

FuoriFuoco

11

© 2003 DeriveApprodi

I testi *Thèses sur la communauté terrible, Comment faire?, Ceci n'est pas un programme* sono stati pubblicati in edizione originale su «Tiqqun», n. 2, ottobre 2001

Per contatti, scrivere a:
Tiqqun, 18 rue St. Ambroise, 75011 Parigi

Traduzione dal francese a cura della redazione
DeriveApprodi e Tiqqun

I edizione: febbraio 2003
DeriveApprodi srl
P.zza Regina Margherita 27, 00198 Roma
tel 06-85358977 fax 06-8554602

e-mail: info@deriveapprodi.org
www.deriveapprodi.org

Progetto grafico: Andrea Wöhr
Immagine di copertina: *Jugendzeit 1975/89*
(Particolare) di Wolfgang Petrick

L'editore resta a disposizione per eventuali aventi diritto

ISBN 88-87423-95-4

| **DeriveApprodi**

Tiqqun

La comunità terribile

**Sulla miseria
dell'ambiente sovversivo**

| Tesi sulla comunità terribile

Genesi

oppure storia di una storia

C'è qualcosa della povera e breve infanzia, qualcosa della perdita felicità che non si ritrova, ma anche qualcosa della vita attiva di oggi, della sua piccola vivacità incomprensibile eppure sempre presente, e che non si saprebbe come uccidere.

F. Kafka

...getta rose nell'abisso e di: «Ecco il mio ringraziamento al mostro che non è riuscito a inghiottirmi!».

F. Nietzsche, *FRAMMENTI POSTUMI*

1.

«Quello che in un tempo fu compreso in un tempo fu dimenticato. Al punto che nessuno si accorge più che la storia è senza epoca. Di fatto non accade nulla. Non c'è più l'evento. Ci sono solo notizie. Guardare i personaggi a capo degli imperi. E rovesciare il motto di Spinoza. Niente da comprendere. Solo da piangere, o da ridere».

M. Tronti, *La politica al tramonto*

1 bis.

Finito il tempo degli eroi. Scomparso lo spazio epico del racconto che ci piace dire e ci piace sentire, che ci parla di quel che potremmo essere ma non siamo.

L'irreparabile è ormai il nostro essere-*così*, il nostro essere-*nessuno*. Il nostro essere Bloom¹.

Ed è dall'irreparabile che bisogna partire, ora che il nichilismo più feroce è passato dalla parte dei dominanti.

Bisogna partire perché «Nessuno» è l'altro nome di Ulisse, e perché non deve importare a nessuno di raggiungere Itaca o di fare naufragio.

2.

Non è più tempo di *sognare* quel che saremo, quel che faremo, adesso che possiamo essere tutto, che possiamo fare tutto, adesso che ci è concessa tutta la nostra potenza, con la certezza che l'oblio della gioia ci impedirà di dispiegarla.

È qui che occorre abbandonarsi o lasciarsi morire. Davvero l'uomo è qualcosa che dev'essere superato, ma per questo prima deve essere ascoltato in ciò che ha di più esposto, di più raro, perché *ciò che resta* non si perda nel passaggio. Il Bloom, residuo derisorio di un mondo

1. Bloom [blum] n. m. – v. 1914; origine sconosciuta (probabilmente) deriv. dal russo *Oblomov*, dal tedesco Anna Blume o dall'inglese *Ulysses* – 1 ♦ *Stimmung* finale di una civiltà inchiodata al proprio capezzale e che non riesce più a distrarsi dal suo naufragio, se non grazie all'alternanza di corte fasi d'isteria tecnofila e di lunghi periodi di astenia contemplativa. *Era come se la massa esangue dei salariati visse nel Bloom*. «Morte al Bloom!» (J. Frey) 2 ♦ Fig. Forma di esistenza crepuscolare, qualunque eppure comune, dei singoli nel mondo della merce autoritaria => bloomesco, bloomitudine, bloomificazione 3 ♦ per est. Sentimento di essere postumo. Avere il Bloom 4 ♦ Atto di decesso della politica classica 5 ♦ Atto di nascita della politica estatica 6 ♦ Stor. Ciò la cui assunzione determinò la formazione di vari focolai del Comitato Invisibile, congiura anonima che, dai sabotaggio alle sollevazioni popolari, finì per liquidare il dominio mercantile nel primo quarto del XXI secolo. «Gli spettatori si fissano quando il treno passa». (K.)

che non cessa di tradirlo e di esiliarlo, esige di fare i bagagli: esige l'*esodo*.

Ma spesso chi parte non ritrova i suoi e l'*esodo* ridiventa esilio.

2 bis.

Dal fondo di quest'esilio provengono tutte le voci, e in questo esilio tutte le voci si perdono. L'Altro non ci accoglie; ci rimanda all'Altro che è in noi. Abbandoniamo questo mondo in rovina senza rimorsi e senza pietà, spinti da un vago senso di fretta. L'abbandoniamo come i topi lasciano la nave, ma senza necessariamente sapere se è attraccata a un porto. Niente di «nobile» in questa fuga, niente di grande che possa legarci gli uni agli altri. Alla fine restiamo soli con noi stessi, perché non abbiamo deciso di combattere ma di conservarci. E questa non è ancora un'azione, ma soltanto una reazione.

3.

Una folla di uomini che fuggono è una folla di uomini soli.

4.

Non incontrarsi è impossibile; i destini hanno il loro *clinamen*. Anche sulla soglia della morte, nell'assenza a noi stessi, gli altri non smettono di urtarci sul terreno liminare della fuga.

Noi e gli altri: ci sepiamo per disgusto, ma non riusciamo a unirli per scelta. Eppure ci ritroviamo uniti. Uniti e fuori dall'amore, allo scoperto e senza reciproca protezione. Così eravamo prima della fuga. Così siamo sempre stati.

5.

Non volevamo soltanto fuggire, anche se abbiamo lasciato questo mondo perché ci sembrava intollerabile.

Nessuna vigliaccheria: abbiamo fatto i bagagli. Quello che volevamo non era lottare *contro* qualcuno, ma *con* qualcuno. E ora che non siamo più soli, faremo tacere questa voce al di dentro, per qualcuno saremo compagni, non saremo più *gli indesiderabili*.

Bisognerà sforzarsi, bisognerà tacere, perché se nessuno ci ha voluto finora, adesso le cose sono cambiate. Non fare più domande, imparare il silenzio, imparare a imparare. *Perché la libertà è una forma di disciplina.*

6.

La parola si fa avanti, prudente, riempie gli spazi tra le singole solitudini, dilata gli aggregati umani in gruppi, li spinge insieme controvento, lo sforzo li riunisce. È quasi un esodo. Quasi. Ma nessun patto li tiene insieme, se non la spontaneità dei sorrisi, la crudeltà inevitabile, gli accidenti della passione.

7.

Questo passaggio, simile a quello degli uccelli migratori, al mormorio dei dolori erranti, dà forma poco a poco alle comunità terribili.

Effettività

*del perché la schizofrenia è più di una malattia
e di come, anche sognando l'estasi, si arriva all'endosorveglianza*

1.

«Ci dicono: lo schizofrenico ce l'ha lo stesso un padre e una madre? Ci spiace dire di no, non li ha in quanto tali. Ha solo un deserto e delle tribù che lo abitano, un corpo pieno e delle molteplicità che vi si attaccano».

G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Piani*

1 bis.

La comunità terribile è la sola forma di comunità compatibile con questo mondo, con il Bloom. Tutte le altre comunità sono immaginarie, non *proprio* impossibili, ma possibili solo a momenti e, in ogni caso, mai nella pienezza della loro attuazione. Emergono nelle lotte, e allora sono eterotopie, zone di opacità assenti da ogni cartografia, perpetuamente in atto di costituzione e in via di scomparsa.

2.

La comunità terribile non è soltanto possibile; è *già reale*, è già da sempre *in atto*. È la comunità *di quelli che restano*. Non è mai *in potenza*, non ha né divenire né futuro, né fini veramente esterni a sé, né desiderio di diventare altro, solo di *persistere*. È la comunità del tradimento, poiché va contro il suo stesso divenire; si tradisce senza trasformarsi né veramente trasformare il mondo intorno a sé.

2 bis.

La comunità terribile è la comunità dei Bloom, perché al suo interno nessuna desoggettivazione ha diritto

di esistere. D'altronde, per entrarvi ci si è prima dovuti mettere tra parentesi.

3.

La comunità terribile non *ek-siste*, se non nei dissensi che a momenti l'attraversano. Per il resto del tempo la comunità terribile è, eternamente.

4.

Malgrado ciò, la comunità terribile è la sola che s'incontra poiché il mondo, in quanto luogo fisico del comune e della condivisione, è scomparso e di esso non resta che un *quadrillage* imperiale da percorrere. La stessa menzogna dell'«uomo» non trova più bugiardi per affermarsi.

I non-uomini, i non-più-uomini, i Bloom non riescono più a *pensare*, come poteva accadere una volta, perché il pensiero era un movimento all'interno del tempo e il tempo ha cambiato consistenza. Inoltre, i Bloom hanno rinunciato a sognare, abitano distopie organizzate, luoghi senza luogo, gli interstizi senza dimensione dell'utopia mercantile. Sono piatti e unidimensionali perché, non riconoscendosi in nessuna parte, né in se stessi né negli altri, non riconoscono né il loro passato né il loro futuro. Giorno dopo giorno la loro rassegnazione cancella il presente. I non-più-uomini popolano la crisi della presenza.

5.

Il tempo della comunità terribile è spiraliforme e di consistenza viscosa. È un tempo impenetrabile in cui la forma-progetto e la forma-abitudine incombono sulle vite lasciandole prive di spessore. Possiamo definirlo come il tempo della libertà ingenua, in cui tutti fanno ciò che vogliono, perché è impossibile volere altro da quello che già c'è.

Possiamo dire che è il tempo della depressione clinica, oppure il tempo dell'esilio e della prigione. È un'attesa senza fine, una distesa uniforme di discontinuità disordinate.

6.

Il concetto di ordine nella comunità terribile è stato abolito per far posto all'effettività del rapporto di forza e il concetto di forma a vantaggio della pratica della formalizzazione, che, non avendo presa sui contenuti a cui si applica, è eternamente reversibile. Attorno a falsi rituali, false scadenze (manifestazioni, vacanze, assemblee varie, riunioni più o meno festive), la comunità si coagula e si formalizza senza mai *prendere forma*. Perché la forma, essendo sensibile e corruttibile, espone al divenire.

6 bis.

In seno alla comunità terribile l'informalità è il mezzo più appropriato per la costruzione inconfessata di impietose gerarchie.

7.

