

Ritorniamo ora alla questione della chiusura in quanto condizione dello scambio. In cosa la distinzione fra componenti nomadi e sedentari trasforma il problema dello scambio? E, piú precisamente, questa trasformazione non ci fa abbandonare il dominio definito all'origine di questa serie di saggi, quello di un'ecologia delle pratiche, al quale corrisponde il problema dei "tipi" psico-sociali suscettibili d'affermare e non di subire questa ecologia? Dopo tutto, speranza e dubbio, sogno e paura sembrano designare una dimensione "puramente soggettiva" della vita, la cui nozione di "tipo" sembrava dover risparmiare. Parlare "del fisico" o "del biologo di campo" non significa aver deciso di correre un rischio calcolato riguardo a quello che preoccupa Max Planck, o Albert Einstein, o Stephen J. Gould nella loro singolarità? Ma, inversamente, fare del sogno o dello sgomento, per esempio, gli ingredienti di una vita strettamente "privata" o "psicologica", non significa dimenticare che, in altre culture, i sogni sono messaggi che riguardano piú di uno e che lo spavento è un ingrediente fondamentale dei rapporti fra universi

distinti, fonti di vincoli che conferiscono ai dubbi e alle speranze le matrici dei loro significati? La divisione fra la vita affettiva “privata” e quella “pubblica” è una di quelle dimensioni della “grande divisione” che la questione cosmopolitica deve trasformare in problema. La prova alla quale i coterapeuti di Tobie Nathan sono d’ora in poi vincolati, la divinazione, la prescrizione e la fabbricazione di oggetti attivi, la lettura “autoritaria” dei sogni dell’altro (non la “proposizione” di un’interpretazione possibile), è qui esemplare. Questa prova non esprime la necessità di un’identificazione con la cultura dove si praticano questi gesti, queste letture, non corrisponde a un’iniziazione, ma “fa passare” quello che per l’altro è condizione in un modo che non lo trasforma in vincolo, di cui il coterapeuta sarà libero di reinventare il significato e la portata. Va sottolineato che l’espressione “far passare” non definisce assolutamente una qualsiasi esperienza vertiginosa, dubbio radicale o replica miniaturizzata di ogni territorialità. Non ho la pretesa di negare che questo genere d’esperienza possa verificarsi, ma sono fermente intenzionata a negare che costituisca un riferimento, un titolo, un privilegio o una vocazione. La vertigine della pagina bianca o la breve distanza fra filosofia e follia sono temi un po’ troppo lusinghieri, troppo privi di humour per non far sorridere, e il tuffo nel caos si compie sempre secondo modalità qualificate, senza le quali né l’artista, né il filosofo, né lo scienziato “riferirebbero” nulla.¹ Ciò che “fa passare” la prova è, innanzi tutto, l’impossibilità di ridurre a credenze quello che è condizione per l’altro, e l’impossibilità d’adottare una posizione di tolleranza nei confronti dell’incapacità dell’altro a operare in questo caso la distinzione fra condizione e vincolo.

Per Nathan, l’abbiamo visto, questa prova deve essere pretesa da ogni esperto suscettibile di partecipare alla creazione di una “psicopatologia scientifica”, essa appartiene quindi al “tipo psico-sociale” di un ricercatore capace di sfuggire alla passione moderna di squalificare ogni pratica che non aderisca all’affermazione di un mondo unico. Ma, nella prospettiva cosmopolitica, conviene domandarsi in che misura la questione del

“passaggio” non si ponga ovunque, in quale misura la condizione stessa dello scambio, ivi compreso lo scambio fra “rappresentanti politici”, non abbia per condizione una forma di “passaggio”.

Noi conosciamo bene, in effetti, un “tipo psico-sociale” che integra questa condizione, si tratta del “diplomatico”. La pratica del diplomatico ha questo di difficile e di molto interessante, cioè che l’espone molto sovente all’accusa di tradimento.² La diffidenza persino di coloro che il diplomatico rappresenta fa parte dei rischi e dei vincoli del mestiere, e ne costituisce la vera grandezza. Perché questo mestiere è sotto il segno di una tensione irriducibile. Da una parte, si ritiene che il diplomatico appartenga alla popolazione, al gruppo, al paese che rappresenta, ne condivide le speranze e i dubbi, i terrori e i sogni. Ma, dall’altra, il diplomatico si rivolge ad altri diplomatici, e deve essere per loro un partner affidabile, che accetta insieme a loro le regole del gioco diplomatico. Il diplomatico non può quindi accomunarsi con coloro che rappresenta, altrimenti l’attività diplomatica sarebbe priva di senso o si ridurrebbe a questa altra strategia inventata dagli esseri umani per evitare il rischio di guerra generalizzata, il combattimento singolare fra due “eroi” al cui destino ognuno accetta di affidarsi. Ma il cinismo, l’indifferenza o il tradimento, anche se è molto raro che ne sia accusato, non costituiscono la verità del suo mestiere, ma la sua negazione. Designano i rischi inerenti al suo mestiere, il pericolo che costituisce la negazione degli obblighi che lo fanno esistere, come sarebbe negazione degli obblighi dello sperimentatore l’indifferenza verso la distinzione fra il testimone affidabile e l’artefatto, come sarebbe negazione degli obblighi del ricercatore di campo la ricerca di cause con il potere di causare, e quindi costituire, il terreno per la messa in scena di una prova che varrebbe per altri campi. In altri termini, il diplomatico è colui che deve tradurre, e quindi tradire, ciò che egli tuttavia vive anche e nel medesimo tempo secondo la modalità sedentaria della condizione: ha paura di tradire, eppure traduce.

Forse il diplomatico è colui che può aiutarci a pensare a quello che comporta la questione della scienza quando

si tratta di “scienze umane”, cioè in quei domini popolati di tecniche che si apparesentano ai tre mestieri impossibili di Freud, tecniche alle quali non sembrano addirsi le esigenze politiche che definiscono una tecnica “moderna”. In *L'invention des sciences modernes*, avevo proposto di vedere nell'esperto delle scienze teorico-sperimentali un ibrido singolare fra giudice e poeta, mente l'arte e i rischi dello scienziato di campo lo raffrontano all'inquirente o al “segugio” in agguato. Ma all'epoca non avevo trovato un equivalente adatto per queste scienze che avevo chiamato di un “terzo genere”, perché s'indirizzavano a degli esseri che, per definizione, s'interessano o possono interessarsi, o sono capaci d'interessarsi, a quanto si esige da loro, nel modo in cui ci rivolge loro. Oppure, come il diplomatico, l'esperto di una scienza, dove “le condizioni di produzione di conoscenza dell'uno sono ugualmente, inevitabilmente, condizioni di produzione d'esistenza per l'altro”³ non deve anch'egli situarsi nel groviglio di due regimi d'obbligo, l'obbligo d'accettare che passino in lui i sogni di quelli che studia, i loro terrori, i loro dubbi e le loro speranze, e l'obbligo di “rapportare” quello che ha appreso da altri, di trasformarlo in ingredienti di una storia da costruire? Così, *come guaritore*, Tobie Nathan deve passare attraverso le condizioni dei suoi clienti, apprendere da loro come guarirli, come “scienziato”, deve “far esistere” quello che ha appreso, deve costruire, in particolare, i mezzi per resistere alle favole universaliste, contribuire alla costituzione di un corpus, alla messa a punto di un linguaggio abbastanza astratto, per confrontare senza ridurre, in breve deve partecipare a una storia dove si tratta di prendere la misura di ciò cui obbliga quello che, in mancanza di meglio, si chiamerà “psichismo”, quando è causa di sofferenza e di erranza. Se l'analogia reggesse e se la doppia dimensione, quella passiva, dove si tratta di farsi lasciare un segno dal “passaggio”, e quella attiva, dove si tratta di “rapportare”, e quindi di tradire, caratterizzasse, in effetti, il tipo psico-sociale dell'esperto che ha come primo obbligo quello di non fare assegnamento sull'indifferenza di coloro che describe, ne potrebbero derivare alcune conseguenze. Queste conseguenze precisano la portata, il significato e

i rischi di queste pratiche scientifiche, e spiegano, forse, una ragione per la quale le scienze cosiddette “umane” hanno tanta difficoltà a inventare le pratiche che corrispondano a delle scienze della contemporaneità. La prima conseguenza della mia analogia è che queste scienze, che chiamerò d'ora in poi scienze della contemporaneità, poiché il tempo della produzione di conoscenza e il tempo del divenire di coloro che esse riguardano devono essere lí accettati come inseparabili, hanno come problema non degli individui, ma delle pratiche. Era la conclusione cui ero già arrivata quando avevo proposto di considerare che, nella misura in cui un enunciato scientifico deve potere essere messo a rischio da ciò a cui si rivolge, le scienze cosiddette umane non possono sperare di produrre un sapere affidabile solo nella misura in cui esse non si rivolgono a degli “esseri umani”, ma a degli esseri che esse sanno capaci di prendere posizione riguardo alla pertinenza delle domande che vengono loro rivolte. La figura del diplomatico traduce direttamente questo vincolo. Non esiste diplomazia se non fra “potenze”. Il diplomatico sa di avere l'obbligo di riferire, e quindi di tradire, ma – salvo nel caso di una resa senza condizioni – sa anche che coloro che tradisce hanno il potere di rifiutare le sue proposizioni. La grandezza peculiare della sua pratica sta in questo rischio. Ed è questo rischio che eviterà l'antropologo delle scienze che visiterà un “sapiente folle”, o uno di quegli autodidatti sventurati e illuminati che costruisce tutto da solo una nuova teoria dell'unificazione delle forze, o escogita una superba spiegazione quantistica della telepatia. Nella misura stessa in cui lavora nell'impunità, dove quello che ha scelto per oggetto è socialmente definito da una ridicolaggine o da un'inadeguatezza che egli sezionerà, quello che “riferirà” l'antropologo sarà un insulto per l'altro, il puro e semplice sfruttamento della sua posizione di debolezza. Allo stesso modo, secondo il metro della “grandezza” diplomatica, sono “piccoli” gli psicologi sociali che schematizzano le opinioni di individui di fronte a problemi che sono loro completamente estranei. L'espressione di questa “cattiva azione” è che la schematizzazione perde la sua pertinenza allorché s'in-

terroga un individuo la cui pratica, per l'appunto, integra il problema a proposito del quale lo schema raccoglie le "opinioni". Lo schema esprime il rapporto di forza, la differenza presunta fra colui che l'ha messo a punto e colui che ne è l'oggetto.⁴

Ma si può suggerire una seconda conseguenza, meno evidente. Se un sapere prende come oggetto una pratica e i suoi esperti, deve mirare alla loro componente sedentaria, non alla loro componente nomade.

Per spiegare quest'ultimo punto, riprendiamo il caso dell'etnopsichiatria. Ciò di cui l'etnopsichiatra, come guaritore, fa esperienza è proprio la componente sedentaria della pratica dell'altro, il rapporto che si impone agli oggetti attivi, alla molteplicità degli universi, l'effetto su se stesso dei vincoli logici, di cui gli oggetti attivi e gli universi multipli sono gli ingredienti. Egli fa l'esperienza, quindi, di ciò che, nella pratica dell'altro, non è negoziabile, di ciò che corrisponde alle sue condizioni. E, salvo essere iniziato e pienamente riconosciuto da coloro che saranno allora suoi "pari", questa esperienza non lo autorizza minimamente a partecipare ai rischi nomadi, a intervenire, qualunque sia l'ambito, nel processo attraverso il quale gli stessi terapeuti mettono alla prova gli ingredienti della loro pratica. Lo stesso vale per l'antropologo che visita un laboratorio e vi fa l'esperienza delle condizioni sedentarie dei suoi abitanti, del modo in cui essi manipolano i loro dispositivi o costruiscono le loro interpretazioni – così e non diversamente – il modo in cui essi trepidano, si eccitano o s'indignano di fronte a una proposizione, di come respingono con un'alzata di spalle un suggerimento, una domanda o un'obiezione che esprime per loro l'incompetenza del loro interlocutore, o quando cambiano improvvisamente di stile e farfugliano in un povero linguaggio incomprensibile una giustificazione "per ogni campo". Ma sa, o dovrebbe sapere, che, salvo essere riconosciuto come collega, la sua visita non l'autorizza a esprimere un giudizio sulle controversie, le innovazioni o le negoziazioni, di cui usufruisce il laboratorio, e non l'autorizza soprattutto a partecipare ai rischi che vi si assumono a partire dalle condizioni, di cui fa esperienza.⁵

688

All'ossessione del rapporto di forza da stabilizzare fra colui che interroga e colui che è interrogato, l'analogia del diplomatico permette di sostituire il rischio di un'operazione di traduzione. La singolarità di quest'operazione, la dissimetria che la traduzione, in quanto pratica produttrice di sapere, è che ciò che si tratta di "far passare", di trasformare in sapere, non è per colui che "riceve" il ricercatore-diplomatico, sapere nello stesso senso. Quello che interessa l'antropologo delle scienze non è quello che interessa lo scienziato a cui fa visita. Per quest'ultimo è una condizione di sapere che va da sé, che si trasmette in modo implicito. Ma, nondimeno, è una delle poste in gioco essenziali della trasmissione delle pratiche scientifiche, quello che, per esempio, fa la differenza fra un autodidatta e uno scienziato in grado di riconoscere quello che può rischiare o quello che, se lo proponesse, lo squalificherebbe. La traduzione, quindi, in questo caso, è rischiosa in quanto formulata a proposito di esperti capaci di contestarla. Il che ci riporta all'esigenza che ho già formulato: solo le modalità e gli individui in quanto esperti, possono autorizzare una tale pratica di traduzione. In effetti, è solo nel loro caso che la dimensione sedentaria dell'esperienza costituisce, comunque sia, l'oggetto di una pratica di trasmissione, e può quindi essere tradita-tradotta, ma non estorta con l'abuso di potere in nome della scienza. Solo i pratici non possono sentirsi giudicati, umiliati, incantati, spodestati, dalla traduzione, non possono identificarsi con ciò che riferito di loro, non possono attribuire a colui che li interroga la posizione del "soggetto ritenuto di sapere", ma possono interessarsi all'interesse di cui sono oggetto, sorridendo, all'occorrenza, nel venire a sapere dal visitatore come la loro pratica sia singolare, ben diversa dai modelli generali di razionalità o di giustificazione che essi credevano di utilizzare.

