

DESTITUER LA METROPOL

## INDICE

Prefazione.....	4
La città e la metropoli.....	8
Italia, Novembre 2007	
La metropoli come dispositivo.....	13
Italia, Marzo 2012	
Che cos'è un'architettura?.....	24
Italia,	
Il bel inferno.....	36
Francia, Gennaio 2004	
Sul potere destituente.....	49
Italia, Marzo 2008	
Frammenti insurrezionali.....	66
Italia, Settembre 2011	

## Prefazione

I brevi scritti che qui riproponiamo tratteggiano da un lato una genealogia storica della categoria di metropoli e dei dispositivi che la governano, dall'altro una fenomenologia delle strategie di attacco e di blocco che delle forme-di-vita insorgenti hanno messo in opera durante questi ultimi anni. In particolare, da questi scritti a noi pare emergano le condizioni di possibilità di un comunismo destituente che si pone in discontinuità rispetto alla maggior parte dei discorsi circolanti in questo momento nell'ambito della sinistra, i quali appaiono imprigionati nella dialettica formata dalla coppia destituzione/costituzione che invece è esattamente ciò che bisogna far saltare, come già Walter Benjamin indicava nel suo celebre saggio *Per la critica della violenza*.

L'attualità ci consegna la metropoli come una categoria spaziale dominante profondamente differente da quella di città. A fronte di questa evidenza fa riscontro una cospicua bibliografia che ha però il difetto di circoscrivere la fine della civiltà urbana al tempo della globalizzazione. All'opposto, in alcuni degli schemi genealogici contenuti negli scritti qui presentati, viene ampiamente dimostrato che la fine della città – almeno per ciò che concerne l'Occidente – non è qualcosa che ha inizio nella nostra contemporaneità, ma un processo che prende avvio a partire dal XVIII° secolo.

Da un certo punto di vista si potrebbe dire che questa breve antologia assuma il principio enunciato da Carl Schmitt secondo cui ad ogni categoria spaziale corrisponde un concetto politico e che, conseguentemente, assegna il termine metropoli al nuovo tessuto urbano che si viene formando parallelamente al processo che porta il potere ad assumere «la forma di un governo degli uomini e delle cose» o, se si preferisce, «di una “economia” (quando il termine “economia” fa la sua apparizione nelle teorie politiche dell'illuminismo esso significa essenzialmente “governo”)».

La metropoli è il dispositivo, o l'insieme dei dispositivi, che si im-

pone sulla città quando, per garantire il decollo dell'economia capitalistica, diventa assolutamente necessario razionalizzare al meglio la circolazione delle merci e delle persone. Per gli urbanisti moderni organizzare la circolazione significherà, innanzitutto e per lo più, rispondere alla domanda «che cos'è una buona strada?». Organizzare la circolazione, per il capitalismo, ha sempre significato infatti «separare la buona circolazione dalla cattiva, potenziando la prima e riducendo la seconda».

È nella perpetua estensione e ramificazione della rete infrastrutturale stradale che da tre secoli a questa parte connette paesi, borghi, villaggi e città di tutto il globo, che prende consistenza la metropoli come dispositivo di governo. Come d'altronde è sempre nelle strade che «si produce, si muove, si scambia, si accresce il capitale». La circolazione continua di cose e persone – i flussi – sono l'essenza tanto dell'organizzazione governamentale della metropoli quanto dell'economia globale. Tanto è vero che il governo, in fin dei conti, è oramai definibile come l'insieme delle procedure e degli uomini che presiedono al fatto che i flussi non si interrompano mai. Da questo punto di vista oggi non si può più distinguere tra lotta economica e lotta politica: ogni conflitto che cerca consapevolmente di interrompere i flussi diviene immediatamente strategico.

In questi ultimi anni la pratica diffusa dei blocchi stradali, delle raffinerie, dei depositi di benzina, dei porti, delle stazioni e anche delle reti virtuali, quando è stata reiterata nel tempo, si è sempre più configurata come un vero e proprio blocco dei flussi vitali all'economia ovvero al «governo degli uomini e delle cose». Queste lotte hanno reso evidente che il potere non risiede più nei luoghi della politica tradizionale come il parlamento, ma che esso è immanente alle infrastrutture che ci circondano e ci attraversano e ai dispositivi che gestiscono la vita quotidiana. Il potere non si concentra più in un punto della metropoli, ma è l'organizzazione stessa della metropoli, vale a dire: i suoi flussi e la rete infrastrutturale attraverso cui quelli passano, i suoi uomini e le sue norme, i suoi codici e le sue tecnolo-

gie. Il Palazzo d’Inverno – emblema trascendentale della fonte del potere – sarà ridotto in rovina solo al termine di un processo già molto avanzato altrove di disattivazione dei dispositivi che governano la vita della metropoli.

L’Impero dunque, a differenza dello Stato moderno, non ha più bisogno, per governare, del diritto, della legge, delle istituzioni, ma di un proliferazione reticolare di norme e dispositivi che trova nella metropoli l’ambiente della sua massima concentrazione. Se la sequenza di eventi, che dalla rivolta delle banlieues nel novembre 2005 giunge fino alla difesa di Gezi Park nel maggio 2013, fosse compendiabile in un adagio suonerebbe così: «L’impero non si oppone a noi come un soggetto che ci starebbe di fronte, ma come un ambiente che ci è ostile».

Molti dei conflitti europei attualmente più significativi, come quelli della Val di Susa o di Notre-Dame-des-Landes, essendo rivolti contro delle infrastrutture, mostrano una volta di più che le sollevazioni avvengono in relazione a delle modificazioni dell’ambiente che corrispondono in ogni punto all’approfondimento della “metropolizzazione della vita”. D’altronde c’è più di un sospetto che anche le insurrezioni nel mondo arabo e mediterraneo fino al Brasile siano dovute a delle trasformazioni, per così dire, riconducibili all’imperialismo ambientale della metropoli: è come se quello che ancora resta di una forma-di-vita non ancora interamente sussa nel capitale-mondo abbia percepito l’intensità dell’attacco e abbia agito di conseguenza. A riprova abbiamo le reazioni delle democrazie occidentali che hanno cercato pure nelle insurrezioni i mezzi della conquista totale di quei territori, favorendo appunto l’interruzione della potenza destituente e l’avvio del famigerato potere costituente che ha consegnato quei popoli ad un governo peggiore del precedente. La conquista finale di quei territori da parte del capitalismo democratico significa concretamente l’annessione e l’unificazione – tramite l’apparato infrastrutturale – delle singolarità e delle forme-di-vita al processo di valorizzazione capitalistica

attuale.

Insieme ai blocchi dei flussi e ai riot, l’occupazione di Piazza Tahrir e di Gezi Park, come d’altronde le *acampadas* e gli *Occupy*, sono la forma egemone di conflitto che è stata espressa negli ultimi tre anni. Queste nuove sperimentazioni della formazione di comuni autonome alludono alla possibilità di abitare uno spazio che non sia più quello dell’ambiente altamente dispositivizzato della metropoli. La capacità di tenere degli spazi raggiungibili da chiunque d’altra parte è vitale per arrestare il movimento perpetuo della metropoli e imporre un altro ritmo, per creare lo spazio per far sì che avvenga quello che il dominio più teme: l’incontro di differenti strati di popolazione in rivolta.

Non si può opporre alla metropoli un’altra metropoli né, tanto meno, opporgli l’idea di città come spazio pubblico e/o bene comune. Quando sentiamo dire che bisogna “riappropriarsi” degli spazi metropolitani e magari farne nuove “istituzioni” ci viene l’orticaria. Come fare, allora? Certo, destituire la metropoli non può limitarsi a significare il sabotaggio e/o la distruzione del singolo dispositivo (di sorveglianza, di produzione, etc) ma vuol dire provocare il suo dis-funzionamento complessivo, da qui l’importanza della tattica dei blocchi dei flussi e specialmente della continua secessione dai suoi territori esistenziali. Destituire la metropoli vuol dire progettare la sua *fine* e allo stesso tempo creare uno spazio adeguato alla costituzione di forme-di-vita irriducibili alle fantasmagorie della metafisica occidentale. Vuol dire rendere inoperanti i dispositivi di cattura metropolitani, creare localmente un territorio che entra in secessione, inaugurando così una sperimentazione su cosa vuol dire uso, comune e certamente rivoluzione.

Se l’insurrezione come processo destituente è dunque pensabile come quel tempo in cui le opere del potere sono rese inoperanti e la vita acquisisce la sua vera potenza, la rivoluzione, oggi, non può che coincidere con la distruzione della metropoli.

# La città e la metropoli

di Giorgio Agamben in Posse, Novembre 2007

Permettetemi di cominciare con qualche ovvia considerazione sul termine “metropoli”. Esso significa in greco “città-madre” e si riferisce al rapporto fra la polis e le sue colonie. I cittadini di una polis che partivano per fondare una colonia erano, come si diceva, in apoikia – letteralmente in “allontanamento dalla casa”- rispetto alla città, che, nella sua relazione alla colonia, veniva allora chiamata metropolis, città-madre. Questo significato del termine è rimasto fino ai nostri giorni per esprimere il rapporto fra il territorio della patria, definito appunto metropolitano, e quello delle colonie.

Il termine metropoli implica quindi la massima dis-locazione territoriale e, in ogni caso, un’essenziale disomogeneità spaziale e politica, qual è appunto quella che definisce il rapporto città-colonie. Ciò fa nascere ben più di un dubbio sull’idea corrente di metropoli come tessuto urbano continuo e relativamente omogeneo. L’isonomia spaziale e politica che definisce la polis è, almeno in via di principio, estranea all’idea di metropoli.

In questa comunicazione mi servirò, pertanto, del termine “metropoli” per designare qualcosa di sostanzialmente eterogeneo rispetto a ciò che siamo abituati a chiamare città. Vi propongo, cioè, di riservare il termine metropoli al nuovo tessuto urbano che si viene formando parallelamente ai processi di trasformazione che Michel Foucault ha definito come passaggio dal potere territoriale dell’Ancien régime al biopotere moderno, che è, nella sua essenza, un potere governamentale.

Ciò significa che, per capire che cos’è una metropoli, è necessario comprendere il processo che, a partire dal sec. XVIII, porta progressivamente il potere ad assumere la forma di un governo degli uomini e delle cose, o, se volete, di una “economia” (quando il termine “economia” fa la sua apparizione nelle teorie politiche dell’illuminismo, esso significa essenzialmente “governo”. L’esordio dell’articolo di Rousseau del 1755 sull’Economia politica nell’Enciclopedia è perfettamente chiaro in proposito: “Prego i miei lettori “ egli scrive “di distinguere con cura l’economia pubblica che è qui in questione e che io chiamo governo,

dall’autorità suprema, che chiamo sovranità”). Una prima definizione che vi propongo è che la metropoli è il dispositivo, o l’insieme dei dispositivi, che si impone sulla città quando il potere assume la forma di un governo degli uomini. La città cessa allora di essere, com’era nel sistema feudale e ancora nell’Ancien régime, un’eccezione rispetto ai grandi poteri territoriali, eccezione il cui paradigma era la “città franca”, e diventa il luogo per eccellenza della nuova figura economico-governamentale del potere.

Non vi è quindi crescita e sviluppo dell’antico modello di città, ma una sorta di rottura storica e epistemologica che coincide con l’instaurarsi di un nuovo paradigma, i cui caratteri si tratta di analizzare. Una prima constatazione è che si assiste qui innanzitutto al progressivo tramonto del modello della polis incentrato essenzialmente sulla dimensione pubblica e politica. Benché la città abbia cercato di difendere come ha potuto la sua originaria natura di organismo politico (e questa resistenza ha prodotto ancora in tempi relativamente recenti episodi di straordinaria intensità politica), è certo però che, nella nuova spazializzazione metropolitana, è all’opera una tendenza de-politicizzante, il cui esito estremo è la creazione di una zona di assoluta indifferenza fra privato e pubblico. Questa neutralizzazione dello spazio urbano è oggi un fatto a tal punto acquisito, che non ci si meraviglia che le piazze e le strade delle città siano trasformate dalle videocamere in interni di un’immensa prigione.

In Sorvegliare e punire, Michel Foucault ha provato a definire il nuovo ordine disciplinare del potere attraverso la convergenza di due paradigmi, che fin allora erano rimasti distinti: la lebbra e la peste. Vorrei servirmi di questo schema foucauldiano per precisare la mia descrizione dello spazio urbano della modernità.

Il paradigma della lebbra è quello dell’esclusione: si tratta di mettere i lebbrosi fuori della città, di creare una netta divisione fra il fuori e il dentro. L’ideale è qui quello della comunità pura, che costituisce il modello di quello che Foucault chiama il Grand Enfermement. La peste dà luogo a un paradigma completamente diverso. Poiché lo scoppio dell’epidemia rende impossibile escludere gli appestati, si tratterà allora di dividere, sorvegliare e controllare in ogni quartiere ogni strada, in ogni strada ogni

casa, e in ogni casa ogni famiglia, i cui membri sono preventivamente registrati. Ogni strada è posta sotto l'autorità di un sindaco, che ne ha la sorveglianza. Nel giorno stabilito, ogni famiglia deve chiudersi nella sua casa, con proibizione di uscirne sotto pena della vita. Circolano soltanto i soldati, i medici e i becchini, a cui è affidato il compito di una sorveglianza e di una registrazione permanente. All'interno della città, le zone sono distinte e articolate secondo l'intensità dell'epidemia, le disinfezioni e le quarantene. Mentre il lebbroso è preso in una pratica di esclusione e di rigetto, l'appestato è incasellato, sorvegliato, controllato e curato attraverso un sistema complesso, in cui le differenziazioni individuali sono effetto di un potere che si moltiplica, si articola e si suddivide. "La lebbra e la sua separazione; la peste e le sue ripartizioni. L'una è marchiata, l'altra, analizzata e suddivisa. Esiliare il lebbroso e arrestare la peste non comportano lo stesso sogno politico. L'uno è quello di una comunità pura, l'altro quello di una società disciplinata. Due maniere di esercitare il potere sugli uomini, di controllare i loro rapporti, di sciogliere i loro pericolosi intrecci".

Secondo Foucault, il potere politico della modernità risulta dalla convergenza e dalla sovrapposizione di questi due paradigmi. Si tratta di trattare i lebbrosi come appestati e gli appestati come lebbrosi, di proiettare lo spazio articolato e distribuito delle discipline sullo spazio semplice dell'internamento, di individualizzare gli esclusi e di servirsi dei processi di individualizzazione per determinare le esclusioni. Il risultato è la sovrapposizione sulle opposizioni binarie secche (del tipo: inclusione/esclusione; sano/malato; normale/anormale) di una serie di ripartizioni differenziali, di strategie e di dispositivi volte a soggettivare, a individualizzare e controllare i soggetti.

Se applichiamo questo duplice paradigma allo spazio urbano, abbiamo un primo schema per la comprensione del nuovo spazio metropolitano dell'occidente. Si tratta di uno schema complesso, al cui interno i dispositivi semplici di esclusione e divisione (del tipo "lebbra") convivono con un'articolazione complessa degli spazi e dei loro abitanti (del tipo "peste"), al fine di produrre un governo globale degli uomini e delle cose. L'esperimento forse più esemplare ed estremo di un tale governo globale

dello spazio urbano è avvenuto a Genova nel luglio 2001 in occasione del G8. Un'ordinanza prefettizia distingue nella città zone differenziate: 1) zone rosse di massima sorveglianza, dove, con qualche limitata eccezione, vige il divieto di accesso e di sosta veicolare e i cittadini residenti sono registrati; 2) zone gialle, nella quale sono vietate le pubbliche manifestazioni, il volantaggio, il transito e la sosta in prossimità di certi luoghi ed edifici.

Con una successiva ordinanza, vengono classificati in blocchi distinti (rosa, giallo, blu e nero) secondo la presunta pericolosità i manifestanti. Dispositivi tradizionali di esclusione, come i cancelli, i muri e i marchi colorati (il giallo è il marchio degli appestati, oltre che quello degli ebrei) si trasformano in dispositivi più complessi, volti a controllare i flussi e ad articolare e distinguere gli individui.

L'esempio di Genova durante il G8 è, naturalmente, eccezionale; ma l'esperienza insegna che è a partire dalla situazione eccezionale che si sperimentano e mettono in opera i dispositivi di governo che diventeranno normali. Alessandro Petti, in un libro recente (Arcipelaghi e enclave) ha mostrato che esperimenti di controllo globale dello spazio, basati sulla frammentazione, sul controllo dei flussi e sulla creazione di spazi di eccezione, si verificano non solo nelle città e nei villaggi in Israele e nei territori occupati, ma anche nei nuovi progetti di urbanistica di lusso off-shore, come The World o The Palm Island a Dubai, i cui architetti speriamo che un giorno saranno sottoposti a processo come i medici di Auschwitz.

La metropoli è, dunque lo spazio che risulta da questa serie complessa di dispositivi di controllo e di governo. Ma ogni dispositivo implica necessariamente un processo di soggettivazione, e ogni processo di soggettivazione implica una possibile resistenza, un possibile corpo a corpo col dispositivo in cui l'individuo è stato catturato o si è lasciato catturare. Per questo, se si vuole comprendere una metropoli, accanto all'analisi dei dispositivi di controllo, di distribuzione e di governo degli spazi, è necessario conoscere e indagare i processi di soggettivazione che questi dispositivi necessariamente producono. È perché una tale conoscenza

manca o è insufficiente, che i conflitti metropolitani appaiono oggi così enigmatici. Poiché la possibilità e l'esito di tali conflitti dipenderà, in ultima analisi, dalla capacità di intervenire sui processi di soggettivazione non meno che sui dispositivi, per portare alla luce quell'Ingovernabile che è l'inizio e, insieme, il punto di fuga di ogni politica.