La reversibilità è il segno sotto cui si colloca ogni evento che *ha luogo* nella comunità terribile.

Ma è questa stessa reversibilità, con il suo seguito di paure e di insoddisfazioni, che è irreversibile.

8.

Il tempo dell'infinita reversibilità è un tempo illeggibile, non-umano. È il tempo delle cose, della luna, degli animali, delle maree, non degli uomini, e tanto meno dei non-più-uomini, perché questi ultimi non sono più capaci di pensarsi, mentre gli altri ci riuscivano ancora.

Il tempo della reversibilità non è altro che il tempo di ciò che è inconoscibile a se stessi.

9.

Perché gli uomini non abbandonano la comunità terribile? – ci si chiederà. Potremmo rispondere che è dovuto al fatto che il mondo non-più-mondo è ancora più inabitabile di essa; ma cadremmo nella trappola delle apparenze, in una verità superficiale, perché il mondo è tessuto della stessa inesistenza agitata della comunità terribile; c'è tra loro una continuità nascosta che per gli abitanti del mondo e per quelli della comunità terribile resta indecifrabile.

10.

Quello che piuttosto va sottolineato è che il mondo trae la propria esistenza minima, che ci consente di decifrarne la sostanziale inesistenza, dall'esistenza *negativa* della comunità terribile (per marginale che possa essere) e non, come si potrebbe credere, il contrario.

11.

L'esistenza negativa della comunità terribile è in ultima analisi un'esistenza contro-rivoluzionaria, poiché di fronte alla sussistenza residuale del mondo si accontenta di pretendere solo una maggior pienezza.

12.

La comunità terribile è terribile perché si autolimita, anche se non riposa in nessuna forma, perché non conosce l'estasi. Ragiona con le stesse categorie morali del mondo non-più-mondo, senza neppure avere le ragioni per farlo. Conosce i diritti e le ingiustizie, ma li codifica sulla base della mancata coerenza del mondo che contesta. Critica la violazione di un *diritto*, la mette in luce, la richiama all'attenzione. Ma chi ha stabilito (e violato) tale diritto? Il mondo a cui si rifiuta di appartenere. E all'attenzione di chi rivolge il suo discorso? All'attenzione del mondo che nega. Cosa desidera dunque la comunità ter-

ribile? *Il miglioramento dello stato attuale delle cose.* E cosa desidera il mondo? *La stessa cosa.*

13.

La democrazia è il brodo di coltura di ogni comunità terribile. Il mondo non-più-mondo è il mondo in cui il litigio originario e fondante del politico si cancella a favore di una visione gestionale della vita e del vivente, il biopotere. In questo senso, la comunità terribile è una comunità biopolitica perché anch'essa fonda la sua unanimità massiccia e quasi militare sulla rimozione del litigio fondante del politico, il litigio tra forme-di-vita. La comunità terribile non può permettere che nel suo seno esista un *bios*, una vita non conforme condotta liberamente, ma può permettere soltanto una sopravvivenza nei suoi ranghi. Allo stesso modo la continuità nascosta tra il tessuto biopolitico della democrazia e le comunità terribili dipende dal fatto che in entrambi il litigio è stato abolito, imponendo un'unanimità che è al tempo stesso disegualmente condivisa e violentemente rinchiusa in una collettività che deve rendere possibile la libertà. Accadrà allora, paradossalmente, che i ranghi della democrazia biopolitica siano più confortevoli di quelli della comunità terribile, poiché il campo di gioco, la libertà dei soggetti e le costrizioni imposte dalla forma-politica sono, in un regime di verità biopolitica, inversamente proporzionali.

14.

Più un regime di verità biopolitica pretenderà apertura alla libertà, più sarà poliziesco e, delegando alla polizia il compito di reprimere le insubordinazioni, più lascerà i suoi soggetti in uno stato di relativa incoscienza, di quasi-infanzia. In compenso, in un regime di verità biopolitica in cui si pretende di *realizzare* la libertà senza metterne in discussione la forma, si esigerà da chi vi par-

tecipa di introiettare la polizia nel proprio *bios*, con il potente pretesto che *non c'è altra scelta*.

Scegliere la pseudo-libertà individuale concessa dalle democrazie biopolitiche – che sia per necessità, per gioco o per sete di piacere – per chi ha fatto parte di una comunità terribile equivale a una degradazione etica *reale*, perché la libertà delle democrazie biopolitiche non è nient'altro che la libertà di comprare e vendersi.

15.

Allo stesso modo, dal punto di vista delle democrazie biopolitiche unificate in Impero, quelli che si schierano dalla parte delle comunità terribili passano da un regime politico di scambio mercantile (di gestione) a un regime politico militare (di repressione). Agitando lo spettro della violenza poliziesca, le democrazie biopolitiche riescono a militarizzare le comunità terribili, a rendere la loro disciplina interna ancora più dura che altrove; e questo al fine di produrre un crescendo che renda in fondo preferibile la merce alla lotta, la libertà di circolare, così caldamente raccomandata dalla polizia e dalla propaganda mercantile – «Circolare, non c'è niente da vedere!» – alla libertà di *vedere altro*, lo scontro, ad esempio.

Per quelli che accettano di barattare la libertà più alta, quella di lottare, per la libertà più reificata, quella di comprare, da vent'anni le democrazie politiche predispongono confortevoli posti da imprenditori biopolitici, assolutamente alla moda – cosa sarebbero, se no, senza i loro «circuiti»? Finché i *fight club* non prolifereranno universalmente, *start up*, agenzie di pubblicità, bar alla moda e camionette di sbirri non cesseranno di pullulare con una crescita esponenziale. E le comunità terribili saranno il modello di questa nuova svolta dell'evoluzione mercantile.

16.

Comunità terribili e democrazie biopolitiche possono coesistere in un rapporto vampiristico, perché entrambe vivono se stesse come mondi non-più-mondi, cioè come mondi senza fuori. Il loro essere-senza-fuori non è una convinzione terrorista agitata per garantire la fedeltà dei soggetti che fanno parte della democrazia biopolitica o della comunità terribile, ma è una realtà, nella misura in cui si tratta di due formazioni umane che si sovrappongono *quasi completamente*.

Non c'è partecipazione cosciente alla democrazia biopolitica senza una partecipazione incosciente a una comunità terribile, e viceversa. Perché la comunità terribile non è solo una comunità di contestazione sociale o politica, una comunità militante, ma tendenzialmente è tutto ciò che cerca di esistere come comunità all'interno della democrazia biopolitica (l'impresa, la famiglia, l'associazione, il gruppo di amici, la compagnia di adolescenti ecc.). E questo nella misura in cui ogni condivisione *senza fine* – in entrambi i sensi del termine – è una minaccia *effettiva* per la democrazia biopolitica, che si fonda su una separazione per cui i suoi soggetti non sono neanche più individui, ma soltanto *dividui* divisi tra due partecipazioni necessarie anche se contraddittorie, tra la comunità terribile e la democrazia biopolitica. Allo stesso modo una delle due partecipazioni deve inevitabilmente essere vissuta come clandestina, indegna, incoerente.

La guerra civile, espulsa dalla pubblicità, si è rifugiata all'interno dei dividui. La linea del fronte, che non passa più nel bel mezzo della società, passa ormai nel bel mezzo del Bloom. Il capitalismo *esige* la schizofrenia.

17.

Il Partito immaginario è la forma che assume questa schizofrenia quando diventa offensiva. Si è nel Partito

immaginario, non quando non si è né nella comunità terribile né nella democrazia biopolitica, ma quando si agisce per distruggerle entrambe.

18.

Quel che si sgretola si sgretola, ma non può essere distrutto. Eppure la vita tra le macerie non è solo possibile, ma è effettivamente presente. L'intelligenza superiore del mondo è nella comunità terribile. La salvezza del mondo in quanto mondo, che persiste nel suo stato di relativa decomposizione, risiederebbe dunque nell'avversario che ha giurato di distruggerlo. Ma come potrebbe questo avversario distruggerlo, se non al prezzo della propria scomparsa in quanto avversario? Potrebbe, ci dicono, costituirsi positivamente, fondarsi, darsi leggi proprie. Ma la comunità terribile non ha vita *autonoma*, non trova da nessuna parte l'accesso al divenire. È solo l'ultima astuzia di un mondo in disgregazione per sopravvivere ancora un po'.

Affettività

del perché si desidera spesso quello che fa la nostra infelicità (tanto che si arriva a rimpiangere i bei tempi andati dei matrimoni combinati)

e del perché le donne non dicono quello che pensano.

Si parla anche dell'insufficienza delle buone intenzioni.

Attenzione! Capitolo pericoloso da leggere perché tutti sono chiamati in causa.

GIOCASTA Che cos'è l'esilio? Di cosa soffre l'esule?

POLINICE Del peggiore dei mali: non poter dire il vero.

GIOCASTA È da schiavo non dire quel che si pensa.

POLINICE E doversi piegare all'idiozia di chi comanda...

GIOCASTA Eh sì, è questo: fare lo stolto con gli stolti.

POLINICE Per interesse, si violenta il proprio temperamento.

Euripide, *LE FENICIE*

1.

La *PARRHESIA* è l'uso *pericoloso*, affettuale del discorso, l'atto di verità che mette in discussione i rapporti di potere così come sono *hic et nunc* nell'amicizia, nella politica, nell'amore. Il *parrhesiastes* non è colui che dice la verità più dolorosa per spezzare i legami che uniscono gli altri e che si fondano sul rifiuto di accettare questa verità come ineluttabile. Chi fa uso della *parrhesia* mette in pericolo prima di tutto se stesso, esponendosi *nelle* maglie relazionali. La *parrhesia* è l'atto di verità che rifugge un punto di vista superiore rispetto alle cose.

Laddove la *parrhesia* non è possibile, gli esseri sono in esilio, agiscono come schiavi. Anche se, per chi la abita, la comunità terribile è come una cattedrale nel deserto, è al suo interno che si subisce l'esilio più amaro. Perché in quanto macchina da guerra onnilaterale, che deve mantenere un vitale equilibrio omeostatico con l'esterno, la comunità terribile non può tollerare che nei suoi ranghi circolino discorsi pericolosi per se stessa. Per perpetuarsi la comunità terribile ha bisogno di relegare il pericolo all'esterno: sarà lo Straniero, la Concorrenza, il Nemico, gli sbirri. Così, la comunità terribile applica al suo interno la più stretta polizia discorsiva, diventando la propria censura.

2.