L'analogia fra scienze di contemporaneità e pratiche diplomatiche non ha quindi nulla di neutro. Così, per fare solo un esempio, essa permette di concludere che non ci sarà "pedagogia" in un qualunque senso scientifico, finché gli insegnanti non avranno i mezzi di definirsi in collettività di esperti, finché il pedagogo si

689

riterrà libero di spiegare come procedere a un individuo “che insegna”, ma che non ha potuto costruire con altri, in seno a gruppi reali, i mezzi per valutare la pertinenza di quello che gli si propone. In linee più generali, la tentazione e la possibilità di sottoporre chicchessia alle esigenze del laboratorio diventano riconoscibili come la trappola per eccellenza. Perché il potere del laboratorio, in questo caso, definisce il fatto che l’essere interrogato possa essere un esperto come ostacolo da eliminare o da aggirare. Se sottoponeste Albert Einstein, Bruno Latour, Tobie Nathan, Jacques Lacan o Martin Heidegger, *ammesso che accettino*, a un buon protocollo di laboratorio, dovrete avere a che fare soltanto con artefatti umani purificati, cioè caratterizzati da semplici differenze quantitative.

L’operazione di traduzione alla quale deve arrischiarsi il ricercatore-diplomatico ha quindi un vincolo primordiale, che definisce i “rischi” intrinseci del mestiere. Questo vincolo è che la traduzione operata non riguardi “ogni campo”, permettendo al ricercatore di riconoscere “l’uguale” al di là delle differenze. Per questo motivo, certi concetti centrali nelle nostre “scienze umane”, che erano considerati in grado di assicurarne l’autonomia, quali “motivazione”, “interesse”, “suggerimento”, ma anche “simbolo”, “trattamento cognitivo” o “inconscio”, cambiano di significato. Non perdono il loro interesse, tutt’altro, ma questo non ha niente a che vedere con i rischi della produzione di un sapere scientifico. Perché il ricercatore che li rispetta è da essi obbligato a esigere da coloro che incontra che essi manifestino la loro sottomissione alla scienza, a esigere che essi confermino l’autonomia delle sue categorie. Motivazione, suggestione, interesse o inconscio non possono funzionare in modo rischioso se non come ingredienti di una pratica *tecnica d’influenza* (il marketing, la pedagogia, la gestione delle risorse umane “la psicoanalisi, la pubblicità ecc.)⁶. In quanto categorie di stile scientifico, tali concetti pongono il problema della “fabbricazione” dell’individuo moderno, colui che, per esempio, sarà pronto ad attribuirsi personalmente un “funzionamento psichico”, per cui si aspetta che altri lo mettano in categorie scientifiche.

La pratica del diplomatico ha per posta in gioco le condizioni effettive di un “incontro”, non la riconoscenza di una sottomissione. Essa lo pone sempre “fra” due gruppi. Riconosco dunque qui, all’insieme delle scienze della contemporaneità, la tesi di Tobie Nathan riguardo a quello che dovrebbe essere una psicopatologia infine scientifica, una scienza che si occupa degli psicoterapeuti e non dei malati. Tale scienza, abbiamo visto, pone la questione di un rapporto “da gruppo a gruppo”, implica la collaborazione con i pratici “non moderni” che questa pratica di collaborazione deve attivamente riconoscere come appartenenti a un gruppo reale. Quindi, non è soprattutto a un individuo che si tratta di rivolgersi, ma a un esperto abilitato a esigere che siano riconosciute le condizioni della sua pratica. Ma l’estensione proposta crea la possibilità di un’esitazione. Si tratta ancora di “scienza” o si tratta di “politica”, in senso ampio, nel senso d’invenzione dei mezzi per “vivere insieme” in seno a una stessa città?

Le scienze della contemporaneità non sono, molto semplicemente, “politica”? Se così fosse, il mio tentativo di definizione sarebbe fallito. Il fatto che abbia conseguenze politiche dirette – il legame fra la produzione di un sapere affidabile e l’esistenza di gruppi reali che dispongono dei mezzi per costruire e affermare una pratica irriducibile all’opinione – non sarebbe che un altro modo per dire che non esiste un “luogo” preciso per queste scienze, che esse sono interamente dissolte nel problema generale della negoziazione fra pratiche. Avrei finito per fare del mio diplomatico la traduzione dei miei propri interessi, un esperto di quest’ecologia delle pratiche che tento di costruire.

Il termine “rappresentare” ha sempre un duplice significato, che rimanda al registro scientifico o al registro politico. Lo scienziato di laboratorio deve potere costruire la rappresentazione di quello che “dice” il suo fatticcio per poter rappresentare altrove, davanti ad altri, i vincoli e le possibili derivazioni di questo dire. Ma, in questo caso, l’“uscita” dal laboratorio, o più precisamente dalla rete dei laboratori dove colleghi competenti sono esposti allo stesso rischio di “far dire” o di “far fare”, evidenzia il cambiamento di signi-

ficato, cioè il cambiamento di luogo. Lo scienziato uscito dal laboratorio è “autonomo” nel senso che, là da dove viene, il suo fatticcio l’ha reso autonomo, cioè ha soddisfatto le esigenze che permettono di rappresentarlo. In compenso, bisogna riconoscere che la “misura” presa dal diplomatico non consente di distinguere *in modo generale*, indipendentemente dal problema posto, dalla vocazione assegnata allo scambio “da gruppo a gruppo” che rischia, il significato che sarà attribuito al termine di “rappresentazione”.

Per rispondere a questo problema, è importante distinguere due “tipi” di pratica derivanti dell’analogia diplomatica, quello che chiamerò il “ricercatore-diplomatico” e il “tecnico-diplomatico”, entrambi distinti dall’esperto, per esempio, lo scienziato che “esce” dal suo laboratorio, ma anche l’“esperto non moderno” che accetterà *in quanto tale* di collaborare alla costruzione di una “psicopatologia infine scientifica”. L’esperto si definisce come rappresentante di quello che fa esistere il suo gruppo e che il suo gruppo fa esistere, ma definisce anche questo gruppo come attivamente interessato alla costruzione di un sapere, di una pratica, di un dispositivo, che richiede la sua rappresentazione. In questo caso, il modo in cui l’esperto traduce-tradisce il suo gruppo, il fatto che non sia né ridicolo né insultante per coloro che rappresenta è beninteso fondamentale, ma il punto importante è che l’esperto è, in ogni modo, considerato “autonomo” perché la vocazione assegnata allo scambio al quale partecipa, implica che le condizioni “sedentarie” del suo gruppo non siano messe in dubbio, ma riconosciute come condizione del contributo dell’esperto. Si può anche dire che quando un ricercatore-diplomatico riferisce ai suoi colleghi quello che ha appreso in una visita, è considerato “autonomo”, Ma per ragioni ben diverse. La pertinenza della misura, il fatto che essa non sia né ridicola né insultante per coloro che l’hanno resa possibile con la loro ospitalità, è beninteso fondamentale, ma il suo scopo, il sapere scientifico collettivo che si elabora, non riguarda gli ospiti più di quanto i loro rischi riguardino lo scienziato. Molto diverso, in compenso, è il problema del “tecnico-diplomatico”, “delegato” da coloro che rappresen-

ta per far valere i loro interessi e le loro condizioni in una negoziazione, dove questi interessi e queste condizioni *possono essere messi in dubbio*. In questo caso, non è più ad altri ricercatori-diplomatici che s’indirizzerà colui che è delegato, e non è la costruzione di un sapere che integrerà o no quello che riferisce, a costituire la pietra di paragone dell’impresa. In questo caso, la problematica è davvero (cosmo)politica e la pietra di paragone dell’impresa del “tecnico-diplomatico”, il rischio cui è esposto, si colloca *nel momento in cui egli fa ritorno da quelli che rappresenta*. Non ci saranno più conti da rendere che diano il loro significato alla misura né conti creati da “nomadi” considerati autonomi, o più precisamente i conti creati in questo modo dovranno subire la prova dei loro effetti su coloro cui si riferiscono.

Il punto importante, qui, è, come d’abitudine, la non-confusione. Quando è “scientifica”, Tobie Nathan, parlando di cultura, ne parla dal punto di vista delle tecniche terapeutiche, di cui ha fatto l’esperienza e che rappresenta con l’autonomia che quest’esperienza gli ha conferito. E può dire allora che queste tecniche, e il pensiero che esse impongono e suscitano, presuppongono un’identità culturale considerata chiusa e stabile, da generazione a generazione. Ma quando “fa della politica”, vale a dire si rivolge a coloro, il cui compito, in un modo o in un altro, nel bene e nel male, non è la costruzione di un sapere, ma la definizione dei diritti, dei doveri, delle esigenze e degli obblighi che creeranno le modalità di vita delle popolazioni d’origine straniera in Francia, diventa “tecnico-diplomatico” nel senso che la diplomazia è qui una tecnica, la cui pietra di paragone è una creazione che nulla autorizza. In questo caso la chiusura culturale non deve certo essere negata, ma essa diventa ingrediente di un problema al quale non corrisponde più alcun sapere autorizzato, ma solamente la prova effettiva, qui e ora, che costituisce, per il gruppo interessato, il “ritorno del diplomatico”. Perché questo problema è quello dei rischi e dei divenire, di cui questa chiusura renderà capaci coloro che vogliono subire la prova delle proposizioni che esso comporta.⁷ Questi rischi, lo sottolineo, non riguardano direttamente il ricercatore-diplomatico, nel senso

che egli non ne può prendere la misura. Ma sono la pietra di paragone della pratica del tecnico-diplomatico, quella che fa la differenza fra il tradimento riuscito, che inventa una modalità di pace, e quello che sarà respinto e farà del diplomatico un traditore.

¹ Cfr. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris 1991, p. 190 (trad. it. *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996).

² Correlativamente, il diplomatico è anche accusato di mancare di "principi". Non procede egli dunque caso per caso? Non evita accuratamente di denunciare la violazione di diritti generali per attaccarsi alla costruzione di regolamenti ogni volta particolari? Il diplomatico ha fatto combutta con l'invenzione della giurisprudenza (vedere Deleuze, "Gauche", in *Abécédaire*, "Arte", 29 ottobre 1995).

³ *L'invention des sciences* cit., p. 165.

⁴ La situazione è certamente analoga a quella del modellizzatore di Cosmopolitiche VI, il quale deve scoprire in che modo il suo terreno risponde al problema posto dal modello, e non verificare la sottomissione di questo terreno al problema così come viene posto dal modello. Il che, più o meno, esprime qui l'inadeguatezza dell'"arte del tatto", in quanto il problema posto dallo schema non esprime un sapere che s'arrischia ad affermare che, in un modo o nell'altro, questo stesso problema si pone anche a chi è interrogato. Il "problema" in questo caso si esprime in termini che squalificano coloro che sono interrogati, perché annunciano la differenza che li separa da colui che interroga (in quanto psicologo sociale, so bene che l'opinione "deve" essere funzione di variabili che identificherò).

⁵ Salvo, ovviamente, a effettuare la rischiosa transizione che gli etnologi definiscono "rischio del mestiere": *go native*, "diventare indigeno". Nel quadro un po' meno rischioso degli studi

sociologici delle pratiche parapsicologiche, è quanto capitato a Harry Collins e Trevor Pinch (*Frames of Meaning. The Social Construction of Extraordinary Science*, Routledge e Kegan Paul, London 1982): che avendo trovato una possibilità di frode, sono diventati cofirmatari di un articolo che annunciava alla comunità dei ricercatori di parapsicologia come i frodatori erano stati confusi.

