosi, di esperienze mai nominate (pp. 37-38).

Nulla lo predisponeva in tal senso, stando agli elementi di superficie: storico di professione, aveva pagato in lungo e in largo il suo tributo all'erudizione e alla critica delle fonti curando dotte edizioni di Pierre Favre, poi di Jean-Joseph Surin³. Certo, era altrettanto

¹ Il termine *événement* è stato tradotto con *evento*, come in questo caso, quando il fatto segna una rottura del *continuum* storico; con “*evento*” quando l'autore si riferisce (spesso con una certa dose di ironia, nel caso del '68) alla versione mediatica o immaginaria di un fenomeno; con *avvenimento* quando a essere indicato è il semplice accadimento storico (N.d.T.).

² Schnapp, Vidal-Nacquet 1969; Weber 1988. Vedi *infra* i capitoli quinto e sesto che contengono una bibliografia ragionata di tutto il materiale apparso tra il maggio 1968 e il maggio 1969 riguardante gli avvenimenti.

³ A tale proposito, si veda Giard et al. 1988, in particolare la sua bibliografia esaustiva, pp. 191-243; Giard 1987; «Le Débat», 1988; Geffré, a cura, 1991; Giard, Martin, Revel 1991.

nutrito di filosofia e teologia grazie ai suoi studi universitari, poi grazie a una formazione parallela ricevuta nella Compagnia di Gesù, in cui entrò nel 1950 con una decisione adulta che non ritrattò mai, benché egli abbia sempre cercato, nel suo caratteristico modo, di seguire “un cammino non tracciato”, e si sia rifiutato di fare dell'appartenenza a questa istituzione religiosa la sintesi della propria identità sociale o il rifugio di un conformismo interiore. Resta che nel maggio 1968 egli avrebbe dovuto scegliere di rimanere al riparo degli alti muri del sapere, a distanza di sicurezza dalla folla, lontano dalle strade incendiate dalle risa, dai canti e dalle barricate di studenti e liceali. Sarebbe stato logico.

Avrebbe dovuto irritarsi per la fronda degli adolescenti (“professori, ci fate invecchiare”), criticare l'utopia delle loro affermazioni (“prendo i miei desideri per realtà perché credo alla realtà dei miei desideri”), indignarsi per le confusioni e l'ignoranza che assimilavano alle modalità delle SS il ricorso alla polizia chiesto dal preside della facoltà di Nanterre, un germanista, vecchio resistente, ai suoi tempi sfuggito di poco alla deportazione e poi coraggioso militante contro la guerra d'Algeria (Schnapp, Vidal-Nacquet 1969).

Come molti altri, avrebbe dovuto spaventarsi dello sciopero generale, vedere dappertutto la minaccia dei soviet o il rischio della “buffonata”, temere uno “scossone” funesto in cui sarebbero periti la nazione, le sue istituzioni e le sue leggi (Épistémon 1968). Avrebbe dovuto protestare, deplorare, moralizzare, redarguire, perlomeno indietreggiare, tenersi fuori dal disordine generalizzato e occuparsi con serietà dei suoi lavori assolutamente seri, aspettando giorni migliori – in fondo, “bisogna pure che la gioventù faccia il suo corso”.

Guidato da un'altra logica, de Certeau non fece niente di tutto ciò. Dove trovò l'ispirazione per un atteggiamento così radicalmente diverso? Da dove gli venne questa comprensione dell'inedito che sopraggiungeva, questo rispetto per un rovesciamento ancora non concettualizzato? Fin dai primi giorni egli si segnalò per l'estrema attenzione accordata a queste domande *inaudite*, le cui risposte *inedite* dovevano ancora essere cercate in quello che designava come un lavoro di delucidazione pubblica [*commune*], di cui nessuno deteneva il monopolio o il segreto. Una presa di posizione che suscitò opposizioni irriducibili tra i suoi familiari e rancori tenaci tra i suoi colleghi. Era in realtà la realiz-

zazione di quanto avrebbe chiamato in seguito “rottura instauratrice” (de Certeau 1987b, pp. 183-226).

La cosa più notevole è che egli si lanciò in questo “cammino non tracciato” senza sapere dove lo avrebbe condotto, armato della sola certezza che un’esigenza interiore di veracità lo obbligava ad avanzare in questa direzione. Avanzando, in testi redatti dapprima a uso proprio e poi, a partire dal mese di giugno, pubblicati negli «Études», si sforzò di rendere conto di questo movimento. Le analisi che compose dal maggio al settembre del 1968, che costituiscono la prima parte di quest’opera, sono rivelatrici della sua volontà di oltrepassare la narrazione di un’esperienza personale per allargare il campo d’indagine alle dimensioni sociali del presente, enunciando le differenze venute alla luce tra gli attori, i gruppi, gli spettatori, le autorità, ciascuno attaccato alla propria posizione e impegnato a difendere un ruolo sulla scena nazionale: “L’evento è indissociabile dalle opzioni alle quali *ha dato luogo*; è quello spazio costituito da scelte spesso sorprendenti che hanno modificato le ripartizioni acquisite, i gruppi, i partiti e le comunità, secondo un profilo inatteso (p. 27)”.

Tale reazione fu in lui contemporanea agli eventi, come attestano i suoi scritti di allora; non fu né la conseguenza di un riposizionamento operato col senno di poi, né un atteggiamento assunto con spavalderia per il grande pubblico. Ipotizzerei tre ragioni, ognuna delle quali rinvia a una temporalità distinta. La prima, una *tradizione*, si iscrive nella lunga durata. Si tratta della storia del cristianesimo e specificatamente di quegli autori mistici del XVI e XVII secolo di cui de Certeau aveva fatto l’oggetto centrale delle proprie ricerche di storico e della propria meditazione interiore. Questi testi erano analizzati in quanto tali, a partire da un soggetto e dai relativi procedimenti di enunciazione (uno stile, dei “modi di dire”), ma erano considerati anche come un “momento”, entro un contesto sociopolitico, in cui un gruppo, una rete basata su affinità, manifestava un’inquietudine, una speranza, cercava di inventarsi un “modo di essere e di credere”. Leggendo e rileggendo i suoi mistici, de Certeau vi rilevava le tracce di questa “forza dei deboli”, grazie alla quale si diventa capaci di resistere alla violenza dei forti, se non in forma visibile, almeno interiormente, riparandosi mentalmente dai loro colpi, chiudendosi alle loro ingiunzioni. Le infinite risorse di una resistenza silenziosa e talvolta disperata le vedeva all’opera an-

che nei “cristiani senza Chiesa” del XVII secolo, negli amerindi schiacciati dal colonizzatore dopo il Rinascimento o nell’“uomo senza qualità” nostro contemporaneo, sommerso dal consumo di massa fin nel segreto dei suoi sogni⁴.

Nella temporalità del medio termine, invece, spicca la sua appartenenza a una certa *generazione*. In rapporto agli attori del maggio 1968, adolescenti o quasi, Michel de Certeau (nato nel maggio del 1925) apparteneva alla generazione dei padri i cui figli, studenti universitari o liceali, riempivano le strade. Questa particolarità, il poter andare verso i giovani come un padre senza figli, dipendeva dall’aver liberamente acconsentito a questa privazione, accettando la disciplina della vita consacrata. De Certeau si sforzava di prolungare scrupolosamente questa privazione, dell’ordine della carne, nell’ordine dello spirito. Come doveva notare uno dei suoi vecchi studenti, egli era “il maestro che non voleva avere discepoli”, e ciò grazie a un sempre rinnovato gesto di lucidità riguardo allo scambio di affetti e legami di dipendenza che si stabilisce tra padri e figli, o tra maestri e discepoli, ma ancor più, mi sembra, attraverso un’estrema riservatezza e un estremo rispetto per la libertà del suo interlocutore. Ciò donava un colore incomparabile al suo modo di relazionarsi agli altri (v. Giard 1988; Guillaume 1988): era uno “stile d’azione” in cui più tardi, divenuta un po’ meno ignorante, ho riconosciuto l’impronta silenziosa dell’ispirazione ignaziana, che gli sia stata conferita dall’esperienza di vita nella Compagnia o che sia stato attirato in quest’ordine per un’affinità segreta con tale via – probabilmente, per entrambi i motivi.

Quel che aveva caratterizzato la sua generazione era stata l’esperienza comune, dolorosa, dello shock subito nell’adolescenza, nel 1940, quando aveva dovuto assistere, con la rabbia nel cuore, alla disfatta della “vecchia patria” nella rassegnazione, nella paura, nella vergogna, nel disordine. Aveva conservato quella lezione indimenticabile, che tornava spesso nelle pieghe del suo discorrere, per la quale non c’è motivo per i figli di obbedire ai padri, e ancor meno di accettare per oro colato i loro discorsi sui valori o il codice d’onore di cui i padri stessi, d’accordo con le autorità, sono sempre pronti a perpetuare la celebrazione. Credeva, al contrario, nel du-

⁴ Si veda de Certeau 1987a, in particolare i capitoli primo e sesto; 1973, capitoli quarto e sesto; 1990a, in particolare i capitoli secondo, terzo e sesto. Inoltre, si veda *infra*, cap. ottavo.

ro lavoro di emancipazione che ciascuno deve compiere in prima persona, per conto proprio, nella solitudine, per far emergere l'esigenza etica che deve governare la propria vita nell'ordine del visibile e dell'invisibile, cioè per diventare capace di assumere una parte di responsabilità nell'edificazione del corpo sociale, attraverso la molteplicità delle azioni che ognuno può compiere. Non chiedeva a nessuno di elevarsi a eroe, a esempio di virtù, ancor meno a vittima sacrificale. Non si faceva illusioni sul compiacimento e i benefici che si nascondono dietro a tali generi di condotte. Gli ripugnavano i discorsi che, ingiungendo o incitando, impegnano a rinunce di cui solo altri pagheranno il prezzo. Domandava a coloro che devono "pronunciare parole fondate sull'autorità" di esserne coscienti, e di mettere in ciascuno dei loro atti maggior pudore e maggior rispetto per la libertà e la sofferenza degli altri.