Laddove la parola muta della repressione fa sentire la sua voce, nessun'altra parola ha diritto di cittadinanza finché resta esclusa da un'immediata effettività. La comunità terribile è una risposta all'afasia che ogni regime biopolitico impone, ma è una risposta insufficiente perché si perpetua per censura interna, riproducendo così l'ordine simbolico del patriarcato. Quindi spesso non è altro che una forma di polizia, un altro luogo in cui si resta all'analfabetismo emozionale o in uno stato di minorità infantile, col pretesto di una minaccia esterna. Perché il bambino non è tanto colui che non parla, quanto colui che è escluso dai giochi di verità.

3.

Il mondo non-più-mondo, questo mondo *squartato*, vive nell'autocelebrazione patetica che si chiama ancora «Spettacolo».

Lo Spettacolo rode il dubbio, riduce la coscienza a una passività anestetica. Ciò che la democrazia biopolitica chiede alla coscienza è di assistere alla distruzione, non in quanto distruzione effettiva, ma in quanto spetta-

colo. Mentre la comunità terribile chiede di assistere alla distruzione *in quanto distruzione*, quindi di farla alternare, perché possa durare, a brevi periodi di ricostruzione collettiva.

3 bis.

Non c'è nessun discorso di verità, ci sono solo *dispositivi* di verità. Lo Spettacolo è il dispositivo di verità che arriva a far funzionare a proprio vantaggio *ogni altro* dispositivo di verità. Spettacolo e democrazia biopolitica convergono nell'accettare qualunque regime di discorso falso, pronunciato da qualunque tipo di soggetto, purché permetta il perpetuarsi della pace armata in vigore. La proliferazione dell'insignificanza mira a ricoprire l'intera distesa dell'esistente.

4.

La comunità terribile conosce il mondo, ma non *si* conosce. Questo perché *è*, nel suo aspetto affermativo, di essere non riflessivo, ma stagnante. In compenso, nel suo aspetto negativo, *esiste* nella misura in cui nega il mondo, e dunque nega se stessa, essendo fatta a sua immagine. Non c'è nessuna coscienza al di qua dell'esistenza, e nessuna autocoscienza al di qua dell'attività, ma soprattutto non c'è coscienza nell'attività di inconscia autodistruzione. Dal momento in cui la comunità terribile si perpetua agendo sotto lo sguardo ostile degli altri, introiettando questo sguardo e costituendosi come oggetto e non come soggetto di tale ostilità, essa può amare e odiare solo *per reazione*.

5.

La comunità terribile è un agglomerato umano, non un gruppo di compagni. I membri della comunità terribile si incontrano e si aggregano per caso piuttosto che per scelta. *Non si accompagnano*, non si conoscono.

6.

La comunità terribile è attraversata da ogni sorta di complicità – e come potrebbe sussistere altrimenti? – ma a differenza degli antenati di cui si rivendica erede, tali complicità non determinano in nessun caso la sua forma. La sua forma è piuttosto la *diffidenza*. I membri della comunità terribile sono diffidenti gli uni con gli altri, perché non sanno niente di sé o degli altri e perché nessuno di loro conosce la comunità di cui fa parte: si tratta di una comunità che non ha racconto possibile, quindi impenetrabile, e impossibile da esperire se non nell'immediatezza; ma ancora, è un'immediatezza inorganica, che non rivela niente. L'esposizione che vi si pratica è mondana e non politica: perfino nella solitudine eroica del *casseur* ciò che si stima è il corpo in movimento e non la coerenza fra questo corpo e il suo discorso. Ragion per cui la clandestinità, il passamontagna, il gioco della guerra affascinano e ingannano al tempo stesso: lo sbirro provocatore è anch'esso un *casseur*...

6 bis.

«Si ha a che fare con un dispositivo di diffidenza totale e circolante, perché non c'è nessun punto assoluto. La perfezione della sorveglianza è una somma di malevolenze».

M. Foucault sul *Panottico*

7.

Tuttavia dato che le complicità esistono, i membri della comunità terribile sospettano che esista anche un progetto, di cui però sono all'oscuro. Da qui nasce la diffidenza. La diffidenza che provano reciprocamente i membri della comunità terribile è assai più grande di quella che nutrono verso i cittadini del resto del mondo: questi ultimi, in effetti, non si nascondono il fatto di avere

molto da nascondersi, conoscono l'immagine che sono tenuti ad avere e a dare del mondo di cui fanno parte.

8.

Se malgrado il suo panottismo interno, la comunità terribile non si conosce, è perché non è conoscibile e, in questa misura, è tanto pericolosa per il mondo quanto per se stessa. È la comunità dell'inquietudine, ma di questa inquietudine è anche la prima vittima.

8 bis.

La comunità terribile è una somma di solitudini che si sorvegliano senza proteggersi.

9.

L'amore tra i membri della comunità terribile è una tensione inesausta che si nutre di quello che l'altro vela e non rivela: la sua banalità. L'invisibilità della comunità terribile a se stessa le consente di amarsi *ciettamente*.

10.

La propria immagine pubblica esteriore è ciò che interessa di meno la comunità terribile, perché è cosciente di essere posticcia. Ugualmente derisoria è l'immagine di sé, la pubblicità di sé che la comunità diffonde al suo interno, ma da cui nessuno si lascia ingannare.

Perché quello che tiene insieme la comunità terribile è ciò che si trova *al di qua* della propria pubblicità, ciò che lascia appena intravedere ai suoi membri e appena indovinare all'esterno. È informata *dalla banalità del suo privato, dal vuoto del suo segreto e dal segreto del suo vuoto*; perciò, per perpetuarsi, produce e secerne la comunità pubblica.

10 bis.

La banalità del privato delle comunità terribili si nasconde perché tale banalità è la banalità del male.

11.

La comunità terribile non riposa in se stessa, ma nel desiderio che l'esterno porta su di lei, e che prende inevitabilmente la forma del malinteso.

12.

La comunità terribile, come ogni formazione umana nella società capitalista avanzata, funziona con un'economia di piacere sado-masochista. La comunità terribile, a differenza di tutto il resto, non ammette il proprio masochismo fondamentale, e i desideri di cui è partecipe si agganciano a questo malinteso.

Il «selvaggio» in effetti suscita desiderio, ma questo desiderio è un desiderio di addomesticazione, e quindi di annientamento, così come la creatura ordinaria, confortevolmente seduta nel proprio quotidiano, è erotica solo nella misura in cui si vorrebbe macchiarne irreparabilmente la purezza. Il fatto che questo metabolismo emotivo resti nascosto è una continua fonte di sofferenza per i membri della comunità terribile, che diventano incapaci di valutare le conseguenze dei loro gesti affettivi (conseguenze che smentiscono costantemente le loro previsioni). I membri delle comunità terribili così disimparano progressivamente ad amare.

13.

L'educazione sentimentale in seno alla comunità terribile si fonda sull'umiliazione sistematica, sulla polverizzazione dell'autostima dei suoi membri. Nessuno si può credere portatore di una forma di affettività che abbia diritto di cittadinanza nella comunità. Il tipo egemonico di affettività all'interno della comunità terribile corrisponde paradossalmente alla forma che all'esterno viene concepita come la più arretrata.

La tribù, il villaggio, il clan, la banda, l'esercito, la famiglia sono universalmente riconosciute come le forma-

zioni umane più crudeli e meno gratificanti, ma persistono, malgrado tutto, all'interno delle comunità terribili. Le donne devono assumere una forma di virilità che ormai nelle democrazie biopolitiche persino i maschi rifiutano; e tutto ciò percependosi come donne dalla femminilità difettosa rispetto alla fantasia maschile dominante anche in seno alla comunità terribile, che è quella della donna plastica e «sexy» (a immagine del puro involucro di carne che è la *Jeune-Fille*) a uso e consumo della sessualità genitale.

14.

Nelle comunità terribili le donne, non potendo diventare *degli* uomini, devono diventare *come* gli uomini, restando sempre furiosamente eterosessuali e prigioniere degli stereotipi più retrivi. Se nella comunità terribile nessuno ha il diritto di dire la verità sui rapporti umani, per le donne questo è doppiamente vero: la donna che fa uso della *parrhesia* in seno alla comunità terribile sarà immediatamente catalogata come isterica.

14 bis.

In ogni comunità terribile si fa l'esperienza dello stupefacente *silenzio delle donne*. In effetti, la patofobia della comunità terribile si manifesta spesso come repressione indiretta della parola femminile, strana e inquietante perché parola di carne. Non è che si facciano tacere le donne; semplicemente il confine con la follia, in cui la loro parola di verità potrebbe darsi, viene discretamente cancellato giorno dopo giorno.

15.

«Non è che le donne abbiano fatto fatica a compiere le azioni: loro erano anche più coraggiose, più capaci, più preparate e più convinte degli uomini. Ma a loro si concedeva meno autonomia sul piano dell'iniziativa: era

come se affiorasse istintivamente una differenza nella preparazione e nelle discussioni collettive, e il loro voto contasse di meno. Il problema stava nel gruppo: era un comportamento anodino, un non detto, oppure anche uno “zitta” lanciato in piena discussione. [...] Questa specie di discriminazione non era il risultato di una decisione a priori, era qualcosa che veniva dall'esterno, in parte inconsciamente, qualcosa che era al di qua della volontà. Qualcosa che non poteva risolversi con una dichiarazione ideologica o con una scelta razionale».

I. Faré, F. Spirito, *Mara e le altre*

15 bis.

Poiché la comunità terribile si fonda su rapporti inconfessati, finisce inevitabilmente per sprofondare nelle relazioni più residuali e «primitive». Le donne sono destinate alla gestione delle cose concrete, delle faccende ordinarie, e gli uomini alla violenza e alla direzione. In questa squallida riproduzione di obsoleti cliché sessuali, il solo rapporto possibile tra uomo e donna è il rapporto di seduzione. Ma poiché la seduzione generalizzata porterebbe all'esplosione la comunità terribile, essa viene severamente incanalata nella forma di coppia eterosessuale e monogama, che è dominante.

16.

«È vero che le bande sono erose da forze molto diverse, che producono in esse nuclei interni di tipo coniugale e familiare, o di tipo statale, e che le portano a un'altra forma di socialità, rimpiazzando gli affetti di branco con sentimenti familiari o intelligibilità di Stato. Il centro o i buchi neri interni svolgono la funzione principale. In questo l'evoluzionismo può vedere un progresso, in quell'avventura che capita anche alle bande umane quando ricostituiscono un familiarismo

di gruppo, o anche un autoritarismo, un fascismo di branco».

G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Piani*

16 bis.

Anche le amicizie, in seno alla comunità terribile, rientrano nell'immaginario stilizzato e rachitico che contraddistingue ogni società eterosessuale e monogama. Poiché i rapporti interpersonali non devono mai essere messi in discussione e sono tenuti a «essere scontati», la questione dei rapporti uomini-donne non deve essere toccata ed è sistematicamente risolta «all'antica», in modo proto-borghese o vetero-proletario. Le amicizie restano dunque rigorosamente monosessuali, uomini e donne si sfiorano in un'irriducibile estraneità, che permetterà loro, al momento giusto, di comporre eventualmente una coppia.