⁶ Il fatto che citi l'insieme di queste tecniche "alla rinfusa" non significa evidentemente che, con il pretesto che esse non possono avvalersi di una scienza, si equivarranno. Il mio punto è che per cominciare a creare, fra loro, delle distinzioni, è fondamentale dal punto di vista cosmopolitico, che siano tutte riconosciute e si riconoscano tutte, in quanto "tecniche d'influenza".

⁷ In *Confessio philosophi* di Leibniz (edizione bilingue, Vrin, Paris 1970; trad. it. *Confessio philosophi e altri scritti*, Cronopio, Napoli 2003), si troverà il modello di un'impresa diplomatica, il cui fallimento permette di pensare insieme alla bontà di Dio e alla dannazione di Belzebù. È inutile precisare che i termini del trattato di pace dettato da Dio all'eremita intercessore, la "semplice" riconoscenza da parte di Belzebù, l'"anima pacificata", di quella che è la sua unica malignità che è stata la causa della sua dannazione, presuppongono il crollo radicale della "chiusura logica" che è la dannazione stessa di Belzebù. Terribile tautologia che nessuno può "quaggiù" assumersi, ma che nondimeno ne traduce in modo iperbolico la prova della scelta fra la pace possibile e la guerra certa.

Le domande che suscita il ritorno del diplomatico – di cosa è capace una cultura? A quali possibilità di divenire corrisponde la sua chiusura? – non avendo rappresentante né teoria, non trovano risposta, caso per caso, che nell'avvenimento di questo ritorno: speranza e dubbi, sogni e paura. Si può quindi chiedere in rapporto a quale impegno sono concepibili i rischi che corre il tecnico-diplomatico, o il vero diplomatico. E anche di quale autonomia dispone il diplomatico quando deve rendere conto ai propri "mandanti". Il problema non è privo d'importanza perché si tratta di costruire un "tipo psico-sociale", e non l'immagine eroica e ascetica di colui o colei che sarebbe destinato alla lucidità critica, costretto a rinunciare, contrariamente a tutti gli altri, a "inquadarsi", a "possedere un proprio luogo", a fare esistere le proprie esigenze.

L'impegno del tecnico-diplomatico (non del ricercatore-diplomatico) lo trasforma perfettamente, mi sembra, in attore di ciò che io ho definito problema cosmopolitico in quanto tale. La sua autonomia lo lega all'incognita di questo problema. Non nel senso in cui

quest'incognita trascenderebbe qualsiasi situazione, ma nel senso in cui essa non può trovare risposta che in rapporto a una tale o tal'altra situazione, nei termini di tale o tal'altro incontro. Risposta alla domanda che vuole sapere se può essere inventato un tipo di commercio questo caso e in questi termini.

Per tale motivo è importante sottolineare che l'invenzione del diplomatico precede quella del politico nel significato che noi, sulle orme dei greci, attribuiamo a questo termine. Il diplomatico è stato inventato affinché dei popoli, delle nazioni, dei gruppi possano, all'occorrenza, riuscire a coesistere senza che la distruzione o l'asservimento dell'uno da parte dell'altro costituisca l'unico orizzonte dei loro rapporti. E questo implica che i popoli, le nazioni o i gruppi in questione accettino non la necessità della pace, ma per lo meno la *sua possibilità, la sua eventualità*. Ritroviamo qui la limitazione a cui avevo sottoposto l'ecologia delle pratiche. La pace dei diplomatici non è una regola alla quale tutti debbano sottoporsi, di cui tutti debbano riconoscere che essa trascende i loro interessi e i loro valori. Essa non è la negazione della guerra, ma piuttosto restrizione o ingrediente di un regime guerriero che lo distingue da altri regimi guerrieri. Dopo tutto, se la pace costituisce un obiettivo relativamente ambizioso quando è associata a parole d'ordine di buona volontà e tolleranza, la molteplicità dei regimi guerrieri, al contrario, è di estremo interesse. Dalla guerra totale alla controversia sperimentale, una molteplicità di disposizioni polemiche può designare il termine "guerra", una molteplicità che, in quanto tale, si presta all'invenzione e alla sperimentazione. La "pace dei diplomatici" è dunque un altro nome per un regime di guerra che evidenzia la pace nella misura in cui è possibile. L'impegno del diplomatico, le esigenze che presuppongono la sua pratica, gli obblighi che lo mettono a rischio fanno di lui il rappresentante non di un vuoto generico ideale di pace universale, ma della pace possibile, sempre locale, precaria e materia d'invenzione.

Se il ricercatore-diplomatico e il tecnico-diplomatico si devono differenziare dal punto di vista dei rischi che essi affrontano, li unisce una caratteristica che condi-

ziona la loro attività: essi dipendono dalla maniera in cui coloro a cui essi si rivolgono, coloro che essi intendono rappresentare, definiscono il loro ambiente. Infatti, nei due casi, rappresentare implica in primo luogo, e innanzitutto, che coloro che si rappresenta accettino di essere rappresentati, vale a dire di subire il rischio della traduzione-tradimento.

Ho fatto della paura, rifacendomi a Tobie Nathan, una delle componenti di ciò che "succede" quando il nomade fa l'esperienza di ciò che l'esperienza sedentaria decanta, di ciò che essa fa esistere, dell'incognita che essa fa risuonare. Ma quest'operazione di passaggio *presuppone l'ospitalità*. L'ospitalità è sempre, più o meno, condizionale. Presa come condizione di possibilità per la costruzione di un sapere, essa implica che questa pratica di costruzione sia possibile solo se il "ricercatore-diplomatico" viene accolto, se può essere ammesso senza per altro venire preso come testimone, reclutato in un'operazione di guerra, costretto a identificarsi alla causa del gruppo mobilitato o ad aderire alla difesa di una identità rivendicativa passiva e lamentosa. Il fallimento in questo tentativo può esprimere l'incompetenza del visitatore, la sua angoscia, la sua intolleranza alla paura, l'inesistenza della propria componente sedentaria, del proprio piacere a fare esistere la sua pratica. Può esprimere anche il fatto che il momento non è opportuno, e questo non fa meraviglia e rientra nel paesaggio dei rischi di ogni scienza. La possibilità di una pratica scientifica non è mai un diritto, dipende sempre da necessità che devono essere soddisfatte, ma il cui soddisfacimento non può essere imposto dallo scienziato. Perché l'esperienza sedentaria sia "conoscibile", bisogna che colui che essa riguarda accetti lo scambio. Anche se questo può suscitare "la paura" del suo ospite, non deve "volerlo impaurire", non deve presentarsi come "pauroso".

Ugualmente, se la pace dei diplomatici deve essere possibile, il diplomatico deve accettare la paura associata al rischio di tradimento che implica il suo mandato, ma non deve essere impaurito dai mandanti stessi.¹ Il "ritorno del diplomatico" deve essere un momento di prova, ma tale prova deve essere condivisa, seppure in

modo non simmetrico, da coloro che aspettano questo ritorno. L'incognita cui va incontro il diplomatico, il problema di un possibile commercio, deve essere, sotto un altro aspetto, accettata dai suoi mandanti. Le proposte che egli porta non possono essere misurate in base alla loro fedeltà statica, alla definizione esplicita che il gruppo dà delle proprie esigenze.

Speranza e dubbi, sogni e paura sono affetti sostanzialmente transitivi che si prestano al passaggio. Tecnico o ricercatore, il pratico diplomatico dipende dalle condizioni dello scambio con coloro che, seguendo la modalità diplomatica o la modalità scientifica, egli ha l'obbligo di *rappresentare*, vale a dire di fare esistere per altri. La sua esistenza e la domanda che comporta quest'esistenza, "cosa vuole da noi?", fanno esistere per coloro che egli incontra il rischio di nuove condizioni di scambio, o più precisamente di nuovi modi di attualizzazione delle condizioni che sono le loro. Se i rischi degli uni non riguardano gli altri, al contrario, non è senza importanza che sia riconosciuto e accettato il fatto di sapere il rischio che devono correre gli uni e gli altri, ciascuno secondo le proprie modalità, ma ciascuno a causa della *presenza* degli altri. È, si potrebbe dire, il principio di un divenire non simmetrico, che forse si potrebbe definire trasduttivo, e questo principio è quello che può innescare l'ecologia guerriera delle pratiche in un regime che faccia esistere la pace come possibile.

Forse ci si può qui avvicinare al problema della "cernita" che Bruno Latour ha altre volte associato all'antropologia simmetrica. La domanda senza risposta era di sapere come si effettuerebbe la cernita, in nome di quali criteri e secondo quali modalità di incontro. Come "smistare" senza invocare una qualsiasi istanza trascendente di arbitraggio di fronte alla quale tutti dovrebbero inchinarsi?

All'occorrenza, la cernita potrebbe basarsi sul modo in cui una stessa pratica, *di fronte a un dato problema*, definisce il proprio rapporto con l'ambiente. Si tratta di delegare degli esperti? Abbiamo bisogno di diplomatici? È la guerra? La cernita non verte sulla soluzione di questa alternativa, ma sulla sua costruzione, poiché il fatto stesso di porre la domanda fa esistere la questione cosmo-

politica. Esso implica in effetti che il gruppo sia in grado di riconoscere la sua dimensione sedentaria, sia capace quindi di riconoscere che "una cosa non vale l'altra" per lui e vivere questa differenza non secondo la modalità di un diritto la cui legittimità deve essere riconosciuta da chiunque, ma sulla modalità di una creazione la cui possibile distruzione può avvenire solo secondo la modalità della disperazione o dello spavento.² Esso implica inoltre che sia riconosciuta possibile una distinzione fra l'espressione, non negoziabile, in quanto tale, di questa differenza e l'identificazione *statica* in una particolare formulazione di questa differenza.

Ho già sottolineato che solo è irrimediabilmente distruttore e/o tollerante colui che si crede "puramente nomade", in cui niente può suscitare disperazione o spavento, e il gruppo che si identifica in questo modo non può delegare degli esperti. È la caratteristica per eccellenza delle pratiche che io ho definito "moderniste", cioè essere grandi procacciatrici di esperti. Se si pensa, ancora una volta, alla psicoanalisi, è proprio in questi termini che io ho posto il problema. Lo psicoanalista, quando si vive come un "esperto moderno", si vive anche come "nomade", staccato dai legami illusori che tengono avvinti gli altri. Pertanto, l'analista può giudicarsi ovunque come "a casa propria" perché la sua pratica definisce ogni "territorialità", ogni sedentarietà come suscettibile di essere "analizzata".³ L'inconscio che fa esistere la scena analitica, quando autorizza i suoi pratici a svolgere il ruolo di esperti nella città, non passa la prova della cernita. La stessa cosa avviene per il genoma umano, quando conferisce a Daniel Cohen il potere di un nomade che si sa in diritto, dovunque egli sia, di far valere la pertinenza della sua pratica e delega a decisioni "politiche" il compito di limitare questa universalità in nome dei "valori umani" da rispettare.

La cernita è un'operazione immanente. "Abbiamo bisogno di diplomatici?", è la domanda che possono porsi solo gli esperti e i gruppi che non si definiscono puramente nomadi, che sanno che i loro rischi dipendono da valori e impegni singolari e non garantiti da un diritto che solo ostacoli circostanziali verrebbero a limitare. "Possiamo rischiare la possibilità di pace che

presuppone il fatto di ricorrere a dei diplomatici?” è una domanda del tutto diversa, quella che, sempre in relazione con un determinato problema, fa esistere, salvo a rifiutarla, e allora sarà la guerra, l’incognita cosmopolitica che definisce l’eventualità e il rischio di un commercio possibile.

La cernita non è dunque un giudizio, ma una prova il cui significato si riferisce alla questione *speculativa* dell’ecologia delle pratiche. Dal punto di vista di una descrizione ecologica “neutra”, le pratiche “moderniste” costituiscono un gigantesco successo in quanto creatrici di parole d’ordine di ogni campo, di una folla di piccoli messaggeri certi di possedere i mezzi per distinguere, senza paura né dubbi, senza incontro, ciò che lo giustifica e ciò che lo ostacola, resistenza da sradicare o illusione da tollerare. Ugualmente, la scelta della guerra nel senso in cui essa esclude la possibilità di pace non può essere una denuncia, e certamente non per coloro che si sono voluti “moderni” quando si rivolgono a dei gruppi cui essi hanno inviato non dei diplomatici, ma degli esperti, rappresentanti della modernità. La cernita è una prova che non ha il potere di giudicare, ma da cui dipende la possibilità di creare. Campo mio, dice l’antropologo nel momento in cui esso lo tradisce con altri antropologi. Paese mio, dice il diplomatico proprio quando questo lo ha disconosciuto. Questo possessivo segnala ben altro che un diritto di proprietà o un sapere che sarebbe stato confermato. Esso esprime la creazione di un rapporto d’appartenenza che né lo sperimentatore né lo scienziato di terra né il modellizzatore devono conoscere. Galileo che dice “il mio piano inclinato” sarebbe ridicolo, perché l’ambizione stessa che fa esistere il suo fatticcio è quella di essere valida in tutte le situazioni in cui è in discussione la caduta. L’entomologo che dice “le mie formiche” si lascerebbe andare a una ipersensibilità un po’ inconfessabile, perché le formiche che osserva devono testimoniare la loro specie, devono appartenere indifferentemente a questo o a un altro luogo. Per contro, Shirley Strum parlando dei “suoi” babbuini non ha nulla di ridicolo, perché ha fatto della babbuinologia una scienza della contempo-

raneità, e ha svolto lo stesso ruolo del diplomatico quando si trattava di salvare il “suo” gruppo dalla distruzione.⁴ Ma è forse Leibniz, il filosofo diplomatico così spesso vilipeso da coloro che rappresentava, che ha saputo misurare i rischi imposti dalla possibilità di dire “il mio corpo” quand’anche, questo corpo, lui non potesse concepirlo come causalmente sottoposto all’anima che lo “possiede”. Rapporto d’appartenenza paradossale che esprime il *vincolo* altamente speculativo fra il corpo che fa massa, collettivo sottoposto ai rischi dell’interazione, che si assume i rischi dell’interazione e l’anima che può essere detta “dominante” solo perché in essa passa, simile a un eco collettivo, ciò che la fa “aderire” al proprio corpo, ciò che la trasforma in un’affermazione: “Io ho un corpo”. Due piani, ci vogliono sempre due piani, inseparabili, ma concretamente distinti, a causa della asimmetria delle loro relazioni. Il *vinculum* leibniziano lega, scrive Deleuze, due espressioni del mondo, l’anima che attualizza questo mondo e il corpo che lo realizza.