Sapeva bene che questo lavoro di emancipazione conduceva a una fase dolorosa di sradicamento, di allontanamento dalle precedenti certezze, talvolta a una rottura senza ritorno, ma niente di tutto questo era per lui un rinnegare o un atto di ingratitudine. Al contrario, era uomo dal sentimento sempre vivo di un "debito" contratto verso gli altri. Ma costruire la propria autonomia, mettere a distanza i "sottintesi" ereditati da una tradizione, da un ambiente, da una famiglia, significava restare fedele alla violenza interiore dell'adolescente che, nel 1940, aveva rifiutato la rassegnazione dei padri (della maggioranza di loro), il sostegno al vecchio maresciallo, il discorso moralizzatore della disfatta meritata da una Francia peccatrice. Si era allora dato altri obiettivi, e aveva sognato terre lontane correndo sui sentieri di montagna per portare messaggi ai resistenti. Degli scuri anni dal 1940 al 1944 aveva conservato questa certezza: nessuno può assentarsi dalla sfera pubblica perché nessuno può venir meno alla sua parte di responsabilità politica in quella che è la lotta di tutti. Ai suoi occhi, tale responsabilità faceva parte di quello di cui ogni vita avrebbe dovuto rendere conto, qualunque sia il nome attribuito al tribunale: Ragion critica, coscienza morale, solidarietà nazionale, Giudizio universale, ecc. Non si occupava affatto di fissare l'istanza giudicante né di definirne le regole di funzionamento, gli importava, e al massimo grado, di alimentare la fiamma di un'esigenza, il coraggio di una radicalità da cui un giorno potesse svilupparsi una libertà che riguardasse in ugual modo l'agire, il dire, il comprendere, il credere.

L'ultima ragione che avanzerei per chiarire il suo atteggiamento nel maggio del 1968 si colloca nella temporalità di breve periodo e concerne una *coincidenza di circostanze personali*. Era stato colpito da una serie di lutti familiari (la sorella minore, scomparsa prematuramente nel 1966; la madre, morta in un incidente d'auto nell'agosto del 1967 dove lui stesso scampò alla morte e perdette l'uso di un occhio). Era scoppiata una crisi a «Christus», rivista trimestrale della Compagnia di Gesù di cui era direttore aggiunto e che era diretta da François Roustang; la crisi portò all'allontanamento di Roustang, egli stesso cambiò destinazione e raggiunse nell'autunno del 1967 la redazione di «Études», il mensile di cultura generale della Compagnia. Il completamento, nel 1966, di un lavoro di parecchi anni, l'edizione critica della corrispondenza di Surin, l'aveva lasciato incerto sul corso da dare alle proprie ricerche. Esitava sulla soglia di una strada nuova, sognava incroci inediti di storia e teologia, la psicoanalisi lo attirava sempre di più come procedura di auto-chiarimento e come "critica teorica della società"⁵. Veniva dalla nuova esperienza dell'incontro con un altro continente, fatta in occasione di una tournée di insegnamento in America Latina. Immediatamente si era appassionato, e di una passione duratura, a queste società giovani, meticce, in ebollizione, dove delle minoranze attive di intellettuali impegnati e di comunità cristiane "di base" cercavano di porre fine al disordine costituito, se necessario ricorrendo alla lotta armata. Questo primo viaggio verso il continente sudamericano, che doveva essere seguito da molti altri, gli creò numerosi legami in Brasile, in Cile, più tardi in Messico. Vennero tradotti dei suoi testi, vennero fatte circolare registrazioni delle sue conferenze, si andava da là fino a Parigi per fare tesi sotto la sua direzione. Quell'osservatore perspicace che riconobbe in lui "il maestro che non voleva avere discepoli" veniva dal Brasile, e vi fece ritorno. Malgrado la differenza di situazioni, tali incontri sudamericani hanno certamente giocato un ruolo determinante nel modo in cui de Certeau percepì la crisi del maggio 1968 e avvertì in anticipo l'inquietudine sorda che travagliava la "noia" di una Francia prospera e insoddisfatta.

⁵ Si veda Damian, a cura, 1969, p. 211: si tratta di una conversazione raccolta dagli studenti. Si veda inoltre de Certeau 1987c, in particolare i capitoli sesto e ottavo.

Senza rendersene conto, quello che seguì, tra il 1965 e l'inizio del 1968, fu un tirocinio completo. Apprese, infatti, a esplorare quelle zone sensibili, quei "luoghi di transito", come dirà più tardi⁶, dove si cercano domande inedite, dove si inventano risposte improbabili. Darei un valore politico a tale ciclo di apprendistato, anche se esso incorporava un certo numero di fattori più personali. Sulla parola "politico", però, non bisogna ingannarsi. Michel de Certeau non lo fece mai di mestiere, né a livello di pratiche né a livello di teorie. Non fu il portavoce o l'ispiratore di una corrente di opinione, né il consigliere del principe, né il militante attivo di un partito, e neanche il "compagno di strada" delle numerose organizzazioni più o meno legate al Partito comunista.

Prese sul serio, però, gli impegni politici dei suoi contemporanei, rispettò le forme di militanza al servizio di un progetto di società (anche se non vi aderiva), lesse attentamente, in tedesco e in francese, numerosi testi di Marx (ma gli epigoni non gli interessavano per niente) e meditò con una predilezione particolare, la cui ragione mi è rimasta oscura, *Il Diciotto Brumaio*, che considerava un testo chiave per qualsiasi riflessione storiografica. Nella limitata porzione della sua opera in cui tratta della sfera politica in maniera più diretta, vi sono alcuni termini, alcuni temi che ritornano, come una scansione profonda. È significativo che figurino anche nel resto della sua opera, che si tratti di storiografia, di mistica o della cultura della gente ordinaria. Ne deduco che questi termini, questi temi rinviano all'architettura concettuale sottesa al movimento del suo pensiero. Ne segnalerò brevemente tre, indispensabili per muoversi all'interno di questo volume.

Vi è anzitutto una questione capitale, ossessionante, presente ovunque sotto forme diverse, dal primissimo testo che fece pubblicare e che ho potuto rieditare (de Certeau 1988, pp. 27-51)⁷, fino a quello scritto nei suoi ultimi giorni, un resoconto della letteratura orale e scritta (canzoni e pamphlet) di sbeffeggio nei confronti di Mazzarino (de Certeau 1986, pp. 507-512). È la questione della *parola*, della sua efflorescenza, della sua libera circolazione nel corpo sociale, in forma orale o scritta (v. de Certeau 1987a, capp. 4-6;

⁶ Michel de Certeau 1987b, il capitolo ottavo, intitolato *Luoghi di transito*.

⁷ Questo testo è stato originariamente pubblicato su un bollettino studentesco (Lione, maggio 1956).

1987b). Caratteristico di questo punto di vista è il modo in cui egli riassume, alcuni mesi dopo, gli eventi del maggio 1968:

Ovunque si è assistito a uno scoppio in forma lirica di questi sproloqui infiniti, di un'apologia dell'annegamento nella parola comune, che in fondo era una specie di esperienza neutra, ma allo stesso tempo anche di espressione verace dell'io di ciascuno, situato in un tessuto di linguaggio, di parola (Damian, a cura, 1969, pp. 204-205).

La parola è ciò che permette di entrare nel concerto di voci in cui si confrontano, si contraddicono e completano verità parziali, contraddittorie o solo abbozzate; medium di elaborazione, poi di manifestazione della veracità, la parola è ciò di cui ciascuno nutre il corpo sociale, il flusso che lo irriga e lo rende vivo. In essa si esprimono i rapporti di forza, si mimano i conflitti, in essa l'astuzia del debole si insinua e si guadagna uno spazio di libertà (de Certeau 1990a, capp. 2-3).