## La metropoli come dispositivo

di Roma Disambientata, Autoproduzione, Marzo 2012

*Se la prospettiva imperiale avesse una parola d'ordine sarebbe tutto il potere ai dispositivi*

Tiqqun

1.  
Giorgio Agamben definisce “la fase estrema dello sviluppo capitalistico che stiamo vivendo come una gigantesca accumulazione e proliferazione dei dispositivi”. In tal senso, la metropoli ne rappresenta la massima concentrazione. Ciò che al giorno d'oggi nominiamo tessuto urbano non è altro che un ambiente tenuto insieme, prodotto e governato da un continuum di dispositivi, che costringono tutto e tutti a funzionare. La metropoli è essa stessa il dispositivo dei dispositivi. Infatti, quel che ci circonda, l'entità spaziale nella quale l'essere umano contemporaneo si muove come un ragno prigioniero della propria tela, è qualcosa di sostanzialmente eterogeneo, una coltre urbana unica, un continuum planetario fatto di centri storici museificati e parchi naturali, di zone industriali e immense aziende agricole, di discariche traboccanti e falde acquifere inquinate, di sconfinata basi militari polifunzionali e mastodontiche centrali nucleari, di gated communities e banlieues, di villaggi turistici e discoteche: si tratta della metropoli.

Sulla scorta e al di là di Foucault, Agamben ci propone la seguente definizione di dispositivo:

Generalizzando ulteriormente la già amplissima classe dei dispositivi foucaultiani, chiamerò dispositivo letteralmente qualunque cosa abbia in qualche modo la capacità di catturare, orientare, determinare, intercettare, modellare, controllare e assicurare i gesti, le condotte, le opinioni e i discorsi degli esseri viventi. Non soltanto, quindi, le prigioni, i manicomi, il Panopticon, le scuole, le confessioni, le fabbriche, le discipline, le misure giuridiche ecc., la cui connessione col potere è diventata in un certo senso evidente, ma anche [...] l'autostrada, la metropolitana, l'ufficio, la sigaretta, la televisione, i telefoni cellulari, i computers, la navigazione in internet.



Il termine dispositivo designa, dunque, una tecnologia di governo e potere il cui scopo è di gestire, controllare e orientare, in un senso che si pretende utile, i comportamenti, i pensieri e i desideri degli uomini. Si direbbe che oggi la nostra vita sia presieduta sin nei minimi dettagli da un qualche dispositivo. Tuttavia, ciò che non deve assolutamente passare inosservato è che le nuove classi di dispositivi non vengono imposti agli individui attraverso una costrizione da parte di un potere esterno, ma vengono, per così dire, assunti e interiorizzati liberamente. In fondo, non sarebbe probabilmente errato affermare che “i dispositivi mirano attraverso una serie di pratiche e di discorsi, di saperi e di esercizi alla creazione di corpi [e anime] docili, ma libere, che assumono la loro identità e la loro libertà di soggetti nel processo stesso del loro assoggettamento”. Insomma, se il dispositivo non implicasse un processo di soggettivazione non potrebbe funzionare come dispositivo di governo, ma si ridurrebbe a un mero esercizio di violenza. “Il dispositivo è innanzitutto una macchina che produce soggettivazioni, e solo in quanto tale è anche una macchina di governo”. In questo senso, uno stesso individuo può essere il terminale di molteplici processi di soggettivazioni: il navigatore in internet, l’artista, l’attivista ecc. Alla crescita sterminata dei dispositivi corrisponde un’altrettanta sterminata pletora di processi di soggettivazione. Sembra a questo punto evidente che queste soggettività debbano essere fluide, facilmente intercambiabili, omogenee nella loro differenza, il che significa: prive di spessore e di sostanza etica.

2.

In quanto sedotto e posseduto dai dispositivi, l’uomo metropolitano ne è completamente assorbito, spesso persino stordito. Poiché non riesce più a separarsi chiaramente dal contesto immediato dei dispositivi che lo contengono, il suo è lo sguardo di un uomo che non è più in grado di riconoscere e di discernere. Ecco perché tutti i giorni con le lacrime agli occhi difende i dispositivi del suo asservimento, come se si trattasse del suo sommo bene. I dispositivi sono stati a tal punto interiorizzati da diventare parti del suo essere, elementi normalizzati dalla sua stessa coscienza.

3.

Per noi abitanti delle metropoli occidentali dell’Impero, dovrebbe essere ormai evidente che non ci può essere nessuna rivolta che non sia anche rivolta contro noi stessi. Se il capitalismo coincide ormai con lo sviluppo ipertrofico dei dispositivi, arrivati a un certo punto, dovremmo accorgerci che odiare questo mega-dispositivo significa anche odiare se stessi come sua sostanza, come sua appendice, come sua linfa. La rottura degli argini della soggettività e dei ruoli è il momento saliente di ogni processo rivoluzionario, in quanto epifania di un nuovo modo di essere al mondo.

4.

L’elemento differenziale che il nuovo modello di spazio metropolitano introduce rispetto alle precedenti formazioni urbane può essere così riassunto: “La più grande prossimità e promiscuità coincide con la massima estraneità. Mai prima d’ora gli esseri umani si sono trovati riuniti in così grandi quantità e mai, nello stesso tempo, si sono ritrovati così separati gli uni dagli altri. Nella metropoli l’uomo giunge a sperimentare pienamente la propria condizione negativa”. Solitudine, analfabetismo emozionale, eclissi dell’esperienza ed esilio in un mondo completamente desertificato, costituiscono le coordinate fondamentali della condizione umana nella metropoli.

5.

Come un pastore zelante, la cui funzione è quella di assicurare la salvezza e la sussistenza del suo gregge, così il dispositivo bio-politico si prende cura di tutti coloro che vi si sottomettono. C’è evidentemente qualcosa di massimamente agevole, confortevole e gratificante, nell’abbandonarsi anima e corpo al dispositivo. In fondo, la sua promessa di felicità consiste nell’esonercarci da tutto quel lavoro affettivo-relazionale che si costituisce tra l’uomo e i suoi simili e che fa sì che il mondo sia un mondo comune, non qualcosa di estraneo e di in-autentico. Essere ridotti a un esemplare di una specie animale chiamato uomo dispositivizzato: ecco cosa succede a chi è povero di mondo.



6.

Da cinque secoli a questa parte, la Civiltà capitalistica sta conducendo una campagna militare contro tutto ciò che si costituisce tra l'uomo, i suoi simili e gli altri esseri e che fa sì che lo spazio sia un habitat comune, cioè un mondo. Non sarebbe errato affermare che l'attuale catastrofe si configura come una sorta di devastazione sistematica di questa relazione transpecifica tra le persone umane e il resto dei viventi. Il capitalismo non avrebbe potuto trionfare sull'intero pianeta senza separare le comunità umane da pietre e metalli, piante e alberi dai mille usi, erbe mediche e sostanze psicoattive, dei e geni dei luoghi, amuleti e animali. Per instaurare la mediazione mercantile in ogni rapporto, è stato necessario fare piazza pulita dei mondi, cioè di tutto ciò che è coesistenza tra gli esseri. È come se, a conti fatti, la Terra, grazie alla Civiltà capitalistica avesse acquisito "solo la capacità di moltiplicare [...] l'immondo". La situazione immonda del mondo è ciò a cui ci destina lo sviluppo ipertrofico della metropoli.

7.

Nella metropoli, il luogo paradigmatico in cui si condensa la condizione immonda del mondo è la banlieue: un (non)luogo in cui si è costretti ad abitare l'inabitabile. Qui le forze politiche istituzionali che la governano fanno di tutto per inculcare l'idea che sia impossibile modificare la propria condizione di vita insieme ad altri:

Il dissidio politico radicale allora è tra chi nega la qualità dello spazio, producendo località inabitabili, tipologicamente indifferenti, ostili a qualsiasi costituzione di uno spazio che non sia antro della ramificazione di scambi commerciali, e chi, al contrario, concepisce (forse persino involontariamente) la sua alterazione mediante una serie di condotte che sperimentano una permanente modificazione urbana per procacciarsi un mondo in cui muoversi.

Una rivolta metropolitana è un processo di deterritorializzazione: la sperimentazione, tramite la profanazione dei dispositivi, di un'altra configurazione dello spazio. Un gesto di infedeltà alla miseria del luogo, che dona una chance al mondo. La rivolta infrange l'idea che la banlieue sia

un destino. Senza alcuna mediazione linguistica essa cerca di rovesciare la situazione catastrofica in cui la vita è gettata: il *non-esserci-in-nessun-mondo-possibile*. Rivoltarsi senza chiedere nulla significa allora aspirare alla creazione di un mondo in cui vivere non significa sopravvivere.

8.

Occorre dunque uno sganciamento dai dispositivi, una loro disattivazione. L'essenza della metropoli è ambigua: movimento e stasi, incontro e solitudine, imprevedibilità e routine coincidono. Infatti, se la metropoli in quanto possibile è dappertutto è vero anche che, ad ogni momento e a partire da qualsiasi punto, essa può essere trasfigurata da una potenza. La sua mostruosa bellezza non è solo ciò che trattiene l'insurrezione ma è anche ciò che contiene il comunismo. Vivere nell'epoca della separazione consente paradossalmente infinite connessioni: si tratta di trasformarle in forza.

9.

La metropoli scardina la socialità urbana, di quartiere, quel senso di comunità e di relazione. In una contemporaneità in cui i rapporti viaggiano sui binari della normalizzazione dei conflitti e delle diversità, in cui la produzione continua è divenuta il paradigma della vita sociale metropolitana, dove la perdita totale di responsabilità e riconoscimento nella quotidianità genera non solo una disabitudine all'abitare ma anche un'incapacità fisica degli spazi ad accogliere l'abitare stesso, l'ambiente urbano è un ambiente artificiale: non è con questo che bisogna confrontarsi e relazionarsi. Sono i luoghi non sacri, luoghi non devoti alle leggi della metropoli, che hanno un'energia potenziale che può essere sfruttata. Conoscere e vivere nella metropoli significa riguadagnare uno spazio fisico di azione, significa riguadagnare una presenza. Significa, in fondo, tornare ad abitare un mondo. Si abita un mondo quando le relazioni tra gli esseri umani, tra questi, le cose e gli altri esseri viventi, tra le memorie e gli stessi luoghi, hanno la potenza di mantenersi nello spazio e nel tempo. Più intense sono queste relazioni, più sono autonome dall'organizzazione capitalistica della società, e più possiamo parlare di un abitare effettivo. Ci sono luoghi da salvaguardare, luoghi che lottano per profanare il dis-

positivo metropoli e che aspirano ad un comune: ad esempio in Val di Susa gli abitanti si dimostrano ostili ad una tecnologizzazione forzata perché semplicemente nessuno ha interesse a raggiungere una regione della Francia in 3 ore, e rinunciare invece ad un legame sincero con le proprie montagne. La risposta ad una tale determinazione non può che essere una militarizzazione del territorio; tornano check point e si intensificano controlli diffusi sulla popolazione per imporre decisioni così contrastate: il dispositivo poliziesco viene sguinzagliato liberamente.

10.

La vicenda della riqualificazione dei quartieri che sta sconvolgendo le città europee negli ultimi trenta/quaranta anni è, sotto questo punto di vista, esemplare. Le relazioni che rendevano un luogo vivente, improvvisamente prendono l'aspetto mortuario del folklore o dell'alternativismo.

Il processo di speculazione che compone la gentrificazione è geniale e diabolico. Riesce a sfruttare gli apparati legislativi e i regolamenti edilizi per una radicale trasformazione del tessuto urbano. Nuovi concessionari, locali di divertimento, favolose boutique radical chic, prendono il posto di alimentari e piccole attività. La maggior parte degli abitanti di un quartiere che subisce un processo gentrificativo particolarmente aggressivo, preferisce rinunciare a un pezzetto della propria vita e migrare in un altro luogo. Gli abitanti originari che decidono di continuare a vivere in quei luoghi invece diventano curiosi oggetti di safari metropolitani e tendono a chiudersi, a rifugiarsi nella propria comunità. Il ceto neoborghese che tendenzialmente si insedia è alla continua ricerca di socialità, ma in questo processo è inconsapevole di come in realtà ne consumi quotidianamente ogni aspetto. La gentrificazione costituisce un'efficace forma di controllo attuata tramite speculazione edilizia: nell'arco di tempo medio di 10 anni la continua immissione di capitale sul territorio lo trasforma integralmente. La "rivitalizzazione urbana" o "riqualificazione" sono in realtà uno specchio che cela una riorganizzazione strutturale del tessuto urbano e un processo speculativo. Il Ticinese a Milano, prima Prenzlauerberg, poi Friedrichshain e ora Kreuzberg a Berlino, San Lorenzo e il Pigneto a Roma, la regione del Salento in Puglia sono esempi attraverso cui si comprende come la metropoli abbia imposto la sua griglia mercificante a delle forme di vita che sino a non molto tempo fa abitavano

quei territori. Territori ricchi di storia, luoghi di lotta sottoposti a questa tipologia di offensiva capitalistica. E questo modello di sviluppo vale ad ogni latitudine. Ovunque il mondo viene distrutto e ridisegnato in quanto ambiente. Da Bombay a Copenaghen e da Tunisi a New York abbiamo così la sensazione veridica di trovarci sempre nello stesso luogo. Una concreta estetica delle atrocità.

11.

Dal XVIII secolo, secondo Foucault, ad essere riorganizzato come ambiente è soprattutto lo spazio urbano nella misura in cui la crescita e il dinamismo economico delle città impongono l'approntamento di precise misure di sicurezza: far circolare l'aria e perfezionare il sistema fognario; trasferire fuori città cimiteri, mattatoi, ospedali, per evitare il diffondersi di miasmi tra la popolazione; ricostruire le abitazioni ammassate l'una sull'altra per prevenire le grandi tempeste epidemiche; razionalizzare la circolazione delle merci e delle persone; perfezionare la sorveglianza dopo che la demolizione delle mura, resa necessaria dallo sviluppo economico, ha favorito l'afflusso di popolazioni pericolose. Nella contemporaneità si è addirittura giunti a progettare degli insediamenti a scopo residenziale, tendenzialmente ai limiti del tessuto cittadino destinati a un'utenza di tipo borghese. Questi quartieri, *gated communities*, sono sviluppati soprattutto nel continente americano, dal Messico agli Stati Uniti; la ricerca di una ghettizzazione spontanea è facilmente comprensibile: il paradigma della sicurezza rimpiazza la libera circolazione e la libertà personale. Gli abitanti delle g.c. godono così di sorveglianza per sé e per i propri beni di consumo per tutta la vita, partecipano ad animate assemblee per prendere decisioni che riguardano tutta la comunità ed usufruiscono di uno status legislativo ad hoc. Esclusi casi eccezionali ogni abitante deve sottostare a esigenze di sicurezza, in realtà l'uscita dalla g.c. è spesso superflua, si rinuncia volentieri ad una contaminazione costante e volontaria con gli slums circostanti! Questo esempio delle *gated communities* è senz'altro emblematico di ciò che il dispositivo ambiente produce.

L'ambiente è, infatti, il dispositivo preposto a razionalizzare la questione cruciale della circolazione, intesa come spostamento, scambio, contatto, forma di dispersione, di distribuzione. L'ambiente, in quanto supporto ed

elemento di circolazione di un'azione, comincia a costituire un campo di estrema rilevanza strategica per le pratiche di governo .

12.

Nel XVII e XVIII secolo, il termine *police* ha designato la politica nel senso tecnico di governo della società. All'epoca dello stato assolutistico, ad eccezione dell'esercito, della giustizia in senso stretto e delle imposte dirette, la polizia ha governato su tutti i restanti aspetti della vita sociale. Turquet, De Lamare e von Justi, i tre principali teorici della *Polizeiwissenschaft*, repertoriano in maniera molto simile i campi d'intervento di cui la polizia deve occuparsi: il rispetto della religione; l'integrità morale di tutti i cittadini; la sanità; il normale afflusso di merci alimentari e altre merci indispensabili; la viabilità delle strade; l'integrità degli edifici pubblici; la sicurezza pubblica; le libere professioni; la regolarità del commercio; il buon funzionamento delle fabbriche; il controllo dei poveri, mendicanti e vagabondi. La *Polizeiwissenschaft* è una tecnologia di governo il cui oggetto è contemporaneamente l'uomo come individuo vivente e l'uomo come parte di una popolazione profondamente legata alla materialità di un ambiente. Oggi come ai tempi dello stato assolutistico, finché ci saranno l'Uomo e l'Ambiente, fra i due ci sarà la polizia piuttosto che la legge. Oggi del resto si assiste ad una continua prevaricazione dei dispositivi di potere sul diritto. Lo Stato di diritto è sostituito da un perenne Stato di eccezione, che comporta il continuo ricorso a misure straordinarie di governo e ad un uso smisurato delle forze di polizia:

A partire dalla prima guerra mondiale, attraverso fascismo e nazionalsocialismo fino ai nostri giorni, lo stato di eccezione ha continuato a funzionare ininterrottamente. Sotto la pressione del suo paradigma, che si presenta sempre più come una "tecnica di governo" e non come una misura eccezionale temporanea, è l'intera vita politico-costituzionale delle società occidentali che si è progressivamente trasformata: in primo luogo è venuto meno il principio democratico della divisione dei poteri e il potere esecutivo ha assorbito, almeno in parte il potere legislativo; in secondo luogo il parlamento non si presenta più come l'organo sovrano cui spetta il potere esclusivo di obbligare i cittadini attraverso la legge, giacché si limita a ratificare i decreti emanati dal potere esecutivo; infine

la relazione governanti/governati appare sempre più sbilanciata a favore dei poteri del governo rispetto ai diritti dei cittadini.

13.

L'attuale funzionamento globale dell'economia rivela in maniera inequivocabile che la circolazione è più importante della produzione. In fin dei conti, il governo non è altro che l'insieme delle procedure che presiedono al fatto che i flussi di merci, di persone, d'informazione non si interrompa mai. La metropoli è definita dalla storia dei flussi, delle perturbazioni di questi ultimi. I flussi sono lo studio dei livelli che intrecciano la storia di uno spazio e dei luoghi con la storia dei passaggi, dei collegamenti, della proliferazione di denaro, merci, dispositivi. Il controllo del flusso delle persone, l'*oikonomia* generale e generalizzata produce ed è frutto dell'accumulazione e rarefazione di ambiente, di quello spazio a diretto controllo, progettato, misurato.

14.

Nella metropoli non si può più distinguere tra i flussi e il loro controllo, tra i mezzi di comunicazione e quelli di coercizione, tra la merce e la polizia, tra economia e politica. L'intensificazione continua del rapporto tra i due livelli ha generato un'intima fusione: il massimo di circolazione non si sovrappone con il massimo di polizia, i due sono semplicemente la stessa e identica cosa. Allo stato attuale non è pertanto azzardato affermare che gli unici davvero "liberi" sono gli apparati di polizia.