17.

Il familiarismo non implica in alcun modo l'esistenza di famiglie reali; anzi, la sua massiccia diffusione sopravviene nel momento stesso in cui esplode la famiglia come entità chiusa, contaminando per reazione tutta la sfera di rapporti che fino allora le sfuggivano. «Il familiarismo consiste nel negare magicamente la realtà sociale, nell'evitare tutte le connessioni con i flussi reali» (F. Guattari, *La rivoluzione molecolare*). Quando la comunità terribile, per rassicurarci, ci dice che in fondo non è altro che «una grande famiglia», ci tornano in mente l'arbitrio, la reclusione, la morbosità e il moralismo che hanno accompagnato l'istituzione familiare nel corso della sua esistenza storica; solo che ora, con il pretesto di preservarci, tutto ciò ci è imposto *senza l'istituzione*, cioè *senza la possibilità di denunciarlo*.

17 bis.

La parte di umiliazione e di avvilito degli uomini consiste nell'obbligo di esibire *costantemente* le proprie capacità in una qualunque forma della performance viriloide. Il *controtipo* non ha spazio nell'economia affettiva della comunità terribile, in cui solo lo stereotipo, in ultima analisi, prevale; solo il Leader è *oggettivamente* desiderabile. Ogni altra posizione è insostenibile senza ammettere implicitamente un'incapacità congenita di esistere singolarmente; ma gli scarti rispetto allo stereotipo sono alimentati senza sosta dall'impietoso metabolismo affettivo della comunità terribile. Quando il *controtipo*, ad esempio, cercherà di disfarsi del proprio sé, sarà respinto con violenza nella cella della propria «insufficienza». Il *controtipo*-capro espiatorio funziona per tutti come uno specchio deformante, che rassicura turbando.

Implicitamente, si resta nella comunità terribile per non essere né il Leader né il *controtipo*, mentre loro ci restano *perché non hanno scelta*.

18.

Ogni comunità terribile ha il suo Leader, e viceversa.

18 bis.

IN OGNI LUOGO IN CUI I RAPPORTI non sono problematizzati, le antiche forme riaffiorano in tutta la potenza della loro brutalità adiscorsiva: il forte prevale sul debole, l'uomo sulla donna, l'adulto sul bambino e così via.

19.

Il Leader non ha bisogno di affermarsi, può persino *giocare* a fare il *controtipo* o ironizzare sulla virilità. Il suo carisma non ha bisogno di essere performante, perché è oggettivamente attestato dai parametri biometrici del desiderio della comunità terribile e dall'*effettiva* sottomissione degli altri uomini e donne.

20.

Il sentimento fondamentale che lega la comunità terribile al suo Leader non è la sottomissione ma la *disponibilità*, cioè una variante sofisticata dell'obbedienza. Il tempo dei membri della comunità terribile deve continuamente essere passato al setaccio della disponibilità: potenziale disponibilità sessuale verso il Leader, disponibilità fisica per i compiti più diversi, disponibilità affettiva a subire qualunque ferita dovuta all'inevitabile distrazione degli altri. Nella comunità terribile la disponibilità è l'introiezione artistica della disciplina.

21.

Tanto il desiderio del Leader quanto il *desiderio di essere* Leader sanno di essere condannati a un fallimento inevitabile. Perché la donna del Leader (tutti lo sanno) è la sola a non essere vittima della sua pantomima seduttiva, nella misura in cui ne verifica quotidianamente il vuoto: il privato dei dominanti è sempre il più miserabile. Di fatto il Leader è desiderabile all'interno della comunità terribile, come può esserlo una donna altera e sofisticata nella democrazia biopolitica. Il desiderio sessuale che uomini e donne rivolgono al Leader, e che lo circonda di un'aura così intensa da far volgere spontaneamente tutti gli sguardi su di lui, non è altro che un desiderio di umiliazione. Si vuol denudare il Leader, vedere il Leader soddisfare veramente senza dignità il corteo di voglie che suscita per prevalere. Tutti odiano il Leader, come gli uomini hanno odiato le donne per millenni. Tutti desiderano in fondo *addomesticare* il Leader, perché tutti detestano la fedeltà che gli è votata.

Ognuno detesta il proprio amore per il Leader.

22.

Il personale, nella comunità terribile, *non è* politico.

23.

Il Leader è quasi sempre un uomo perché agisce in nome del Padre.

24.

Agisce in nome del Padre colui che si *sacrifica*. Il Leader è in effetti colui che perpetua la forma sacrificale della comunità terribile con il proprio sacrificio e con l'esigenza di sacrificio che fa pesare sugli altri. Ma poiché il Leader non è il tiranno – anche se è, a maggior ragione, tirannico – non dice apertamente agli altri cosa devono fare; il Leader non impone la sua volontà, ma lascia che si imponga orientando segretamente il desiderio degli altri, che è sempre, in ultima analisi, il desiderio di piacerli. Alla domanda «Cosa devo fare?», il Leader risponderà «Quello che vuoi», perché sa che la sua stessa esistenza nella comunità terribile impedisce di fatto agli altri di volere qualcosa di diverso da ciò che vuole lui.

25.

Colui che agisce in nome del Padre non può essere messo in discussione. Laddove la forza si erge ad argomento, il discorso si riduce a chiacchiera o scusa. Finché ci sarà un Leader – e dunque la sua comunità terribile – non ci sarà mai *parrhesia* e gli uomini, le donne e lo stesso Leader saranno in esilio. Non si può mettere in discussione l'autorità del Leader finché i fatti dimostrano che lo si ama, anche se si detesta il proprio amore per lui. Capita che il Leader si metta in discussione da sé, ed è allora che un altro prende il suo posto o che la comunità terribile, rimasta *acefala*, muore di una struggente emorragia.

26.

Il Leader è *realmente* il migliore del suo gruppo. Non usurpa il posto di nessuno e tutti ne sono coscienti. Non

deve lottare per il consenso, perché è lui che si sacrifica di più o che si è più sacrificato.

27.

Il Leader non è mai solo, perché tutti sono *dietro* di lui, ma al tempo stesso è l'icona stessa della solitudine, la figura più tragica e illusa della comunità terribile. È solo in virtù del fatto che è già alla mercé del cinismo e della crudeltà degli altri (quelli che non sono al suo posto), che il Leader a momenti è veramente amato e prediletto.

Forma

delle ragioni dell'esistenza degli infami e di come i fratelli di oggi diventano i nemici di domani.

Del fascino discreto dell'illegalità e delle sue trappole occulte.

1.

La comunità terribile è un dispositivo di potere post-autoritario. All'apparenza non ha né burocrazia né forme costrittive, ma per produrre tanta verticalità in seno all'informale deve ricorrere a configurazioni arcaiche, a ruoli sorpassati che sopravvivono ancora negli ingombri sotterranei dell'inconscio collettivo. Per questo la famiglia non è il suo modello organizzativo, ma il suo diretto precedente nella produzione di costrizione informale e di irriducibile compresenza di odio e d'amore.

2.

Come formazioni post-autoritarie, le imprese della «nuova economia» costituiscono a pieno titolo delle comunità terribili. Non si veda una contraddizione nell'accostamento dell'avanguardia del capitalismo all'avanguardia della sua contestazione: sono entrambe prigioniere dello stesso principio economico, della stessa ansia di efficacia e di organizzazione pur situandosi su due terreni diversi. *In realtà si servono della stessa modalità di circolazione del potere, e perciò sono politicamente vicine.*

3.

La comunità terribile, simile perciò alla democrazia biopolitica, è un dispositivo che governa il passaggio da potenza ad atto nei dividui e nei gruppi. In questo dispositivo compaiono soltanto i fini e i mezzi per raggiungerli, ma il *mezzo senza il fine* che presiede a questo processo, pur restando inconfessabile, non appare mai, poiché non è altro che l'economia. È sulla base del criterio

economico che i ruoli, i diritti, le possibilità e le impossibilità sono distribuite.

4.

Finché la comunità terribile si darà la pratica della prestazione economica del suo nemico come alibi per giustificare la propria, non uscirà da nessuna delle sue aporie.

La «strategia», cavallo di battaglia delle comunità terribili, in realtà non mostra altro che la vicinanza incestuosa tra la critica e il suo oggetto, vicinanza che nella maggior parte dei casi finisce per diventare familiarità, se non parentela così stretta da risultare inestricabile.

Una rivendicazione mirata, nella misura in cui non aspira a distruggere il contesto in cui è sorta, e una denuncia dei meccanismi del potere, che però non aspira a demolirli, portano presto o tardi sulla via impoetica della gestione, riportando dunque alla radice di ogni comunità terribile.

5.

L'informalità, nella comunità terribile, è retta sempre da un'implicita rigidissima distribuzione delle responsabilità. È solo in base a un *mutamento esplicito delle responsabilità e della loro priorità* che la circolazione del potere può essere modificata.

6.

La comunità terribile è una prosecuzione della politica classica con mezzi diversi. Chiamiamo «politica classica» la politica che mette al centro un soggetto chiuso, pieno e autosufficiente – nella sua variante di destra – e un soggetto in stato di contingente incompletezza, dovuta a circostanze che andranno trasformate per raggiungere la sufficienza monadica – nella sua variante di sinistra.

7.

La comunità terribile, in fin dei conti, non può *escludere* nessuno, perché non ha né una legge né una forma esplicita. Può soltanto includere.

Per rinnovarsi deve dunque gradualmente distruggere quelli che ne fanno parte, altrimenti correrebbe il rischio di una completa stagnazione. Vive del sacrificio, così come il sacrificio ne è condizione di appartenenza. Solo esso del resto fonda l'effimera fiducia reciproca dei suoi membri. Senza di esso la comunità terribile avrebbe un così grande bisogno di azione? Metterebbe un tale ardore a rinnovarsi nell'agitazione più frenetica?

7 bis.

Meno una comunità ha la percezione della propria esistenza, più ha bisogno di attualizzare esteriormente il proprio simulacro, nell'attivismo, nelle riunioni costrittive e, infine, nella continua e metastatica messa in discussione di sé. L'instancabile autocritica collettiva, a cui si dedicano sempre più visibilmente sia il management d'avanguardia che i gruppi di neo-militanti informali, dimostra ampiamente la decisiva debolezza della loro percezione di esistere.

8.