De Certeau aggiungeva a ciò un'acuta consapevolezza delle *differenze*, trovando nel plurale della diversità ciò che assicura a una società la sua vitalità e la sua forza d'invenzione. Sapeva, però, che ogni gruppo sociale teme la vicinanza di "gente diversa", tende a rigettare l'estraneo per proteggere la propria coerenza. Il lavoro politico gli sembrava avere come posta principale la realizzazione di una sorta di unità plurale, quella che egli ha chiamato "l'unione nella differenza" (de Certeau 1969a), la sola in grado di rendere reciprocamente tollerabili delle differenze forti. In parte, egli rimetteva tale compito agli educatori. Alcuni studenti gli domandarono di spiegare la sua pratica di insegnante, al tempo del seminario nel terzo ciclo in antropologia culturale, che teneva all'Università di Paris VII (Jussieu) (v. Giard 1990, pp. xxxiv-xxxv). Di quel luogo e di quel tempo, destinati ufficialmente a insegnare agli studenti come iniziare una ricerca, egli intendeva fare, prima, il tempo dell'emersione, poi, il tempo dell'elaborazione, di differenze riconosciute e mantenute come tali:

L'esperienza del *tempo* comincia in un gruppo con l'esplicitazione della sua pluralità. Bisogna riconoscersi differenti (di una differenza che non può essere superata da nessun magistero collocato in posizione d'autorità, da nessun discorso particolare, da nessun fervore festivo) affinché un seminario si trasformi in una *storia* comune e parziale (un lavoro su

e tra le differenze) e perché la parola vi divenga lo strumento di una *politica* (l'elemento linguistico in cui avvengono conflitti, contrasti, sorprese, insomma procedure "demo-cratice") (de Certeau 1978, p. 177).

Istruito dall'osservazione della società nord-americana, peraltro, egli era anche conscio del pericolo che può nascere da un'appartenenza a "minoranze" che sia mantenuta e rivendicata nel tempo. Questa appartenenza, elevata a protezione di un'identità culturale e sociale nonché a garanzia della trasmissione di un'eredità, può condurre alla chiusura delle minoranze in altrettanti ghetti, può nutrire di stereotipi le rispettive rappresentazioni, introdurre una divisione di ruoli e responsabilità e finire con l'uccidere la tradizione, imballandola e separandola dalle forze vive della società sino a diventare lo strumento subdolo di una "stigmatizzazione" o il ricettacolo di tutte le nostalgie (spesso, una cosa e l'altra). Questa difficile domanda (fino a quando sostenere il plurale delle differenze? Come assicurare il loro rispetto reciproco e una certa coerenza sociale?) attraversa tutta la sua opera, dai primi articoli destinati al pubblico cristiano di «Christus» fino all'investigazione storica sul lavoro di unificazione linguistica intrapreso dalla Rivoluzione francese, dall'osservazione delle pratiche culturali alla definizione di una politica scolastica da parte degli Stati membri dell'OCSE⁸.

L'ultima caratteristica dei suoi scritti politici di cui vorrei sottolineare l'importanza e la presenza da un capo all'altro della sua opera è l'attenzione accordata ai *luoghi*, a ogni sorta di luoghi, reali o simbolici, pubblici o privati, la cui geografia mutevole disegna le figure successive di una società. Istituzioni e ambienti sociali, gruppi di affinità o appartenenza, luoghi di militanza o di dibattito, tutti hanno valore agli occhi di Michel de Certeau, che vi vede la punteggiatura del corpo sociale. Detto altrimenti, per lui sono tutti dei luoghi di senso e di comprensione. Per prima cosa viene, per ciascuno, la necessità di enunciare l'identità, la particolarità del luogo in cui si trova. Questo vale per la riflessione sul cristianesimo:

Un luogo è necessario perché vi sia una partenza, e la partenza è possibile solo se vi è un luogo da cui ci si muove: i due elementi – il *luogo*

⁸ de Certeau 1969a, capp. 2, 3 e 7; 1974, cap. 7; de Certeau, Julia, Revel 1975. Si veda *infra*, capp. 15-18.

e la *partenza* – sono mutuamente relativi, dato che è un distanziamento a permettere di riconoscere nella localizzazione iniziale la sua chiusura, eppure è proprio tale campo chiuso a rendere possibile una nuova ricerca (de Certeau 1987b, p. 219).

Tale riflessione è indispensabile anche nell'atto di insegnare, per permettere agli studenti di riconoscersi come differenti (qui si comprende la logica del “maestro che non voleva avere discepoli”):

La mia posizione sarebbe piuttosto quella di esplicitare il mio posto particolare (invece di camuffarlo sotto un discorso dalla capacità, in effetti solo presunta, di inglobare tutti gli altri), di sottoporre quante più implicazioni possibili, teoriche e pratiche, alla discussione del gruppo [nel seminario], e inversamente di reagire nei confronti di coloro che intervengono in un modo interrogativo, che li spinga a esprimere la propria differenza e a trovare nei suggerimenti che posso avanzare il mezzo per formularla con maggior decisione. I “modelli” teorici proposti hanno come funzione quella di ritagliare dei limiti (la particolarità delle mie domande) e di rendere possibili degli scarti (espressione di altre esperienze e di altre domande) (de Certeau 1978, p. 177).

Ma il riferimento al luogo caratterizza anche i suoi lavori storici; scandendo i percorsi di *L'Écriture de l'histoire*, de Certeau intitola la prima parte del libro *Productions du lieu*. In questa parte, il famoso capitolo su *L'opération historiographique* si apre con un sottotitolo del genere – *Un lieu sociale* (de Certeau 1975a). Per adempiere il proprio compito, lo storico deve rendere manifesto il *suo* luogo, in caso contrario mostrerebbe una mancanza sotto il profilo della deontologia professionale e del raggiungimento del proprio obiettivo conoscitivo: “L'articolazione della storia attorno a un luogo è la condizione di possibilità di un'analisi della società”; e ancora: “Il diniego della particolarità del luogo, essendo il principio stesso di ogni ideologia, esclude ogni teoria” (p. 79).

La riflessione sul luogo, dunque, non si presenta né come seconda né come secondaria, è il fondamento dell'atto conoscitivo e trascurarla porta a compromettere la costruzione del sapere. Ma ciò porta anche a ipotizzare che la conoscenza del particolare abbia a che vedere con la costruzione della scientificità, che quest'ultima non riguardi soltanto enunciati di verità universali, una

tesi audace che de Certeau si sforzò di elaborare con riferimento alle “arti del fare” della vita di tutti i giorni⁹.

Del plurale dei luoghi, della parola, dell'azione, del sapere, del lavoro, egli propone una cartografia dinamica, com'era dinamica la sua lettura delle “differenze”. La sua attenzione si rivolge sempre verso le circolazioni possibili, che si tratti di reti sociali, di viaggi individuali nati per caso, della maniera in cui, nello spazio strategico del forte, si insinua, con tattica e acutezza, l'astuzia del debole. Di qui l'interesse accordato alle pratiche dello spazio, al passante in città (de Certeau 1990a, capp. 7 e 9), ma anche al modo in cui la “posseduta” salta da un posto all'altro nel rispondere all'interrogatorio dei giudici, sviando così la logica delle loro attribuzioni di identità a luoghi e nomi (de Certeau 1990b, cap. 6); o, ancora, la sorprendente ricerca sulla circolazione del racconto di Surin riguardante l'incontro con “il giovane del cocchio”, in cui Surin riceve da questo “illetterato” delle meravigliose luci mistiche (de Certeau 1987a, pp. 287-307); o, infine, il viaggio disperato di Labadie nella sua ricerca impossibile di un luogo della verità su Dio, di una terra della certezza dove stabilire la Chiesa della “vera fede” (cap. 9)¹⁰.

Preparato dall'appartenenza a una certa tradizione e a una certa generazione, nonché da un concorso di circostanze che riguardavano la sua vita personale, provvisto degli strumenti analitici garantiti dalla sua attenzione per la parola, per le differenze e per il plurale dei luoghi colti nella loro particolarità, Michel de Certeau si trovò meglio attrezzato, intellettualmente e interiormente, rispetto a molti suoi contemporanei, per comprendere ciò che di essenziale si venne a giocare, a livello sociale, nel maggio 1968. Gli articoli che scrisse in maggio e giugno, segnati qua e là da una punta di lirismo o di romanticismo, restano singolarmente centrati. Non si tratta di una narrazione dei fatti, né di un discorso che ne svelerebbe il senso “dall'alto”. De Certeau non cercava, in queste pagine frementi, di fare opera di memorialista, né di predicare o profetizzare. Voleva semplicemente fare la sua parte nell'opera comune di chiarificazione politica evocata dalla parola nuova che circolava per le strade. Allo scompiglio nelle strade corrispondeva lo scompiglio delle intelligenze: il discorso degli apparati dello Stato, quel-

⁹ Si veda la parte conclusiva di de Certeau, Giard, Mayol 1994.

¹⁰ Il capitolo è intitolato *Labadie il nomade*.

lo dei partiti politici e dei sindacati erano egualmente incapaci di analizzare quel che accadeva e, a fortiori, di esprimerne il senso.