Il piano che sta in alto si piega su quello che sta in basso. Non c’è azione dall’uno all’altro, ma appartenenza, doppia appartenenza. L’anima è principio di vita attraverso la sua presenza e non attraverso la sua azione. *La forza è presenza e non azione.* [...] L’appartenenza ci fa entrare in una zona stranamente intermedia, o piuttosto originale, dove ogni corpo acquisisce l’individualità di un possessivo in quanto esso appartiene a un’anima privata, e le anime accedono a uno statuto pubblico, vale a dire sono prese in massa e in blocco, in quanto appartenenti a un corpo collettivo. Non è in questa zona, questo spessore o questo tessuto fra i due piani, che l’alto si piega sul basso, anche se non si riesce a distinguere dove finisce uno e inizi l’altro, dove finisce il sensibile e comincia l’intelligibile? Alla domanda *dove passa la piega?* si daranno molte risposte diverse.⁵

È il principio stesso del Parlamento cosmopolitico apprendere per ciascuna domanda, in ciascuna congiuntura, per dove passi la piega,⁶ e come si suddivida-

no la folla degli esperti che interagiscono e accettano i rischi attraverso cui la loro pratica troverà nuovi campi di realizzazione e la proposta del diplomatico in cui si concretizza la domanda cosmopolitica della modalità di presenza del “suo” corpo.

702

¹ Dove la distinzione che ho giudicato utile tra “spavento” e “paura” incrocia la distinzione che ho introdotto fra la definizione di cultura che deriva dalla “psicoterapia” e quella che deriva dal problema ecologico delle condizioni dello scambio. Lo spavento, come tale, appartiene a una cultura, la paura esprime il *problema* dello scambio.

² Questo allotropo intende rispettare la differenza, già introdotta dall'allotropo “paura”/“spavento”, tra diversi tipi di “faticci”: la messa in dubbio di un “faticcio” costruito attraverso una pratica la cui vocazione è quella di produrre del sapere o di creare nuove possibili tecniche mette in dubbio l'autonomia del costruttore e si vive sulla modalità della disperazione (del favore o dello smarrimento) e non su quella dello spavento.

³ Lacan ha spinto questa logica al limite estremo. Cfr. Léon Chertok e Isabelle Stengers, *Le Cœur et la Raison*, Payot, Paris 1989, pp. 186-192 (trad. it. *Il cuore e la ragione: l'ipnosi come problema, da Lavoisier a Lacan*, Feltrinelli, Milano 1991).

⁴ Shirley Strum, *Presque humain. Voyage chez les babouins*, Eshel, Paris 1990 (trad. it. *Umano o quasi. Un viaggio nel mondo dei babuini*, Frassinelli, Milano 1988).

⁵ Gilles Deleuze, *Le Pli*, Minit, Paris

1988, p. 162 (trad. it. *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004).

⁶ Leibniz stesso, matematico e diplomatico, teologo e forse creatore della prima “scienza umana”, la “prima grande fenomenologia dei motivi” (*Le Pli* cit., p. 94) ha saputo viaggiare all'interno della piega fra i due piani: egli ha disposto un sistema concettuale dove tutto esercita costrizione e niente esprime condizione, dove le evidenze del senso comune sono reinventate sotto l'unico imperativo della coerenza da costruire; ma, infaticabile scrittore di epistole, non ha smesso peraltro di tentare di incontrare le varie condizioni dei suoi corrispondenti, d'accettare la varietà dei loro requisiti per subito tradirli, vale a dire attualizzarli in termini concettuali e infine, poiché la pratica non può mai avvalersi dell'ideale, sottoporli ai suoi corrispondenti. Un piano non ha senso senza l'altro. “I suoi” corrispondenti erano “presenti” per lui, come il corpo è presente per l'anima, nell'operazione in cui essi erano tradotti-traditi nell'attualizzazione dei suoi concetti, ed essi erano realmente presenti, obiettando, ponendo le loro condizioni nella prova in cui si verificava la possibilità della realizzazione in essi di questi concetti, la possibilità che essi potessero, senza violenza, incorporarli. Vale a dire accettare il divenire che essi proponevano loro.

Cosa sarebbe un uomo senza elefante, senza pianta, senza leone, senza cereale, senza oceano, senza ozono e senza plancton, un uomo solo, ancora più solo di Robinson nella sua isola? Meno di un uomo. Certamente non un uomo. La città dell'ecologia non dice assolutamente che bisogna passare dall'essere umano alla natura [...]. La città dell'ecologia dice semplicemente che noi non sappiamo ciò che fa la comune umanità dell'uomo e che forse, sí, senza gli elefanti di Amboseli, senza gli straripamenti del Drôme, senza gli orsi dei Pirenei, senza le colombe del Lot, senza la falda freatica della Beauche, egli non sarebbe umano.¹

703

La settima città, dell'ecologia, che Bruno Latour propone di aggiungere alle sei città (dell'ispirazione, domestica, dell'opinione, civica, commerciale, industriale) riconosciute da Luc Boltanski e Laurent Thévenot,² ha come grandezza ciò che “noi non sappiamo”, una sospensione della certezza dove risuona daccapo il grido di Cromwell, “pensate che forse siete in errore”.

La sua giustificazione è questa paura “che fa passare”, all’interno delle chiusure logiche attraverso cui ciascuna pratica identifica il proprio fine e i propri mezzi, ciò che è loro esterno, non annientandole, ma creando, nel territorio che loro corrisponde, l’esperienza di una deterritorializzazione che rende presenti le speranze e i dubbi, i sogni e le paure degli altri.

Nella “città ecologica” di Latour “piccolo” è lo scienziato che esce dal suo laboratorio senza spavento, senza che sia presente il problema di ciò che la purificazione voluta dalla sua pratica lo porta a eliminare. “Piccolo” è anche colui che intima a quelli che lo ostacolano di trasformarsi in “esperti”, aventi per obbligo di tradurre-tradire irreversibilmente le loro condizioni in vincoli. La città ecologica di Latour effettua dunque la cernita non tanto fra le pratiche quanto fra i modi in cui le pratiche possono presentarsi ed essere presentate per gli altri.

Cosa diventa il Parlamento delle cose se la grandezza che egli celebra e che lo giustifica non è quella, politica, della costruzione di reti sempre più estese, ma quella, ecologica e cosmopolitica, che sottomette i rapporti tra fini e mezzi che inventano queste reti alla prova del “sogno” degli altri: quelli a cui la rete da costruire non interessa, ma che sanno che, se il Drôme smettesse di straripare, se condannassimo gli orsi, se vietassimo il velo nelle scuole o anche se aspettassimo che il desiderio di conformarsi facesse “spontaneamente” scomparire questo velo, qualcosa della “comune umanità dell’uomo” rischierebbe di essere distrutta?

Lo rammento, qui si tratta di cosmopolitica, non dell’arte di guarire, di cui il sogno, lo spavento e l’effrazione come tali sono parte pregnante, né dell’arte di trasmettere e d’insegnare, dove si tratta di fare esistere i rischi, le esigenze e gli obblighi di una pratica in quanto tale. In un modo o nell’altro, il problema della rappresentazione è dunque centrale, e può essere posto solo se coloro che s’incontrano accettano i rischi e le prove cui quest’incontro li obbliga. Nella versione politica del Parlamento delle cose, è attraverso ciò che io chiamo la componente nomade delle loro pratiche che l’incontro sembra *a priori* doversi attualizzare perché la prova della politica si rivolge a questa componente. Ma

la messa in sospenso della precipitazione a ridurre un problema al solo registro politico crea la necessità di una presenza di sedentari in quanto tali. La questione è dunque quella della presenza di ciò che, per natura, è assente dalla rappresentazione politica, dalla rappresentazione di ciò che, per natura, non può essere rappresentato, del tenere conto di ciò che contrappone condizioni “sedentarie” al principio imperativo del racconto comune da inventare.³

Sin da *Cosmopolitiche I* mi sono imposta di attenermi esclusivamente alla questione dei “tipi psico-sociali”, vale a dire di speculare sul fatto che le loro storie potrebbero creare esperti capaci e non su un divenire che sfugge alla storia. Dal momento che è una questione di “politica”, sia pure cosmopolitica, il sogno di sfuggire alla storia è il banale incubo di un divenire angelico: le anime, non avendo più corpo, sarebbero in rapporto di pace perpetua (un’altra versione, cui talvolta giunge “l’esperto psicoanalista”: poiché tale problema sociale o politico rinvia, in ultima istanza, a delle categorie analitiche, se ciascuno passasse sul divano...). Io ho mantenuto questa limitazione e mi sono pertanto attenuta a un aspetto determinato di ciò che noi chiamiamo pensare, che si basa sulle implicazioni e sui rischi delle sue modalità di esistenza stabilizzate, pratiche, collettive.⁴ E, come d’abitudine quando si tratta di politica, sono arrivata al problema della separazione dei poteri e della non-confusione dei ruoli. Il Parlamento cosmopolitico deve rispettare, e anche fare esistere attivamente, *relativamente a ogni problema trattato*, la distinzione fra esperti e diplomatici.

Così come la distinzione fra componenti nomadi e componenti sedentarie non ha senso che in relazione con un incontro, la distinzione tra esperti e diplomatici è sempre relativa a un problema. Essa non indica pertanto una differenza stabile che definisce dei gruppi in sé, e non fonda nessuna procedura per la decisione. Ha portato all’enunciazione di un problema, non alla sua soluzione. Questo problema interessa attivamente un gruppo nel senso in cui deve far valere delle restrizioni, ma accetta, dal canto suo, l’interesse della misura che si tratta di inventare? In questo caso saran-

no degli esperti a essere delegati, abilitati ad assumersi dei rischi in nome dell'interesse riconosciuto. La soluzione di un problema o il fatto stesso che venga posto rischiano di influire su un gruppo, condizionandone i valori e le logiche della sua modalità di esperienza? In questo caso, è necessaria la sua rappresentazione diplomatica, e i diplomatici, invece di essere abilitati a negoziare in suo nome, avranno l'obbligo di fare esistere le loro condizioni, i loro requisiti e di render conto a coloro che essi rappresentano del modo in cui questi saranno stati espressi.

Non solo la distinzione fra esperti e diplomatici è relativa a un problema, ma è relativa anche al modo in cui questo problema può essere posto, cioè innanzitutto al giudizio basato sulle sue diverse componenti. La posizione "cosmopolitica" di un problema, pertanto, è sempre segnata nel tempo, relativa a un presente che nuovi diplomatici o nuovi esperti faranno passare.

Ieri, gli esperti si giudicavano liberi di rappresentare le "vittime", chi della droga, chi della società che porta alla droga, chi della sofferenza del soggetto in cui la droga non è che un sintomo. Oggi, coloro che affermano la loro esistenza politica di "tossicomani non pentiti" hanno costretto questi esperti a ridefinire la portata del loro giudizio. I parlamenti politici lo ignorano ancora, ma il Parlamento cosmopolitico esiste già laddove il problema di sapere come vivere con la droga inventa le nuove domande suscitate dalla presenza di esperti-tossicomani e di diplomatici-tossicomani. Esso esiste perché si scopre la necessità di altri diplomatici ancora, che darebbero vita alla voce muta delle persone per le quali il problema della droga non è stato inizialmente politico, né inizialmente soggettivo, né inizialmente medico o scientifico. E passano allora sogno e paura, dubbio e speranza, creando l'esperienza di una deterritorializzazione delle nostre categorie, dove si fronteggiano tristemente il diritto negato di fare liberamente ciò che non nuoce ad altri e il diritto dello Stato di impedire a un cittadino una condotta identificata con la distruzione-del-legame-sociale-che-presuppone-la-cittadinanza.