15.

Nel panorama complesso della Metropoli "la mappa", o meglio il mappare si distacca dalla specialistica attività del riportare su di un piano astratto le strutture e costruzioni spaziali e sociali esistenti. Nelle strade, negli edifici, lungo le vie prolifera una miriade di possibili, di spazi, luoghi o tempi in cui l'azione dispositivizzante della metropoli è meno efficace. Possiamo definire questi ambiti come spazi residuali, o meglio ancora interstizi, pieghe nel tessuto metropolitano, insenature non solcate dalle striature della maglia del controllo. La loro esistenza dipende dallo stesso andamento multidimensionale della metropoli, che cresce e si dispone lungo un asse spaziale e temporale, esigendo l'esaurimento

dei terreni che colonizza. Un vecchio stabilimento industriale (luogo per eccellenza dell'assoggettamento umano) è dismesso ed abbandonato, ed in attesa che la maglia metropolitana occupi anche questo nuovo "spazio bianco" (la gentrificazione è un utile strumento), si offre come luogo esterno al controllo, spazio del possibile. Immaginare una riconfigurazione spaziale diventa così non solo un gesto progettuale architettonico, ma una vera e propria risignificazione pratica del proprio modo di essere e vivere; Il possibile è il parametro percettivo su cui l'azione mappante si sviluppa. L'abitudine allo sguardo di parte, non di neutrale annotazione, ma volutamente sbilanciato, costituisce il passo dei sopralluoghi, delle esplorazioni che hanno permesso la scrittura delle carte. Il cambio percettivo, l'attitudine al cambio di sguardi per riconoscere nella maglia metropolitana questi luoghi di possibilità e immaginarne la messa in atto, così come la pratica di profanazione (restituire all'uso comune ciò che è stato separato, sacralizzato, reso immutabile: in una parola dispositivizzato) costituiscono il metodo della mappatura. Non si tratta quindi di riportare semplicemente in una cartina una possibile logistica o una possibile rete relazionale alternativa, basata su schemi già fagocitati dalla metropoli (luoghi dell'alternativismo come centri sociali) in maniera descrittiva, si tratta di tracciare, nella simultaneità tra pratica e teoria, luoghi potenziali per la ricostruzione e l'organizzazione di un comune. Le assemblee diventano laboratori, dove c'è desiderio di riscoprire un territorio, di farne di nuovo parte: la discussione politica sul metodo si amalgama a esigenze pratiche di esplorazione; ognuno ha già in mente la sua mappa, ha voglia di dividerla. Qual è l'obiettivo di una mappa? Come si fa una cartografia? I segni appartengono alla singolare percezione del cartografo in relazione a manifestazioni del possibile insite nei luoghi del possibile, che siano piazze, edifici, etc.. Mappa come risignificazione del presente. La scelta della pratica cartografica implica anche la constatazione del fatto che la mappa consente una rappresentazione parziale, non può insomma riassumere tutta la gamma di esperienza e relazione sperimentata, dunque occorre abbandonare la pretesa di una totale trasparenza delle carte, approdando ad un piano interpretativo filtrato, il cui codice presuppone una partecipazione al processo di elaborazione. Gli indici scelti, sono stati arbitrariamente fissati sulla base di parametri sviluppati dai cartografi, sono guidati da una discriminante di parte. "Non ci interessa

mappare tutto, neanche i luoghi classicamente ad uso pubblico o sociale sono interessanti per noi, si cercano i possibili dal punto di vista della Lotta". Questa è una considerazione condivisa tra quelle fatte durante le assemblee del laboratorio.

La mappa è un metodo in cui il mezzo coincide con il suo fine. È un tentativo di riappropriazione ed organizzazione del comune per ricreare il Comune. Creare dei territori, moltiplicare delle zone di opacità. Il territorio così com'è oggi è il prodotto di secolari operazioni di polizia che hanno cacciato, gli abitanti dalle loro campagne, strade, quartieri, atri di condominio nella speranza dissennata di rinchiudere la vita intera in quattro mura. Mappare il territorio ha il fine di rendere localmente più dense le comuni, le relazioni e le amicizie politiche, affinché diventi indecifrabile e opaco agli occhi delle autorità. La pratica del mappare fa esistere nuovi territori. La regola è elementare: più sono i territori che si sovrappongono in una zona data, minore la possibilità che il potere abbia presa su di essi. L'autorganizzazione locale, sovrapponendo la propria geografia alla cartografia statale la scompagina e la distrugge.

*"Abbiamo bisogno di bussole, di strumenti di orientamento; liste di luoghi comuni di cui disfarsi, di miti da carnevalizzare, di automatismi politici da disinnescare. Cartografie aggiornate del potere, delle sue reti, dei suoi dispositivi, dei suoi nodi, dei suoli fili scoperti, di mondi urbani del saper vivere e sabotare, zeppi di suggerimenti pratici sul che fare e come, di segnali che generino staffette che producano incontri."*



# Che cos'è un'architettura?

di Andrea Cavalletti

1. Che cos'è un'architettura? Verso la fine dell'Ottocento, Henri Bergson offre una risposta a prima vista singolare: definisce l'architettura come uno speciale procedimento ipnotico, come una vera e propria tecnica di suggestione. Nel primo capitolo dell'Essai sur les données immédiates de la conscience (1888), l'opera d'arte in generale e quella architettonica in particolare sono interpretate a partire dal loro effetto sugli stati di coscienza. Come l'arte in generale, come la musica, come la poesia con la ricchezza delle sue immagini, l'architettura non tende secondo Bergson a esprimere qualcosa, sia un sentimento o un'idea, ma a imprimerlo in noi. L'artista, o l'architetto, padroneggia cioè una tecnica precisa: la tecnica capace di annullare le potenze attive dei soggetti, di vincere ogni loro resistenza. È la tecnica dell'ipnotizzatore.

Bergson offre poi una breve classificazione delle arti, e tra queste l'architettura ha un ruolo speciale, o meglio sintetico: non è, come nelle lezioni a Clermont-Ferrand (1887), solo l'arte delle grandi masse e delle linee verticali, che trasmette un senso di forza e di statica fermezza, è l'arte statica e dinamica al medesimo tempo, capace di liberare gli effetti del movimento e del ritmo, cioè gli effetti propriamente musicali, anche nella più sorprendente immobilità. L'architettura è dunque l'arte che esercita su di noi un duplice charme: il ritmo di una facciata ci cattura, mentre la fissità monumentale dell'edificio, un je ne sais quoi di definitivo e di eterno conquista e annulla la nostra volontà.

Inoltre, ed è un altro aspetto fondamentale, Bergson ci presenta un paradigma di questa fascinazione: la natura. La natura ci affascina proprio come l'arte, come l'architettura. La natura non dispone del ritmo, certo, ma la sua influenza è antichissima. Subiamo da sempre il suo influsso, e le obbediamo “come un soggetto abituato obbedisce al gesto del magnetizzatore”. Questa comunicazione simpatetica diventa assolutamente perfetta quando la natura ci presenta degli esseri armonici, ben proporzionati.

Dunque secondo Bergson l'armonia della natura esercita su di noi una fascinazione irresistibile. La natura ha da sempre un potere. E

l'architettura è una tecnica capace di esercitare il medesimo potere. Proprio attraverso il riferimento alla natura, l'architettura diventa qui politica.

2. Ma perché Bergson paragona l'arte e l'architettura all'ipnosi? Perché questa similitudine curiosa? Nello stesso anno, nel 1888, un filosofo meno celebre, Paul Souriau, teneva all'Università di Lille un corso dal titolo *L'hypnotisme et la suggestion dans l'art*. Le idee, ricorderà Souriau dieci anni dopo, “giungono alla loro ora, quando sono state preparate a sufficienza, e appaiono insieme in menti diverse”. Questa lunga preparazione delle idee è la loro genealogia. Ed è questa genealogia che dobbiamo ora ricostruire.

Da parte sua, Bergson aveva dedicato uno dei suoi primissimi lavori proprio al tema dell'ipnosi. De la simulation inconsciente dans l'état d'hypnotisme era apparso nel 1886, riscuotendo notevoli apprezzamenti, nella “Revue philosophique” diretta da Théodule Ribot. Bisogna ricordare, con le parole pronunciate da Pierre Janet nel 1926, al congresso di psichiatria di Zurigo, che “in quegli anni, dal 1880 al 1895, non si parlava che di suggestione: tutti i libri di psicologia e di medicina erano pieni di studi sulla tematica seducente, e l'Index medicus contava diverse migliaia di articoli pubblicati ogni anno sull'ipnotismo, la suggestione e i relativi problemi”. La “Revue philosophique” era certo la rivista più autorevole, e dava voce alle intelligenze e ai dibattiti più vivaci. Vi erano apparsi tra gli altri i testi importanti di Alexis Bertrand, di Charles Richet, di Joseph Delboeuf... E vi erano apparsi alcuni saggi di un filosofo e sociologo che Bergson ammirava molto, e da cui erediterà un giorno la cattedra al Collège de France. Sto parlando di Gabriel Tarde: ossia del grande teorico della differenza e della ripetizione, che Gilles Deleuze ha paragonato a Leibniz. Nel 1886 Tarde aveva appunto pubblicato nella rivista di Ribot il suo saggio fondamentale intitolato *Qu'est-ce qu'une société?* La risposta a questa domanda suona ancora sorprendente quanto rivelatrice: la società, dice Tarde, non è un tessuto di relazioni economiche né un complesso di rapporti giuridici, ma “una forma di sogno, un sogno su comando e un sogno in azione. Non avere che idee suggerite e crederle spontanee: tale – aggiunge – è l'illusione del sonnambulo come



dell'uomo sociale". Dunque l'uomo, secondo Tarde, vive in società in uno stato di ipnosi costante. E la società non è altro che un susseguirsi di suggestioni o di correnti imitative: suggestione imitativa del costume, suggestione imitativa dell'economia, suggestione imitativa della moda o dell'arte, o del diritto o del potere. Tutto è sociale, ogni fenomeno è l'associazione di altri fenomeni, e la società è un processo complicato, multiforme di suggestione.

Ora, non soltanto Bergson conosce il saggio di Tarde, ma ne riprende lo schema alla lettera. Riprende a suo modo l'argomento di Tarde e lo adatta all'arte e all'architettura. Così, non soltanto traduce l'estetica in psicologia ma (con Souriau) scopre l'arte come effetto insieme psicologico e sociale. Nell'immobilità della sua massa e col ritmo della sua facciata l'architettura esercita una forza, vince le resistenze dei soggetti, li rende sonnambuli, plasma, modella, forma una società.

La suggestione si offriva allora come un tema alla moda, quando la moda rivelava il suo potere magico e suggestivo. Allora, quando la società stessa appariva una società di sonnambuli, l'arte in generale come l'architettura in particolare esibivano e imprimevano il loro effetto insieme ipnotico e sociale.

3. Tarde è stato, con Gustave Le Bon, uno degli inventori della psicologia sociale, o meglio della psicologia della massa. Ora, ben prima che Max Weber leggesse Rudolph Sohm e coniasse il termine "carisma-tismo", il nome che Tarde e Le Bon davano alla forza politica, ossia alla forza suggestiva era: "prestigio". Il capo, il leader, è il soggetto dotato innanzitutto di prestigio. È dal prestigio che scaturiscono gli effetti ipnotici del potere. Non mi soffermo ora sulla lunga storia di queste idee, sulla discussione dei testi di Tarde e di Le Bon (da Freud a Canetti, a Hermann Broch, Robert Ezra Park...)

Ricordo però Helmut Plessner. Nel 1924, Plessner ha offerto nel suo famoso studio sui limiti della comunità (*Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*) una definizione molto acuta del "prestigio": prestigio, egli scrive innanzitutto, è ciò che assicura un effetto auratico ("Sicherheitweise des Nimbuseffekt ist das Prestige"), che assicura al potere una certa aura, una certa atmosfera, un'ambiente o Nim-

bus. Ma come definire questa aureola, questo Nimbus? Come il semplice darsi di qualcosa che deve essere e agire, che deve fare effetto qui, spiega ancora Plessner, senza tuttavia essere "qui" ("etwas ... das da sein und wirken soll, ohne 'da' zu sein").

La parola "prestigio", la parola vaga della psicologia delle masse, acquista così un significato preciso: e designa un singolare dislocamento. È arretrando, disponendosi in un "non qui", che qualcosa esercita qui un certo potere. Una personalità è prestigiosa allude sempre a qualcosa di inafferrabile, parla sempre a nome di qualcosa che non è mai del tutto qui. È in virtù di questo arretramento che si dà una *Gewalt des Nimbus*: cioè un potere, un'autorità, una forza o violenza dell'aura, dell'ambiente. (Non insisto qui sulla dislocazione interna che Plessner fa subire allo stesso lemma *Dasein*, e sull'indicazione implicita che ne potremmo trarre, riguardo ai legami dell'*Erlebnis* prima e della *Faktizität* poi col *Nimbuseffekt*)

Un'architettura, potremmo ora dire seguendo Plessner, è suggestiva o prestigiosa (è dotata di un'atmosfera) poiché nella sua stessa presenza monumentale agisce qualcosa che non è mai del tutto qui.

L'architettura esercita un potere, suggestivo o prestigioso, che è esattamente il tipo di potere in base al quale un capo (ma in fondo un soggetto politico) può essere definito come tale: col ritmo dei suoi colonnati, con i movimenti e la staticità potente delle sue masse, esercita un potere sociale primario, sua è la forza che sta alla base di ogni potere.

4. Per comprendere questa aureola, l'effetto luminescente del prestigio, dobbiamo spostare il nostro sguardo sullo sfondo scuro da cui essa trae origine. Dobbiamo indagare le origini del concetto moderno di società, cioè le sue origini propriamente biopolitiche.

Un maestro di Gabriel Tarde, il filosofo Maine de Biran, aveva scritto nel suo *Journal* del 1817 (10 -18 luglio): "Je suis dans la société comme un somnambule". Dobbiamo ricordare che "elettricità" e "magnetismo", "sonnambulismo" e "imitazione" erano stati un tempo sinonimi. Nel 1773, Holbach poteva dire: "l'homme en société s'électrise". Prima ancora, nel 1756, Antonio Genovesi scriveva nella sua *Economia civile* che l'uomo sociale è "un essere elettrico", che agisce per imitazione, per

simpatia. Dunque: che cos'è una società?

La società moderna, Foucault l'ha insegnato, si costituisce come dispositivo biopolitico di controllo della vita umana e di divisione continua di questa vita tra ciò che dal punto di vista dello stato appare normale o patologico, sicuro o pericoloso.

Se esaminiamo da vicino i testi settecenteschi, scopriamo che perché questa divisione potesse prodursi continuamente, la società doveva essere concepita come un'area o un campo di energia che si sviluppa tra le polarità opposte del piacere e del dolore o della pena. Come lo spettro ampio dei modi di vita della popolazione, quindi delle gradazioni di piacere e di dolore, delle condizioni di benessere e di quelle meno confortevoli. Governare questa società significa sollecitare e guidare le azioni e i modi di vita degli uomini: farli tendere al piacere sotto la spinta del dolore. Significa guidare le condotte degli uomini tra le polarità opposte delle paure e dei desideri: far sì che un certo timore susciti un preciso desiderio, che un desiderio riveli un'angoscia precisa, sicché dall'uno come dall'altra nascano tendenze chiare e coerenti con i fini del governo stesso.

Governare è un esercizio di potere che si sviluppa tra i poli della sicurezza e dell'insicurezza. E il principio di intelligibilità di questo gioco è la divisione in classi.

Lo spettro dei piaceri e dei dolori non è infatti immaginario, ma evidente nella stessa moltitudine umana. E ogni soggetto di questa moltitudine sarà pertanto classificabile: non solo muoverà la propria condotta da un polo all'altro, fuggendo il dolore e desiderando il piacere, ma costituirà a sua volta un polo di minore o maggiore attrazione.

In società, dunque, ogni individuo si elettrizza: acquisisce una certa carica di energia che condiziona o governa le sue azioni: così egli esercita o soffre una certa attrazione, può respingere o essere respinto. Ogni individuo sarà così al medesimo tempo attore e spettatore di uno spettacolo che coincide con la sua stessa galvanizzazione sociale. Magnetizzatore e al medesimo tempo magnetizzato, nessun soggetto può sottrarsi a questo gioco o spettacolo, non c'è un istante di distacco, neanche per chi governa: dunque ogni soggetto diviene, nel duplice senso del termine, pubblico.

In questa dimensione integralmente pubblica, in questa atmosfera

elettrizzata, brilla l'alone del prestigio. Il suo effetto è un effetto di potere (Gewalt) poiché è coerente con la violenza delle divisioni, con l'azione del governo o dei dispositivi securitari, con le partizioni brutali tra normale e anormale, le pratiche di disciplina e di esclusione dei soggetti pericolosi. Qui la definizione di Plessner dimostra tutta la sua esattezza: la forza suggestiva o elettrico-sociale proviene da un certo "non esserci", dalla non-sicurezza che rende tale ogni sicurezza, dal "non qui", dalla paura immaginata che ci fa accettare la situazione presente, dalla minaccia di un dolore che fa apparire qualcosa confortevole o desiderabile. Qui non esistono idee o azioni spontanee: esistono soltanto idee e azioni suggerite.

5. Ora, è esattamente in questo periodo che la nozione di energia, come ha mostrato Michel Delon, diviene una nozione fondamentale non solo della politica ma anche della teoria dell'arte, dell'estetica. La voce "Expression" dell'Encyclopedie, ad esempio, aggiunge qualcosa di essenziale al dogma seicentesco, leibniziano e cartesiano, della chiarezza: una buona composizione, vi si legge, può dotare l'espressione artistica di una "énergie esthétique qui affecte l'entendement et frappe l'esprit". L'arte partecipa dunque all'atmosfera elettrico-sociale poiché non solo esprime un sentimento o un'idea ma trasmette, suggerisce, o meglio riesce ancora a suscitare un'idea.

Si riconoscerà quindi un privilegio agli stadi iniziali come a quelli finali dell'opera: al frammento o allo schizzo, cioè al disegno sommario che comunica una forza, chiede di essere completato, risvegliando un'immagine in chi osserva; e così alla rovina, che riporta l'opera alla sua condizione iniziale, di forma appena accennata.