Ecco allora questa prima constatazione: “Dobbiamo ritornare su questa ‘cosa’ che è sopraggiunta e comprendere ciò che l’imprevedibile ci ha insegnato di noi stessi, cioè quel che siamo diventati *dopo*” (p. 28). “Rivoluzione simbolica” o “rivoluzione mancata”, c’è stata, imponente, irresistibile, commovente, poetica e confusa, la *presa della parola*, che più che articolare un qualcosa di preciso ha messo in scena l’atto del dire. Di qui l’impossibilità di identificarla con rivendicazioni determinate, di ricondurla a dei luoghi sociali, di conoscere i suoi autori e i suoi “capi”. Designava ciò che mancava di fondamentale alle istituzioni e alle rappresentazioni, e per questo non sapeva come dirsi. Dove passava la linea di separazione tra gli “assoggettati” e le istituzioni, tra le credenze che venivano loro attribuite e le loro convinzioni effettive? De Certeau non lo sapeva più degli altri, ma rispetto agli altri aveva il vantaggio di riconoscere di trovarsi in una situazione di non-sapere e di cercarne un chiarimento: “Chiarirla era per me una necessità. Non per altro, se non per un bisogno di veracità” (p. 35). Questo lavoro di delucidazione viene collocato sotto il segno della storia, e de Certeau vi riconosce un prolungamento naturale del proprio compito quotidiano. Non è per usurpazione, o per una mescolanza avventata di generi, che si interroga sul maggio 1968: “È senza dubbio la funzione stessa della storia (della storiografia) costituire, lucidamente, un discorso che enunci una relazione della ragione con il suo ‘altro’, con gli eventi” (p. 73).

Detto altrimenti, il lavoro del “faire de l’histoire” (famoso titolo di uno dei suoi articoli, divenuto in seguito il primo capitolo de *L’Écriture de l’histoire*)¹¹ concerne tanto il presente che il passato. Dato che rende intelligibili nel presente gli avvenimenti del passato, assieme alle loro condizioni di possibilità, tale lavoro consiste parallelamente nel rendere possibile, nel presente, il generarsi del futuro mediante la trasformazione del corpo sociale. Si tratta quindi,

¹¹ Si veda de Certeau 1975, cap. 1. Con il suo beneplacito, questo titolo venne preso in prestito per una grande impresa editoriale organizzata dalla tribù degli storici (fazione «Annales» e EHESS, principalmente), alla quale gli si era anche chiesto di contribuire, cosa che originò l’*opération historique* (più tardi completata e intitolata *L’opération historiographique*): si veda Le Goff, Nora, a cura, 1974.

in realtà, di un lavoro di chiarimento che è al contempo storico e politico, che non può essere una cosa senza essere l'altra, visto che gli è necessario associare l'agire, il dire e il comprendere. Come ha sottolineato uno storico legato a Michel de Certeau, tra l'altro acuto lettore della sua opera: "Politico è il progetto di colui che vuole sorprendere l'invenzione della società"¹².

* * *

I testi che seguono sono stati riuniti alla luce di questa unità di intenzione e metodo. Disposti secondo l'ordine cronologico di apparizione, tra il 1968 e il 1985, disegnano la curva di evoluzione, o piuttosto di approfondimento, delle analisi, con una bella unità stilistica nella diversità dei periodi e degli oggetti. Ciò che cambia visibilmente, in vent'anni di lavoro accanito, è l'ampiezza del campo di osservazione e di esperienza, con l'arricchimento apportato dai soggiorni in America (del Nord e del Sud) e dalla distanza guadagnata, resa cioè oggetto di riflessione, nei confronti del contesto europeo, come possiamo constatare sia nei capitoli settimo e ottavo (scritti nel periodo 1975-76), sia nell'ultima parte (dal capitolo quindicesimo al diciottesimo, che datano dall'inizio del 1985).

I primi sei capitoli si riferiscono al maggio 1968. Riprendono il libretto pubblicato a fine ottobre 1968: *La Prise de parole*, Paris, Desclée De Brouwer, 165 pp. Solo il quarto capitolo del libro non figura qui, ciò perché Michel de Certeau l'aveva in seguito annesso a un'altra opera, dal titolo *La culture au pluriel* (de Certeau 1974), di cui costituisce l'ottavo capitolo; ho assecondato su questo punto la preferenza dell'autore, lasciando che questo capitolo continuasse a circolare sotto la livrea della cultura. Il libretto del 1968, apparso in autunno, riprendeva, modificandone qualche dettaglio, alcuni articoli pubblicati in «Études», nel numero di giugno-luglio (è il caso del secondo capitolo) e di ottobre (terzo capitolo e "appendice bibliografica", che ho trasformato nel quinto capitolo). Dato che il quarto capitolo del 1968 è qui assente, quello che nella prima edizione era il quinto capitolo è diventato in questo volume

¹² Si tratta di J. Revel; si veda Giard, Martin, Revel 1991, p. 127.

il quarto capitolo. Ho aggiunto, come sesto capitolo, un articolo di «Études» (maggio 1969) che continua e completa la nota bibliografica cominciata nel quinto capitolo.

Per questa nuova edizione mi sono limitata a completare qualche riferimento e a correggere qualche errore di stampa. Ho aggiunto sistematicamente i nomi delle persone citate, la loro omissione era ben comprensibile, quando la narrazione degli eventi era viva nella memoria di ciascuno, oggi sarebbe un problema, per il lettore. Per la stessa ragione, ho aggiunto tra parentesi qualche data e precisazione; ho scritto qualche nota supplementare, debitamente segnalata. Gli stessi principi sono stati seguiti per stabilire il testo degli altri capitoli, tutti pubblicati separatamente quando l'autore era vivo – è opera mia solo l'averli riuniti in un'unica raccolta.

Dopo la prima parte, consacrata al maggio '68, la seconda (capitoli settimo e ottavo) tratta del continente americano¹³. Il primo dei due testi era apparso, con lo stesso titolo, in «Le Monde diplomatique», n. 266, maggio 1976, pp. 16-17; il secondo, ugualmente, era stato pubblicato in «Le Monde diplomatique», n. 273, dicembre 1976, p. 16. Ma questo testo sugli indiani e la loro presa di coscienza politica era in realtà destinato a concludere una raccolta di documenti riuniti e tradotti dall'associazione DIAL (*Diffusion de l'information sur l'Amérique latine*), di cui Michel de Certeau era stato uno dei fondatori, al tempo della dittatura militare in Brasile, credo, e di cui nel 1975 copriva la vice-presidenza. Firmata con uno pseudonimo, anche se la postfazione portava il nome di Michel de Certeau, questa raccolta ha circolato molto, in particolare in traduzioni parziali negli Stati Uniti: si veda Yves Materne, a cura, *Le Réveil indien en Amérique latine*, Paris, Cerf, 1977, 139 pp.; con il titolo che viene qui mantenuto, la postfazione era da p. 121 a p. 135.

La terza parte riprende il rapporto che avevamo preparato insieme per il ministro della Cultura: Michel de Certeau e Luce Giard, *L'Ordinaire de la communication*, Paris, Dalloz, 1983, 167 pp. La destinazione di questo testo su commissione spiega come mai si concluda con delle *Proposte* e adotti a volte un tono ingiuntivo nel suggerire determinate azioni. Bisogna ricordare che nel 1983 molte cose sembravano possibili, eravamo in parecchi a credere che la società

¹³ Altri elementi della sua riflessione sulle due Americhe sono stati riuniti in de Certeau 1987b, capp. 5 e 6.

potesse essere trasformata. Ho lasciato questo testo com'era, come testimonianza di un "momento" della nostra storia intellettuale e perché non vedevo alcuna ragione per rinnegare ciò in cui avevamo creduto. Mi sono limitata a riformulare i titoli interni e a togliere le pagine del primo capitolo del 1983, già reimpiagate in un altro articolo: Michel de Certeau e Luce Giard, *La Culture on la pratique*, «Le Français dans le monde», n. 181, novembre-dicembre 1983, pp. 19-24. Questo articolo è ripreso in conclusione a un altro volume (de Certeau, Giard, Mayol, 1994). Ho scartato anche una parte del quarto capitolo del lavoro del 1983, che Michel de Certeau aveva usato per scrivere *Les revenants de la ville*, in «Architecture intérieure/Crée», n. 192-193, gennaio-marzo 1983, pp. 98-101. Anche in questo caso, l'articolo è ripreso in de Certeau, Giard, Mayol, 1994, capitolo ottavo. Nel rapporto del 1983, le nostre analisi erano seguite da una serie di studi che avevamo promosso e diretto: portati avanti da giovani ricercatori, riguardavano, rispettivamente, l'infanzia (Anne Baldassari), gli immigrati (Philippe Mustar), le periferie (Jacques Katuszewski e Ruwen Ogien) e le culture regionali, considerate a partire dal caso bretone (Fanch Elegoët).

Infine, l'ultima parte è costituita da una relazione che l'OCSE aveva chiesto a de Certeau in vista di una riunione di esperti sul tema *Educational Policies and Minority Social Groups* (16-18 gennaio 1985). Tradotto da chi l'aveva commissionato in inglese e diffuso negli uffici in questa forma, il testo è stato prima pubblicato in parte con il titolo *L'actif et le passif des appartenances*, in «Esprit», in un numero dal titolo *Français/immigrés*, giugno 1985, pp. 155-171. Dopo la morte di de Certeau, il rapporto fu pubblicato integralmente con il titolo *Économies ethniques*, «Annales ESC», XLI, 1986, pp. 789-815. Al ritorno da sei anni di insegnamento in California, in occasione della sua elezione all'*École des hautes études en sciences sociales* (dove prese servizio nell'ottobre del 1984), Michel de Certeau mi aveva chiesto quali fossero i problemi che esigevano un investimento intellettuale e sociale, in altri termini un lavoro di chiarimento politico, la cui forma viene testimoniata da questa raccolta. Gliene avevo indicati due di prioritari, almeno ai miei occhi: il problema degli immigrati e le relazioni con la Germania. Comincio immediatamente a lavorare su questi due temi, assistendo a dei congressi, raccogliendo informazioni, prendendo svariati contatti. Il rapporto per l'OCSE era una prima pietra posata nel cantiere del-

l'immigrazione. Dieci anni dopo, ci manca l'intelligenza generosa di Michel de Certeau per andare avanti su questa strada. Nondimeno, tutti sanno ormai che questo problema sarà una delle pietre di paragone su cui misurare la vecchia Europa, all'alba del XXI secolo.