Nel corso di questi ultimi anni con qualche ragiona-

mento capzioso pseudofilosofico si è dimostrato, con grande soddisfazione degli autori, che un animale non può essere "soggetto di diritto", perché non è capace della reciprocità che si deve poter esigere dall'*alter ego* giuridico. Nel frattempo sono emersi poco a poco alcuni elementi, che hanno permesso di iniziare a porre il problema cosmopolitico di quello che noi infliggiamo agli animali. L'uso degli animali nell'industria cosmetica come pure il loro allevamento a scopi industriali sono un vero e proprio scandalo, e gli esperti, in questo caso, devono comunicare a coloro che li delegano, a coloro che l'esperienza di questo scandalo mette sul piede di guerra, l'annuncio di vittorie parziali e le informazioni basate su nuove strategie future. Ma quando la sperimentazione animale pone il problema della misura intermedia fra il sacrificio dei topi, dei ratti, o anche degli scimpanzé, e gli interessi degli esseri umani che soffrono, si passa dallo scandalo al problema indecidibile. E il punto di vista cosmopolitico è allora quello dell'invenzione di dispositivi che facciano esistere in modo attivo e deliberato questa indecidibilità per tutti i protagonisti.

Assume allora tutto il suo significato una condizione imposta in Inghilterra a coloro che sostengono di non poter fare a meno della sperimentazione animale: essi devono inserire nelle loro pubblicazioni una descrizione completa delle condizioni di vita dei loro animali di laboratorio e delle loro possibili conseguenze per la sperimentazione, una valutazione delle sofferenze inflitte all'animale dalla sperimentazione e la dimostrazione del fatto che tali sofferenze erano assolutamente necessarie. L'insieme di questi elementi dovrà poi essere presentato, se l'articolo deve essere accettato, secondo le regole dell'arte che impongono allo scienziato di non confondere ciò che gli fa comodo con ciò che egli può correre il rischio di affermare. Dispositivo a doppio scatto, si può legittimamente sostenere, poiché questo requisito è scientificamente altrettanto pertinente della specifica tecnica di uno strumento di misurazione all'interno di un protocollo sperimentale, ma esso obbliga peraltro gli sperimentatori ad accettare la prova di interessarsi a ciò che, altrimenti, essi definisco-

no come “mezzi”. Gli sperimentatori si vedono pertanto costretti ad accettare il passaggio in essi della paura cui li espone la loro pratica. Questa paura non costituisce affatto né una punizione né una ricompensa per ciò che viene inflitto all’animale, ma crea una deterritorializzazione all’interno del territorio sperimentale: apertura della possibilità che gli sperimentatori possano capire, non solo tollerare, i problemi che suscitano le loro pratiche; creazione della possibilità per loro di incontrare i diplomatici della parte avversa e di inventare con loro delle proposte a partire dalle quali questi ultimi potrebbero correre il rischio di tradurre-tradire le condizioni dei loro mandanti.

All’interno del Parlamento cosmopolitico non passano soltanto, attraverso le parole dei suoi diplomatici, le condizioni di coloro che non si definiscono in modo politico. Anche nella nostra tradizione moderna, dove si osa dire che “i morti devono sotterrare i morti” si può ugualmente dire che “i morti chiamano i vivi perché risvegliano i morti”.⁵ Se altri popoli sanno mantenere in vita i loro antenati e resuscitare le loro voci attraverso le parole che essi creano, la storia che noi ci siamo inventati è frequentata dai fantasmi degli uomini e delle donne che essa ha cancellato, vinto o fatto piegare, e anche dall’ombra di tutto ciò che le nostre ragioni, i nostri criteri hanno distrutto, ridotto al silenzio o ridicolizzato. Il passato non si misura col metro dei rimorsi o delle fedeltà. E nella nostra tradizione, esso non corrisponde a nessun requisito che noi possiamo soddisfare. Questa tradizione, proprio perché ha dato al tempo il potere di far passare il passato, non ci dà le parole, i gesti e gli atti attraverso i quali i vivi possono pensarsi, crearsi, costretti dai morti. Il Parlamento, poiché è una *nostra* invenzione, poiché è *cosmopolitico*, deve dunque ammettere che nessuno dei suoi negoziati potrà mai colpire nel giusto, chiudere con il passato e far quadrare i conti della tradizione da cui è nato.

Se il nostro passato non ha le parole per dire ciò che vuole da noi,⁶ è nondimeno in grado di costringere coloro che vogliono essere vettori di possibili che indicano l’avvenire a pensare “di fronte” al passato. E non per prima cosa a ritenersi colpevoli. Noi non siamo col-

pevoli della scomparsa dei dinosauri. Ma siamo responsabili “di fronte” a loro del modo in cui noi parliamo di questa scomparsa, e soprattutto del modo in cui noi ne abbiamo da tempo fatto la conseguenza normale e morale del progresso che porta fino a noi. Anche il pedagogo non è colpevole dei crimini commessi in nome della pedagogia, ma ne è l’erede, e deve pensare e parlare “di fronte” alla moltitudine di coloro che non hanno capito ciò che l’insegnamento voleva da loro. Coloro che corrono il rischio di definire alcuni possibili in termini in cui ciò che per altri è condizione diventa costrizione, devono accettare la prova di parlare “di fronte” al passato, “di fronte” ai giudizi e alle squalifiche che furono definite come altrettante vittorie dalla storia che essi ereditano.

Il Parlamento cosmopolitico non è innanzitutto un luogo di decisioni istantanee ma un luogo delocalizzato. Esiste ogniqualevolta si costruisce un “noi” che non s’identifica con l’identità di una soluzione, ma con l’esitazione davanti al problema. Io assocerei questo “noi” alla sola parola d’ordine che Leibniz abbia mai proposto: *Calculemus*. Calcoliamo. Strana parola d’ordine costruita per pensare alla possibilità della pace in un’epoca in cui regnava la guerra. Leibniz era un matematico e non un contabile né uno statistico. Il calcolo non era, per lui, un semplice bilancio che mette in pareggio quantità omogenee, un calcolo di utili o interessi da presentarsi come commensurabili. Per un matematico, l’esattezza di un calcolo, la validità del suo risultato, sono un problema relativamente facile, “banale” nel suo vocabolario. Ciò che importa, ciò che non è assolutamente banale, è la posizione del problema che, eventualmente, gli renderà possibile calcolare la creazione precisa delle articolazioni, delle restrizioni, la distinzione fra i diversi ingredienti, l’esplorazione dei ruoli che essi sono suscettibili d’interpretare, delle determinazioni o delle indeterminazioni che essi causano o fanno esistere. Non vi è commensurabilità senza l’invenzione di una misura, ma la sfida del *Calculemus* sta proprio nella creazione di un “noi”, *che esclude ogni misura esterna*, ogni accordo preliminare che separa l’illusorio dal razionale, il soggettivo dall’oggettivo, che separa, in

altre parole, coloro che hanno diritto a “entrare” nel calcolo da coloro che devono subirne il risultato.

Il fatto che il Parlamento cosmopolitico accetti una “parola d’ordine matematica” non ha nulla di contingente. È l’impegno stesso della pratica dei matematici quello di dover trasformare, una volta identificate, le condizioni di un calcolo in materia di nuovi rischi, cioè di definire ogni spiegazione come l’occasione di un nomadismo da cui verranno all’esistenza matematica nuovi esseri che facciano coincidere i requisiti che li definiscono e gli obblighi sottoscritti da coloro che vi fanno riferimento. Avevo segnalato sin da *Cosmopolitiche I* che, a mio parere, la matematica non era una “pratica moderna” perché requisito e obbligo sono elementi letteralmente e inseparabilmente costitutivi della definizione degli esseri matematici. Dirò ora che, nel loro caso, l’esperienza “sedentaria” e il rischio “nomade” si affermano nello stesso momento, e questo esprime la modalità d’esistenza propria delle costruzioni matematiche finite: i matematici attribuiscono loro in modo quasi irrefrenabile un tipo di preesistenza che essi accostano a quella delle idee platoniche, quand’anche queste possano essere inesauribili riguardo all’audacia che le ha fatte esistere.⁷ In altre parole, i matematici possono dare il loro *Calculemus* al Parlamento cosmopolitico perché, fra tutte le pratiche, quella della matematica si contraddistingue per il fatto di non aver bisogno, per nessun problema, di essere rappresentata da diplomatici. Ogni rischio riguardo alle sue condizioni rappresentata per la matematica occasione di creazione.

Calculemus non significa pertanto “misuriamo”, “addizioniamo”, “confrontiamo”, ma innanzitutto creiamo il “noi” a partire dal quale la natura e i termini dell’operazione potranno essere disposti. Non si tratta di procedere in nome del vero e del giusto, ma di costruire il giusto, la “giusta misura”, sapendo che il “vero” sarà sempre relativo a ciò di cui sarà stata capace questa costruzione, sapendo soprattutto l’eterogeneità radicale che preesiste alla costruzione, l’assenza di qualunque misura comune preesistente fra gli ingredienti che si tratterà di disporre. Il migliore dei mondi leibniziani non garantisce per nulla i calcoli umani perché noi

non conosciamo né i termini del problema né le quantità assegnate da Dio a ciascuno di questi termini. Così come precisa Leibniz nella *Teodicea* (§ 118):

Dio attribuisce senza dubbio più importanza a un uomo che a un leone; tuttavia non so se si possa asserire che Dio preferisce un solo uomo all’intera specie dei leoni sotto ogni aspetto: ma quand’anche fosse, non ne conseguirebbe affatto che l’interesse di un certo numero di uomini prevarrebbe in considerazione di un disordine generale diffuso in un numero infinito di creature.

Il *Calculemus* leibniziano non deriva, beninteso, dalla sola matematica. Attraverso Leibniz, esso testimonia l’affinità fra la matematica e la filosofia che praticava Leibniz e che, sull’esempio di Whitehead, io chiamo speculativa. Che significa l’insistente presenza della filosofia speculativa attraverso tutte le pagine di queste *Cosmopolitiche*? Perché, per esempio, un concetto speculativo come quello di “trasduzione” ha potuto accompagnarci implicitamente o esplicitamente senza che io abbia apparentemente paura che mi porti a giudicare e a squalificare? Quale singolare relazione ho dunque costruito tra filosofia speculativa e “Parlamento cosmopolitico”?

“Ogni scienza – scrive Whitehead –, deve forgiare i suoi strumenti. L’utensile che richiede la filosofia è il linguaggio. Così la filosofia trasforma il linguaggio nello stesso modo in cui una scienza fisica trasforma apparecchi preesistenti”.⁸ “Nello stesso modo”, vale a dire in base alle proprie esigenze e ai propri obblighi. All’occorrenza, la filosofia, così come la intende Whitehead, ma anche Leibniz, non può pretendere nulla dal mondo nel senso in cui questa esigenza creerebbe una gerarchia fra essenziale e illusorio. Secondo Whitehead, essa deve essere obbligata da tutto ciò che “comunica con i fatti immediati”, sapendo che questi non hanno nulla a che vedere con i fatti rudimentali, purificati al fine di fondare un’esperienza che potrebbe rivendicare contro gli altri un qualunque privilegio, ma che essi designano tutto ciò di cui si può dire che

c'è esperienza (è perché “ciò che non comunica in tal modo è inconoscibile, e l'inconoscibile è sconosciuto”).⁹ Sapendo dunque anche che la possibilità di dire “c'è esperienza” appartiene non al registro della prova (io ho la prova che questi animali soffrono), ma a quello dell'affermazione che si tratta di comprendere (la sofferenza degli animali abita la mia esperienza).