E si svilupperà, con Jean-Georg Sulzer, una vera e propria tipologia energetica delle arti: l'arte potrà sorprendere, o esaltare la facoltà rappresentativa comunicando la propria energia alla mente dello spettatore; potrà infine trasmettere energia alle passioni, ai sentimenti morali, trasformando il sentimento in azione.

Già sempre immersa in un pubblico, collocata in questa area magnetica, l'arte non è allora soltanto utile alla politica, come è sempre stata, ma diventa un esempio di sperimentazione politica: qui l'energia sociale



viene selezionata, resa più intensa, e si trasforma in un flusso realmente capace di liberare le azioni agendo sui sentimenti, in quell'influenza che Bergson, più di un secolo dopo, chiamerà suggestiva.

Possiamo ora ripetere la domanda: che cos'è l'architettura?

6. Ogni arte, secondo la teoria settecentesca, ha un proprio tipo di energia, una propria natura, un proprio genio o carattere, che determina la sua azione.

Ora, se l'architettura ha un carattere è – con la definizione celebre di Boulée – perché in essa sono usati correttamente “tutti i mezzi atti a non farci provare altre sensazioni che quelle che devono derivare dal tema”. Se l'architettura ha un carattere o un suo genio - dice Le Camus de Mézières - è perché essa produce una sensazione analoga a quella che ci si deve proporre di eccitare (“analogue à ... celle qu'on doit se proposer d'exciter”, *Le génie de l'architecture*).

Queste definizioni famose insistono, per così dire, sulla coerenza tra impulso e azione. Il genio architettonico consiste nella capacità di suscitare una determinata idea e non altre, di suscitare una determinata azione e non altri, attraverso un preciso impulso e non altri.

E, come spiega Ledoux, questo genio o carattere ha una precisa funzione politico-sociale: serve “à la propagation et à l'épuration des mœurs”. Alla propagazione? Sì, e proprio in virtù della analogia, della perfetta corrispondenza tra impulso e azione indotta. E perché alla purificazione? Poiché in tal modo l'architettura seleziona gli usi propriamente propagabili, cioè compatibili con l'elettricità sociale, col suo segno e la sua direzione “normale”, ovvero con la corrente dominante della “civiltà”. L'architettura si fa medium perfetto dell'energia sociale, medium neutrale, senza resistenze. Proprio in questa neutralità, che consente la diffusione delle energie dominanti (se non le ostacola le asseconda), giace quindi il carattere politico dell'architettura.

Vorrei insistere su questo aspetto: se un'architettura può esprimere un carattere particolare, un preciso carattere e non altri, è perché l'architettura è un medium perfetto delle energie sociali. Facendosi loro medium l'architettura seleziona queste forze, le fa emergere sulle altre e le potenzia.

Ma come può l'architettura farsi medium perfetto? Modellandosi sulla natura, grazie a una analogia primaria tra architettura e natura. L'architettura deve essere una composizione armonica, perché armonica è la natura stessa. La natura, dicono già Ledoux e Camus de Mézières, nous charme, ci affascina, ci seduce con lo spettacolo della sua armonia. E se l'architettura imprime in noi il suo carattere è perché esercita il medesimo potere della natura.

7. Questa idea è certamente una particolare rielaborazione delle teorie secentesche dell'armonia naturale, specialmente di Shaftesbury e di Hutcheson.

Ma si tratta anche di un rovesciamento radicale: per Hutcheson, infatti, l'uomo ha un “inner sense”, un senso interno della bellezza, che lo pone in diretto contatto con l'armonia naturale. Questo inner sense precede ogni educazione, è indipendente dall'abitudine. Nella versione settecentesca, invece, la natura esercita già la stessa forza dell'educazione e dell'abitudine. La natura non è altro che “un primo costume” (è, secondo l'intuizione potente di Pascal, già sempre “seconda natura”), ed esercita sugli uomini un lunghissimo dressage, li affascina, li condiziona, li educa all'armonia e imprime in loro il suo carattere.

Dunque, cosa avviene?

1) Nel dominio dell'architettura, o dell'arte, della trattatistica o dell'estetica in generale, si elabora l'immagine di una natura “armoniosa”, dell'armonia naturale.

2) Nel contempo l'architettura riproduce, ricostruisce questa prima immagine. La riproduce – nelle sue proporzioni armoniche – e si pone come una nuova natura, come artefatto che trattiene in sé il carattere naturale fondamentale (il caractère notable, dirà poi Taine costruendo come un nuovo ancoraggio del carattere alla natura il sistema dell'estetica positivista).

3) Alla natura viene attribuito un potere originario. La natura affascina gli uomini, imprime in loro il senso dell'armonia e della bellezza. La natura appare così come una sorta di educazione o civilizzazione primitiva e spontanea.

4) Poiché l'architettura è armonica come la natura, poiché ne rispecchia il carattere, proprio in quanto artefatto eredita anche la spontaneità del suo potere. In altre parole, l'architettura produce e insieme riproduce, riproduce e pertanto produce la spontaneità del potere. E svolge intanto una funzione precisa: attribuisce una spontaneità naturale al potere che tende alla propagazione e alla epurazione dei costumi, cioè al potere di normalizzazione sociale.

L'architettura infatti non è politica perché ha suo un potere innato e misterioso, ma è paradossalmente politica proprio poiché non ha potere, poiché – ancora una volta - è un medium perfetto, che non oppone resistenze: e può farsi medio perfetto conferendo al potere l'aspetto di spontaneità naturale. L'architettura ha un carattere, imprime in noi un sentimento o un'idea nel momento in cui, facendosi conduttore neutrale e perfetto, rimuove gli effetti di potere nel regno mitico della spontaneità naturale.

In sintesi: da un lato, alla natura viene attribuito un determinato potere; dall'altro, questo potere viene naturalizzato, gli viene conferita una spontaneità naturale.

Nel punto di intersezione di questi due movimenti si dà l'architettura.

Architettura è così luogo di unione tra spontaneità e potere. È il luogo da cui il potere nasce spontaneamente. In altre parole: istituendo questo legame biunivoco tra natura e potere, compiendo il loro innesto perfetto, l'architettura è ora dotata di un potere che nasce dalle sue mura, emanato dai suoi colonnati; essa diventa capace, carica di potere. Ed essa può avere effetto sui costumi, può condizionare gli uomini, imprimere un certo carattere ai loro sentimenti e alle loro azioni, definire le loro abitudini.

Attraverso la sua rimozione nel mitico “non qui” della spontaneità naturale, cioè attraverso l'armonia, ossia la stretta coerenza del tema e dell'effetto, dell'impulso e dell'azione, il potere può ora venire dall'architettura stessa, si è trasferito nell'architettura. Il potere agisce ora nell'architettura, attraverso l'architettura, e l'architettura, potremmo dire, ha un carattere propriamente prestigioso. La città è così l'ambiente delle architetture.

Il sistema che anche oggi ci governa, il sistema biopolitico o securitario, il sistema che gestisce le vite classificandole tra gli estremi del

dolore e del piacere, consiste precisamente in questo: non soltanto in un esercizio diretto e violento, ma prima ancora (secondo un altro insegnamento foucaultiano) in una tecnica capace di diffondere questo stesso potere negli uomini e nelle cose. Si tratta di una struttura circolare: il potere imprime i propri caratteri negli uomini e nelle cose, li elettrizza e, in un effetto di ritorno, proviene dagli uomini e dalle cose. Usando di nuovo la metafora dell'elettricità: uomini e cose diventano carichi di potere. Usando invece un'altra espressione famosa: uomini e cose diventano “maschere di carattere”, Charaktermasken dei rapporti sociali dominanti.

Così come è stato pensato da Ledoux, da Boullée, da Le Camus de Mezières, il carattere di un edificio non corrisponde soltanto a un certo stile, che può essere ripreso o meno nella storia dell'architettura, ma definisce la collocazione essenziale dell'architettura nel dispositivo biopolitico, ossia nel dispositivo di potere che ci governa ancora oggi.

Il genio dell'architettura è ciò che, assicurando la coerenza o l'armonia di impulso e azione, assicura l'efficienza del medium.

8. Questo potere è dunque invincibile? L'architettura moderna è nata negli anni in cui Plessner scriveva, l'epoca dei movimenti di massa, della maggiore intensità bio-tanatopolitica, quando le ombre della città espressionista non erano più dense e cupe che mai. E ha rivendicato, nel nome “funzionalismo”, la sua efficienza servile. La storia dell'architettura moderna è appunto la storia tesa tra bio e tanatopotere, una storia di buone intenzioni e mire crudeli, di tetti a falda che celano quelli piani e viceversa, degli impulsi positivi o “democratici” e dei loro fallimenti, dei risultati a volte irrisori o altre volte disastrosi. Certo, si dice che il movimento moderno sia finito con Pruitt-Igoe. Ma la stessa idea che il fallimento coincida col declino deriva, ovviamente, dal progressismo biopolitico. Con la demolizione di Pruitt-Igoe, invece, come nelle continue dichiarazioni di morte (che dovevano a un certo punto rendersi superflue) quel movimento non cessato di ricominciare.

Non dobbiamo fidarci delle intenzioni. Non dobbiamo osservare gli impulsi. Non possiamo permetterci di credere alle azioni. Dobbiamo invece esaminare attentamente l'intervallo, ciò che Aby Warburg ha de-

nominato spazio intermedio (Zwischenraum) tra impulso e azione.

Se il potere biopolitico non è altro che il suo magico trasferimento nelle cose e nelle persone, se è questo trasferimento che dobbiamo studiare mettere in crisi, una chance politica, la chance politica dell'architettura, si situa precisamente in questo Zwischenraum.

Perciò ho riunito queste figure: architettura, elettricità, energia sociale, carattere, genio e ipnosi. E ho nominato l'architettura, ma parlando un po' della sua atmosfera e dei suoi effetti, di società e suggestione, ho chiamato in causa la città (il regno dei sonnambuli) e l'urbanistica. Il quadretto apparirà forse un po' strambo, e confuso. Spero almeno che ricordi qualcosa.

Debord e i situazionisti hanno insegnato a pensare la politica, la città, l'arte e l'architettura in un'unica figura indivisibile.

I cosa consiste infatti la tecnica del détournement? Non tanto e direttamente in un'azione, quanto in un'operazione antisuggestiva, che si situa nell'intervallo cruciale, che anzi precede l'azione per perturbare, deviare gli impulsi o invertire il flusso delle correnti di potere, per disinnescare la coerenza dei caratteri. Per questo, al di là di tutte le ripetizioni banali, la psychogeographie resta un esempio di precisione politica, capace di mostrare lo spazio urbano come spazio intermedio o Zwischenraum delle correnti politico-suggestive.

Per praticare nuove derive occorre dunque studiare i caratteri, e le pressioni, e diventare soprattutto sensibili alle neutralità., farne persino una storia. Occorre riprendere in questo senso l'antica attenzione per i conduttori, che era viva, come si sa, nelle primissime teorie della suggestione (era l'attitudine davvero radicale del mesmerismo, e fu pertanto bersaglio delle critiche e dei dileggi). Occorre imparare a leggere le architetture e la città, guardare agli esperimenti dei situazionisti per inventare una lettura nuova, un'analisi non più funzionale che le scuole non possono insegnare, che sia cioè capace di cogliere, al di là dei caratteri politici esibiti (la stazione o il mercato-panottico, l'ufficio-prigione, l'università-banca e la banca-fortezza), le neutralizzazioni fondamentali.

Il nostro mezzo, per così dire, sarà l'interpretazione letterale. Il fine, infatti, è sempre e ancora lo stesso: la liberazione della città dalla sua maschera.

## Il bel inferno

in *La fête est finie*, Francia, Gennaio 2004

«l'inferno dei viventi non è qualcosa che sarà; se ce n'è uno, è quello che è già qui, l'inferno che abitiamo tutti i giorni, che formiamo stando insieme. Due modi ci sono per non soffrirne. Il primo riesce facile a molti: accettare l'inferno e diventarne parte fino al punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione e apprendimento continui: cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all'inferno, non è inferno, e farlo durare, e dargli spazio».

Italo Calvino, *Le città invisibili*

Tutto quello che è connivente con l'estetica ci è irriducibilmente ostile. Non diciamo nemico, diciamo: ostile. È stato scritto infatti: «Il nemico per noi è la figura del nostro proprio problema». Per noi non c'è un problema estetico. Quando un fighetto pubblica un romanzo in cui si ripromette di «riportare il comunismo di moda», percepiamo esattamente l'operazione che tenta contro di noi. E, senza alcun rimorso, gettiamo il libro alle fiamme. La stupidità in questo caso sarebbe infatti quella di voler comprendere quando, al contrario, non c'è che da distruggere. Se l'estetica fosse solamente la scienza del bello, o quella del gusto, o ancora «un particolare regime d'intelligibilità delle arti» - questo punto di vista per cui, verso la fine del XVIII° secolo, si è finito di parlare delle belle-arti, delle arti liberali e delle arti meccaniche, per cominciare a parlare dell'«arte» come settore speciale dell'esistenza gelosamente distinto dalla vita ordinaria - non ci sarebbero centri di estetica a ogni angolo di strada, né punk attitude, e neanche «zone di gratuità» nelle gallerie d'arte. Sicuramente non si cercherebbe di trasformare gli ultimi contadini in camerieri del paesaggio. C'è meno estetica in tutta la storia dell'arte di Warburg che in un'ora di vita di un pubblicitario. Estetica è, in tutta la sua trama, l'esistenza metropolitana e, sul suo sfondo, la nuova società «imperiale». L'estetica è la forma che prende nella metropoli la fusione apparente del capitale e della vita.

Così come la valorizzazione del lavoro trova ormai la sua ultima ratio nel fatto che una cosa o un essere piace, alla stessa maniera il potere, che non riesce più a giustificare i suoi intrighi con qualche riferimento alla

verità o alla giustizia, mentre avanza copre la sua totale libertà d'azione sotto la maschera dell'estetica. Un nietzschiano per impiegati scriveva qualche anno fa: «Il paradigma estetico è l'angolo di attacco che permette di render conto di una costellazione di azioni, di sentimenti, di atmosfere specifiche dello spirito del tempo post-moderno». Seguiva un elogio della socialità da bar alla moda, di tutta questa convivialità cibernetica, di tutta questa superficialità redditizia, degli amori intrizziti che costituiscono l'attrazione caratteristica degli affari di cuore metropolitani. Estetica, dunque, è la neutralizzazione imperiale quando non SI fa direttamente ricorso alla polizia.

Comprendere l'estetica? Non c'è comprensione che sulla base d'empatia; e la nostra empatia non va a ciò che ci nuoce. Cerchiamo forse di comprendere la polizia? No. Cerchiamo di sapere come funzione, come procede o dov'è, di quali mezzi dispone e come distruggerla, questo sì, ma non di comprenderla. Tutto il lavoro della metafisica, tutta l'opera di civilizzazione, in Occidente, è consistito nel separare, in ogni occasione, l'«umano» dal «non-umano», la «coscienza» dal «mondo», il «sapere» dal «potere», il «lavoro» dall'«esistenza», la «forma» dal «contenuto», l'«arte» dalla «vita», l'«essere» dalle sue «determinazioni», la «contemplazione» dall'«azione», etc. - mettiamo delle virgolette per ognuna di queste cose perchè esse non esistono in quanto tali prima di essere state dissociate dal loro contrario e, attraverso questa operazione, prodotte in quanto tali.

Una volta operata questa separazione e prodotta ciascuna di queste unilateralità, un'istituzione si vedrà ogni volta affidare il compito di mantenerle nella loro separazione. L'istituzione museale e il suo assistente, la critica d'arte, ha per esempio garantito da un lato l'esistenza dell'arte in quanto arte, dall'altra quella del mondo prosaico in quanto mondo prosaico. Una certa desolazione, in ogni luogo, ne è seguita.

L'estetica sopraggiunge allora come progetto per animare questa desolazione, per riunificare tutto quello che l'Occidente aveva separato, ma di riunificarlo esteriormente, ovvero in quanto separato. L'epoca che inaugura l'estetica è in fondo quella della crisi di tutte le istituzioni; ma se ormai cadono i muri dei musei come quelli delle scuole, delle imprese come degli ospedali, fino ad arrivare ai muri della stessa individualità borghese, è per porre ogni spazio sotto lo speciale controllo di un dis-

positivo, cioè per incorporare il dispositivo in ogni essere, poichè siamo attraversati da ciò che attraversiamo. Così non si distinguerà più tra l'esistenza e il lavoro ma ognuno avrà un telefono portatile sulla rubrica del quale si perderà ogni distinzione tra amici e colleghi così da poter essere raggiunti a ogni ora del giorno.

L'impero è da un lato il prodotto del terrore poliziesco, dall'altro della sintesi estetica. Dappertutto la continuazione e l'approfondimento del disastro occidentale prendono la forma della sua sovversione. Ovunque SI pretende di riparare per poi devastare. Ovunque SI distrugge per sempre col pretesto della ricostruzione.

## L'estetica o la rivoluzione

Il fatto che l'estetica abbia ricevuto come missione quella di riconciliare quello che l'Occidente si era ingegnato a dividere senza tregua, trova la sua nascita ufficiale nel sistema kantiano. La Critica della facoltà di giudizio del 1788 affida al bello e all'arte la cura di conciliare l'infinito della libertà morale e la stretta causalità che regge la natura, per colmare in questo modo «l'incommensurabile abisso» che separa la Critica della ragion pura e la Critica della ragion pratica.

Ci vorranno appena sei anni perchè l'estetica sia rielaborata da Schiller come programma contro-rivoluzionario, come risposta esplicita alle tendenze comuniste e insurrezionali della Rivoluzione francese. Questo capolavoro della reazione occidentale si chiama Lettere sull'educazione estetica dell'uomo e apparve nel 1794. Il ragionamento è il seguente: nell'uomo vi sono due istinti antagonisti, l'istinto sensibile che lo ancora nella particolarità, nelle necessità vitali, nei sentimenti, in breve: la determinazione, e l'istinto ragionevole, formale, che attraverso la riflessione lo strappa alla particolarità, agli affetti e lo eleva alle verità universali.