Ho voluto comporre questo volume di scritti politici non come un memoriale, ma come una "cassetta degli attrezzi" messa al servizio di un'altra generazione, cui compete oggi la responsabilità di condurre, secondo modalità proprie, il lavoro di chiarificazione politica. Una società che, di generazione in generazione, non riprendesse con rinnovato slancio questo lavoro riflessivo su di sé, si rassegnerebbe a morire. Questa ripresa necessaria non equivale né all'oblio di ciò che l'ha preceduta, né al rifiuto degli strumenti elaborati dalle generazioni precedenti.

In queste pagine di Michel de Certeau si troveranno analisi acute, intuizioni illuminanti, idee e concetti, informazioni e prospettive di analisi. Ma più prezioso, perché più raro, è l'assistere al lavoro di un'intelligenza generosa e forte, capace di rispettare la differenza altrui, abitata da una segreta tenerezza per la folla anonima dei viventi, mai tesa a "conquistare potere", sempre a "rendere possibile" lo sbocciare di una libertà futura, il sorgere di un avvenire inedito, l'"invenzione di una società". Un'intelligenza convinta che questa fosse la funzione dello spirito. Credo che questa convinzione sia contagiosa.

Capitolo secondo Prendere la parola

Un evento: la presa della parola

Lo scorso maggio, la parola è stata presa come nel 1789 è stata presa la Bastiglia. La piazzaforte occupata è quel sapere detenuto dai dispensatori di cultura, destinato a mantenere l'integrazione o la reclusione di studenti lavoratori e operai entro un sistema che presta-bilisce la loro funzione. Dalla presa della Bastiglia alla presa della Sorbona, tra questi due simboli vi è una differenza essenziale che marca l'evento del 13 maggio 1968: oggi è la parola a essere stata liberata.

In tal modo si afferma, feroce, irreprimibile, un nuovo diritto, venuto a coincidere con il diritto di essere uomo e non più un cliente destinato al consumo o uno strumento utile all'organizzazione anonima della società. Era questo diritto a comandare, per esempio, le reazioni di assemblee sempre pronte a difenderlo quando sembrava minacciato nello svolgimento di un dibattito: "Qua tutti hanno il diritto di parlare". Ma questo diritto era riconosciuto soltanto a chi parlava a nome proprio, dato che l'assemblea rifiutava di ascoltare chi si identificava con una funzione o chi interveniva in nome di un gruppo nascosto dietro le parole di un suo membro: parlare non vuol dire essere lo speaker di un gruppo di pressione, di una verità "neutra" e "obiettiva", o di una convinzione nutrita altrove.

Una specie di festa (quale liberazione non è una festa?) ha trasformato dall'interno questi giorni di crisi e di violenze – una festa legata, ma non riducibile, ai giochi pericolosi delle barricate o allo psicodramma di una catarsi collettiva. Qualcosa ci è successo. Dentro di noi, qualcosa ha cominciato a muoversi. Voci mai sentite ci hanno trasformato – originate in un luogo ignoto, riempiono improvvisamente le strade e le fabbriche, circolano tra noi, diventano nostre

senza essere più il rumore soffocato delle nostre solitudini. Perlomeno, avevamo questa sensazione. Quanto si è prodotto di inaudito è questo: ci siamo messi a parlare. Sembrava fosse la prima volta. Da ogni dove uscivano tesori, addormentati o silenziosi, di esperienze mai nominate. Mentre i discorsi a verità garantita si zittivano e le “autorità” si facevano silenziose, esistenze congelate si schiudevano in un mattino prolifico. Abbandonata la corazza metallica dell’automobile e interrotta la fascinazione solitaria della televisione domestica, in frantumi la circolazione, tagliati i mass media, minacciato il consumo, in una Parigi sfatta e radunata per le strade, selvaggia e stupita di scoprire il suo viso senza fard, sgorga una vita insospettata.

Certo, la presa della parola ha la forma di un rifiuto. È protesta. Come vedremo, la sua fragilità è quella di esprimersi solo contestando, di testimoniare solo per via negativa. Forse è, parimenti, la sua grandezza. Ma in realtà essa consiste nel dire: “Io non sono una cosa”. La violenza è il gesto di chi ricusa qualsiasi identificazione: “Io esisto”. Se dunque colui che si mette a parlare nega le norme in nome delle quali si pretende di censurarlo, o le istituzioni che vorrebbero utilizzare una forza apparentemente slegata da ogni appartenenza, egli intende davvero affermare qualcosa. Un atto d’autonomia precede di gran lunga l’iscrizione dell’autonomia nel programma di una rivendicazione universitaria o sindacale. Di qui lo scandalo del veder sostituire a questa esigenza delle misure riformiste che appartengono a un altro ordine. Di qui anche il disprezzo per coloro che non “parlano”, ma esprimono solamente la loro paura (sotto il pathos dell’acquiescenza o del gioco al rialzo), le loro mire politiche (sotto la retorica del “servizio” o del “realismo”) o il loro potere (che attende pazientemente il suo momento).

Non si tratta di un nuovo diritto che si aggiunge a una lista già lunga. È una scelta che fonda e anticipa le altre scelte, come una ragione segreta che cambiasse di senso o orientasse tutte le altre ragioni. Non si aggiunge al resto, lo decide. Ed ecco già dispiegate le prime implicazioni di questa invenzione iniziale: l’esperienza diretta della democrazia, la continuità della contestazione, la necessità di un pensiero critico, la legittimità di una partecipazione creatrice e responsabile di tutti, la rivendicazione dell’autonomia e dell’autogestione, e anche la festa della libertà – potere dell’immaginazione e festività poetica... Allo stesso modo, possiamo disegnare questa nuova ragione a partire da ciò che ricusa: un sapere “deposita-

to” la cui assimilazione trasforma coloro che lo acquisiscono in strumenti di un sistema; istituzioni che arruolano i propri “impiegati” per cause che non sono le loro; un’ autorità votata a imporre il suo linguaggio e a censurare il non-conforme, ecc.

In ogni caso, più che a tali questioni generali (indizi di problemi ormai aperti), più che all’ evocazione di una rivoluzione culturale (che è per l’ appunto problematica), dobbiamo fare riferimento, anzitutto, a qualcosa di più semplice e più radicale. Per quanto sia stato troppo localizzato, e spesso mal compreso fuori dai luoghi in cui si produceva, vi è un *fatto* che è più importante delle rivendicazioni o della contestazione stessa, che non facevano che esprimerlo nei termini pre-evento: un fatto *positivo*, uno *stile* d’ esperienza. Un’ esperienza creatrice, cioè poetica. “Il poeta ha schiodato la parola”, annunciava un volantino alla Sorbona. È un fatto di cui siamo testimoni per averlo visto e avervi partecipato: una folla è diventata poetica. Forse fino ad allora nascosta (ma ciò significa che non esisteva), la parola è esplosa nelle relazioni che l’ hanno resa possibile o di cui si è dotata, con la gioia (o la serietà?) del rompere i compartimenti stagni e dello stabilire affiliazioni imprevedibili. Finalmente ci si è messi a discutere di cose essenziali, della società, della felicità, del sapere, dell’ arte, della politica. Un chiacchiericcio permanente si propagava come il fuoco, immensa terapia nutrita da ciò che liberava, contagiosa con tanto di ricetta e diagnosi; apriva a ciascuno discussioni che oltrepassavano, al contempo, la barriera degli specialismi e quella degli ambienti sociali, e che trasformavano gli spettatori in attori, il faccia a faccia in dialogo, l’ informazione o l’ apprendimento di “conoscenze” in discussioni appassionate su opzioni che riguardavano direttamente l’ esistenza. Questa esperienza è accaduta. È inafferrabile.

Ma che cosa ci dice?

Una scelta

In questo modo si è operato uno spostamento, non direi nella nostra concezione della cultura, quanto nell’ esperienza che ne facciamo. Questo fatto ci interroga. Può essere *dimenticato*? E, se no, a quale revisione, a quale conversione siamo vincolati? In ogni caso, è provocatore e rivelatore. Implica ed esige una scelta.

Anche se questo momento non è stato un momento di verità, anche se è uno sfogo e l'esplosione di una lunga frustrazione, anche se è un intervallo di follia (ma la follia annuncia a volte delle ragioni nuove), anche se all'ubriacatura della parola subentra il malessere e il disincanto del giorno dopo che ricomincia da dove si era arrivati – tutte cose fortunatamente discutibili –, una domanda ci è stata posta. *Non deve essere persa*. Ora, questa domanda rischia di essere perduta sia che la si soffochi, dopo troppi eccessi e troppe paure, nel gioco delle forze che la sua irruzione ha mobilitato e elettrizzato, sia che le riforme di cui è stata origine la facciano dimenticare o la anneghino negli obiettivi più “seri” dei riequilibri sindacali, universitari o politici.