Certe comunità terribili di lotta furono fondate da sopravvissuti di un naufragio, di una guerra, di una devastazione qualsiasi, ma in ogni caso di una certa ampiezza. La memoria dei sopravvissuti allora non è memoria dei vinti, ma quella di *esclusi dal combattimento*.

8 bis.

Per questa ragione, la comunità terribile nasce come esilio nell'esilio, memoria nell'oblio, tradizione intrasmisibile. Il sopravvissuto non è mai chi era al centro del disastro, ma chi si teneva a distanza, chi ne abitava il margine.

Allo stesso modo, al tempo della comunità terribile, il margine si è fatto centro e il centro ha perso ogni vitalità.

9.

La comunità terribile è senza fondamento, perché è senza coscienza del suo inizio e senza destino; si registra solo mano a mano, come una cosa già trascorsa da sempre, quindi solo attraverso lo sguardo degli altri, la ripetizione, l'aneddoto: «Ti ricordi...?».

10.

La comunità terribile è un presente che passa e non si supera, e per questa ragione è senza domani. Ha oltrepassato la debole linea che separa la resistenza dalla persistenza, il *déjà-vu* dall'amnesia.

11.

La comunità terribile non percepisce la propria esistenza se non nell'illegalità. D'altronde, ogni scambio umano sado-masochista *al di fuori del rapporto mercantile* è destinato ben presto all'illegalità, in quanto violenta metafora dell'inconfessabile miseria attuale. È soltanto nell'illegalità che la comunità terribile si percepisce ed esiste, benché negativamente, come esterno della sfera della legalità, come creazione che libera se stessa. Anche non riconoscendo la legalità come legittimità, la comunità terribile ha potuto fare della propria negazione lo spazio della propria esistenza.

11 bis.

È sulla base del masochismo che la comunità terribile stipula fugaci alleanze con gli oppressi, rischiando di ritrovarsi presto nel ruolo inaccettabile del sadico. Accompanya così gli esclusi sulla via dell'integrazione, li guarda allontanarsi pieni d'ingratitude e diventare proprio ciò che essa voleva scongiurare.

12.

(della privazione del segreto. il pentimento – l'infamia). La forza e la fragilità della comunità terribile sono il suo modo di abitare il rischio. In effetti, essa non vive intensamente se non quando si trova in pericolo. Questo pericolo riguarda il pentimento dei suoi membri. Il pentimento – *dal punto di vista dell'infame* – è lungi dall'essere illegittimo, perché chi si pente è qualcuno che ha avuto «un'illuminazione»: sotto lo sguardo inquisitore che sospetta di lui si riconosce tutt'a un tratto come membro del progetto sospettato. Confessa una verità che non ha mai vissuto, e che non immaginava nemmeno prima che un'inquisizione la esigesse da lui.

12 bis.

Ogni pentito è essenzialmente un mitomane (allo stesso titolo di quelli che hanno visto la vergine Maria), attualizza di fronte all'autorità la propria schizofrenia. Facendo ciò, diventa *individuo*, ma senza aver assunto la propria dividualità: si crede – o piuttosto vuole credersi – finalmente nel giusto, coerente. Scambia le sue passate complicità reali con una complicità inesistente con il nemico di sempre; prende se stesso per nemico. Cosa che, sia detto di sfuggita, diventa effettiva a partire dal pentimento. Ma l'infame non fa altro che barattare un sado-masochismo inconscio e moderatamente distruttivo con un altro sado-masochismo, conscio ed eticamente indegno, questa volta. Sacrifica la doppiezza dello schizofrenico per ricadere in quella del traditore.

13.

«Le donne erano trattate come oggetti sessuali, tranne quando partecipavano alle azioni: allora erano trattate come uomini. Era quello il solo rapporto di uguaglianza. Spesso facevano più degli uomini, avevano realmente più coraggio. [...] È così che, per la prima volta, è sorto il

problema dei traditori: a causa dell'insensibilità del gruppo. [...] Hella e Anne Katrine non hanno detto niente di me, sono stato l'unico del gruppo a non finire dentro. Con loro avevo un altro rapporto, loro due avevano un grande amore per me...».

Baumi Baumann, *Come è cominciata*

13 bis.

Una volta svelata dal pentito, la verità della comunità terribile è condannata, poiché vive dell'ignoranza del suo segreto, protetta dalla sua ombra, invece di essere lei a proteggerla. I vergognosi segreti delle comunità terribili finiscono sulle bocche indifferenti degli uomini di Legge e l'ipocrisia circostante che li ha mantenuti, tutt'a un tratto, finge di ignorarli. Il complice di ieri si scandalizza, investe il proprio divenire-infame nella variante del delatore o del dissociato.

Così la pedofilia, lo stupro coniugale, la corruzione, il ricatto mafioso, comportamenti fondamentali dell'*ethos* dominante fino a ieri, saranno in un colpo solo denunciati come comportamenti criminali.

14.

Il bisogno di giustizia è *bisogno di punizione*. Qui affiora la radice comune, sado-masochista, che sostiene la conformità etica delle comunità terribili e il loro inconfessato legame con l'Impero.

15.

(della privazione del pericolo: la legalizzazione – il tradimento degli ideali). L'abbraccio che tiene insieme le macerie delle democrazie biopolitiche, quello del biopotere, risiede nella possibilità di privare in ogni istante le comunità terribili dalla libertà di vivere nel rischio. Ciò si produce attraverso un doppio movimento: di sot-

trazione-repressione, cioè di violenza, e al tempo stesso di addizione-legittimazione, cioè di condiscendenza. Attraverso questi due movimenti, il biopotere priva la comunità terribile del suo spazio d'esistenza e la condanna alla persistenza, perché è lui che delimita la zona che le riserva. Agendo in questo modo trasforma l'utopia in atopia e l'eterotopia in distopia. Localizzata e identificata, la comunità terribile, che fa di tutto per sfuggire alle cartografie, diventa *uno spazio come gli altri*.

15 bis.

Sincronizzando il tempo viscoso e informe della comunità terribile con la temporalità del fuori, il biopotere priva la comunità terribile dello spazio del rischio e del pericolo. È sufficiente che il biopotere *riconosca* la comunità terribile, perché essa perda il potere di spezzare il corso ordinato del disastro con l'irruzione della sua clandestinità. Quando la comunità terribile è inserita nella pubblicità allo stesso titolo di tante altre fessure, è localizzata e territorializzata in un fuori dalla legalità che è subito inglobato, *in quanto fuori*.

16.

Ancora una volta è l'invisibilità a se stessa che mette la comunità terribile alla mercé di un riconoscimento unilaterale con cui in ogni caso non può interagire.

16 bis.

Se la comunità terribile rifiuta il principio di rappresentazione, non sfugge per questo alla rappresentazione. L'invisibilità della comunità terribile a se stessa la rende infinitamente vulnerabile allo sguardo altrui, perché, è cosa nota, la comunità terribile non esiste se non negli occhi degli altri.

Quelli che restano Quelli che partono

delle persone che vivono come sonnambuli, dei cuori spezzati e degli spezza-cuori.

Ancora qualche appunto sul cattivo uso delle buone intenzioni.

(Ragion per cui la strategia da sola non basta e i rapporti umani non sono «una questione di psicanalisi»).

*AberFreunde! Wir kommen zu spät!
(Amici miei! Arriviamo troppo tardi!)*

F. Hölderlin

1.

Entriamo nella comunità terribile perché, nel deserto, chi cerca non trova nient'altro. Attraversiamo quell'architettura umana barcollante e provvisoria. All'inizio ci innamoriamo. Entrandovi, sentiamo che essa è stata costruita con lacrime e sofferenze e che per continuare a esistere ne reclama altre; ma questo è poco importante. La comunità terribile è innanzitutto lo spazio della devozione, e questo ci commuove, risveglia in noi il «riflesso della cura».

2.

Ma nella comunità terribile, quando vi arriviamo, i rapporti sono sciupati, ormai non sono più giovani, purtroppo! Come i ciottoli del letto di un fiume troppo rapido, gli sguardi, i gesti, l'attenzione sono consumati. Qualcosa manca, tragicamente, alla vita nella comunità terribile, poiché l'indulgenza non ha più spazio e l'amicizia, tante volte tradita, si concede con una deprimente parsimonia.

Che lo si voglia o meno, quelli che passano, quelli che

arrivano pagano i misfatti degli altri. Le persone che vorrebbero amare sono ormai visibilmente troppo logorate per poter dare ascolto alle loro buone intenzioni.

«Con il tempo, tutto va...». Occorrerà allora vincere il sospetto degli altri, o meglio imparare a sospettare *come gli altri*, affinché la comunità terribile possa ancora aprire le sue braccia scarne. Con la capacità di essere *duri* con i nuovi arrivati, dimostreremo infine la nostra solidarietà alla comunità terribile.

2 bis.

«Quella crudeltà stava nei loro sorrisi, in ciò che dava loro maggior piacere, nel modo in cui comunicavano tra loro, nel modo in cui morivano e vivevano. L'altrui sfortuna era la loro maggiore fonte di gioia, e io mi chiedevo se, nei loro spiriti, essa riducesse o aumentasse la probabilità di vedere la medesima sfortuna colpirli a loro volta. In realtà la sfortuna personale non era una probabilità, ma una certezza. La crudeltà era parte di loro, della loro ironia, dei loro rapporti, dei loro pensieri. Tuttavia, il loro isolamento in quanto individui era così grande, che non credo immaginassero che tale crudeltà turbasse gli altri».

Colin Turnbull, *Les Iks*

2 ter.

Nella comunità terribile si arriva sempre *troppo tardi*.

3.

La forza della comunità terribile proviene dalla sua violenza. La sua violenza è la sua vera ragione e la vera sfida. Ma non ne trae le conseguenze perché, invece di servirsi per incantare, ne fa un uso che allontana ciò che è esterno e lacera ciò che le sta in seno. L'estrema giustizia della sua violenza è compromessa dal rifiuto di sondarne l'origine, che non è, come si crede, l'odio per il nemico.

4.

La comunità terribile è una comunità emorragica. La sua temporalità è emorragica, poiché il tempo degli eroi è un tempo vissuto come decadenza, occasione mancata, *déjà-vu*. Gli esseri non fanno accadere l'evento, ma l'attendono da spettatori. E in questa attesa la loro vita si dissangua in un attivismo che dovrebbe occupare il presente e provarne l'esistenza, fino all'esaurimento.

Più che di passività, occorrerebbe parlare di inerzia agitata. Siccome nessuna posizione si presenta come definitivamente assegnata nella decomposizione del corpo sociale, di cui la democrazia biopolitica è sinonimo, il massimo di inerzia e il massimo di mobilità sono in essa ugualmente possibili. Ma una «struttura di movimento», per consentire la mobilità, deve costruire un'architettura che le persone possano attraversare. Nella comunità terribile questo avviene, allora, attraverso delle singolarità che accettano l'inerzia, anche se con ciò rendono allo stesso tempo possibile e radicalmente impossibile la comunità. Solo il Leader ha l'ingrato compito di gestire e regolare l'equilibrio impossibile tra inerti e agitati.