Questi due istinti sono dappertutto in lotta in modo tale che quando qualcuno ne possiede uno è sempre battuto dall'altro, ovunque salvo in un punto d'armonia dove si incontrano e si confortano mutualmente. Questo punto di riconciliazione miracoloso, di grazia sovrana, è lo stato estetico e l'istinto che gli corrisponde è l'istinto del gioco.

«E' quindi uno dei compiti più importanti della cultura quello di assoggettare l'uomo alla forma già nella sua vita semplicemente fisica e, fin

dove il regno della bellezza può estendersi, farlo estetico [...] In una parola: non c'è nessuna altra via per far l'uomo razionale l'uomo sensibile se non quella di farlo, anzitutto, estetico [...] l'uomo sensibile deve essere innanzitutto trasportato sotto un altro cielo [...] Nello Stato estetico tutto – anche lo strumento che serve – è un libero cittadino che ha col più nobile pari diritti, e l'intelletto, che la massa passiva prepotente piega ai suoi giochi, deve, qui, chiederle l'assenso. Qui, dunque, nel regno dell'apparenza estetica, si compie l'ideale dell'uguaglianza.»

Questa eguaglianza è infatti l'ideale di neutralizzazione imperiale in cui ognuno simula, finge di fare quello che fa, di essere ciò che è – l'operaio, il padrone, il ministro, l'artista, il maschio, la femmina, la madre, l'amante – non aderendo mai alla sua fatticità, perchè ogni conflitto è disinnescato anticipatamente. «Io non sono veramente quello che credi, lo sai», sussurra la creatura metropolitana descostruendosi nel vostro letto. È da queste Lettere che l'intero idealismo tedesco ricava essenzialmente la sua operazione. La Fenomenologia dello spirito, che si chiude infatti con due versi di Schiller, smaschera continuamente il carattere insostanziale di ogni determinazione, la menzogna della certezza sensibile. Perchè il problema con l'uomo sensibile è che si oppone, che resiste al discorso, che fa delle barricate e a volte prende le armi senza che si possa ridurlo alla ragione, che ha, insomma, una forte propensione all'irriducibilità.

E poi c'è questo manifesto anonimo, alternativamente attribuito a Schelling, a Hegel e a Holderlin, conosciuto sotto il nome di «Il più antico programma sistematico dell'idealismo tedesco». Vi si legge: «La filosofia dello spirito è una filosofia estetica. Non si può assolutamente avere la ricchezza spirituale, non si può nemmeno ragionare sulla storia senza avere senso estetico [...] Nello stesso tempo sentiamo l'idea che la grande massa dovrebbe avere una religione sensibile [...] Allora regnerà una universale libertà e uguaglianza degli spiriti! Uno spirito superiore, inviato dal cielo, deve fondare tra noi questa nuova religione: essa sarà l'ultima e suprema opera dell'umanità». Questa nuova religione, questa religione sensibile, ha trovato il suo compimento nell'attuale epoca del design, dell'urbanismo, della biopolitica e della pubblicità. Essa non è altro che il capitale nella sua fase imperiale.



Là dove l'estetica pretende di riunire quello che essenzialmente separa, il gesto messianico consiste nell'assumere l'unione che è già presente

È uno spettacolo che da un secolo non smette di divertirci: la paralisi cronica di chi intende «oltrepassare la separazione tra arte e vita», di quelli che in uno stesso gesto pongono una separazione e pretendono di abolirla. L'operazione estetica (1) domina l'epoca con questo doppio movimento, duplice, del mettere tutto insieme per mettere tutto a distanza. In questo senso essa è davvero questo momento della ricapitolazione finale nella parodia, questa «ricapitolazione del ricordo» di cui parla Hegel a riguardo del soggetto assoluto in cui tutto è archiviato.

In questa maniera non solo sono disattivati l'insieme degli eventi del «passato», tutta «la storia delle civiltà» e delle «culture», ma anche i tentativi attuali di far breccia nel corso del tempo o l'evento accaduto ieri sono concepiti come già passati, proiettati nel semplicemente possibile. Questo famoso «presente perpetuo» di cui ci riempiamo tanto le orecchie non è che un obbligo ad abitare nell'indomani.

L'inferno estetico in cui ci muoviamo si presenta così: tutto quello che potrebbe animarci è riunito qui, a vista, ma risolutamente fuori dalla possibilità di contatto. Tutto quello che ci fa difetto è trattenuto in dei limbi inaccessibili. Lo stato estetico, da Schiller a Lille2004 [ci si riferisce alla distruzione/ristrutturazione/gentrificazione di Lille per l'anno nella quale fu nominata «capitale europea della cultura», un'operazione a cui parteciparono personaggi come Rem Koolhaas], nomina questo stato di sospensione in cui l'intera «vita» sembra svolgersi in tutta la sua abbondanza possibile, in tutta la sua immaginabile pienezza, ma a distanza, difesa da una «no man's land» tenacemente sorvegliata.

Nulla materializza meglio l'operazione estetica del trionfo dell'installazione nell'arte contemporanea. Qui, il dispositivo stesso si fa opera d'arte. Noi siamo completamente inclusi dentro di lei, come avevano sognato le avanguardie, e nello stesso tempo completamente rigettati, esclusi da ogni possibile uso. In un unico movimento diabolico veniamo integrati in quanto estranei in questo piccolo inferno portatile. Non si chiamerebbe estetica relazionale se non vi fosse qualche buona ragione. Contro ogni estetica Warburg ha mostrato che anche nelle immagini, nelle

rappresentazioni più antropomorfe dell'arte occidentale, erano contenuti dei punti d'irriducibilità, delle tensioni estreme, delle energie che l'opera trattiene e allo stesso tempo invoca, che c'è della «vita in movimento» finanche nell'immobilità delle statue del Rinascimento. E che queste forze, queste «formule del pathos» sono non solo suscettibili di toccarci, ma ci affettano. Benjamin nota similmente: «Gli elementi attualmente messianici appaiono nell'opera d'arte come contenuto, gli elementi ritardatori come sua forma. Il contenuto avanza verso di noi. La forma si irrigidisce, non ci lascia avvicinare».

Noi diciamo che vi sono dovunque – nel reale, nelle parole, nei corpi, nei suoni, nelle immagini e nei gesti – dei simili punti d'irriducibilità dove le forme e la vita, l'uomo e il suo mondo, la percezione e l'azione, l'essere e le sue determinazioni non sono separate. Marx, ad esempio, è il nome di una certa irriducibilità tra comunismo e rivoluzione. Ovunque le parole sono mescolate agli affetti, i corpi alle idee, le percezioni ai gesti. La maniera in cui l'uomo parla si lega, in un preciso punto, alla grammatica dei suoi organi. Il senso di certe parole contiene per lui le migliori indicazioni sulla sua fisiologia.

Se ne dubitate vi è sufficiente vedere quello che gli Haoukas filmati da Jean Rouch fanno delle intensità imprigionate nell'ambiente coloniale. Noi chiamiamo questi punti forme-di-vita. Li chiamiamo così perché niente può separare, in questi punti, l'«individuale» dalla «specie». Ogni forma-di-vita che affetta un corpo lo attraversa come fosse carica di una intensità collettiva, passata, presente o futura, come saturata da un momento della «vita della specie» - «specie», che termine ripugnante!

Se l'artigiano può essere una forma-di-vita, ciò non accade senza che vi sia qualche sorda evocazione della città medievale e del regime delle corporazioni. Questa intensità collettiva è presente nella percezione stessa che io ho dell'artigiano e nella maniera che lui ha di essere al mondo. Alla stessa maniera, il guerriero autonomo sorge portando con sé la corsa delle orde selvagge. E il bambino giocando agli indiani evoca sempre qualche minaccia. Questo non significa che è il passato ad animarli, ma che una stessa forma-di-vita li raccoglie in una costellazione, li aureola e transita tra loro. Allo stesso modo, ogni cristiano capta da duemila anni un po' dell'intensità di condivisione di tante sette giudaiche, a cominciare dagli esseni, e ogni ragazza neutralizza alla sua maniera qualche menade

greca.

Ed è questo che fa sì che non sia tanto una questione di storia ma di canali di circolazione sottile che rendono ancora presente, anche se per frammenti, per concentrazioni fluttuanti, questo cosiddetto «passato». Il gesto messianico consiste nel liberare il passaggio a queste forme-di-vita che affiorano fin nel linguaggio più rarefatto, nell'ambiente più semiotizzato, nello sguardo più spento. Nel liberare dall'estetica il caos delle forme-di-vita.

Paradossalmente, il regno dell'estetica è innanzitutto quello dell'anestesia generale. L'epoca imperiale infatti è quella del metodico sfuggire dal messianico. È il tempo della citazione, della referenza, della prudenza esistenziale. Tutte le forme-di-vita sono rispettate: sono delle possibilità dell'arte, della storia, del passato. Delle soggettività che si mettono a truccarsi come una o l'altra figura del passato. Ci si gargarizza con i mondi che si sono inghiottiti, preoccupandosi del fatto che minacciano di ritornare. Ci si mette a vivere «come ai tempi di Maometto». O come in quelli dei Templari. C'è dell'estetica nel rapporto del trotskista al politico, come c'è dello snobismo nel rapporto dell'ultra-sinistra con gli anni '20.

La panoplia delle soggettività metropolitane mostra, in generale, tutta la misura di cui questo snobismo è capace. Invece di liberare il passaggio alle forme-di-vita, lo snob reitera senza fine l'operazione estetica di incarnare la forma che ha precedentemente strappato da quello in cui essa viveva. «Ciò significa che, pur parlando ormai in maniera adeguata di tutto quanto gli è dato, l'Uomo post-storico deve continuare a staccare le "forme" dai loro "contenuti", facendolo non più per tras-formare attivamente questi ultimi, bensì allo scopo di opporre se stesso, come "forma" pura, a sé e agli altri, considerati come "contenuti" qualsiasi». Così Kojève descrive l'ipotesi di una fine snob della storia, alla giapponese, di una fine estetica: «La coscienza estetica, conferma il povero Vattimo, non opera delle scelte; si limita a liberare l'oggetto che prende in considerazione da tutto quello che lo lega al mondo reale, in quanto mondo del sapere e della decisione, trasferendolo nella sfera della pura apparenza».

L'estetica è il tempo della sintesi infernale. Il tempo della socievolezza (2). Il regno degli spettri.

## L'impero come religione sensibile

Un'etimologia fallace fa derivare la parola religione dal latino religare (legare) insinuando che la religione avrebbe per vocazione di legare gli uomini tra loro e questi al divino, piuttosto che da relegere (raccolgere, nel senso di «tornare su quello che si è fatto, riprendere col pensiero o la riflessione, intensificare l'attenzione e l'applicazione»), così come succede per ogni rituale, le cui forme devono essere scrupolosamente ripetute. Ogni religione, facendo esistere una sfera speciale del sacro, si erige come guardiana della sua separazione con il «mondo sensibile».

Come a dire che essa produce il mondo sensibile in quanto mondo sensibile. Che la religione arrivi così a dare la caccia a tutto quello che, fuori e dentro di essa, si mantiene nell'inseparabilità tra «sensibile» e «sovrasensibile» - mago, strega, mistico, messia o convulsionario - consegue logicamente dalla sua stessa definizione. Si comprende meglio allora il disagio che si è impadronito della totalità del mondo profano con la «morte di Dio». Disertato il luogo del divino, il mondo profano si rivelò non essere neanche profano. Si perdeva così anche la dolce immersione nell'immanenza. Che fare? Il progetto estetico risponde storicamente a questa situazione - con in prima linea l'idealismo tedesco.

Ne testimonia questo frammento di Holderlin intitolato *Communismus der Geister* («Comunismo degli spiriti»). Strano fin dal suo titolo: *Communismus* è ortografato con una C, cioè alla francese in un'epoca (1798) in cui gli stessi babouvisti osavano appena chiamarsi «communnauti». Strano poi per il nome del primo paragrafo «Disposizione». Vi si legge: «Infatti noi partiamo dal principio diametralmente opposto, cioè dall'universalità dell'incredulità, per giustificare la sua necessità nel nostro tempo. Questa incredulità è parte integrante della critica scientifica della nostra epoca, la quale annuncia e precede la speculazione positiva; non serve a niente piangervi su: bisogna porvi rimedio».

L'incredulità della quale si parla in quel testo non è, sostanzialmente, quella in questa o quell'altra religione, né di quella in Dio. L'incredulità che è in questione - i nostri contemporanei lo dimostrano ogni giorno, loro che sono capaci di vivere la propria distruzione come un godimento



estetico di prim'ordine, loro che si credono in un film quando si avvicina uno tsunami – consiste nell'incapacità a credere a quello che abbiamo sotto gli occhi, allo stesso mondo sensibile. Questa specie di incredulità sconvolgente che si legge in tanti occhi, in tanti gesti, questa assenza irrisolta, questa crisi della presenza è precisamente quello a cui il progetto estetico, l'impero e i suoi dispositivi hanno per compito di porre rimedio.

Sotto l'impero, quindi, il design e l'urbanismo inscrivono nelle cose l'unità del mondo divenuta problematica. Sono loro che strutturano il nuovo «mondo sensibile». I mass media inventano just in time il linguaggio comune del giorno. I differenti «mezzi di comunicazione» mettono a disposizione, in ogni istante, l'insieme di coloro che abbiamo già abbandonato da un sacco di tempo e che ci chiamano ancora, assurdamente, «i nostri amici».

La cultura, infine, e gli spettacoli, ci garantiscono l'esistenza di quello che potremmo vivere e pensare e che ormai possiamo solo intravedere. È così che localmente, cranio per cranio, luogo per luogo, centro città per centro città, si forma la metropoli imperiale, si ricostruisce un universo apparentemente stabilizzato, credibile, consensuale, una aisthesis: una comune percezione del mondo. L'impero è questa planetaria fabbrica del sensibile.

Così come la religione pretende di unire gli uomini al divino quando in realtà li tiene separati, la religione sensibile dell'impero, che pretende di ricomporre l'unità del mondo dalla sua base, dal locale, non fa che fissare in ogni luogo e in ogni essere una nuova separazione: la separazione tra l'utente e il dispositivo. L'estetica si impone così su scala globale come impossibilità di ogni uso. Il depliant di una recente esposizione a Bordeaux, annuncia, facendo l'occholino: «quello che vi si vende al supermercato, gli artisti lo trasformano in opera d'arte». Si capisce così come solo l'estetica arrivi a compiere l'impossibilità dell'uso contenuta in ogni merce e arrivi a convertirla, dietro una vetrina o al cuore di una «instal'», in puro valore d'esposizione. Ultimamente il programma estetico mira a estendere questa scissione all'uomo stesso, incorporando in lui il dispositivo, facendone l'utente di se stesso. Si comprende senza fatica che la disposizione biopolitica a concepirsi come corpo o quella spettacolare a riflettersi in un'immagine cospirino nel fare di noi gli uten-

ti di noi stessi. A fare di noi dei soggetti estetici.

### Comunismo (3) e magia

L'impiegato che urla nell'auricolare del suo telefonino. Il rappresentante aggrappato alla sua valigetta. L'automobilista che bestemmia al volante della sua vettura. Il festaiolo accittato sul suo dance-floor techno. Il commesso di un negozio alla moda con il suo incomprensibile linguaggio d'impresa. I nostri contemporanei sembrano stregati. Tutti i radicali del mondo possono ancora pretendere di aprirgli gli occhi sull'estensione della catastrofe, ma la cosa si è capita da almeno settant'anni: non serve a niente coscientizzare un mondo già malato di coscienza. Perché questo incantamento non è prodotto da una superstizione o da un'illusione che sarebbe sufficiente abbattere, è un incantamento pratico: è il loro assoggettamento ai dispositivi, dovuto al fatto che possono sentirsi dei soggetti solo se accoppiati a uno o all'altro dispositivo. Artaud diceva la verità quando scriveva, nel gennaio 1947, che «la società si regge sulla stregoneria molto di più che attraverso il suo esercito, la sua amministrazione, le sue istituzioni e la sua polizia»

In ogni uso risiede una possibile uscita dall'incantesimo. Perché ogni uso libera le forme-di-vita contenute nelle cose, nelle parole, nelle immagini. Nell'uso si stabilisce una curiosa circolazione tra «soggetto» e «oggetto», tra «specie». Il gesto corto-circuita la coscienza, abolisce temporaneamente la distanza tra l'io e il mondo, e ne richiama altri. Lo sguardo incorpora i movimenti e le forme percepite. Succede qualcosa in noi e fuori di noi. «La coincidenza nel variare dell'ambiente e dell'attività umana può solo essere concepita e compresa razionalmente come pratica rivoluzionaria», dicono le Tesi su Feurbach, ma può anche essere colta e compresa magicamente come uso se «la magia è una comunicazione costante dall'interno all'esterno, dall'atto al pensiero, dalla cosa alla parola, dalla materia allo spirito» (Artaud)

Che la materia sia animata da innumerevoli forme-di-vita, che sia popolata da polarizzazioni intime, nemmeno Marx lo ignorava, che infatti scriveva, nella Sacra Famiglia: «Fra le proprietà naturali della materia, il movimento è la prima e la principale, non solo come movimento meccanico e matematico, ma ancor più come impulso, spirito vitale, tensione,

come - per usare l'espressione di Jakob Böhme - tormento della materia. Le forme primitive di quest'ultima sono forze essenziali, viventi, individualizzanti, inerenti ad essa, producenti le distinzioni specifiche ».

Queste «forme primitive» noi le abbiamo chiamate forme-di-vita. Esse ci affettano, che lo vogliamo o no, attraverso tutto quello a cui ci leghiamo, tutto ciò a cui siamo legati.

«Questa disposizione intermedia nella quale l'animo non è costretto né fisicamente né moralmente, e tuttavia è attivo in entrambe i modi, merita per eccellenza di essere chiamata una disposizione libera; e, se lo stato di determinazione sensibile si chiama fisico e lo stato di determinazione razionale si chiama logico e morale, questo stato di determinabilità reale ed attiva si deve chiamare estetico [...] Certo, egli possiede questa umanità in potenza, già prima di ogni stato determinato in cui possa entrare; ma, di fatto, la perde in ogni stato determinato in cui entra e a lui, se deve passare in uno stato opposto, ogni volta di nuovo alla vita estetica deve essere restituita.» (Schiller, Lettere...)