La matematica ha la caratteristica di dimenticare ciò che non fa esistere: il triangolo “materiale”, materializzato da una riga effettivamente tracciata, scompare dal tempo dei greci davanti al problema dei requisiti che soddisfa il triangolo ideale e degli obblighi che esso ci impone. Oblio e non squalifica, perché la pratica matematica non deve, per crearsi, negare qualsiasi cosa le preesista, salvo eventualmente ciò che ha già una modalità d'esistenza matematica. Il triangolo materiale non è la vittima del triangolo ideale. Il matematico, poiché va fino al fondo del potere che hanno le parole di giudicare, vale a dire poiché fa oltrepassare a questo potere di giudicare il limite in cui esso si trasforma in potere di creare, conosce la differenza tra il giudizio abituale e la creazione matematica. Il motivo, senza dubbio, è che egli può, con meno paura di altri, *o più precisamente con una paura che fa parte della sua pratica*, creare dei problemi laddove l'abituale utilizzo delle parole fornisce delle risposte. Ma il pensiero speculativo, dal canto suo, continua a rischiare una creazione che ha per obbligo quello di “salvare”, contro le parole d'ordine che giudicano e gerarchizzano, tutte le modalità d'esistenza a cui, in ciascuna epoca, noi possiamo essere sensibili. Deve pensare allo stesso tempo – in base a modalità d'esistenza di cui esso costruisce la distinzione, ma a cui dona lo stesso diritto di esistere – al triangolo materiale e al triangolo ideale. Non procede in nome di un vero che avrebbe il potere di squalificare, né sotto la prova di un calcolo “giusto” che dovrebbe arrischiarsi “di fronte” a coloro che potrebbero essere sue vittime. Oppure, queste vittime sono cosmopolitiche, perché è “di fronte” alle vittime di *tutte* le nostre incoerenze, le vittime radicalmente sconosciute, generate in ogni istante dal potere di giudicare che mette in moto ciascuna delle parole che utilizza-

mo, che si arrischia il pensiero speculativo. Esso procede nell'immanenza dell'obbligo che fa esistere: accetta che gli strumenti che crea siano reputati cattivi o difettosi se chiunque se ne può servire per creare una posizione di potere, per istituire gerarchie o squalificare. Non più della pratica della matematica, quella della filosofia, nel senso che le ho appena dato, ha bisogno di diplomatici,¹⁰ perché essa non deve imporre ad altri la minima condizione. Essa deve ricevere, capire e tradurre-tradire tutte le condizioni espresse. Ma la loro operazione di traduzione-tradimento non trasforma i “filosofi speculativi” in esperti. Si può comprendere la tentazione del filosofo “consigliere del principe”, ma è una connivenza da infrangere, perché il filosofo non ha più accesso di chiunque altro a un qualunque “bene comune”. Le parole e gli usi delle parole che egli crea non sono più quelli dei diplomatici, perché la loro propria prova, cioè far tendere l'esigenza verso zero e l'obbligo verso il massimo, ha per effetto una delocalizzazione delle implicazioni, un distacco – ma non un'indifferenza – rispetto ai “calcoli” particolari attraverso cui si compie la storia. Il filosofo speculativo è obbligato da tutto ciò a cui può essere sensibile, ma non è mai obbligato dalle aspirazioni che afferma ogni linguaggio particolare. Come il matematico “dimentica” il triangolo materiale, egli deve dimenticare i linguaggi particolari o più precisamente i privilegi particolari che questi linguaggi conferiscono alle loro ragioni. È per questo che il pensiero speculativo è presente nel Parlamento delle cose, ma presente senza interazione. Esso si può paragonare “all'anima” riunita al corpo cosmopolitico attraverso un *vinculum* leibniziano, perché deve costruire i concetti che attualizzano ciò che, in ciascuna epoca, si realizza all'interno dell'insieme disparato dei *Calculemus* di cui siamo capaci. Esso solo può dire “la mia epoca”. Distinguere in tal modo la filosofia speculativa da tutti gli altri “generi” filosofici (filosofia dell'arte, del diritto, della storia, delle scienze ecc.) è ricordare che questi generi traggono in primo luogo la loro apparente necessità dalla convinzione che ciò che essi designano (il problema dell'arte, del diritto ecc.) ha “bisogno” di essere rappresentato da mezzi diversi da quelli delle

pratiche che corrispondono loro. Ritengo che questa convinzione, per quanto legittima possa essere, esprima innanzitutto il problema posto dalle pratiche in questione. In altri termini, colui o colei che viene alla filosofia per pensare la storia, la coscienza, l'opera d'arte, la follia o la fisica, deve essere accolto, ma con parole che esprimono un avvenire sperato dove lui stesso, lei stessa o i loro discendenti potranno raggiungere le regioni che essi non avrebbero mai dovuto lasciare.¹¹

Il Parlamento cosmopolitico crea le parole per esprimere questo avvenire. Gli esperti e i diplomatici che lo popolano non sono dei filosofi, ma hanno l'obbligo di pensare, e più precisamente di pensare la loro pratica e la loro appartenenza. Essi non possono limitarsi a rappresentare il punto di vista generato da questa pratica, ma devono renderla presente attraverso la singolarità del punto di vista che essa produce. È la possibilità di presentarsi nel modo che ho esplorato nel corso della maggior parte di queste *Cosmopolitiche*. Se, così facendo, sono stata portata a "squalificare", in quanto "moderniste", certe pratiche relative a quanto viene definito "scienze umane", è senza dubbio perché nel loro caso "l'appartenenza" sembrava inconfessabile. Ma l'esistenza stessa del Parlamento cosmopolitico dipende dalla presenza di esperti e di diplomatici che ho associato ai rischi pratici delle scienze umane, quelli la cui pratica celebra, per la sua stessa possibilità, il fatto che altre pratiche sono diventate "contemporanee", conoscibili dal momento in cui hanno accettato il tipo di pace che è la condizione della loro messa a conoscenza, o il fatto che attività fino a quel momento sottomesse o ribelli, ma incapaci di far valere le proprie esigenze, sono diventate delle pratiche. Come apprenderà lo scienziato che esce dal proprio laboratorio perché vuol far valere un possibile che è nato lì dentro a pensare questo possibile, a renderlo presente per altri, se questi altri, la molteplicità delle pratiche di cui la sua proposta implica la reinvenzione non hanno prodotto i loro rappresentanti, esperti e/o diplomatici? E cosa rappresenterebbero questi ultimi se le pratiche che si tratta di rendere presenti non sono divenute di per sé altrettanto interessanti, attraverso le traduzioni/tradimenti di cui esse costi-

714

tuiscono l'oggetto, quanto il DNA per il biologo molecolare o le abitudini degli scimpanzé per l'etologo? Il Parlamento cosmopolitico "esiste" oggi talvolta, in maniera precaria e quasi improvvisata, senza memoria e senza conseguenze di lunga portata, un po' come si forma una microbolla al di sotto della temperatura di ebollizione di un liquido. Esso non si può stabilizzare, cioè esistere in senso ecologico, senza produzione attiva, impegnata, arrischiata, di queste pratiche creatrici di saperi relativi a pratiche in grado di trasporre le nostre pratiche in storie, di consentirci di far storia con loro come abbiamo imparato a fare storia con le piante, i reagenti chimici, gli atomi.

Tuttavia, lo si sarà notato, esiste al riguardo un'incognita, che corrisponde a ciò che noi crediamo tuttavia di conoscere bene. Cosa diventano i politici in quanto tali, coloro che sono oggi gli unici mediatori riconosciuti ufficialmente, ammessi ufficialmente a partecipare alle decisioni, o più precisamente a ciò che gli esperti, e i poteri che questi esperti rappresentano, lasciano alla loro decisione? Non ci si meraviglierà di questa incognita, di questo troppo conosciuto che ridiventa enigmatico, perché l'incognita esprime qui la differenza fra l'*immagine* che tento di far esistere e quello che sarà un *programma*. L'immagine lancia una sfida, si limita a prendere alla lettera le aspirazioni all'universale, attraverso le quali noi ci siamo inventati, e a piegarle agli obblighi che dovrebbero loro corrispondere, semmai dovesse esserci un avvenire civilizzato per tali pretese. Di fatto, essa non dice niente della politica come questa si definisce oggi, perché essa si limita a fare esistere il politico laddove oggi è clandestino, laddove i problemi politici trovano delle "soluzioni" senza essere mai stati posti come tali. Ed essa non può dir nulla perché il terreno da cui nasce e dove essa interviene è quello delle pratiche.

Il fatto che la pratica della "politica" in quanto tale non appartenga più all'ordine del conoscibile, che il visitatore nomade cerchi invano il fuoco attorno al quale egli potrebbe ascoltare, dove potrebbero passare le speranze e i dubbi, i sogni e le paure di coloro che lo accolgono, non è certo una conquista di cui potremmo vantare-

715

ci. È un limite e un'invocazione. È importante sottolineare che la sfida del Parlamento cosmopolitico, come quello del Parlamento delle cose di Bruno Latour, non è come un nuovo inizio, purificato dalle antiche conflittualità politiche che si troverebbero rimandate nel deposito degli accessori inutili. Ma implica che alle opposizioni programmatiche, come quelle che si pensa facciano la differenza fra la destra e la sinistra, si sostituisca un contrasto pratico. È un contrasto di questo tipo, proposto da Gilles Deleuze in due pagine che valgono tre trattati,¹² che la "sinistra" può fare esistere e che potrebbe farla esistere indipendentemente dai rapporti di maggioranza, indipendentemente da un avvenire in cui essa "salirebbe al potere". Se "la sinistra ha bisogno che la gente pensi", se il suo ruolo, "che sia o meno al potere, è quello di scoprire un tipo di problema che la destra vuole a tutti i costi nascondere", la distinzione fra destra e sinistra risponde a un contrasto maggiore: "Sposare il movimento o bloccarlo: politicamente, due tecniche di negoziazione completamente diverse". È perché la destra "ha degli intermediari bell'e pronti, diretti, direttamente dipendenti. Ma la sinistra, ha bisogno di intercessori indiretti o liberi, è un altro stile, a condizione che essa li renda possibili".

716

¹ Bruno Latour, *Moderniser ou écologiser? A la recherche de la 'septième cité'*, in "Écologie politique", n. 13, 1995, pp. 5-27, cit. p. 19.

² Luc Boltanski e Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*. Gallimard, Paris 1991.

³ Questo problema potrebbe rimandare a quello della democrazia greca, alla cui struttura apparteneva la tragedia. In *Le Théâtre des philosophes* (Millon, Grenoble 1995), Jacques Taminiaux, infatti, sostiene che la lettura aristotelica della *catharsis* dovrebbe intendersi non come purificazione eliminatrice dei modi di soffrire che sono la paura

e la pietà, ma come *chiarimento della prassi a contatto diretto con la paura e la pietà*. Taminiaux rifacendosi ad Aristotele attraverso Arendt, fa del dualismo personaggi tragici/coro un vero e proprio operatore del "passaggio" attraverso cui i cittadini che "contano" vivono il fatto che ciò che li fa contare debba subire la prova (grandezza della settima città) di ciò che rifiuta qualsiasi messa in conto.

⁴ La filosofia, la scienza e l'arte in *Qu'est-ce que la philosophie?* non dicono del resto neppure, se non attraverso l'effetto di un malinteso propriamente modernista, la verità dei rischi del

pensiero, ma ne sono aspetti stabilizzati da tradizioni distinte (cit. p. 198). Il fatto che il problema di cosa sia la filosofia passi oggi attraverso il problema dell'arte e della scienza implica che si tratti di modalità specifiche di traduzione-tradimento che non si attengono alla loro propria verità se non nella radicale distinzione delle loro rispettive "grandezze".

⁵ Daniel Bensaid, *Walter Benjamin. Sentinelle messianique*, Plon, Paris 1990.

⁶ I gruppi che possiedono degli antenati, e nella misura in cui la parola ancestrale si traduce attraverso condizioni per la "misura" da costruire, sono certamente presenti attraverso i loro diplomatici, ma il Parlamento stesso non ha antenati. Esso è il luogo dove s'inventa una politica che, come aveva ben rilevato Philippe Pignarre (*Les Deux Médecines*, La Découverte, Paris 1995, p. 179), aveva conservato, attraverso le sue trasformazioni scientifiche e tecniche, la pertinenza del proverbio $\mu\eta\ \phi\iota\lambda\omicron\kappa\rho\iota\nu\epsilon\iota\nu$ "non bisogna cercare i nostri antenati", con cui Pierre Vidal-Naquet ha caratterizzato l'invenzione dello spazio politico greco.

⁷ A questa singolarità risponde senza dubbio l'ostacolo critico alla trasmissione della matematica, che può farne la scuola della sottomissione denunciata dagli "automi" di Stella Baruk: dimenticare la definizione di questi esseri non li fa esistere che per colui che ha già compreso le esigenze che essi soddisfano e gli obblighi che essi comportano. Si può dire che la pratica matematica è quella la cui ontogenesi ricalca perfettamente la filogenesi, vale a dire dove il rischio e la passione che hanno contrassegnato la venuta alla luce di un nuovo essere matematico devono in un modo o nell'altro ripetersi

per ogni nuovo "apprendista". È in questo senso, e non perché "tutto" sarebbe contenuto nelle definizioni, che è veritiera l'etimologia che accosta "matematica" a $\mu\alpha\theta\eta\tau\epsilon\iota\alpha$ "apprendere".

⁸ *Procès et Réalité*, Gallimard, Paris 1995, p. 57 (trad. it. *Il processo e la realtà*, Bompiani, Milano 1965; ed. or. inglese 1929).

⁹ Ivi, p. 46.

¹⁰ Al fine di completare il parallelo indiretto con *Qu'est-ce que la philosophie?*, aggiungerò che le pratiche artistiche, dal canto loro, hanno bisogno di diplomatici, ma non possono delegare degli esperti. L'arte mette a rischio le componenti sedentarie dell'esperienza attraverso esse stesse e le fa esistere per esse stesse, e da là tutto può derivare tranne un sapere "artistico" che pretenda di far valere le sue costrizioni e negoziare la sua portata e la sua importanza per gli altri.