4 bis.

Nella misura in cui la comunità terribile si fonda sulla divisione tra membri statici e membri mobili, essa ha già perso la sua scommessa, in quanto comunità ha mancato se stessa.

5.

Il viso degli inerti è il ricordo più doloroso per chi è passato per la comunità terribile. Destinati a insegnare qualcosa che loro stessi non sono riusciti a conquistarsi, spesso gli inerti presidiano, come poliziotti malinconici ai margini di territori desertici.

Abitano uno spazio che senza dubbio appartiene loro; ma essendo strutturalmente pubblico, vi figurano

in ogni istante *allo stesso titolo di tutti gli altri*. In tale spazio non possono far valere il diritto di avere un posto proprio, poiché la preventiva rinuncia a questo diritto è ciò che ha permesso loro di accedervi. Gli inerti abitano la comunità come i senza-dimora abitano la stazione, ma ogni passo li attraversa, poiché loro stessi sono questa stazione e la sua costruzione è omogenea alla costruzione della loro vita.

Gli inerti sono angeli disperati e storditi che, non avendo trovato vita in alcuna piega del mondo, hanno iniziato ad abitare un luogo di passaggio. Per un tempo circoscritto possono immergersi nella comunità: la loro solitudine è infinitamente impermeabile.

6.

Tutti conoscono quelli che ci sono sempre. Sono apprezzati e detestati come tutti quelli che si prendono cura e rimangono laddove tutti gli altri vivono e passano (l'infermiera, la madre, i vecchi, i sorveglianti di giardini pubblici). Sono il falso specchio della libertà, loro, gli assidui, gli schiavi di una servitù inedita che li illumina di una luce splendente: i combattenti, gli irriducibili, i senza privato, i senza pace. La rabbia per combattere, finiscono col trovarla nelle loro vite mutilate; attribuiscono le ferite a una lotta nobile e immaginaria, mentre si sono feriti da soli allenandosi allo sfinimento. In verità, non hanno mai avuto la possibilità di scendere su un campo di battaglia: il nemico non li riconosce, li prende per un semplice disturbo, con la sua indifferenza li spinge alla follia, all'ordinaria insignificanza, all'offensiva suicida. L'alfabeto del biopotere non ha lettere per ricordarsi del loro nome; per il biopotere sono già scomparsi, ma resistono come fantasmi insoddisfatti. Sono morti e si sopravvivono nel transito dei visi che li attraversano, sui quali hanno più o meno presa, con i quali dividono la tavola, il letto, la lotta, finché i passanti non

partono, o restano spegnendosi, diventando gli inerti di domani.

6 bis.

«Nei gruppi, molte donne avevano avuto esperienza come impiegate e segretarie. Portavano ai gruppi tutta l'efficienza della loro professionalità, una volta che avevano abbandonato il loro lavoro. Niente era cambiato per loro da questo punto di vista, tranne il fatto che facevano la lotta armata. [...] Le riunioni erano il centro vitale e "significante" delle case. Per il resto, le condizioni materiali della vita quotidiana interamente volta alla lotta esterna, non c'era nessun problema. Facevamo delle spese enormi al supermercato e quando avevamo assicurato i pasti e i posti per dormire, non c'erano più problemi interni».

I. Faré, F. Spirito, *Mara e le altre*

7.

Tra gli inerti, i più morti e i più implacabili sono quelli che sono stati abbandonati. Quelli, il cui compagno (la cui compagna) o il cui amante (la cui amante) è partito, restano; poiché tutto ciò che rimane di colui o di colei che è scomparso permane nella comunità terribile e negli occhi che li hanno visti. Chi ha perso la persona amata non ha più nulla da perdere e, spesso, è questo nulla a offrire alla comunità terribile.

7 bis.

«[...] La guerra contro un nemico esterno pacifica, più o meno per forzata necessità, quelli che portano avanti la stessa lotta; l'appartenenza a un gruppo unificato da una rivolta assoluta non lascia spazio alle differenze, alle lotte interne; la fraternità diventa il pane indispensabile e quotidiano nei momenti in cui non esplo-

dono le contraddizioni più laceranti. La pacificazione interna è un momento di asepsi proiettato sullo schermo gigante della lotta “contro”».

I. Faré, F. Spirito, *Mara e le altre*

8.

Per i militanti, l'orizzonte è la linea verso cui si deve sempre marciare. Perché è là, da qualche parte, che stanno quelli che hanno perso.

Note per un superamento

alcune indicazioni per superare la sventura presente: osservazioni non esaustive e non programmatiche...

Oh fratelli miei, figli miei, compagni miei, vi amavo con tutta la mia collera ma non sapevo dirvelo, non sapevo vivere con voi, non riuscivo a raggiungervi, a toccare le vostre anime fredde, i vostri cuori disertati! Non trovavo parole di coraggio, parole vive perché il riso forzasse i vostri petti e li riempisse d'aria! Perdevo la cattiveria di volervi in piedi, la rabbia di posare su di voi i miei occhi aperti, il linguaggio perché vi raggiungesse il mio rifiuto di vederci invecchiare prima di aver vissuto, abbassare le braccia senza averle prima alzate, scendere prima di aver voluto salire. Non ero abbastanza forte per scacciare il sonno, impedirgli di gettarvi fuori dal mondo e dal tempo, farlo fuggire lontano da voi, perché a mia volta, stagione dopo stagione, mi indebolivo, sentivo le mie membra rammollirsi, i miei pensieri disfarsi, la mia collera scomparire e la vostra inesistenza vincermi...

J. Lefebvre, *LA SOCIETÀ DI CONSOLAZIONE*

1.

La comunità terribile, checché ne dica, è *come* tutto il resto, poiché è *dentro* tutto il resto.

2.

Democrazia biopolitica e comunità terribile – l'una in quanto assiomatica della distribuzione dei rapporti di forza, l'altra in quanto sostrato effettivo dei rapporti immediati – costituiscono le due polarità del presente dominio. A tal punto che i rapporti di potere che sorreggono

no le democrazie biopolitiche, per dirlo in parole povere, non potrebbero realizzarsi *senza* le comunità terribili, che formano il sostrato etico di tale realizzazione. Più esattamente, la comunità terribile è la forma passionale di questa assiomatica che, sola, le consente di dispiegarsi su territori concreti.

In ultima istanza, è solo per mezzo della comunità terribile che l'Impero riesce a semiotizzare le formazioni sociali più eterogenee nella *forma* della democrazia biopolitica: in assenza di comunità terribili, l'assiomatica sociale della democrazia politica non avrebbe nessun corpo su cui realizzarsi. Tutti i fenomeni che mescolano l'arcaico (neo-schiavismo, prostituzione mondializzata, neo-feudalesimo d'impresa, traffici umani di ogni specie) e l'ipersofisticazione imperiale non si spiegano senza questa mediazione.

Ciò non significa che ai gesti di distruzione ai danni della comunità terribile si attribuisca un qualunque valore sovversivo. In quanto regime di realizzazione di questa assiomatica, la comunità terribile non ha alcuna vitalità propria. In essa non c'è nulla che le consenta di cambiare forma in qualcos'altro, di collocare gli esseri in una relazione radicalmente trasformata rispetto allo stato di cose presente; *non c'è niente da salvare*. Ed è un fatto che il presente sia talmente saturo di comunità terribili, che il vuoto determinato da ogni rottura parziale e volontarista con esse sia colmato a una velocità sconvolgente.

Se è dunque assurdo chiedersi che fare delle comunità terribili, quelle che sono da sempre già formate e da sempre già in dissoluzione, quelle che riducono al silenzio ogni insubordinazione interna (la *parrhesia* come tutto il resto), è invece di vitale importanza cogliere a quali condizioni concrete si possa distruggere la solidarietà tra democrazie biopolitiche e comunità terribili. Per questo occorrerà guardare con un certo occhio, l'«occhio del ladro», quello che dall'interno del disposi-

tivo materializza la possibilità di sfuggirgli. Condividendo questo sguardo, i corpi più vivi faranno accadere ciò a cui la comunità terribile involontariamente allude: la propria disgregazione.

Le comunità terribili non sono mai veramente vittime della loro menzogna, sono semplicemente affezionate alla propria cecità, cosa che consente loro di continuare a esistere.

2 bis.

Abbiamo chiamato *comunità terribile* ogni ambiente che si costituisca sulla base della condivisione della stessa ignoranza – nella fattispecie *anche* l'ignoranza del male da esso stesso prodotto. Il criterio vitalista, che vede nel malessere provato all'interno di ogni formazione umana la pietra miliare per scoprirvi la comunità terribile, è spesso inoperante. La comunità terribile meglio «riuscita» insegna ai suoi membri ad amare i propri difetti e a renderli amabili. In questo senso la comunità terribile non è il luogo dove si soffre di più, ma solo il luogo dove si è meno liberi.

3.

La comunità terribile è una presenza nell'assenza, poiché è incapace di esistere da sola, esiste solo in relazione a qualcos'altro, che le è esteriore. Non è dunque smascherando i compromessi o i difetti, ma le inconfessabili parentele della comunità terribile, che la si abbandona in quanto falsa alternativa alla socializzazione dominante. È rivoltando la sua infamante *schizofrenia* – «tu non stai *soltanto* con noi; tu non sei *abbastanza* puro» – in schizofrenia *contaminante* – «tutti stanno *anche* con noi ed è questo che infrange l'ordine presente» – che i membri della comunità terribile possono sfuggire al *double bind* in cui sono murati.

4.

Non è liberandosi di un Leader specifico che ci si libera della comunità terribile; il posto vuoto sarà ben presto rioccupato da un altro, poiché il Leader non è che la personificazione del desiderio di ciascuno di farsi comandare. Checché ne dica, il Leader partecipa alla comunità terribile ben più di quanto non la comandi. Ne è la secrezione e la tragedia, l'incubo e il modello. Sta all'educazione sentimentale di ciascuno soggettivare e desoggettivare il Leader diversamente da come fa lui stesso. Desiderio e potere non sono mai concatenati nella medesima configurazione: basta farli inciampare, scomporne la danza.

Spesso un certo sguardo di scetticismo basta a demolire in modo duraturo il Leader in quanto tale, e in tal modo il suo posto.

5.