Questa idea della libertà è quella del manager che percorre il globo di grand hotel in grand hotel, quello dello scienziato (sociologo o fisico, poco importa) che non è mai da nessuna parte nel mondo che descrive, quella dell'anarchico metropolitano che vuol poter fare quello che vuole quando vuole, quella dell'intellettuale che giudica sovraneamente tutto dal suo ufficio o quella dell'artista contemporaneo che fa della sua vita un'«opera d'arte» e per il quale l'unico imperativo è «inventati, produci te stesso» come dice l'infetto Bourriaud.

A quest'idea estetica della libertà noi opponiamo l'evidenza materialista delle forme-di-vita. Noi diciamo che gli esseri umani non sono semplicemente determinati, nel senso che ci sarebbe l'essere in quanto tale, puro da ogni determinazione, che poi viene abbigliato con l'insieme dei suoi attributi, dei suoi predicati e dei suoi accidenti – francese, maschio, figlio d'operai, che gioca a calcio, che ha mal di testa, etc. Quello che esiste, in realtà, è la maniera in cui ogni essere abita le sue determinazioni. E in questo punto la determinazione e l'essere sono assolutamente indistinti, sono forme-di-vita.

Noi diciamo che la libertà non consiste nello staccarsi da tutte le nostre determinazioni, ma nell'elaborazione della maniera con le quali le abitiamo e che essa non risiede nell'affrancamento da ogni legame, ma

nell'apprendere l'arte di legare e di slegare. Che quest'arte da sempre sia reputata magica non ci procura alcun imbarazzo e assumiamo questo scandalo: quello di ammettere la minaccia, in noi, dappertutto, della crisi della presenza.

Diciamo anche che se c'è un'eguaglianza effettiva tra gli umani essa è davanti a questa minaccia, ciò che fa di Kafka un grande comunista. Preferiamo questo, e di gran lunga, al paradosso fin troppo conosciuto: più qualcuno si prende per un individuo e più lo si ritrova a riprodurre le strutture di comportamento più stupide proposte alla «specie», più qualcuno si prende per un soggetto e più lo si vede abbandonarsi, ogni tanto, alle inclinazioni più tristemente conformi. Vediamo bene infatti che, almeno per il momento, fin dai loro limbi, le forme-di-vita restano nel più temibile caos.

Ed è il sentimento di questo caos, così come il loro attaccamento a questa stupida idea della libertà, che getta i nostri contemporanei nelle reti dei dispositivi. Ma vediamo anche di quale potenza dispongono quelli che hanno appreso l'arte di legare e di slegare. Immaginiamo quale terribile forza hanno tra le loro mani quelli che, collettivamente, elaborano il gioco delle forme-di-vita che li affettano. E non abbiamo timore a chiamare comunismo la condivisione, in ogni luogo, di questa forza. Perché è in quel momento che gli umani arrivano alla maturità e hanno nei loro gesti la sovranità del fanciullo.

«Forse l'uomo dell'età della pietra disegnava l'alce in maniera così incomparabile poiché la mano che guidava lo stilo si ricordava ancora dell'arco con cui ha ucciso l'animale»

Il mana fugge, reinventiamo la magia.

1 C'è un tempo messianico, che è abolizione del tempo-che-passa, rottura del continuum della storia, che è tempo vissuto, fine di ogni attesa. C'è un gesto messianico, di cui qui è questione. Vi sono anche degli esseri che si muovono nel messianico, ciò che significa che sono, alla loro maniera, e sovente in maniera fuggitiva, «usciti dal capitale». Questo significa anche che c'è, come scintille mischiate all'immonda bassezza del reale, del messianico, che il Regno non è solo e puramente a venire, ma già, per frammenti, presente tra noi. Messianica è dunque la pratica che parte da qui, da queste scintille delle forme-di-vita. Antimessianiche,

al contrario, sono tutte le religioni, tutte le forze che bloccano e trattengono il libero gioco delle forme-di-vita. Antimesianico è, al più alto grado, il cristianesimo e i suoi avatar moderni – socialismo, umanesimo, negrismo. Noi non abbiamo mai incrociato, bisogna precisarlo, un « mesianismo » salvo nella bocca putrescente dei nostri calunniatori.

2. Simmel fa nel 1910 un'analisi magistrale di questa piaga dell'epoca odierna: la socievolezza. Simmel tratta la socievolezza come « forma ludica dell'associazione », come « struttura sociologica particolare, corrispondente a quella dell'arte e del gioco, che prendono le loro forme dalla realtà lasciandosela comunque dietro di loro », ciò che rende perfettamente conto dell'utopia modaiola della « società di conversazione ». « Nella conversazione puramente socievole la parola è fine a se stessa, non è al servizio di nessun contenuto; non ha altro fine che di perpetuare l'interazione schivandone gli aspetti delicati e permettere di godere dell'eccitazione del gioco delle relazioni (...) la convivialità e lo scambio di esperienze – in cui convergono gli impegni e le difficoltà della vita -si svolgono in un gioco artistico che sublima, riduce e ammorbidisce a un tempo le energie profonde della realtà. Quelle che solo vi riecheggiano di lontano, mentre il loro peso svanisce in un labile incanto »

3. È sufficiente riprendere la definizione di comunismo dei Manoscritti del 1844 (« il comunismo è la vera risoluzione dell'antagonismo tra la natura e l'uomo, tra l'uomo e l'uomo, la vera risoluzione della contesa tra l'esistenza e l'essenza, tra l'oggettivazione e l'autoaffermazione, tra la libertà e la necessità, tra l'individuo e la specie ») per persuadersi che il gesto estetico non è assente nemmeno dal programma comunista. Come dire che la fase attuale, estetica del capitale in cui questa struttura congiuntamente una nuova umanità – i cittadini – e un nuovo mondo sensibile – la metropoli – ci impone di rivedere la nostra concezione del comunismo.



## Sul potere destituente

di Mario Tronti in *La rosa di nessuno*, Marzo 2008

Le pagine che seguono sono la fedele trascrizione del colloquio intercorso tra Adriano Vinale e Mario Tronti nella sede romana del Centro per la Riforma dello Stato.

A.V. La prima cosa che mi interessa analizzare insieme è la soggettività politica, ovvero se e come si produca oggi una soggettività politica. Più in generale, se il processo di soggettivazione sia il meccanismo attraverso cui possiamo ancora pensare l'azione e la militanza politica. Mi chiedo cioè se non bisogna trarre qualche insegnamento dalla storia del femminismo, recependone la messa in corto circuito del processo stesso di soggettivazione, del soggetto come luogo eminente della formazione dell'azione politica. Perché evidentemente i processi di soggettivazione hanno mostrato il loro limite, e bisogna iniziare forse a pensare il politico e la politica a partire da questa impossibilità di ragionare nei termini classici di soggettività politica.

M.T. In verità è un po' di tempo che non ragiono più in termini di soggettività, e per un motivo preciso: perché quando si dice soggettività si ha bisogno di averne una di fronte, sotto le mani o in campo. Quando invece non c'è, parlare di soggettività sembra parlare d'altro. Poi dietro c'è forse una questione più di fondo, che è la crisi del soggetto. Siamo stati a lungo dentro questa dialettica progetto-soggetto. Marx stesso credo si sia messo dentro questo percorso. Penso che la cosa sia andata avanti per molto tempo, non per decenni ma per secoli, dall'inizio dell'età moderna sino a metà del Novecento. Quest'idea di soggettività-e-anche l'idea del soggetto-ha avuto varie evoluzioni. C'è stata una grande riflessione filosofica, finché poi con il marxismo, con il movimento operaio, questa soggettività è diventata una soggettività collettiva, sociale, politica. E credo che l'arco del moderno, dal soggetto singolo, dal soggetto-individuo, al soggetto sociale, concluda la storia del soggetto. Questa forma di presenza nella storia è entrata in crisi. La mia impressione è che si apra adesso un'altra storia, che però non è ancora chiaro quale sviluppo possa avere. Ho l'impressione che con l'emergere della

classe operaia, del soggetto operaio, della soggettività operaia, sia stata portata a conclusione la storia moderna del soggetto, la storia del soggetto moderno o, se vogliamo, della soggettività. L'irruzione della classe operaia a questo punto mi sembra più un fatto conclusivo che l'inizio di una storia. E' proprio la conclusione della storia moderna in quanto tale. In questo non si sminuisce la presenza della classe operaia. Credo che la si esalti, nel senso che è una forza che è riuscita a portare a termine il lungo e complesso percorso della storia moderna. La sua sconfitta mette in crisi nello stesso tempo l'idea di soggetto e non lascia come residuo un altro tipo di soggettività, ma sembra accennare ad una fine della soggettività stessa.

A.V. Una cosa che mi ha sorpreso ne *La politica al tramonto*: in più di un'occasione, e anche con tratti molto forti e con notevole enfasi, sottolinei il senso della posizione e riabiliti l'idea di una rivolta etica che è classicamente antitetica all'idea di rivoluzione. Sembra essere uno spazio nuovo, aperto da questo decadimento della soggettività politica concluso con gli anni Sessanta. E' chiaro che la dicotomia non è più quella classica-quella di Camus, per intenderci. Ma allora in che senso parli di rivolta etica?

M.T. Effettivamente è un'espressione un po' fuori dalle mie abitudini mentali. Ho sempre avuto un pensiero antietico, che in quanto pensiero politico forte non lasciava nulla all'etica. Evidentemente la crisi della rivoluzione politica che c'è stata, anche con le vicende che prima ricordavamo, apre degli spazi nuovi. Innanzitutto perché l'ambito politico risulta un ambito limitato rispetto al tipo di risposta che questo mondo spinge a dare. Questo tipo di mondo, questo modello sociale dominante, ha assunto una forma totale. Ha ormai occupato tutti gli spazi, anche gli spazi umani, anche gli spazi della persona umana, e una risposta puramente e solamente politica sembra una risposta inadeguata, non al livello del problema, che è appunto un problema totale. Questo va di pari passo con quell'altro tema che è la riscoperta della dimensione antropologica del politico. Qui si intravede la necessità di rifare i conti con la sostanza dell'essere umano, che è forse più complessa di quanto non avesse declinato la tradizione rivoluzionaria marxista o del movimento

operaio. C'era stata una riduzione all'uomo lavoratore, all'uomo con in mano lo strumento di lavoro. Quindi, ampliando la figura antropologica si ampliano anche le possibilità di risposta. E poi si aprono degli spazi nuovi, perché questo tipo di mondo e questa forma sociale, avendo assunto questa totalità, diventa tanto più deprecabile da tutti i punti di vista, e cioè rifiutabile. La rivolta etica ti dice che bisogna essere contro in un modo altrettanto totale quanto è totale la realtà che ti sta di fronte, o che ti sta sopra, sotto, dentro... Ci sono stati forti processi di interiorizzazione di questa totalità nelle singole persone, e non solo nelle singole persone ma anche nelle soggettività sociali. Questo processo di interiorizzazione degli spiriti animali borghesi, questa borghesizzazione della forma individuo, prende anche quel che rimane o quello che si configura ancora, anche se in modo ormai falso e decadente, come soggettività sociale. Nelle stesse soggettività sociali c'è l'interiorizzazione di un mondo nemico. E questo spiega perché anche le organizzazioni collettive degli individui danno lo stesso tipo di risposta che danno i singoli individui. Come il singolo individuo oggi si arrende al fatto che bisogna essere così come ti chiedono di essere - e cioè devi essere borghese: se tu vuoi vivere bene, devi essere borghese - così anche le organizzazioni collettive, il sindacato, il partito, si arrendono a questo imperativo. Se vuoi agire bene in questo mondo devi interiorizzare questa caratteristica, devi essere come ti si chiede di essere. È questo che provoca rivolta etica, perché c'è un processo che porta dentro quello che prima era soltanto un nemico esterno e che adesso diviene più complicato, più pericoloso, perché è un nemico interno, molto più difficile da combattere.

A.V. A proposito del sindacato, nello schema di Operai e capitale il partito assolveva ad una funzione puramente rivoluzionaria, mentre il sindacato assolveva ad una funzione di mediazione dei bisogni sociali e quindi funzionava come vettore delle istanze della classe operaia, per integrarle al sistema capitalistico. Avrei detto fino a poco tempo fa che il rapporto fra sindacato e partito, almeno in Europa, si fosse ribaltato, ovvero che il lavoro di militanza politica andasse fatto nel sindacato. Le recenti consultazioni italiane sul welfare sembrano però rigirare la questione un'altra volta: il sindacato si propone ancora come imbuto

mediatore delle istanze del capitale. Cosa ne pensi?

M.T. I destini delle due forme di organizzazione sono stati abbastanza paralleli, diciamo che vanno avanti anche in modo convergente, nel senso che sono due forme organizzate che hanno poco spazio per mettersi fuori dai meccanismi dominanti e quindi vi lavorano dentro con caratteristiche diverse. Ho sempre pensato che il sindacato rappresentasse più empiricamente la condizione sociale, e che perciò fosse meno integrato del partito. Proprio per la vicinanza maggiore che aveva rispetto ai bisogni del soggetto-lavoratore sentiva di più la spinta della realtà e aveva un minimo di rappresentanza in più. Il partito, mediando ancora di più la politica, allontanandosi, si è messo completamente dentro la logica del sistema. Oggi francamente questa distinzione mi sembra molto meno interessante che per il passato.

A.V. In un'intervista che Ida Dominijanni ti ha fatto su il manifesto in occasione dei quarant'anni di Operai e capitale, tu chiudevi invocando un nuovo Lenin per organizzare quel lavoro attualmente insindacalizzabile. Se noi mettiamo tra parentesi il sindacato classico, l'erede ultimo della politica novecentesca, lo sforzo di sindacalizzare il lavoro immateriale e precario è forse la sfida maggiore dell'organizzazione politica e quindi anche della militanza politica.

Questo è un campo inevaso di iniziativa sia sindacale che politica. Io mi meraviglio sempre del fatto che non si fissi lo sguardo su questo settore e che non vi si ritrovino, se vuoi più deboli rispetto al passato, di nuova soggettività. Mi rendo conto delle difficoltà, perchè noi abbiamo sempre lavorato su forme di presenza sociale oggettivamente e strutturalmente concentrate nel luogo di lavoro, nel territorio, nella città. Quel tipo di soggettiva concentrazione permetteva appunto una forma di organizzazione diretta. Non a caso oggi si dice lavori invece che lavoro – sbagliando, perchè così si fa soltanto una rilevazione empirica della frammentazione del lavoro. Secondo me bisogna riportare in campo la categoria lavoro al singolare, proprio perchè il compito delle organizzazioni è di riunificare quello che è frammentato. Non di organizzare i frammenti, ma unificare i frammenti con un'unica definizione di lavoro all'altezza

dell'attuale società della conoscenza, della flessibilità, della precarietà...Unificare quanto più è possibile, nonostante le forti difficoltà non facilmente superabili, perchè si tratta di forme di lavoro che sfuggono a qualsiasi oggettiva unità. Questo mi pare ancora più vero oggi di quanto non lo fosse per il passato. Una volta si parlava di portare la coscienza dall'esterno agli operai, adesso si tratta di portare unità dall'esterno, e cioè l'unità di una condizione di lavoro.

A.V. E il non-lavoro? Secondo un'interpretazione abbastanza corrente, infatti, le recenti rivolte europee, in particolare quelle delle banlieues francesi, sarebbero una ribellione al non-lavoro. Non un rifiuto del lavoro, ma un'istanza quasi eretica di rivolta contro il non-sfruttamento...

M.T. ...Una rivendicazione di sfruttamento. Il non-lavoro è ancora più difficilmente organizzabile. E poi il non-lavoro è di due tipi. C'è il non-lavoro obbligato, che è la mancanza di lavoro, su cui si potrebbero tentare forme anche empiriche di organizzazione, per il reddito unificato, per il reddito garantito...Poi c'è il non-lavoro voluto, cioè la grande tematica che l'operaismo mise in campo in una stagione fortunata, che era quella del non-lavoro come rifiuto del lavoro, aprendo un campo molto difficile, molto delicato di discorso, che non è passato. Oggi non credo sia riproponibile, perchè il rifiuto del lavoro veniva da un regime di piena occupazione.

A.V. Molti pensatori contemporanei pensano la nostra epoca come un'epoca dello stato di eccezione. Tu invece hai insistito con una certa frequenza sul fatto che la soggettività politica classica, la stessa dialettica di operai e capitale, fosse legata ad un orizzonte di stato di eccezione, che oggi sarebbe cessato, e con esso anche la dialettica classica tra soggettività politiche antagoniste. Finita l'epoca dello stato d'eccezione, negli anni sessanta, finisce la lotta di classe. Ma, se non altro sotto il profilo politico-militare, non è la nostra l'epoca per eccellenza dello stato di eccezione?

M.T. Francamente guardandomi intorno non vedo stato d'eccezione.



Risulta sempre strano quando si rivendica la normalità. Un paese “normale”, una sinistra “normale”...più normale di così direi che è difficile! Lo stato di eccezione è uno stato di oggettiva ingovernabilità. Non nel senso del governo, ma di controllo della situazione, di gestione della situazione in generale. Lo stato d'eccezione si dà quando sfugge questa possibilità di controllo e di gestione a chi ha in mano le redini del potere vero, cioè alle classi dominanti. Io credo che ci sia stato un grande processo di normalizzazione. Gli anni ottanta sono fondamentalmente questo, cioè il rovesciamento di una condizione, di una situazione di contraddizioni a volte irrisolvibili, in una fase di forte controllo sociale e politico. Dalla Trilaterale in poi c'è stata questa virata da parte del capitale, che ha ripreso in mano completamente le redini del mondo. Mi pare che questa ripresa sia una sorta di nuova pace dei Cent'anni.

A.V. Tutto questo perchè tu leggi in maniera alternativa stato di eccezione e normalità, stato di eccezione e processo di normalizzazione. È chiaro che il nostro orizzonte di riferimento è quello della democrazia – assoluta, reale, totale, chiamiamola come preferisci. In questo contesto mi sembra che la democrazia abbia messo a norma il suo funzionare attraverso l'eccezione, attraverso la crisi – che può essere crisi di produzione, crisi politica, crisi sociale, crisi militare...Chiaramente si tratta di un altro tipo di eccezione rispetto a quello che pensi tu. Ma se guardiamo agli ultimi dieci o vent'anni, la crisi è diventata il meccanismo geopolitico di controllo delle risorse, economiche e umane. Si gestisce attraverso la crisi il fronte interno ed il fronte esterno. Questo in qualche maniera non è usare, normalizzato, uno stato d'eccezione?