La realizzazione e l'analisi di tali riforme, la storia dei movimenti che le hanno permesse o organizzate saranno sviluppate in altra sede. Sono necessarie. Ma la questione che le ha provocate sotto forma di contestazione della società, quella non abbiamo il diritto di metterla tra parentesi, soddisfatti del profitto che ne ha tratto la società. Non possiamo accettare che ne resti soltanto qualche miglioramento nelle strutture educative o nei salari dei lavoratori (risultati certo apprezzabili), mentre un'esperienza più profonda, tornando a immergersi, non lascerebbe che la traccia di un'immensa delusione. No, non possiamo lasciarci distrarre così dall'essenziale. Per noi, il compito è di riconoscerne la portata effettiva, esplicitarne il senso, scoprirne le conseguenze pratiche e teoriche.

Questo compito è tanto più imperativo perché inscritto nel fatto stesso, nella misura in cui vi si rivela un'incapacità di proporzionare un'azione coerente all'esperienza fatta. Almeno, questa è la mia interpretazione. Quello che è stato vissuto *positivamente* non ha potuto dirsi che *negativamente*. L'esperienza è stata la presa della parola. È stata detta una contestazione che, ricusando il sistema nella sua totalità, non poteva che essere tradita da ogni organizzazione esistente, da ogni procedura politica o da ogni istituzione riformata. Imponente, un movimento dal basso è sfuggito alle strutture e ai quadri preesistenti, ma tale provenienza lo ha anche tenuto lontano da programmi e linguaggi. In questa società, oggetto della sua denuncia, non poteva che esprimersi marginalmente, quando invece rappresentava già un'esperienza sociale. Il “rifiuto” che opponeva tradiva quindi la realtà, dal momento che si limitava a ritagliare una frontiera senza dire quale fosse il paese *di qua* – cioè l'esperienza stes-

sa. Per ragioni tattiche, la contestazione camuffava la disparità delle esperienze per compattarle nell'unità di una medesima controffensiva. In effetti, la presa della parola, invenzione comune, non poteva che creare delle differenze – da riconoscere, se si voleva analizzare la sua natura.

Ogni negazione, d'altra parte, si accontenta di rovesciare i termini dell'affermazione che contraddice. Ne è la vittima, nel preciso momento in cui la denuncia come autoritaria. Tra i molti altri, questo è un segno che accusa di nuovo l'insegnamento o le istituzioni per l'incapacità di fornire a nuove generazioni strumenti che permettano di rendere conto di un'esperienza diversa da quella dei loro "quadri" o dei loro maestri. Certo, i faccia a faccia violenti con il potere hanno aumentato senza misura quest'incapacità reciproca; da allora, le collaborazioni tra studenti e insegnanti o tra operai e "responsabili" tendono a oltrepassare l'alternativa tra contestazione e difesa dei termini *tali e quali*. Oggi, però, il problema capitale è posto dalla disparità tra esperienza radicale e deficit a livello di manifestazione linguistica, tra la "positività" di un vissuto e la "negatività" di un'espressione che, sotto forma di rifiuto, sembra il sintomo piuttosto che l'elaborazione della realtà che designa.

Questo problema ha immediatamente una portata politica. Un rifiuto della "società dei consumi" mette in causa il regime politico che la sostiene o che potrebbe cambiarne i presupposti. Da subito gli studenti l'hanno visto e l'hanno detto. Ma hanno capito che questa lucidità teorica lasciava intatta la questione dei mezzi d'azione, che non analizzava abbastanza le forze in gioco e la loro disponibilità in vista di una modifica delle strutture, che il "potere studentesco" (nozione peraltro tardiva e apparsa dopo che si era manifestato il potere operaio) traeva la sua efficacia da un'opposizione latente al potere, ma non arrivava a costruirne un altro. Ricusando gli organismi che inquadravano i poteri reali del paese, il "movimento" non poteva che essere utilizzato e "recuperato" da uno di questi, non importa quale.

Uno scacco era iscritto in anticipo nella contestazione globale e permanente. È a questo scacco che, in una prospettiva politica, gli studenti non hanno il diritto di acconsentire, non fosse che in nome dei nuovi rapporti da instaurare tra lavoratori operai e lavoratori universitari, o tra la società e la funzione-insegnamento. Se questo non accade, non resterebbe che optare per un'utopia evanescente

o per un “realismo” conservatore; il movimento andrebbe in mille pezzi, trasformandosi in opportunità per qualche riforma, in soggetto di un filone letterario, fonte di cinismo e, ai margini del paese, di un anarchismo di *desperados*, il cui processo di disgregazione è stato descritto lucidamente, tempo fa, da Victor Serge (1951, pp. 38-65). Tali fughe, conseguenti all’incapacità di dare forza pratica e teorica a una grande esperienza, farebbero credere che la protesta iniziale fosse già un alibi.

Questo terreno politico non è il mio (se non in quanto cittadino). Voglio semplicemente sottolineare la gravità della questione e la sua urgenza. Non basta mettersi sulla difensiva, atteggiamento che, sotto la forma di una resistenza puramente mentale, sarebbe ancora una rinuncia.

Non è possibile, senza rovinare proprio quello che si vuole difendere, limitarsi a quella sicurezza interiore che porta ad affermare, in nome di un’esperienza inafferrabile: “Il potere non può più entrarci dentro. Noi non portiamo più rispetto. Non lasciamo più alcuna presa all’ autorità”. Se non si organizza, se non si iscrive, fosse anche come strategia, *entro* la rete delle forze nazionali per cambiare *effettivamente* un sistema, questa rivendicazione della coscienza non sarà né riformista, né rivoluzionaria, ma si sfinerà in partenze per l’estero o in esili interiori, negando la sua richiesta di partecipazione per rifugiarsi in un’emigrazione senza meta o in una resistenza ideologica e impotente.

La stessa questione riappare sul terreno che ha interessato direttamente il movimento quando ha reclamato una rivoluzione culturale. La presa della parola ha il suo primo impatto dove c’è di mezzo la cultura. Bisogna procedere con l’analisi del fenomeno anche in questo frangente, poiché la presa della parola mette in questione la possibilità e le condizioni di un rinnovamento e, allo stesso tempo, il rapporto tra un’esperienza decisiva e le nostre concezioni della cultura.

Teoria ed emergere del nuovo

La contestazione urta contro una certa organizzazione della cultura. Ma le teorie che hanno preceduto gli eventi finiranno con il riassorbirne il significato, “spiegandoli”? Nel luogo in cui si formula la coscienza che una società ha di se stessa, l’esperienza di

ieri avrà un seguito, eserciterà un'azione, dislocherà il nostro linguaggio condiviso? O sarà invece sminuita dalle idee precedenti e recuperata da un passato già pensato, come un buco entro un sistema che sia capace di obliterarlo subito e di ricoprirlo con parole di routine? Sarà "alienata" da "scienze umane" sufficientemente elaborate da integrare il non-conforme nel conforme e abbastanza forti da imporre al "disagio" di una civiltà l'interpretazione distillata da questa stessa società?

A tale livello, riguardante la relazione tra la cultura e un'esperienza inedita, si situa anche un rapporto di forza. In generale, possiamo già constatare tale fatto ogni volta che un'innovazione cerca di venire alla luce all'interno di un sistema costituito. L'attualità, ma già la storia, ci descrivono le strade tortuose attraverso cui uno spostamento o una resistenza prima assente si mostrano e si dissimulano nel linguaggio comune, culturale e scientifico. La novità resta opaca: "imprendibile" quanto a ciò che rappresenta nella coscienza, è anche "indicibile" (per riprendere un termine impiegato nel passato a proposito di un'analogia crisi) perché ha la forma di uno scivolamento sotterraneo o di un'insorgenza inattesa. Non potendo determinare una nuova mentalità, per esprimersi non ha che una *regressione* a una situazione più antica che la difenda dall'ordine istituito, o una *marginalizzazione* che spinga la contestazione ai margini della società, sotto forma di uno spazio proprio (l'"essenziale" dell'esperienza diviene così ciò che è all'esterno di una cultura) e sotto la maschera di idee o nozioni ancora tratte dal sistema contestato.

Innovare è anzitutto tradirsi. Lo si è visto nel mese di maggio, da un lato nei riferimenti pre- o anti-tecnocratici di cui si dotava la contestazione, *ritornando* a un passato trozkista, fourierista, esistenzialista o "selvaggio" (in quanto tale, appariva "retrograda" in rapporto a un "progresso"); dall'altro, lo si è visto nell'arretramento che, a suo scapito, ha sempre più fatto rifluire quell'esperienza fondamentale entro un *ghetto* (la Sorbona, per esempio), dove si è rinchiusa e dove disponeva solamente, per esprimersi, di nozioni strappate alla cultura o alle scienze che rifiutava (in quanto tale, appariva "marginale" in rapporto all'opinione pubblica).