Tutta la debolezza della comunità terribile consiste nella sua chiusura, nella sua incapacità a uscire da sé. Non essendo un tutto vivente ma una costruzione sbilenco, è tanto incapace di acquisire una vita interiore quanto di nutrirla di gioia. In tal modo si paga l'errore di aver confuso la felicità con la trasgressione, poiché è a partire da quest'ultima che si riforma in continuazione il sistema di regole non scritte, e pertanto ancor più implacabili, della comunità terribile.

6.

In tal modo si spiega la paura del «recupero» propria della comunità terribile: essa è la migliore giustificazione della sua chiusura e del suo moralismo. Col pretesto «di non farsi comprare», ci si vieta di capire che siamo già stati comprati *per restare là dove siamo*. La resistenza, qui, diventa ritenzione: la vecchia tentazione di incatenare la bellezza alla sorella, la morte, che spinge gli orientali a riempire voliere di magnifici uccelli che non rivedranno

mai più il cielo, i padri gelosi a rinchiudere le figlie più belle e gli avari a riempire i loro armadi di lingotti d'oro, finisce con l'invadere la comunità terribile. Tanta bellezza rinchiusa appassisce.

E anche le principesse incarcerate nelle loro torri sanno che l'arrivo dei principi azzurri è solo il preludio alla segregazione coniugale, che ciò che serve è abolire in un sol colpo le prigionie e i liberatori, che ciò di cui abbiamo bisogno non sono programmi di liberazione ma *pratiche di libertà*.

Nessuna uscita dalla comunità terribile è possibile senza la creazione di una situazione insurrezionale e viceversa. Lungi dal preparare le condizioni insurrezionali, la definizione di sé come illusoria differenza, come *sostanzialmente altro*, non è che un residuo di coscienza indotto dall'assenza di tali condizioni. L'esigenza di una coerenza identitaria in ognuno equivale all'esigenza di una castrazione generalizzata, all'endosorveglianza diffusa.

6 bis.

La fine della comunità terribile coincide con l'apertura all'evento: è intorno all'evento che le singolarità si aggregano, imparano a cooperare e a toccarsi. La comunità terribile, entità animata da un inesauribile desiderio di auto-conservazione, passa i possibili al setaccio della compatibilità con la propria esistenza, anziché organizzarsi intorno al loro sorgere.

Per questo ogni comunità terribile intrattiene con l'evento un rapporto di scongiura difensiva e concepisce la relazione con il possibile in termini di produzione o di esclusione, tentata com'è dall'opzione della direzione, sempre segretamente attratta dalla sua latenza totalitaria.

7.

«L'uomo non vale per il lavoro utile che fornisce ma per la forza contagiosa di cui dispone per trascinare gli

altri in una *libera* dissipazione della loro energia, della loro gioia e della loro vita: un essere umano non è solo uno stomaco da riempire, ma un troppo pieno di energie da prodigare».

G. Bataille, *Introduction à Acéphale* n°1

Sappiamo per esperienza che nella vita professionale – e dunque nella vita in generale – niente si paga e colui che vince è sempre chi dà di più e sa meglio godere. *Organizzare* la circolazione di altre forme di piacere significa alimentare un potere nemico a ogni logica di oppressione. D'altra parte è vero che *per non prendere il potere occorre già averne parecchio*.

Opporre alle variabili del potere un altro registro del *gioco* non equivale a condannarsi a non essere presi sul serio, ma a farsi portatori di un'altra economia dello spreco e della riconoscenza. Il margine di godimento esistente all'interno dei giochi *di potere* si alimenta con sacrifici e umiliazioni reciprocamente scambiati; il piacere di comandare è un piacere che si paga e in ciò il modello del dominio biopolitico è perfettamente compatibile con tutte le religioni che fustigano la carne, con l'etica del lavoro e il sistema penitenziario, proprio come la logica della merce e dell'edonismo lo è con l'assenza di desiderio, di cui essa è palliativo.

A dire il vero, la comunità terribile non riesce mai ad arginare la potenza di divenire inerente a ogni forma-di-vita ed è questo che permette di scardinarne i rapporti di forza interni, di interrogare il potere fin nelle sue forme post-autoritarie.

8.

Ogni aggregazione umana che si situi in una prospettiva esclusivamente offensiva od ossidionale nei confronti del proprio esterno è una comunità terribile.

Per farla finita con la comunità terribile, occorre innanzitutto rinunciare a *definirsi* come il fuori sostanziale di quello che, facendo questo gesto, noi stessi *produciamo* come fuori – «la società», «la concorrenza», «i Bloom» o altro. Il vero e proprio altrove che ci resta da creare non può essere sedentario, è una nuova coerenza tra gli esseri e le cose, una danza violenta che restituisca alla vita il proprio ritmo, sostituito al momento dalle macabre cadenze della civiltà industriale, una re-invenzione del gioco tra le singolarità – una nuova arte delle distanze.

9.

L'evasione è come l'apertura di una porta murata: dapprima si ha l'impressione di guardare meno lontano: il nostro sguardo abbandona l'orizzonte e per uscire ci si occupa dei dettagli.

Ma l'evasione non è altro che una semplice fuga: lascia intatta la prigione. Ciò che ci occorre è una diserzione, una fuga che annienti al tempo stesso l'intera prigione.

Non c'è diserzione individuale, strettamente parlando. Ogni disertore porta con sé un po' del morale delle truppe. Con la sua semplice esistenza, è il rifiuto in atto dell'ordine ufficiale; e tutti i rapporti in cui entra si trovano contaminati dalla radicalità della sua situazione.

Per il disertore è questione di vita o di morte che le relazioni tessute non ignorino né la sua solitudine, né la sua finitezza, né la sua esposizione.

10.

Il presupposto fondamentale di un'aggregazione umana sottratta alla presa della comunità terribile è la nuova declinazione delle tre coordinate fondamentali dell'esistenza *fisica*: la solitudine, la finitezza e l'esposizione. Nella comunità terribile queste coordinate si declinano sul piano della paura, secondo l'asse degli imperativi di sopravvivenza. Perché è la paura a fornire la con-

sistenza necessaria a tutti i fantasmi che accompagnano l'esistenza ripiegata su questi imperativi – il primo dei quali è il fantasma della penuria, così spesso introiettato come orizzonte a priori e sovrastorico della «condizione umana».

Nella sua *Presentazione di Sacher-Masoch*, Deleuze dimostra che, al di là della fissazione psichiatrica del masochismo in perversione e della caricatura del masochista come controfigura del sadico – i romanzi di Masoch mettono in scena un gioco di sistematica denigrazione dell'ordine simbolico del Padre, gioco che implica – ovvero presuppone nel momento in cui lo si mette in atto – una comunità di assegnazione che supera la divisione dei corpi tra uomini e donne; tutti gli elementi che costituiscono la scena masochistica convergono nell'effetto ricercato: la ridicolizzazione pratica dell'ordine simbolico del Padre e la disattivazione dei suoi attributi essenziali – l'indefinita sospensione della pena e la sistematica rarefazione dell'oggetto del desiderio.

Tutti i dispositivi che mirano a produrre in noi un'identificazione personale con le pratiche appartenenti al dominio sono ugualmente, anche se non esclusivamente, destinati a produrre in noi un sentimento di vergogna, vergogna di sé come del fatto di essere un uomo, un risentimento che prende di mira la nostra identificazione con il dominio. Sono tale vergogna e tale risentimento a fornire lo spazio vitale della continua riproduzione dell'ordine e dell'azione del Leader.

Ritroviamo qui la conferma dell'esistenza dell'inestricabile *nexus* tra paura e superstizione, constatato all'alba di tutte le rivoluzioni, tra crisi della presenza e sospensione indefinita della pena, tra *economia del bisogno e assenza di desiderio*. Ciò sia detto di sfuggita e solo per ricordare quanto sia profonda la stratificazione dei processi di assoggettamento che sostengono al momento l'esistenza della comunità terribile.

In che modo il «gioco di Masoch» può essere generalizzato e, revocando l'alternativa tra dominio e sottomissione, evolvere in sciopero umano?

In che modo il fatto di prendersi gioco del *nexus* del dominio può produrre il superamento dello stadio della messa in scena, e lasciare campo libero all'espressione di forme-di-vita praticabili?

E, per ritornare alla domanda iniziale, in che modo tali forme-di-vita potranno di nuovo scongiurare solitudine, finitezza ed esposizione?

Questa domanda è quella di una nuova educazione sentimentale, che inculca il sovrano disprezzo di ogni posizione di potere, mina l'ingiunzione a desiderarlo e ci affranca dal sentimento di essere responsabili del nostro essere qualunque e perciò solitario, finito, esposto.

Nessuno è responsabile del luogo che occupa, ma solo dell'identificazione con il proprio ruolo.

La potenza di ogni comunità terribile è così potenza di esistere in sua assenza all'*interno* dei suoi soggetti.

Per liberarsi di essa, occorre iniziare a imparare ad abitare lo spazio tra noi e noi stessi che, lasciato vuoto, diventa lo spazio della comunità terribile.

Per disfarci delle nostre identificazioni, diventare infedeli a noi stessi, *disertarci*.

Esercitandoci a diventare gli uni per gli altri il luogo di una tale diserzione,

Trovando in ogni incontro l'occasione di una decisiva sottrazione al nostro proprio spazio esistenziale,

Misurando il fatto che solo un'infinitesimale frazione della nostra vitalità ci è stata sottratta dalla comunità terribile, si è fissata nell'enorme congegno dei dispositivi,

Provando su noi stessi l'essere estraneo che ci ha già da sempre disertato e che fonda ogni possibilità di vivere la solitudine come condizione dell'incontro, la finitezza

come condizione di un piacere inaudito, l'esposizione
come una nuova geometria delle passioni,
Offrendoci come lo spazio di una fuga infinita,
Padroni di una nuova arte delle distanze.

*Aber das Irrsal hilft.
(Ma errare aiuta).*

F. Hölderlin

Post- Scriptum

Tutti conoscono le comunità terribili per avervi soggiornato o perché vi sono ancora. O semplicemente perché esse sono sempre più forti delle altre e per questo ci restiamo sempre in parte – pur essendone usciti. La famiglia, la scuola, il lavoro, la prigione sono i volti classici di questa forma contemporanea dell'inferno, ma sono i meno interessanti perché appartengono a una figura trascorsa dell'evoluzione della merce e non cessano di sopravvivere a se stessi, fino al presente. Ci sono comunità terribili, invece, che lottano contro lo stato di cose esistente, che sono migliori e più attraenti di «questo mondo». E allo stesso tempo il loro modo di essere più vicine alla verità – dunque alla gioia – le allontana più di ogni altra cosa dalla libertà.