M.T. In questo senso sì, se ne potrebbe parlare...A me quello che impressiona non è tanto lo stato di crisi, quanto il fatto che la crisi non esploda. L'esempio che viene in mente subito, un esempio banale, empirico, è la periodica crisi delle Borse. Ogni tanto arriva “venerdì nero” e sembra che tutto crolli, vada giù a picco e tutti sono allarmati... Dura qualche giorno, una settimana, e dopo una settimana è tutto al suo posto, perchè c'è la Banca Centrale, le banche che investono, ci sono a livello istituzionale delle forme di controllo che prima non c'erano. La mondializzazione è questo. È una superiore capacità di controllo del

ciclo economico, che finchè era a livello nazionale sfuggiva. Perchè l'Europa è integrata, il mercato mondiale è integrato, e più si integra e più si controlla. E non sfugge più niente, non esplode più nulla. Io non credo che questo sarà uno stato permanente in futuro. Ho preso da Marx questo modo di guardare alle cose. Jenny Marx diceva: “Oggi Marx è felice perchè c'è stata una crisi di produzione a Londra, è pieno di allegria”. Penso che alla fine qualcosa crollerà, perchè una caratteristica del capitale è la sua ingovernabilità, cioè quel carattere anarchico della produzione capitalistica che sta nel fondo. Adesso è sempre più coperto perchè ci sono dei meccanismi istituzionali che lo regolano e lo controllano, però verrà un momento in cui qualche cosa non sarà più sottoposta a controllo. Non sappiamo né quando, né come avverrà. Ma quando io penso allo stato d'eccezione penso al momento della guerra civile. La guerra civile è il momento in cui non c'è più da parte di nessuno la capacità di tenere in pugno l'equilibrio delle condizioni. Ecco perchè considero un po' pateticamente i movimenti cosiddetti pacifisti. Perché più c'è pace, più c'è ordine, e più c'è capacità di controllo di chi comanda. L'unica cosa che può scardinare quest'ordine e questa possibilità di comando è appunto una forma di conflitto talmente duro e aspro che non si è capaci di controllarla. È vero che oggi c'è anche l'uso del conflitto per mettere ordine, ma non a caso sono guerre di periferia. Noi dovremmo ragionare un po' di più sulla forma della guerra. La forma della politica in un dato tempo corrisponde alla forma della guerra. Dobbiamo capire che corrispondenza c'è tra la forma della politica e la forma della guerra oggi. Questo è interessante, perchè la guerra è ai margini dell'ordine mondiale e assicura invece un ordine al centro. Non so se sia strategicamente concepito, o se avvenga spontaneamente, però sta di fatto che la guerra non esplode più al centro del sistema.

A.V. Nominando la serie di esperienze di conflitto che recentemente si sono verificate, potremmo anche pensarle a coppie: Caracas e Buenos Aires. Seattle e Genova. Los Angeles e Parigi. Però qui è Parigi che si colloca un po' fuori dalla linea, perchè non è la crisi economica che esplode, il ceto medio o i ceti operai che si ribellano, come succede in America Latina, non è la militanza antagonista, come a Seattle o a Genova.

Eppure bisogna andare a scuola da questi movimenti e capirne le istanze. Tu come leggi l'ormai ciclica esplosione di violenza francese?

M.T. Io guardo con molto interesse a Parigi, e naturalmente quando vedo esplodere le banlieues sono contento perché ogni elemento di disturbo e di disordine è un fatto positivo. Solo che torno sempre al punto che per me è il punto centrale, quando dico che ai giovani di oggi, alle nuove generazioni, manca il Novecento. Avendo vissuto il secolo - e mi è dispiaciuto solo di essere arrivato tardi - quando penso alla crisi economica mi viene in mente il '29. quando dico guerra, mi viene in mente la Prima Guerra Mondiale, la Seconda Guerra Mondiale... E allora quando poi c'è la guerra dei Balcani e c'è la crisi delle Borse rimango deluso, perché il metro è un altro. Qualcuno ha fatto dell'ironia sul fatto che uso troppo l'aggettivo "grande". Però per me la differenza tra il grande e il piccolo è molto importante, come dimensione anche quantitativa. Oggi quando muore un soldato in uno di questi Paesi, ci sono le cerimonie, le bandiere, i pianti... A Dresda sotto il bombardamento morirono 80.000 persone! Così anche quando ci sono queste crisi mi viene spontaneo fare il paragone. Questo non per sminuirle: dico solo che poi da lì non si passa ad altro. Non sono un amante dei movimenti proprio per questo, perché non riconosco alla pratica di movimento la capacità di incidere veramente sulle cose. Molti non amano i movimenti perché vi vedono una pratica di violenza eccessiva. Io la trovo invece una pratica debole. Il movimento non ha forza. E forse proprio perché non ha forza a volte scade nella violenza, che è violenza gratuita, come è sempre gratuita la violenza. La forza è una cosa seria, va ad incidere sulle grandi contraddizioni, si fa sentire. E la forza è sempre una forza organizzata, pensata, quasi pianificata. E non a caso il movimento e anche le banlieues sono...

A.V. ... Strutturalmente antileniniste.

In effetti io ho questa matrice leninista, che continuo ad avere veramente ormai fuori tempo. Però la forza solo quando si organizza incide. I movimenti devono trovare la loro forza. Non una forza politica esterna, ma una loro forza. I movimenti dovrebbero diventare la nuova

forza di oggi, visto che la forma del partito politico non ha più forza. Le esperienze di movimento dovrebbero auto-organizzarsi in modo da diventare una potenza, non solo una forza, ma una potenza. Però allora ci vuole capacità di durata, gestione, e capisco che questo contraddice l'idea di movimento, perché se tu lo gestisci, se tu crei in qualche modo una forma organizzata, non è più movimento. È un impasse che io stesso non riesco a risolvere. Pur avendo naturalmente tutta la simpatia possibile, perché ogni Genova e ogni banlieue per me è un momento importante.

A.V. Non credi che forse proprio la democrazia come governo attraverso la crisi, e questa evenemenzialità ed estemporaneità del movimento, tipica dell'ultimo Novecento e dell'inizio di questa nostra nuova epoca, siano un binomio inscindibile? Proprio perché la democrazia ha imparato a gestirsi attraverso la crisi e la sua minaccia - sicuramente di dimensioni minori, ma ben per questo più controllabile - il movimento diventa poi un movimento destituente, che si ribella cioè a una struttura che gli si impone, o che gli si vorrebbe imporre, senza riuscire ad essere costituente, relegandosi così ad una temporalità assolutamente inorganizzabile. vista anche la conformazione attuale del lavoro.

M.T. A me piace molto questa idea di potere destituente. Penso che sia una bella idea. Bisognerebbe ragionarci, approfondire, articolare un po' il discorso. Perché secondo me è forse questo quello che viene fuori dalla crisi della soggettività. La soggettività, soprattutto quando diventava soggettività sociale, con possibilità e con realtà e pratica di organizzazione, era naturalmente costituente, era portatrice di un progetto positivo. Infatti legava la lotta alla soluzione dei problemi più che alle ragioni stesse della lotta. Questa è stata un po' la logica in cui si è intrappolato il movimento operaio, che a volte più che critica del capitalismo era predicazione del socialismo. Cioè l'idea di socialismo era primaria rispetto alla critica del capitalismo. E si capisce perché. Avevano idea di avere a che fare con classi subalterne, e alle classi subalterne non puoi offrire una pura e semplice ragione di lotta che non preveda già l'uscita messianica verso un altro mondo. Se ci pensi bene, il movimento socialista, più che il movimento comunista, era il sol dell'avvenire. Adesso gli



aspetti simbolici si stanno rivalutando molto. Lì gli aspetti simbolici erano molto forti: gli inni, le canzoni, le bandiere, lo stemma del partito, che indicava sempre un radioso avvenire... Questo ha fatto fallimento completo, e questo è uno dei pochi tratti in positivo che vedo rispetto al passato - anche al passato della tradizione socialista. A me sembra oggi meno importante un'idea del socialismo del XXI secolo. Meno importante rispetto al fatto che oggi è possibile una critica delle condizioni di fatto pura e semplice, che è da sola talmente forte da avere la stessa capacità di aggregazione, di mobilitazione. Anche perché non abbiamo più a che fare con classi subalterne. Lo stesso tipo di lavoro che dicevamo prima, frammentato, disperso e tuttavia ad un livello di consapevolezza superiore allo stesso lavoro tradizionale - perché si tratta di lavoratori della conoscenza, del sapere - rende possibile un discorso più realistico, meno ideologico. Meno messianico, più dentro la pratica di lotta effettiva contro le proprie condizioni di lavoro, prima che contro chi le gestisce. E allora in questo caso riprende corpo l'idea di potere destituente. Perché il primato non è tanto al progetto di costruzione di qualcosa, ma a destituire ciò che c'è, a mettere in crisi ciò che c'è. Questa è un'idea su cui punterei. Credo che tu intenda il potere destituente in alternativa al potere costituente, mentre le ideologie multitudinarie continuano a parlare di potere costituente...

A.V. ... Condivido il tuo discorso, nel senso che chiaramente i multitudinari hanno, con la riproposizione di un potere costituente, ancora implicitamente funzionante un'idea di soggettività. Su questo non c'è dubbio. Tant'è che collocano il lavoro, sia pure "smaterializzato", nel nucleo fondante di questo processo di soggettivazione immateriale. Ed è per questo che non si capisce bene su quale meccanismo di cooperazione sociale, di prossimità fisica, possa costituirsi organizzazione e lotta. All'inverso, riflettere su un potere destituente può essere interessante proprio per pensare oltre una forza rivoluzionaria intesa come soggettività politica classica. Detto questo, però, resta la questione dell'immaginazione. Perché pur non volendo accettare in maniera eccessivamente prona l'idea di una immaterializzazione del lavoro, del lavoro affettivo-cognitivo come unica forma del lavoro, resta il fatto che l'immaginazione giochi un ruolo fondamentale. Tu rilevi in maniera

molto netta la prossimità che c'è tra l'idea di homo democraticus e quella di homo oeconomicus. Io a questo affiancherei l'idea di homo affectivus. La democrazia è controllo sociale attraverso un sistema di produzione capitalistico proprio perché si muove, almeno in parte, sui gangli dell'immaginazione, ovvero su un controllo attraverso la dinamica desiderio/bisogno. Basta riprendere l'inizio del Capitale, dove Marx sostiene a chiare lettere come il bisogno, anche se immateriale, resti sempre bisogno. La democrazia è sempre stata questo, e quindi ha semplicemente cacciato adesso la sua anima più nera, oppure si è spostato qualcosa sul fronte dell'immaginario e della immaginazione?

M.T. Io non so se la democrazia sia un organo di riproduzione allargata dell'immaginazione. La vedo piuttosto come modo di ridurre la forza immaginativa dell'essere umano. Nel senso che gli dà poche vie di fuga, lo chiude dentro un orizzonte che è abbastanza ripetitivo. Poi l'immaginario ha altri modi per esprimersi, perché ha il mondo del mercato, il mondo del consumo, il mondo del tempo libero, che sono tutti dentro il tempo democratico. Invece io penso che dovremmo valutare abbastanza la forza dell'immaginazione, in senso positivo, e trovare il modo di ricaricare - che non sia la vecchia idea dell'ideologia, di una decostruzione dell'ideologia - per allargare il campo visivo della vita.

A.V. Tu usi la figura della mitologia in questo senso...

M.T. ... Ormai è da molti anni che ho cercato di riprendere confidenza con questi territori che ci erano stati sottratti da un eccesso di razionalismo, in cui si è messo in fondo anche il marxismo, riconsiderando una complessità umana molto più difficile da racchiudere dentro schemi materialistici. Ci sono tante risorse umane che si possono utilizzare, e che poi sono state anche abbattute da questo modo di vita, da questo modo di organizzazione della vita che ci ha dato la società moderna, la società capitalistica. È lo stesso tipo di pensiero che pratico da un po' di anni, che è un pensiero molto immaginativo, anche nella scrittura, nello stile, molto trasversale, molto allusivo, che tende sempre a far pensare in modo diverso, cioè non nel modo freddo, matematico, o quello dell'economia politica, ma nel modo in fondo di un allargamento e di

un approfondimento dell'essere umano. E questo dovrebbe essere un refrain dei movimenti contestativi: accusare il mondo di oggi di ridurre l'essere umano a poca cosa rispetto a quello che potrebbe essere. Non voglio parlare di un nuovo umanesimo...

A.V. ... Quello che pensavo è che il processo di interiorizzazione democratica, a cui tu fai riferimento, è veicolato esattamente dalla funzione concettuale e pratica dell'immaginazione. La grossa mappatura delle passioni affettive fatta da Spinoza, che per noi è l'ingresso dirompente nella modernità rivoluzionaria, in realtà ha anche messo in piedi un apparato categoriale di manipolabilità affettiva.

M.T. La manipolabilità affettiva è molto importante nei processi reali. L'immaginazione è una cosa da maneggiare con molta abilità, con molta capacità di controllo, perché può essere pericolosa. Stavo pensando ultimamente al Marx giovane - io sono stato uno di quelli che ha tentato di liberarsene il più presto possibile, quando negli anni Sessanta si passava al Capitale, lasciando stare le "chiacchiere" dei Manoscritti... Dovremmo tornare invece a rileggerlo oggi in modo diverso. È l'unico momento in cui Marx acquisisce un po' il discorso antropologico, e poi lo abbandona perché ha altri problemi, anche ingenti. Però è lì che quella che io chiamavo «critica di civiltà» ha forti agganci. È un discorso molto immaginativo, con molta forza immaginativa. Perché è lì che Marx inizia il discorso del superamento dell'alienazione, dell'uomo come ente generico - cose che oggi vengono banalizzate dal marxismo ecologico. Bisognerebbe riportarle invece a quella matrice. Forse, superando qualche diffidenza, quegli scritti dicono ancora delle cose.

A.V. In un tuo recente intervento, ad una domanda sulla biopolitica, hai risposto che per te l'unico orizzonte è la geopolitica. Mi interesserebbe capire bene questa tua posizione. Anche a proposito di quello che hai appena finito di dire riferendoti a Marx e all'idea di ente generico, che credo sia proprio la radice della biopolitica, intesa come presa sull'umano in quanto specie.

M.T. Il discorso sulla biopolitica, se lo intendiamo nel senso in cui ne

parli tu, se quel discorso giovanile di Marx sull'ente generico lo possiamo leggere in termini biopolitici, può andare bene. Ho l'impressione però che in questo discorso ci sia anche dell'altro. Insomma, la politica sociale ha raccolto una serie di fallimenti, ed è arrivata ad un punto di impossibilità di ulteriori passaggi in avanti. E allora tornare al bios mi sembra più una marcia indietro che una mossa del cavallo per superare l'impasse. Ho paura che lì si subisca inconsapevolmente un'egemonia del pensiero avversario, che è il pensiero dell'individualismo esasperato, del ritorno a questa figura centrale della singolarità. Allora il bios mi pare di poterlo leggere come un tentativo di aderire a quest'orizzonte, cambiando i termini del problema e riassumendolo in proprio, però mettendocisi comunque dentro anziché metterlo sotto critica. La geopolitica è una cosa su cui sono più convinto, ma è legata proprio alla mia forma di pensiero, che vede la politica sempre come un campo di forze che confliggono. Allora quando vado a cercare il campo di forza, non lo trovo più dentro i singoli Paesi, ma lo trovo a livello-mondo, nelle grandi aree che si contrappongono, e qui riscopro l'idea dei grandi spazi. E mi pare che sia la cosa più interessante, l'unica su cui io oggi conservo qualche speranza di crisi vera, di crisi radicale degli equilibri esistenti. Gli unici conflitti che vedo difficilmente componibili e poco governabili sono quelli tra i grandi spazi-mondo. Quando vedo queste grandi potenze asiatiche che crescono, che rivendicano una loro presenza politica nel mondo, vedo che possono venir fuori dei punti di contraddizione che se esplodono possono rimettere in discussione tutto. Non escludo che da quel tipo di conflitti possano emergere impensate nuove soggettività, che si contrappongano poi strategicamente, con passaggi ulteriori, ma le vedo soltanto dentro queste faglie contraddittorie. Non so se avverrà proprio così, perché può darsi anche che siano conflitti componibili e quindi alla fine passibili di nuovi equilibri. Però quello che raccomando è un'attenzione a questi spazi, alla presenza di questi spazi, perché mi sembra che la politica oggi abbia più a che fare con un miliardo e mezzo di Cinesi che con l'individuo singolo che entrerà possibilmente in crisi.

A.V. Un'ultima questione. Recentemente hai sostenuto, un po' rapsodicamente, che anche la critica dell'economia politica non basta, perché non riesce a sfuggire all'orizzonte generale della economia politica.

Bisogna insomma fare un passo ulteriore rispetto alla stessa critica dell'economia politica. Vorrei capire bene cosa intendi.