¹¹ È del resto significativo che soltanto i matematici, che sanno pensare gli esseri che essi costruiscono, riconoscono come facenti parte di loro sia coloro che lavorano alla storia della matematica sia coloro che elaborano un pensiero dei rischi matematici, degli oggetti matematici, della modalità della verità propria dei matematici. Una volta ancora si sottolinea la singolarità (qualunque sia l'arroganza con cui questa singolarità viene talvolta presentata) di una pratica che non ha mai dovuto pretendersi moderna, non ha dovuto cioè squalificare gli altri per far valere le sue esigenze e far riconoscere i suoi obblighi.

¹² Gilles Deleuze, *Les intercesseurs*, in *Pourparlers*, Minuit, Paris 1990, pp. 172-174 (trad. it. *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000).

717

All'inizio di questa serie di saggi, ho espresso il mio progetto di far esistere la questione di un'ecologia delle pratiche non come soluzione, ma come apprendistato, creazione di nuovi modi di resistere, al presente, a un avvenire che ricavi la propria plausibilità dalle nostre incapacità così come dai rapporti effettivi di forza attraverso cui s'impone questo avvenire.

719

Al parassitismo generalizzato che ho associato alla ridefinizione capitalistica delle pratiche a cui si tratta innanzi tutto di resistere corrisponde forse l'assiomatica capitalistica di cui Deleuze e Guattari mostrano ne *L'anti-Edipo* la differenza di natura con gli antichi codici e i territori che a essi corrispondenti. L'assiomatica capitalistica, di per sé, non è identificabile in un insieme di assiomi, essa non esiste che nell'invenzione di assiomi, delle loro mutazioni, delle loro riarticolazioni e nell'invenzione delle ri-territorializzazioni fittizie che saranno fatte, disfatte o rifatte, a seconda delle circostanze.

È con la cosa, il capitalismo, che inizia l'inconfessabile: non c'è un'operazione economica o finanziaria

che, supponendo che venisse espressa sotto forma di codice, non farebbe esplodere il suo carattere inconcensabile, vale a dire la sua intrinseca perversione o il suo essenziale cinismo [...]. Ma per l'appunto, è impossibile codificare queste operazioni.¹

L'invenzione di assiomi, inutile dirlo, è "fuori calcolo", perché è proprio la funzione degli assiomi quella di sostituire alla negoziazione del problema gli enunciati non negoziabili da cui scaturirà la sua soluzione. Non c'è "noi" che tenga nell'assiomatica capitalista, e soprattutto non c'è il "noi" di "individui capitalisti" che li opporrebbe come gruppo a tutti gli altri da sfruttare. In questo senso, il capitalismo è davvero "il limite di ciascuna società",² e Deleuze e Guattari sembrano incoraggiarci ad accompagnare questo limite:

Ma quale via rivoluzionaria, se pure ve n'è una? [...] Andare ancora più oltre nel movimento del mercato, della decodificazione e della deterritorializzazione? Perché forse i flussi non sono ancora abbastanza deterritorializzati, non abbastanza decodificati, dal punto di vista di una teoria e di una pratica dei flussi ad alto contenuto schizofrenico. Non ritirarsi dal processo, ma andare più oltre, "accelerare il processo" come affermava Nietzsche: in verità, in questa materia, non abbiamo ancora visto nulla.³

Ho voluto, alla fine di questo saggio, arrivare a questo temibile enunciato, perché è in rapporto a esso, che apparentemente dissolve ogni misura, che si tratta di adottare la misura più azzardata di quello che può esprimere un'ecologia delle pratiche. Nessuno, credo, sa in verità ciò che vuole esattamente dire "andare più oltre", e nemmeno gli stessi autori dell'enunciato lo sapevano. Ciò che essi sapevano e affermavano è che non si può aspettare di resistere al capitalismo aggrappandosi al mantenimento di vecchi territori, o più precisamente tentando di farli rivivere come esistevano in precedenza, riuscendo solo a far nascere l'incubo di mostruose re-territorializzazioni, ritorno di un arcaico che non è mai esistito. Ciò che è altret-

tanto possibile affermare è che "andare più oltre", "accelerare il processo", non significa affatto andarci allo stesso modo dell'assiomatizzazione capitalista, accelerarlo secondo le stesse coordinate. E che "l'orribile raschiamento", "l'attività malevola"⁴ che rispondono al "non abbiamo ancora visto niente" sono interamente diretti verso le immaginarie re-territorializzazioni che non cessano di suscitare gli assiomi capitalistici, e non hanno nulla a che vedere con una qualsiasi crociata "modernizzatrice". E infine che non esiste "un bel modo", di cui bisognerebbe attendere la geniale scoperta, per andare più oltre in un modo diverso, per accelerare secondo altre coordinate.

È precisamente la trappola in cui, mi sembra, è caduta la maggior parte degli eredi di Marx che avevano confidato in questo aspetto, l'unico rassicurante, della sua analisi: che la classe salariata è privilegiata in modo stabile per il fatto che essa è la sola il cui interesse obiettivo è quello di abolire il salariato, e che è dunque dal suo punto di vista che può essere costruita l'unica vera teoria rivoluzionaria. Perché la stabilità rivendicata dalla teoria, in nome della classe salariata (piuttosto che l'inverso), la colloca "fuori calcolo", o più esattamente in un campo pratico dove tutti i calcoli devono tornare, devono ricondurre in ultima istanza la fondatezza dell'analisi di classe, la sola adatta a mettersi a capo e a organizzare in modo affidabile, non illusorio, l'insieme delle lotte minoritarie (femministe, ecologisti, omosessuali, tossicomani ecc.). Se l'assiomatica capitalista si colloca nettamente "fuori calcolo", forse è la trappola tesa a coloro che tentano di costruire degli strumenti di lotta contro di essa invece che accettare questo "non terreno", che li rende doppiamente dipendenti da ciò contro cui essi lottano. Una cosa è che gli esperti della lotta di classe debbano far valere una modalità d'analisi che può risparmiarli agli altri delle inezie, dei moralismi, delle ingenuità, che siano agguerriti, obbligati dalla loro pratica a individuare e analizzare l'insieme di pseudo-consensi, degli argomenti di falso buonsenso e delle oscure normalità che ci anestetizzano. Il fatto che questa pratica conferisca loro il potere o il diritto di giudicare, gerarchizzare, organizza-

re l'insieme delle lotte minoritarie è un'altra cosa, completamente diversa, che nessuna teoria può legittimare. Si tratta dunque di non "aspettare" che le devastazioni del capitalismo mostrino la verità della lotta di classe. E si tratta di evitare attivamente, diplomaticamente, di costruire una qualunque misura in base alla quale potrebbero essere valutati unilateralmente i modi adeguati per accelerare il processo, per andare più lontano. Ivi compresa la misura che costituirebbe il "contenuto schizofrenico" di una produzione tale che si potrebbe essere tentati di misurarla a partire dalle tesi di Deleuze e Guattari. Perché la misura di questo contenuto, se pretende di collocarsi fuori calcolo, può trasformarsi in una nuova legge di fronte alla quale ciascuno sarebbe insufficiente, necessariamente insufficiente. "Poi... e poi...", "sia... sia...", "e pertanto...!": secondo Deleuze e Guattari, tutta la questione sta nell'evitare che queste operazioni produttrici, captatrici, creatrici, si lascino sottomettere e organizzare da un "o... o...", segnalando l'aspirazione a contrassegnare scelte decisive fra termini impermutabili.⁵ Ma evitare gli "o... o...", e più precisamente dissolverli, può prendere una svolta non molto sbalorditiva, ben lontana dal fascino che rischia di suscitare "lo" schizofrenico. Gli "o... o..." ci circondano, e in primo luogo colui che ci permette di condannare i faticci. Ne abbiamo incontrato un certo numero, tra "produzione di sapere" e "semplice opinione", fra artefatto fabbricato ed essere autonomo, fra "moderno" e "non moderno" eccetera. E la figura stessa del diplomatico, sempre accusato di tradire perché sempre tenterà di sfuggire alla disgiunzione statica (o sei con noi o sei contro di noi), sempre accusato di prendere la tangente (è secondo...), mi sembra almeno altrettanto interessante della figura dello schizofrenico, perché essa evita ogni attrito romantico per un "altrove" che susciterebbe la speranza di sfuggire in un sol colpo al "qui".

Qual è dunque il contenuto in oro di questa lega, domanda il chimico, ed egli sa, in questo caso, e caso per caso, utilizzare i reagenti che costituiscono il significato della sua domanda, che consentono di renderla calcolabile. Ho tentato di operare come un chimico, di

scegliere un reagente che non dissolva ciò che mi interessa, che all'occorrenza rispetti le pratiche, ma che affronti il modo in cui queste pratiche utilizzano la disgiunzione "o... o..." per ri-territorializzarsi. Coloro che nei settori chiamati oggi scientifici riescono a resistere alle domande che dissolvono la disgiunzione, si dissolvono essi stessi, non lasciando che un residuo eventualmente disponibile per altre pratiche? La domanda non esprime più una possibilità di giudicare con l'abituale senso critico, ma una pratica critica che è quella del chimico, nel senso in cui la crisi, che significa anche separazione, si effettua in maniera immanente, a contatto con il reagente giusto.

Mi sono infatti dedicata alle domande che sembravano per eccellenza dover portare all'alternativa disgiuntiva degli "o... o...". Il neutrino esisteva sin dalle origini dell'universo, o è una pura fabbricazione dell'uomo? La "realtà" è sottoposta a leggi o è velata? La materia è composta di atomi, oppure questi sono semplici riferimenti convenzionali? La vita "emerge" da processi chimico-fisici nel senso che troverebbe in essi la loro spiegazione, oppure nel senso che costituirebbe una novità irriducibile? E i ginn, sono relativi solo a una disposizione terapeutica o la supernatura da cui dipendono ha in se stessa il potere di imporci la sua esistenza? Se la mia impresa non è un fallimento, essa avrà avuto come effetto non di risolvere, ma di dissolvere queste disgiunzioni, che sembrano fondamentali solo perché costituiscono un appello incessante riportato al giudizio che chiede dei rendiconti in nome di un calcolo predeterminato. Se la mia impresa non è un fallimento, essa avrà avuto come effetto quello di suscitare l'interesse per altre questioni e di farle proliferare seguendo lo stesso regime delle pratiche a cui corrispondono – estendere i rischi di queste pratiche, non prenderli come oggetto – allorquando le drammatiche alternative della separazione, di essere restituite a coloro che non smettono di inventare i mezzi per dare loro nuovi significati, avranno adottato un regime che è quello del "e... e...", "sia... sia...", "e pertanto!". Quanto ai personaggi che ho messo in scena, che si tratti di Prigogine che elabora appassionatamente le sue funzioni, di

Nathan che inventa strategie terapeutiche dove gli “o... o...” non hanno diritto di cittadinanza, di Kauffman al confine del caos, e anche di Langton che si accanisce sulla tastiera, è una speranza, non certo un insulto, potere affermare che la loro comune grandezza consiste nell’assomigliare assai meno allo “scienziato obiettivo” che a Joey, il bambino-macchina di Bruno Bettelheim, che *L’anti-Edipo* ha immortalato.⁶

In altri termini, se pongo la questione del “tipo psico-sociale” a cui corrisponde una pratica, lo faccio in base alla scommessa che anche in questo caso è possibile che “noi non abbiamo ancora visto nulla”. Possibile e non probabile, perché la creazione di un possibile non ha ovviamente nulla a che vedere con il calcolo delle probabilità. È possibile che questo concetto di “tipo”, che sembrava finora giustificare un giudizio statico (Max Planck che definiva la passione “del fisico”), possa diventare un riferimento endogeno, un riferimento relativo all’impegno di una pratica, prodotta e produttrice al tempo stesso, e messa sotto la tensione che creano l’obbligo e il rischio di doversi presentare. Max Planck non dirà più allora “noi altri fisici”, come se il “noi” dei fisici esistesse prima delle conclusioni che egli trarrà a loro nome. Egli dirà “siamo dunque noi, e tali sono i nostri fatticci”, scoprendo cosa gli comporta il suo rifiuto di rinunciare al piacere realista, il suo rifiuto di sottometersi alla lucidità critica di Mach. Questo è il primo significato di *Calculemus*: il “noi” non esiste prima dell’invenzione del calcolo, della negoziazione degli “e... e...”, degli ingredienti di cui si deve tenere in conto, e dei “sia... sia...” delle loro articolazioni. È questa stessa invenzione che fabbrica il “noi”.