Non c'è niente di più facile per il sociologo o per lo psicologo che impiegare oggi il noto procedimento del "io ve l'avevo detto", di recuperare le "eresie" nell'apparato della sua tecnica e di spie-

gare attraverso il suo sapere quello che, per un momento, gli era sfuggito. Si assiste, in effetti, a una vasta operazione di reintegrazione dell'“aberrante” (l'evento) in sistemi già elaborati: l'operazione approfitta dell'handicap di cui soffrono le “contestazioni” ancora sprovviste di uno strumentario intellettuale proprio. Lo psicologo o il sociologo possono quindi “comprendere” facilmente quel che è successo e interpretarlo nel loro linguaggio, dato che ritrovano tra i loro oppositori i concetti che egli stesso ha messo in circolazione o le posizioni che ritiene di aver superato. Resta che gli interessati, dal canto loro, in buona parte non si riconoscono in tale interpretazione: rifiutano di spiegare se stessi nel modo in cui vengono spiegati.

Tale interpretazione “recuperante” rappresenta, da un punto di vista culturale o scientifico, una reazione analoga al riassorbimento operato dai sindacati o dai partiti politici. Come potrebbe essere altrimenti? In effetti, lo stesso problema si pone qui e là, e quasi con gli stessi termini: *come viene a manifestarsi, come può essere riconosciuta la novità* di un'esperienza che è la chance e forse il segno precursore – ma non ancora la realtà – di una rivoluzione culturale? È probabile che oggi siamo meglio equipaggiati, intellettualmente (e socialmente), per pensare i sistemi entro la razionalità specifica del nostro genere di civiltà che per analizzare i processi di mutamento (intendo: quelli che non si iscrivono in uno “sviluppo” omogeneo). È un sintomo – un sintomo allarmante – che esige una diagnosi. Ma, se prendiamo la questione sul serio, l'attualità ci obbliga a rivedere questa propensione per la tautologia e questa logica fondata sul rifiuto tacito di tutto ciò che non è lo Stesso.

Nella misura in cui ci ha sorpreso, l'evento deve anche insegnarci a diffidare delle abitudini mentali o dei riflessi sociali che ci porterebbero a sottrargli ogni significato e a dimenticarlo. Da un punto di vista epistemologico, l'evento fissa un nuovo compito per ogni disciplina, che è divenuta indissociabile, grazie a esso, da una relazione pedagogica, cioè da una relazione con l'altro. Si tratta dello stesso problema rappresentato dalla reintroduzione di tale *relazione* nella scienza o dell'*evento* in una riflessione troppo imprigionata dalla questione dello sviluppo del sistema.

Per quel che concerne quella cosa troppo rigida o troppo vaga che chiamiamo “cultura”, il compito può essere considerato partendo da due dati attualmente a disposizione: da una parte le ca-

ratteristiche delle “*manifestazioni*” che si sono già prodotte; dall’altra gli *strumenti concettuali* forniti da alcune opere recenti. Tale doppio riferimento deve permetterci un’analisi che sia l’esercizio o, se si preferisce, la sperimentazione del problema in oggetto: il nostro approccio gli sarà confacente se, al contempo, saprà rivedere le interpretazioni in funzione dell’evento e inscrivere l’evento nel nostro strumentario teorico. Senza tale confronto, il pensiero (scientifico, ma anche quotidiano) non si dipanerebbe che secondo i suoi postulati o le sue “evidenze”, occupato a giustificare e a moltiplicare il suo condizionamento e a eliminare ogni contestazione, integrandola; inversamente, l’originalità sarebbe deportata nel territorio della semplice eccentricità, fino a ridursi a non essere altro che un grido, una resistenza priva di vocabolario, un silenzio irriducibile. Ancora una volta, non possiamo accettare questa cosa senza un certo grado di viltà mentale, ma anche, credo, senza rinunciare a quello che la fede ha di più fondamentale, alla sua sfida più essenziale, che scommette su una verità personale rivelatasi nella comunicazione e che articola l’esperienza più assoluta nella lingua di una società.

“*Accidente*” o *principio*?

Non ci possiamo accontentare della prima forma assunta dalla contestazione, quella in cui comincia con il raccontarsi. Come l’evento, essa inizia sotto forma di racconto, e spesso autobiografico: quello del testimone. Ma un simile ingresso, limitato al campo linguistico, resta surrettizio. Si pone nella categoria dell’*anche*, nel senso che *anche* colui che prende la parola è accettato – verosimilmente a causa della sua modestia e perché, in quanto individuo singolo, può essere tollerato senza inconvenienti da una società abbastanza forte da assimilare un elemento eterogeneo e utilizzarlo. La ricchezza va sempre ai ricchi: una società ben strutturata trae profitto da una contestazione minoritaria.

La situazione cambia, però, quando, prescindendo dal fatto che sia questo o quell’altro a prendere la parola entro una struttura mitridatizzata contro tale genere di veleno, arriviamo a chiederci se l’atto del prendere la parola non sia o non debba diventare il *principio costituente* di una società; insomma, quando l’eccezione assume il pe-

so di una regola; quando l'“accidente” rappresenta l'universale. Si tratta allora di una questione sovversiva: è il sistema a essere in causa. Dal punto di vista di una teoria scientifica della cultura, è quindi di importanza capitale sapere se il fatto constatato è “spiegabile” o rivoluzionario, se richiede uno sviluppo della teoria o se la capovolge.

Certo l'alternativa, qui come in economia o in politica, non si presenta mai in termini così semplici; ma non è per questo meno reale. Di fronte a questa opzione, il pensiero conformista reagisce assumendo la prima ipotesi e attende, con la cecità della sua ambiguità o della sua ingenuità, che il problema sia deciso *quantitativamente*, per poi passare, eventualmente, a un altro conformismo, quello di una nuova maggioranza. Questo privilegio accordato alla quantità consiste nell'attenersi all'“opinione”. Quest'ultima non si è mai sposata, che io sappia, con l'esigenza di verità! Piuttosto, a separarle è un divorzio continuo (anche se ognuno di noi è sempre portato a credere di pensare bene quando è benpensante).

Un'altra preoccupazione può renderci solidali con l'evento in quanto dotato di un significato *proprio*, in quanto origine di conseguenze reali e azione che, realizzandosi, implica e reclama una rivoluzione teorica. Il ricercatore ha per ruolo quello di svelare ed elaborare tale implicazione attraverso un lavoro che mira non tanto a “fare” la rivoluzione, quanto a indovinarne il profilo là dove essa è *inaugurata*, senza essersi ancora imposta sotto il profilo quantitativo e dunque senza essere altro che una nuova *possibilità*. Nel campo della riflessione si sviluppa un'opera necessariamente coordinata (e relativa) all'azione, che mette in questione apparati politici o sistemi economici. Ormai la legge della sua riflessione non ha più per funzione quella di proteggere le leggi della società.

Ma il problema è di sapere *se* tale evento ha valore di “principio”; in altri termini, si deve analizzare come si stia già manifestando un cambiamento qualitativo, cioè rivoluzionario, per quanto ancora minoritario.

Manifestazioni “simboliche”

A tale riguardo, non c'è altro criterio ultimo che l'esperienza, quando essa diventa, allo stesso tempo, l'elemento irriducibile dell'esistenza e la sua scommessa. Un evento non è quel che in esso vo-

gliamo vedere o sapere, ma ciò che diventa (e questo, anzitutto, per noi). Questa opzione si comprende solo attraverso il rischio, non tramite l'osservazione. Ora, è certo che quello che è accaduto nel maggio scorso è diventato per molti un evento inaugurale o rivelatore. Ma tale affermazione non dice abbastanza. Si limita alla cronaca o alla biografia: "Io c'ero. Ecco cosa ha rappresentato per me". Fatto irrefutabile, ma particolare. Ora, noi abbiamo imparato qualcosa di più e di diverso, riguardante direttamente la teoria: in un sistema sociale, un rapporto di forza può *già* delineare la strada del suo mutamento. Tale lezione era inscritta, paradossalmente, nella dimensione più sospetta (e anche più facile da spiegare) dell'attualità: il suo carattere simbolico, cioè proprio quello che fa parlare oggi, legittimamente, di rivoluzione mancata. Rivoluzione simbolica, piuttosto: lo prova, in primo luogo, la natura dei gesti mediante cui si è espressa. Ma per capire questo simbolismo bisogna, credo, andare al di là di una descrizione dei luoghi in cui la rivoluzione ha lasciato traccia, al di là di un'analisi delle "azioni esemplari"¹.

Un movimento può disporre solo di termini che appartengono all'ordine costituito e tuttavia manifestarne lo sconvolgimento. Si attua uno spostamento, non leggibile come tale nelle sue espressioni dato che quello usato è il vocabolario e addirittura la sintassi di un linguaggio conosciuto; tuttavia, lo "traspone", nel senso in cui l'organista cambia la partitura che gli è stata data conferendole una tonalità *altra*; nella maniera di suonare, fedele alle note scritte, non c'è niente che riveli tale azione, il registro scelto è l'unico indizio visibile della trasposizione operata. La comparazione è insufficiente, ma indica almeno l'idea di un fenomeno di tutt'altra ampiezza: una cultura può essere vissuta altrimenti, dopo uno scivolamento di cui l'insieme delle parole e dei gesti non sono ancora un segno – di cui è invece una spia quel coefficiente che li caratterizza. Tale coefficiente stacca tutti i gesti dal loro uso abituale; conferisce loro un nuovo status, simbolo di un'esperienza differente da quella che organizzavano prima. Questo coefficiente è oggi la presa della parola.