M.T. Per me è cruciale. Questo è uno dei miei pensieri ultimi. Forse Marx ci ha portato sulla cattiva strada, perché si è lasciato intrappolare dentro questa critica dell'economia politica, e non solo poi non ha visto il resto, ma non è riuscito ad emanciparsi dall'economia politica stessa. Anche attraverso la critica, che pure è stata una critica forte, decisiva, assoluta, non è riuscito ad emanciparsi. Perché se ci si mette dentro l'economia politica non resta nessuno spazio di emancipazione. È una scienza totale, e un sapere totale, non lascia nulla fuori, prende tutto. E questo il motivo per cui trovi raramente un economista anticapitalista, un economista rivoluzionario. Ce n'è qualcuno, ma sono delle bestie rare. E se ci fai caso, sono non proprio e soltanto degli economisti, ma sono anche qualcos'altro. Ripeto sempre che c'è troppa economia, ce n'è troppa, non si parla d'altro. Un governo non fa altro che gestire. Il governo politico oggi gestisce l'economia e basta. Ma il governo di una società può essere solo questo? Può essere solo gestione dell'azienda economica? Vedi, giorno per giorno non si parla d'altro, si fanno le campagne elettorali politiche e si parla solo di soldi. È tutto ridotto a questo. Perché il capitalismo cresca. Il capitalismo è l'economia e l'economia politica è il capitalismo. E se tu fai una critica del capitalismo soltanto all'interno dell'economia politica non riesci a uscire fuori dal capitalismo. La controprova la trovo nella costruzione delle società socialiste, che seguendo lo schema marxiano, sono cadute nella stessa trappola. Hanno costruito il socialismo sulla base degli schemi economici marxiani. Per decenni in Unione Sovietica si costruiva il socialismo con gli schemi del II libro del Capitale. Funzionava così, doveva funzionare così: produzione, circolazione, distribuzione, consumo... E non sono riusciti a costruire una società veramente diversa dalla società capitalistica. Il socialismo è caduto su questo. Alla fine hanno dovuto riconoscere che tanto valeva rifare il capitalismo, che funziona meglio di una società socialista che vuole funzionare con gli schemi capitalistici. Io non penso che possa esserci una critica dell'economia politica libera completamente dall'economia politica stessa. Quando stai dentro il Capitale, anche se ne parli e ti rendi conto che stai dentro

il mondo attuale, ne sei risucchiato. L'unica volta in cui si è tentato di uscirne si è dovuta rompere la gabbia, la gabbia stessa del Capitale di Marx. Così quando Gramsci definì la Rivoluzione d'Ottobre una rivoluzione contro il Capitale, ebbe un'intuizione secondo me geniale, perché la Rivoluzione d'Ottobre non era estraibile dal Capitale di Marx. È stata un'invenzione di Lenin, un'invenzione tutta politica. Però dopo l'invenzione politica, essendo marxisti, i rivoluzionari russi sono rientrati nella gabbia. Ne sono usciti per un momento e sono rientrati. Secondo me il fallimento nella costruzione del socialismo è derivato dal fatto che non si è continuato su quella via di frattura, che nella costruzione del socialismo si è caduti dentro gli schemi dell'economia politica, che è poi l'economia capitalistica.

A.V. Come ti ho anticipato, volevo discutere con te quel breve passo della premessa marxiana a *Le lotte di classe in Francia*: «Il progresso rivoluzionario non si fece strada con le sue tragicomiche conquiste immediate, ma, al contrario, facendo sorgere una controrivoluzione serrata, potente, facendo sorgere un avversario, combattendo il quale soltanto il partito dell'insurrezione raggiunse la maturità di un vero partito rivoluzionario».

M.T. Marx dice questa cosa formidabile, che «il progresso rivoluzionario non si fece strada con le sue tragicomiche conquiste immediate ...». La trovo splendida! Definire le conquiste immediate «tragicomiche» è la più grande critica del riformismo che si possa fare. Perché tutto il riformismo, il pragmatismo, il movimento operaio, anche quello comunista italiano, è andato su queste conquiste immediate. Definirle tragicomiche è straordinario perché è effettivamente così, perché sono delle conquiste immediate che sono ridicole. Quanto più sono conquiste immediate, tanto più ti legano alla condizione presente. La conquista immediata migliora la condizione di lavoro, migliora la condizione di vita, però da qui non ti permette il passaggio ad altre condizioni di vita, alternative, ma ti chiude dentro quello che hai ottenuto, e ormai hai avuto tutto. E per questo è tragica nella sua comicità. Ma Marx continua: «... facendo sorgere una controrivoluzione serrata, potente, facendo sorgere un avversario, combattendo il quale soltanto il partito dell'insurrezione

raggiunse la maturità di un vero partito rivoluzionario». Cioè il processo rivoluzionario - ecco qua di nuovo il potere destituente -, il potere destituente consiste anche nel far sorgere un avversario, far sorgere addirittura una «controrivoluzione serrata». Non combattere per la rivoluzione, ma fare in modo che vi sia una controrivoluzione talmente forte, che combattendola tu possa superare lo stallo della situazione immediata. Lo trovo illuminante. Il partito dell'insurrezione raggiunge la maturità soltanto quando ha di fronte a sé un avversario potente. Ecco perché quando vedo l'avversario prendere potenza mi entusiasmo. Quando ho visto nascere i neocons, unico tra tutti, ho pensato che fosse proprio quello che ci voleva. Perché quella è la controrivoluzione potente. Poi hanno perso, perché i meccanismi democratici sono tali da recuperare tutto. Ma era questo che ci serviva, cioè quest'avversario forte, potente, visibile, esplicito, contro cui tu potevi scaricare e portare a maturità anche le forze di movimento. Avevano bisogno di questo, perché se invece di un potere che le reprime immediatamente, poi le tollera, le controlla, avessero visto infine sorgere di fronte a loro questo grande avversario, sarebbero cresciute in maturità.

A.V. Però è come se l'uno fosse funzionale all'altro, è come se in questa dialettica polarizzata, forze di movimento e controrivoluzione serrata fossero complementari. È come se il meccanismo democratico riuscisse a controllare l'esposizione della controrivoluzione serrata, per suscitare una rivolta, che poi riporta il meccanismo democratico a rigovernare questa crisi facendosene garante. E come se la dialettica Bush-Clinton non fosse assolutamente antinomica, ma fosse complementare: esporre i neocons per riportare la democrazia.

M.T. Così sta accadendo, adesso infatti c'è una capacità di recupero molto forte. Io ho letto con grande ammirazione il libro di Huntington, Lo scontro di civiltà, che a differenza di quanto dicono tutti, è un grande libro di un grande realista politico. Tutti si sono appiccicati al titolo e ognuno l'ha declinato a modo proprio, ma Huntington leggeva quello che stava nascendo. La strategia neocon è dettata dalla paura della Cina, della nuova Russia. Da qui il tentativo di aggirare i confini, di passare per l'Iraq, per l'Iran, per la Corea del Nord, per l'Afghanistan. Aggirare

il colosso era una strategia mondiale molto militarizzata - la grande politica è sempre una strategia militare. Io lì mi sono entusiasmato, ho pensato che avessimo trovato l'avversario giusto. Quando invece il conflitto aperto rientrerà, potremo andare tutti a casa, e anche se sembra la soluzione più avanzata, ci addormenteremo tutti di nuovo e non succederà più niente.



## Frammenti insurrezionali

di Marcello Tari, in AlfaBeta 2, 17 settembre 2011

*In tempi eccezionali fenomeni normalmente considerati marginali diventano essenziali e delineano il comune di un'epoca. Stiamo vivendo uno di quei tempi.*

### *Partire dal mezzo*

Si era pensato che parole come insurrezione, rivoluzione, anarchia e comunismo fossero state per sempre rinchiusi in esangui ambienti «antisistema» e che non restasse, al meglio, che ripetere a ogni autunno il rituale movimentista. Ma oggi, in presenza di movimenti insurrezionali diffusi, sono proprio i movimentisti a ritrovarsi minoritari. Alcuni sono in affannosa ricerca di una nuova rappresentanza, se non di una narrazione di governo che si aggrappa alla capacità di resistere di un non meglio specificato «ceto medio», mentre i circoli del radicalismo si trovano espropriati della loro identità costruita proprio sull'assenza dell'insurrezione.

Sta di fatto che è davvero impossibile non riuscire a scorgere nella sua fredda sequenzialità il concatenamento insurrezionale che dalla rivolta delle banlieues francesi del 2005 corre sino ai riot dell'ultimo agosto inglese. In mezzo – sono queste tipo di sequenze storiche che mostrano cosa vuol dire partire dal mezzo – c'è l'incendio di Copenaghen, la rivolta contro il Cpe, l'interminabile insorgenza greca, la guerriglia in Campania, le insurrezioni nei paesi del Nordafrica, il blocco delle raffinerie in Francia, il 14 dicembre romano, la battaglia del 3 luglio in Val di Susa e tanti altri frammenti – una festa, un incontro, una frase – che risuonano l'uno con l'altro distorcendo finalmente la triste sinfonia imperiale che solo fino a poco tempo fa ricominciava identica, sempre daccapo, sprofondando nella noia di un mondo senza forma. La forma infatti è definita non dalla riconciliazione bensì dalla guerra tra due principi in lotta, diceva il vecchio Lukàcs. E la forma è venuta, infine. Potremmo dunque ripetere, intensificando la polarizzazione: la forma comune data da un'incessante rielaborazione dello scontro locale tra forme di vita.

Tutta una ridefinizione delle sensibilità si gioca in questa rottura della ciclicità nevropatica dei «movimenti sociali».

Se riusciamo oggi a sentire l'epoca come una verità, cioè come un fatto che abbiamo in comune, lo dobbiamo dunque a questo ritmo insurrezionale che imprime una forma dentro questo tempo. Tempo e forma che hanno l'aspetto di una guerra per la definizione della vita stessa poiché si elabora a ogni latitudine in quanto insurrezione contro questo ambiente, ostile poiché inabitabile, che si concretizza nella pervasiva positività della metropoli. Ma che, così definendosi, prende anche congedo dalle più svariate definizioni di guerra che da un lato e dall'altro riportano tutto a una questione militare.

Nuova dinamica insurrezionale: formazione di macchine da guerra non-militari, dunque impossibili a essere recuperate dalla sfera statuale della rappresentanza ma anche dall'espressività informale dell'Impero. È vero, ripetiamolo, sono frammenti: come potrebbero non esserlo tutti questi momenti, cose, corpi, affetti che circolano e insorgono contro un dominio che si vuole totalità? I frammenti cercano il comune e non la totalità, che invece vogliono distruggere. La società, in questo senso, è una finzione che si autodenuncia in quanto tale, mentre una pioggia incessante di fenomeni «marginali» fa collassare ogni principio che presiede alla tenuta della civiltà. Frammenti e frammenti e ancora frammenti che risuonano da un lato all'altro del mondo denotano una crisi che prima ancora che economica è di ordine metafisico. Non saranno certo richieste del tipo «alternativa di governo» o «fiscalità unica europea» a mettere d'accordo quello che è incomponibile.

Ma è proprio in questo vivere per frammenti, infatti, che il nostro tempo è messianico e che la questione del comunismo appare nella sua insuperabile attualità.

### *Critica della politica contro antipolitica*

Il montare dell'ondata insurrezionale, in verità, era percepibile già da un lustro, giusto prima della controffensiva capitalistica del 2008.



Il capitalismo ha cercato di andare ai ripari provando a produrre e gestire la crisi nell'unica maniera che ormai gli è propria: in modo apocalittico e nichilista. La politica è rimasta schiacciata dentro questa ridefinizione generale del conflitto. Riproporre dentro queste condizioni la litania della mediazione, del ripiegamento sulle istituzioni, dell'ennesima managerizzazione della protesta è sintomo di un fatto ben preciso e cioè della resistenza che i ceti politici oppongono a una critica pratica della politica che non fa che approfondirsi: ciò, in definitiva, è parte della guerra in corso.

Critica della politica non equivale ad antipolitica, questo sentimento piccolo borghese che nella pratica ottiene il risultato di far sopravvivere la politica che a parole si dice di disprezzare. L'antipolitica è una politica che vuole allontanare il conflitto tra il partito dell'ordine e quello dell'insurrezione, scongiurare lo scontro tra sensibilità ostili scommettendo sul diritto, sull'universalismo e sull'indignazione dei cittadini e cioè sul continuo differimento della guerra. Così facendo essa riesce solo a dare un po' di ossigeno a quella politica che giustamente tutti i popoli che insorgono hanno in odio. L'insurrezione, come sua critica immediata, rende esplicito il fatto che la politica ormai non è più al centro della scena, e quella che passa per tale serve solo a occultare il suo posto vuoto. Idem vale per la democrazia.

Dicevamo all'inizio che si tratta di un unico concatenamento, spaziale e temporale, che si è via via delineato in quanto sequenza destituente. Lasciamo quindi cadere la presunta virtù costituente se non addirittura costituzionale delle attuali insurrezioni: a veder bene il giochino costituente, in modo del tutto esplicito nell'area dei paesi nordafricani, viene utilizzato per neutralizzare i popoli che si sono rivoltati contro l'ordine esistente, per tagliarne fuori la potenza. In ogni caso sono canzoni che propongono sempre di far rimare costituzione con soggetto, due concetti cadaverici.

Lasciamo anche cadere l'euforico godimento di chi si bea nell'ammirazione soddisfatta del gesto in sé e per sé: di tutto abbiamo bisogno tranne di una ideologia della sommossa.

C'è in effetti un vizio comune tanto al riformismo radicale che all'insurrezionalismo che consiste nel dedurre dalle insorgenze la prova della giustezza delle loro ipotesi ideologiche, ovvero la conferma dei ragionamenti che facevano prima che gli eventi cominciassero a smentirli. E quindi, all'indomani di un'insurrezione, dobbiamo assistere invariabilmente al dibattito sulle sue conseguenze. Se per gli uni le insurrezioni devono significare un appello per un nuovo welfare o per una nuova tornata elettorale, per gli altri assumerà il senso di una sorta di approvazione misterica della mancanza di strategia che li contraddistingue. Se i secondi sono allergici ai grandi movimenti di massa, i primi lo sono a qualsiasi cosa che faccia brillare il fatto che, sì, la rivoluzione è possibile. Il piagnisteo, infine, di coloro che non riescono a vedere nessuna «prospettiva» in queste distruzioni sans phrase, chiude il cerchio dell'impotenza militante.

L'insurrezione ci chiama ad abitare il suo accadere, a muoversi dentro la sua temporalità, mentre cercare di abitare la durata nel prima e nel dopo di essa vuol dire logicamente cercare di evadere da questo tempo.

La fecondità di un'azione, diceva qualcuno, è all'interno di se stessa. Sono le azioni cattive che di solito si fanno misurare dalle loro «conseguenze». Se assumiamo questa angolazione, davanti a Piazza Tahrir, ai magazzini incendiati o ai rioters romani, c'è un solo un modo corretto di porsi ed è quello di rimanere fedeli alla loro fenomenalità. Non serve voler vedere oltre o dietro di essa, o scrutare gli aruspici: se dobbiamo scegliere, tra i cinque sensi scegliamo il tatto.

Come operano queste insurrezioni? Ognuna cerca di destituire violentemente l'istituzione percepita immediatamente come nemica e che si trova, per congiuntura storica, a poter percorrere distruttivamente con maggior facilità: lì è il potere dispotico-paternalista, là è la merce e i suoi templi, laggiù è l'economia e i suoi flussi, lassù una grande opera, qui è la politica, lì ancora è la società in quanto tale a essere attaccata. Deporre le istituzioni, una dopo l'altra, questo il senso di marcia. Ciascuna insurrezione ha in se stessa, nelle sue evidenze pratiche, la propria prospettiva.

Se c'è una costante, rinvenibile in tutte le rivolte in corso, essa consiste nell'avversione dei popoli all'unico dispositivo di governo con il quale, ovunque, ci si ritrova concretamente ad aver a che fare: la polizia. È essa di fatto a rivestire oggi l'unico presidio materiale del potere governamentale della modernità.

Tuttavia questa capacità destituente, forse proprio a causa del fatto di affrontare volta a volta un singolare aspetto istituzionale, sembra non divenire potenza destituente del potere imperiale, cioè a farsi rivoluzione. Bisognerà forse percorrere tutte le insurrezioni, destituire ciascuna istituzione, disattivare la miriade di dispositivi metropolitani, per avvicinarci a quella potenza?

### *Frammenti del comunismo*

Però alcuni insegnamenti gli eventi li hanno mostrati e con molta chiarezza:

Il potere non è nel Parlamento o in un qualsiasi altro luogo della politica, esso è riassorbito nelle infrastrutture che ci circondano, nelle corporation e nei dispositivi che gestiscono la vita quotidiana, esso è dunque diffuso perché è locale esattamente come locali sono le forme di vita;

La manipolazione delle sensibilità che l'Impero managerializza globalmente attraverso l'immenso reticolo di dispositivi comunicativi può essere contrastata ed eventualmente deposta non tanto, banalmente, attraverso l'uso alternativo degli stessi dispositivi, ma facendo consistere localmente un territorio che entra in secessione, inaugurando così una sperimentazione senza fine;

Se è vero che la metropoli è di fatto la concentrazione dei dispositivi di controllo e di produzione, ormai indistinguibili tra loro, allora è evidente il perché la tensione insurrezionale si giochi oggi tra rifiuto e secessione, tra distruzione e esodo dalla metropoli, così come d'altra parte l'attività sovversiva del secolo scorso agì nei confronti della fabbrica;

La condizione esistenziale che comunemente ci troviamo a vivere non può essere definita attraverso la posizione che si occupa nel mercato, nel consumo o nel lavoro ma può essere approssimata a partire dallo stato di spossessamento che condividiamo a livello della vita stessa, del linguag-

gio e persino dei sogni: non si può opporre all'economia politica un'altra economia politica, in compenso possiamo opporre all'economia una decisa politica dell'abitare come per esempio, in Italia, vediamo mostrarsi con più chiarezza in Val di Susa ma che non è affatto difficile scorgere nelle piazze occupate dell'euromediterraneo o in qualche vicino esperimento di condivisione dell'esistenza.

Per chi vuole organizzarsi in questo tempo sono quindi almeno due le dimensioni a partire dalle quali questo è possibile: sia localmente, costruendo le condizioni materiali e spirituali della secessione – comuni, basi rosse, buchi neri nella metropoli – sia globalmente, costruendo quelle di una nuova Internazionale nella quale i frammenti dispersi acquisiscano una giusta configurazione strategica.

Il comunismo oggi forse non significa altro che l'arte di comporre questi frammenti insurrezionali in un divenire-rivoluzionario.





Il territorio così come è oggi è il prodotto di secolari operazioni di polizia. Il popolo è stato cacciato via dalle sue campagne, poi dalle sue strade, dai suoi quartieri e persino dagli atri dei condomini nella speranza dissennata di rinchiudere la vita intera all' interno delle quattro mura stantie del privato. Il problema del territorio non si pone per noi come per lo stato. Per noi non si tratta di *mantenerlo*, ma di rendere più dense le comuni, la circolazione e la solidarietà, in modo che il territorio diventi indecifrabile ed opaco agli occhi dell' autorità. Non è questione di occupare, ma di *essere* il territorio.

Grazie di non sostenere la pace sociale.



*Saper innalzare  
una barricata non  
vuol dire molto se  
allo stesso tempo  
non si sà come vivere  
dietro di lei.*