Si vedrà allora nel Parlamento cosmopolitico un’immagine che corrisponde alla convinzione che è precisamente il “contenuto schizofrenico” delle pratiche,⁷ il modo in cui esse sfuggono agli “o... o...”, che le rende capaci di entrare in calcolo con altri “noi” e creare ciò che Nathan chiamava le “condizioni” dello scambio, scambio esso stesso ad alto contenuto schizofrenico. Perché l’obbligo generale che regge questo disparato insieme, il principio della selezione immanente a cui

esso corrisponde, è precisamente – ma con modalità differenti a seconda di chi vi arriva, e vi arriva sia come esperto, sia come diplomatico –⁸ l’esclusione attiva, inventiva degli “o... o...”. Laddove il Parlamento cosmopolitico “esiste”, per quanto precario ed evanescente possa essere, non si dirà che come per miracolo il capitalismo è vinto. Si dirà invece che esso incontra una potenza inventiva capace infine di resistere alla potenza assiomatica da cui deriva. Si dirà anche che l’implicazione della differenza fra un parlamento politico, fosse pure il Parlamento delle cose, e un Parlamento cosmopolitico sta precisamente in questa esclusione inventiva. Al minimo “o... o...” rispettato o ratificato, si forma l’incrinatura da cui tutto ricomincia. “O” tu negozi con noi, “o” tu non hai niente da dire: come non ricordarci di quegli “uomini in piedi”, più romani che greci, ai quali rimanda sempre in Francia “l’ideale repubblicano” (così curiosamente distinto dalle pratiche democratiche). Al che gli “altri” possono, dal momento che esiste il Parlamento cosmopolitico, ribattere: e se ci si accovacciasse, come sanno fare gli africani, quando viene il tempo della parola?

Tuttavia, non ci si può assolutamente fermare a quel punto, perché il Parlamento cosmopolitico in sé indica un “fuori calcolo” che fa risuonare insieme tutti i calcoli disgiunti, ma anche ciascun calcolo individuale.

What Makes Nature Tick? è il titolo di un ennesimo libro divulgativo sulla fisica contemporanea, i suoi neutrini, i suoi quark, il suo big bang e le sue iterazioni, unificabili o meno. Come dire all’autore che questo titolo, che lui spera accattivante, è una vera e propria oscenità? Più di un secolo fa, nel 1872, Emil Du Bois-Reymond faceva risuonare dei solenni *Ignorabimus*: noi ignoriamo e sempre ignoreremo, anche se conquistassimo la conoscenza del demone di Laplace, “ciò che è”, sia ciò che conosciamo (ciò che, laddove esiste la materia, “abita lo spazio”) sia ciò che conosce (l’essenza e l’origine della coscienza). Dal punto di vista cosmopolitico, questi “limiti” eterni della conoscenza non hanno più interesse dell’immagine della conoscenza in rapporto alla quale essi si definiscono in quanto limiti. E non è nemmeno in termini di limiti che si può affermare l’o-

scenità di una risposta “teorica” alla domanda di cosa fa “battere” la natura(-orologio). Forse, al contrario, il genio della lingua inglese attraverso cui sono stati inventati questo titolo e la sua attrattiva offre una scappatoia. Perché questo titolo significa anche, in maniera sottile, “cos’è che ‘spinge’ la natura?”, e anche “cos’è che la fa ‘desiderare?’”. E la domanda prolifera allora ovunque vi sia qualcuno che riesca a costruire una risposta, a fabbricare un nuovo fatticcio. *What makes you tick?* Domanda fuori calcolo, non nel senso che essa costituirebbe un fattore trascendentale unico per *tutti* i calcoli, ma nel senso che essa è il fattore virtuale di *ogni* calcolo, ciò che esso afferma e richiede nell’atto stesso in cui s’intraprende.

A noi due! esclama il matematico di fronte a un problema complesso, o lo sperimentatore di fronte a un dispositivo di rilevamento promettente, ma alquanto inaffidabile. E la parola “due” indica allora una doppia molteplicità disparata. Quanto al “noi”, esso non esiste prima della venuta alla luce di “noi due”, il matematico e la sua soluzione, lo sperimentatore e il suo dispositivo infine affidabile. O piú precisamente, non preesiste che nei sogni e negli incubi dove si mescolano, si scambiano e si coniugano pezzi di macchina, di processi o di equazioni e pezzi di essere umano, di gesto o di ragionamento, dove si sperimentano operazioni che fanno mutare i segni, i corpi, i significati, le disposizioni. Né il matematico né lo sperimentatore si rimettono a chicchessia per costruire i termini della soluzione, e il “noi due” futuro non è né iscritto né prescritto da nessuna parte. E nondimeno, il riferimento al possibile “noi due” esiste in quanto requisito, senza il quale né il matematico, né lo sperimentatore rischierebbero l’avventura. *It makes them tick.*

“Cos’è che spinge” i diplomatici e gli esperti al Parlamento cosmopolitico? L’ho detto, questo Parlamento possiede un unico requisito, quello stesso che affermava l’ecologia delle pratiche in quanto pensiero speculativo e non in quanto stato di cose comunque realizzato. Quello che richiede e afferma è la pace come possibile. Non la convergenza di tutti i calcoli in quanto realizzati o anche realizzabili, ma il processo di convergenza in

quanto possibile, unico riferimento comune, ma riferimento senza il quale non si tenterebbe l’avventura. Questo requisito non appartiene alla cosmopolitica in quanto tale, perché la questione della pace non ha la politica per sede privilegiata. Corrisponde tuttavia al passaggio dalla politica alla cosmopolitica, perché esprime l’insistenza del “cosmo” all’interno della politica. Ma il fatto che possa esprimersi attraverso il termine “pace” – nel senso in cui la pace non è ciò che è preso come obiettivo, ma ciò di cui si richiede il riferimento, per quanto possibile – specifica ciò a cui espone⁹ l’atto stesso attraverso il quale viene iniziato, a qualunque livello, il calcolo cosmopolitico.

Quando Leibniz tenta di pensare al problema della dannazione e mette in scena il rifiuto di Belzebú di aderire alla “richiesta di perdono” dettata da Dio, egli mostra anche, forse suo malgrado, quanto l’apparente generosità, quando è unilaterale, possa esacerbare il furore di colui che si supponeva ne beneficiasse. Il calcolo cosmopolitico resterà sempre esposto al furore, alla disperazione di Belzebú:

Il veleno s’insinua nelle membra e ben presto il furore si scatena / in tutto il corpo: bisogna che al crimine si aggiunga il crimine / così noi siamo soddisfatti. Per chi è in preda all’ira vi è una sola vittima, / il nemico immolato! Il piacere di disperderne la carne ai venti, / E, tagliata nel vivo, strappata in mille brandelli, / trasformata in altrettante testimonianze del mio tormento. / Di sottrarla, questa carne, / alla tomba stessa che chiama alla resurrezione.¹⁰

È necessaria una particolare sintassi per stabilizzare il *phármakon* di questa pace di cui Belzebú esprime l’effetto velenoso, furore che può invadere coloro che, vittime di tanti crimini, si vedrebbero proporre il rischioso impegno del *Calculemus*? È necessaria perché il fisico si distacchi senza rimpianto dall’oscenità che costituisce l’idea stessa che la sua pratica possa appropriarsi della domanda *what makes Nature tick?* È fondamentale per stabilizzare questo altro *phármakon* della nostra tradizione, quello stesso che vota alla dannazio-

ne Belzebú con l'offerta di salvezza che gli viene da questo Dio monoteista, dal quale coloro che vi fanno riferimento non cessano di pretendere che dia un fondamento alle loro esigenze, che autentichi i loro obblighi? È in grado di fare esistere, senza banalità, la modalità di celebrazione adatta a ciò che si ripete attualmente in ogni luogo dove si rischia un'eterogeneità e tutta intera in ciascuno di questi luoghi?

Questa sintassi *non è, né può essere*, una sintassi religiosa nel senso che la religione esige, nel senso che essa crea il riferimento a un'unità cui sarebbe riconosciuto il potere di slegare, di disfare le appartenenze che essa trascende. Questa sintassi, invece, può essere definita dalla vocazione di dover civilizzare questa unità, renderla presente non affrontando simultaneamente tutti i calcoli all'interno dell'incalcolabile, ma come il "fuori calcolo" che ciascun calcolo richiede. Poiché si tratta di *cosmopolitica*, non ci si stupirà che sia in seno a questa tradizione che ha inventato la politica che mi azzardo a definire ciò che potrebbe essere il vettore pratico di questa incognita. Vettore politico per costituzione come la scienza e la filosofia, vettore coinvolto in mille e un crimine, proprio come la scienza e la filosofia. Ma il solo fatto di evocarlo può costituire un pensiero-martello per gli eredi delle due prime stirpi, fieri di avere espulso la terza. Perché se l'espulsione della *teologia* costituisce per molti un "trionfo" della ragione, questa espulsione non stabilizza forse la definizione di una ragione guerriera, che s'identifica con il trionfo che costituisce la distruzione dell'altra?¹¹

E se non fosse di religione né di credenze che mancavamo, ma di teologi, capaci di far esistere nei termini del *logos*, e non della convinzione, quello che caratterizza con l'incertezza e il rischio l'insieme dei nostri calcoli e dei nostri giudizi? È un'ultima incognita del problema cosmopolitico, un'incognita *pratica*, il cui primo interesse è quello di *compromettere* coloro che vi fanno allusione, come le gesta degli stregoni compromettono gli etnoterapeuti. Paura di dovere, alla fine, avere il coraggio di ammettere che forse non ci siamo allontanati da un passato che siamo così fieri di aver superato.

¹ Gilles Deleuze e Félix Guattari, *L'Anti-Edipo*, Minuit, Paris 1972, p. 294 (trad. it. *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 1975).

² Ivi, p. 292. Limite relativo, viene precisato, quando la "schizofrenia" sarebbe il limite assoluto, il limite esterno al capitalismo, ma prodotto dal capitalismo stesso, espressione della sua tendenza più profonda e che, attraverso ri-territorializzazioni artificiali, deve inibire per potere funzionare.

³ Ivi, p. 285.

⁴ Ivi, p. 458.

⁵ Ivi, p. 18.

⁶ Ivi, p. 45: "Questo bambino che non vive, non mangia, non defeca e non dorme se non collegandosi a macchine provviste di motori, di fili, di lampade, di carburatori, di eliche e di volanti".

⁷ Contenuto residuo, bisogna dire, quello che rimanda alla questione della "sopravvivenza" delle pratiche. Appartengono all'avvenire possibile e non probabile domande come quelle di ciò che può essere un "fisico yoruba" o un ingegnere femminista, e questo non nel senso di una storia individuale, per quanto ricca possa essere, ma nel senso dei nuovi rischi cui essi possono esporre le loro pratiche.

⁸ Il fatto di poter scrivere qui "sia, sia" e non "o, o" esprime direttamente il fatto che è sulla base di ciascun incontro e non per scelta identitaria che si effettua la distinzione, per ogni problema, ma anche, senza dubbio, per ciascun aspetto di uno stesso problema man mano che questi aspetti si delineano.

⁹ Come "espone" il "pensiero-martello" dell'eterno ritorno di Nietzsche, o il migliore dei mondi di Leibniz, o ancora la possibilità stessa della cosmologia di Whitehead. Per la pace secondo Whitehead vedere Stengers, *L'Effet Whitehead*, Vrin, Paris 1994, p. 22 e pp. 59-60.

¹⁰ Gottfried Leibniz, *Confessio philosophi*, cit. (trad. it. cit.); vedere, in questo volume, la nota 7 in *Il tradimento dei diplomatici*.

¹¹ Questa era la tesi di Whitehead, in

Science and the Modern World (Free Press, New York 1967, pp. 8-9; trad. it. *La scienza e il mondo moderno*, Boringhieri, Torino 1979): "La Riforma e il movimento scientifico furono due aspetti della rivolta storica costituita dal movimento intellettuale dominante della fine del Rinascimento [...]. È un grande errore concepire questa rivolta storica come un richiamo alla ragione. Al contrario, esso fu, da parte a parte, un movimento anti-intellettualista. Fu il ritorno alla contemplazione del crudo fatto; e questo ritorno ebbe per origine un indietreggiamento disgustato di fronte all'inflessibile razionalità del pensiero medievale. Questo enunciato non è altro che il riepilogo di ciò che, all'epoca, affermarono proprio coloro che aderivano all'antico modo di pensiero. Così, nella *Storia* di Fra Paolo Sarpi, vedrete che nel 1551 i legati pontifici che presiedevano al concilio ordinarono "che li teologi debbino confermare il parer loro con la sacra Scrittura, tradizioni degli apostoli, sacri e approbati concili, e con le costituzioni e autorità dei santi Padri; debbino usar brevità, e fuggir le questioni superflue e inutili e le contenzioni proterve [...]. Questa ordinazione non fu dalli teologi italiani veduta con buon occhio: dicevano che era una novità ed un dannare la teologia scolastica, la qual in tutte le difficoltà, *si valeva della ragione*" (corsivo di Whitehead; cit. in *Istoria del Concilio Tridentino*, Libro quarto, capitolo secondo, Sansoni, Firenze 1966, vol. 1). "Poveri medievali retrogradi", conclude Whitehead, che utilizzavano la ragione, ma che non venivano più compresi dai poteri dominanti della loro epoca. Poteri mobilitati dalla guerra, e Whitehead ci permette di non dimenticare il legame fra la mobilitazione di coloro che verranno ormai chiamati gli "scienziati" riguardo a "fatti" ritenuti capaci di vincere le "ragioni" dei teologi, e la mobilitazione religiosa della Chiesa nella sua lotta contro la Riforma.