Una simile trasposizione è temibile perché è ingannevole. Attira e offre modo di giustificare interpretazioni riduttive. La novità si

¹ Sul carattere "simbolico" dei luoghi e delle azioni, si veda cap. 1, pp. 30-34.

insinua in un linguaggio sedimentato che permette di non vederla. Inganna perché rende possibile l'accecamento. Si presenta come ovvietà. Le stesse spiegazioni non hanno torto nel rilevare, entro la crisi, un aspetto di "ripetizione" o di "messa in scena"; ma, a mio avviso, sarebbe una cattiva caratterizzazione del simbolismo definirlo come una riedizione, un sostituto immaginario dell'azione.

Sicuramente, lo storico può ritrovare qui Pietrogrado, i soviet, la Comune del 1848, l'ideologia operaista, l'utopia fourierista o il trotzkismo di una volta; riconoscere la misura in cui il fatto nuovo mima avvenimenti vecchi e tende a riprodursi (così, sfoderate da rivoluzioni divenute leggende, le barricate hanno ripreso un gesto che non può più essere spontaneo e che è destinato a ripetersi, dato che un'università perderà la faccia se non avrà le sue). Legittimamente lo storico potrà svelare, in quel che si fa, quanto è già stato fatto. Questo è vero. Ma non è vero che la novità sia spiegabile mediante elementi già noti, solo combinati diversamente ("Professori, ci fate invecchiare", diceva un manifesto). D'altronde, questa posizione sarebbe strana in bocca a uno storico che fosse anche sociologo: credendo di ricondurre il presente a una messa in scena di episodi passati, si contraddirebbe due volte. Da una parte, confesserebbe che, contrariamente a quanto pretendeva di insegnare, non è accaduto mai nulla, dato che in linea di principio la storia intera potrebbe essere spiegata nello stesso modo in cui si spiega l'attualità: la sua comprensione del presente giudicherebbe quella che ha del passato. D'altra parte, identificando i tasselli storici grazie ai quali vorrebbe ricostruire il puzzle del presente, non si renderebbe conto che la "messa in scena" è l'evento stesso e che il nuovo statuto attribuito a "figure" antiche fa entrare nella sfera del linguaggio quello che non era loro conforme, insomma quello che esse non dicevano.

Anche lo psicologo mancherebbe gli eventi se vi vedesse solo (cosa d'altronde evidente) il teatro di una frustrazione, una verbalizzazione *à la* Rogers², una psicoanalisi collettiva, in sostanza l'"applicazione" su grande scala di fenomeni analizzati da tempo, ora passati allo stadio di sfruttamento scientifico o terapeutico e ben conosciuti dagli studenti – insomma un esempio a dimensioni monu-

² In varie occasioni i fatti di maggio sono stati interpretati prendendo come riferimento le idee sull'espressione dello psicologo americano Carl Rogers, che la intende come istanza liberatrice di tendenze profonde.

mentali di “dottrina di cui sopra”. Una teoria che ha per tema, e spesso per tabù, “ciò che accade”, sarebbe precisamente il mezzo per eliminare ciò che accade oggi. Tutto questo in maniera discreta ma inesorabile e, ancora una volta, con tutte le apparenze di una giustificazione, dato che l’eterogeneo è stato eliminato *a priori*.

Stiamo dunque scegliendo un tipo di cultura, di verità e, molto semplicemente, di professione, stiamo facendo una scelta globale che rivela le nostre opinioni personali, a partire dal momento in cui l’evento ci porta a sostenere, sotto forme più o meno sottili e nascoste, questa proposizione a mio avviso contraddittoria: “Sappiamo ciò che sta accadendo”. Questo sapere nega in anticipo la possibilità dell’oggetto che pretende di conoscere; postula che non possa succedere nient’altro che quello che pensiamo già.

Ora, ecco che l’evento cambia le nostre conoscenze, divenute simboliche. Tocca le nostre concezioni della società, ma sotto tutte le loro forme. Fondamentalmente, concerne la relazione pedagogica in quanto ambito che riguarda istituzioni scolastiche, familiari e, più estesamente, i rapporti tra quadri e aderenti, consigli di direzione e amministrati, governanti e governati, cioè ogni situazione in cui la relazione con *altri* (allievi, bambini ecc.) si effettui nel campo di un linguaggio *comune*, ma investito di un senso *particolare* dagli interlocutori che si trovano in posizione di forza. Dobbiamo non solo constatare ma ammettere che i nostri gesti e la nostra storia possano *ritornare* con un senso per noi sorprendente; che le nostre parole possano dire un’esperienza non contraria (cosa che sarebbe una forma dell’Identico), ma differente; che divengano lo strumento di una contestazione, il vocabolario di qualcun altro.

Perlomeno è *possibile* che degli studenti, mimando la Comune o la dinamica di gruppo, che degli operai, ripetendo il 1936 come hanno fatto i loro quadri sindacali e rivendicando un aumento dei salari, adottino davvero questo linguaggio in modo diverso da come era stato utilizzato fino ad allora, e investano un’esigenza nuova in queste azioni o in queste rivendicazioni tradizionali. Credo che oggi si tratti di questo. Questa interpretazione è solo personale, e chi non esiterebbe davanti alla complessità dei fatti? Ma sarebbe da ciechi non interrogarsi su questa *possibilità* ed eliminare l’ipotesi che si sia realizzata.

Più una società è coerente, meno essa è malleabile nei confronti delle modifiche. Ieri, queste producevano dei movimenti parzia-

li che si traducevano, all'interno di un tessuto sociale più lasso, in nuovi equilibri. Non può più succedere la stessa cosa nell'immenso sistema attuale, di cui tanto lo strutturalismo che le teorie economiche o le analisi politiche hanno precisato la sintassi, le leggi e le combinatorie. Nondimeno, il cambiamento non ne è stato eliminato. Solo, a lungo ritardato da censure e integrazioni più potenti, finisce per spostare l'intero blocco. Il sistema, ingrandendosi, permette solo contestazioni globali, dato che reprime le mutazioni parziali. Il tempo dei sistemi sociali totalitari è quello delle rivoluzioni.

Questo accade in prima istanza sotto la forma di uno slittamento dell'intero sistema, e lo spostamento si esprime nel nuovo coefficiente che si applica alla sua totalità. Un linguaggio sociale diventa dunque "simbolico" là dove riceve un nuovo status. Significa un cambiamento qualitativo che non è ancora un cambiamento quantitativo. Il simbolo qui non rinvia a ciò che sappiamo già o a quel che abbiamo definito, ma, passando attraverso ciò che sappiamo, rimanda a quello che ignoriamo: un avvento che coinvolge il tutto. Vuol dire che le nostre conoscenze sono divenute il linguaggio di altri e di un'altra esperienza. È esattamente ciò che è accaduto per le "scienze umane", luogo originario della crisi: un sapere che organizzava delle relazioni secondo il modello e al servizio di una società del consumo si è visto "ripreso" secondo modalità differenti, "occupato" da coloro che oggi dichiarano di volerlo esprimere per conto proprio e che, in relazione al senso che gli attribuivamo, lo hanno più "liberato" che infranto. Questo sapere dice in termini conosciuti una novità che gli era sconosciuta.

Questa rivoluzione prende il nostro sapere a rovescio. Per questo ha quel che è necessario per fuorviarci. Per sopravvivere, ancorché trasposto, un linguaggio scientifico, storico e culturale offre in anticipo tutti i mezzi per un recupero che si rivelerà un inganno.

Cosa più grave, questo linguaggio rischia di ingannare anche coloro che lo usano in maniera differente. Quale indizio e, se posso permettermi, quale prova hanno di essere *differenti* (dato che in fondo il loro linguaggio è lo stesso, e che qualsiasi professore o responsabile sindacale può dimostrarlielo)? Solo l'esperienza fondamentale, per alcuni irriducibile, per molti confusa, che si traduce con la presa della parola. I lavoratori finiranno col credere che in fondo vogliono solo un aumento dei salari, e gli studenti una riforma dell'insegnamento? Saranno legati alle parole confezionate

che vengono loro proposte, e dunque “ripresi” dalla logica del sistema di cui si servono per contestare una situazione? Rischiano di essere giocati dalla parola che hanno creduto di liberare. Per difendere ciò che sono, hanno soltanto l’uso *nuovo* che fanno di queste parole *ricevute* da altri. Quella verità nuova, fragile, che è la loro esperienza, può essere loro sottratta dal vincolo di un linguaggio di cui non sono gli autori. Espressioni che hanno preso dal sistema che contestano si possono girare contro di loro: per essere certi di non ingannarsi non hanno altre garanzie che richiamarsi a una loro specifica esperienza. La loro manifestazione è simbolica; non è ancora il *loro* linguaggio.

A questa ambiguità corrisponde un compito. Non esiste altra risposta se non il rischio assunto in nome di una certezza. Ma proprio in tale rischio vi è uno strato irriducibile che ha già smosso il linguaggio, un’affermazione che, nella sua insufficienza, dice, o pretende di dire, il necessario: non sarebbe più vivere un vivere che alienasse la propria parola, come non sarebbe più esistere un esistere che rinunciasse alla tentazione di creare.