La domanda che, infine, ci si impone è di natura etica prima che politica, poiché le forme classiche del politico sono fruste e le sue categorie ci vanno strette come i nostri abiti d'infanzia. La questione è sapere se preferiamo l'eventualità di un pericolo ignoto alla certezza del dolore presente. Ovvero, se vogliamo continuare a vivere e a parlare in accordo (dissidente certo, ma pur sempre in accordo) con quanto fatto sinora – e dunque con le comunità terribili – o se vogliamo interrogare quella particella del nostro desiderio che la cultura non ha ancora infestato col suo opprimente pantano, cercare – in nome di una felicità inedita – un cammino diverso.

Questo testo è nato come contributo a quest'altro viaggio.

Questo testo è stato scritto in vista della pubblicazione in Italia nella primavera 2001. Di fatto, alla fine è uscito sul secondo numero di «Tiqqun» nell'autunno dello stesso anno.

| Come fare?

*Don't know what I want,
but I know how to get it.*

Sex Pistols, *ANARCHY IN THE UK*

I

Vent'anni. Vent'anni di *controrivoluzione*. Di controrivoluzione *preventiva*.

In Italia.

E altrove.

Vent'anni di un sonno irto di griglie, popolato di vigili. Di un sonno *dei corpi*, imposto dal coprifuoco.

Vent'anni. Il passato non passa. Perché la guerra continua. Si ramifica. Si prolunga.

In un reticolato mondiale di dispositivi locali. In un'inedita calibrazione delle soggettività. In una nuova pace di superficie.

Una pace *armata*

ben fatta per coprire lo svolgimento di un'impercettibile

guerra civile.

Vent'anni fa c'era

il punk, il movimento del '77, l'area dell'autonomia,

gli indiani metropolitani e la guerriglia diffusa.
Di colpo sorgeva,
come uscito da qualche regione sotterranea della civiltà,

tutto un contro-mondo di soggettività
che non volevano più consumare, che non volevano
più produrre,

che non volevano neanche più essere delle soggettività.

La rivoluzione era molecolare, la controrivoluzione
non fu da meno.

Si disposero offensivamente,
poi durevolmente,
tutta una complessa macchina per neutralizzare ciò
che era portatore d'intensità. Una macchina per smorzare
tutto ciò che *avrebbe potuto* esplodere.

Tutti i dividui a rischio,
i corpi indocili,
le aggregazioni umane autonome.
Poi furono vent'anni di stupidità, di volgarità, d'isolamento
e di desolazione.

Come fare?

Alzarsi. Alzare *la testa*. Per scelta o per necessità. Poco
importa, in realtà, ormai.

Guardarsi negli occhi e dirsi che si ricomincia. Che
tutti lo sappiano, al più presto.

Ricominciamo.

Finiti la resistenza passiva, l'esilio interiore, il conflitto
per sottrazione, la sopravvivenza. Ricominciamo. In
vent'anni, abbiamo avuto il tempo di vedere. Abbiamo
capito. La democrazia per tutti, la lotta «anti-terrorista»,
le stragi di Stato, la ristrutturazione capitalista e la sua
Grande Opera di epurazione sociale,

per selezione,
per precarizzazione,
per normalizzazione,

per «modernizzazione».

Abbiamo visto, abbiamo capito. I metodi e i fini. Il destino che ci riservano. Quello che ci negano. Lo stato di eccezione. Le leggi che mettono la polizia, l'amministrazione, la magistratura al di sopra delle leggi. La giuridificazione, la psichiatrizzazione, la medicalizzazione di tutto quel che esce dalla norma. Di tutto ciò che *sfugge*.

Abbiamo visto. Abbiamo capito. I metodi e i fini.

Quando il potere stabilisce in tempo reale la sua legittimità,

quando la sua violenza diventa preventiva

e il suo diritto è un «diritto d'ingerenza»,

allora non serve più avere ragione. Avere ragione *contro di lui*.

Bisogna essere più forti o più astuti. È per questo,

anche per questo,

che ricominciamo.

Ricominciare non è mai ricominciare *qualcosa*. Né riprendere una cosa al punto in cui la si era lasciata. Quel che si ricomincia è sempre *altro*. È sempre inaudito.

Perché non è il passato che ci spinge a farlo, ma precisamente quel che in esso

non è

avvenuto.

E perché così siamo *noi stessi*, allora, che ricominciamo.

Ricominciare vuol dire: uscire dalla sospensione. Ri-stabilire il contatto tra i nostri divenire.

Partire,

di nuovo,

da dove siamo,

ora.

Per esempio, ci sono dei tiri

che non ci giocheranno più.

La storia della «società». Da trasformare. Da distruggere. Da rendere migliore.

La storia del patto sociale. Che alcuni romperebbero, mentre gli altri possono fingere di «restaurarlo».

Questi tiri non ce li giocheranno più.

Bisogna essere un elemento militante della piccola borghesia planetaria,

un *cittadino* veramente,

per non vedere che non esiste più

la società.

Che è implosa. Che non è altro che un pretesto per il terrore di quelli che dicono di rap/presentarla.

Lei che si è assentata.

Tutto ciò che è sociale ci è diventato estraneo.

Ci consideriamo assolutamente svincolati da ogni obbligo, da ogni prerogativa, da ogni appartenenza *sociale*.

«La società»

è il nome che ha spesso ricevuto l'irreparabile per quelli che volevano farne anche l'inassumibile.

Chi rifiuta questo inganno dovrà fare un passo da parte.

Operare

un leggero spostamento

dalla logica comune

dell'Impero e della sua contestazione,

quella della *mobilitazione*,

dalla loro comune temporalità,

quella dell'*urgenza*.

Ricominciare vuol dire: abitare questo scarto. Assumere la schizofrenia capitalista nel senso di una crescente facoltà di *desoggettivazione*.

Disertare *ma tenendosi le armi*.
Fuggire impercettibilmente.
Ricominciare vuol dire: raggiungere la secessione sociale, l'opacità, entrare
in smobilitazione,
sottraendo oggi a tale o tal'altra rete imperiale di produzione-consumo i mezzi per vivere e lottare per poter, al momento stabilito,
distruggerla.

Noi parliamo di una nuova guerra,
di una nuova guerra *di partigiani*. Senza fronte né uniforme, senza esercito né battaglia decisiva.

Una guerra i cui focolai si sviluppano lontano dai flussi mercantili anche se sono collegati a essi.

Noi parliamo di una guerra tutta latente. Che ha *il tempo*.

Di una guerra *di posizione*.

Che si fa là dove siamo.

In nome di nessuno.

In nome della nostra stessa esistenza,
che non ha nome.

Operare questo leggero spostamento.

Non temere più il proprio tempo.

«Non temere il proprio tempo è una questione di spazio».

Nello squatt. Nell'orgia. Nello scontro. Nel treno o nel villaggio occupato. Alla ricerca di un *free party* introvabile in mezzo a sconosciuti. Faccio l'esperienza

di questo leggero spostamento. L'esperienza della mia desoggettivazione. Io *divento*

una singolarità qualunque. Un *gioco* s'insinua tra la mia presenza e tutto l'apparato di qualità che mi sono ordinariamente attribuite.

Negli occhi di un essere che, presente, vuole stimarmi

per quello che sono, assaporo la delusione, la *sua* delusione di vedermi diventato così *comune*, così perfettamente *accessibile*. Nei gesti di un altro c'è un'inattesa complicità.

Tutto quello che mi isola come *soggetto*, come corpo dotato di una configurazione pubblica di attributi, sento che si scioglie. I corpi si sfrangiano al loro limite. Al loro limite, si fanno indistinti. Quartiere dopo quartiere, il qualunque mina l'equivalenza. E io raggiungo una nudità nuova, una nudità *impropria*, come vestita d'amore. Si evade mai soli dalla prigione dell'io?

Nello squatt. Nell'orgia. Nello scontro. Nel treno o nel villaggio occupato. Noi ci ritroviamo.

Noi ci ritroviamo *tra singolarità qualunque*. Cioè non sulla base di una comune appartenenza, ma di una *comune presenza*.

È questo il nostro *bisogno di comunismo*. Il bisogno di spazi notturni, in cui possiamo ritrovarci al di là dei nostri predicati.

Al di là della *tirannia* del riconoscimento. Che impone il ri/conoscimento come distanza *finale* tra i corpi. Come ineluttabile separazione.

Tutto ciò che mi riconoscono – il fidanzato, la famiglia, l'ambiente, l'impresa, lo Stato, l'opinione – è grazie a questo che credono di tenermi.

Con il richiamo costante a quello che sono, alle mie *qualità*, vorrebbero astrarmi da ogni situazione, vorrebbero estorcermi in ogni circostanza una fedeltà a me stessa che è una fedeltà *ai miei predicati*.

Ci si aspetta da me che mi comporti come un uomo, come un impiegato, come un disoccupato, come una madre, come un militante, come un filosofo.

Vogliono contenere nei limiti di un'identità il corso imprevedibile dei miei divenire.

Vogliono convertirmi alla religione di una coerenza che hanno scelto per me.

Più sono *riconosciuta*, più i miei gesti sono impacciati, *interiormente* impacciati. Eccomi presa nelle maglie ultraserrate del nuovo potere. Tra i fili impalpabili della nuova polizia: la polizia imperiale delle qualità.

C'è tutta una rete di dispositivi in cui mi lascio colare per «integrarmi», e che mi *incorporano* queste qualità.

Tutto un piccolo sistema di schedatura, d'identificazione, di sorveglianza reciproca.

Tutta una prescrizione diffusa dell'assenza.

Tutto un apparato di controllo comporta/mentale, che mira al panottismo, alla privatizzazione trasparente, all'atomizzazione.

E in cui mi dibatto.

Ho bisogno di divenire anonimo. Per essere presente.

Più sono anonimo, più sono presente.

Ho bisogno di zone d'indistinzione per accedere al Comune.

Per non riconoscermi più nel mio nome. Per non sentire nel mio nome nient'altro che la voce che lo chiama.

Per far consistere il *come* degli esseri, non quello che sono, ma *come* sono quello che sono. La loro forma di vita.

Ho bisogno di zone di opacità in cui gli attributi, anche criminali, anche geniali, non separino più i corpi.

Divenire qualunque. Divenire una *singularità* qualunque non ci è dato.

Sempre possibile, ma mai dato.

C'è una *politica* della singolarità qualunque.

Che consiste nello strappare all'Impero

le condizioni e i mezzi,

anche interstiziali,

di provarsi come tale.

È una politica, perché suppone una capacità di scontro,

e che una nuova aggregazione umana

le corrisponda.

Politica della singolarità qualunque: creare degli spazi in cui nessun atto è più assegnabile a nessun corpo dato.

In cui i corpi ritrovino l'attitudine al *gesto* che la sapiente distribuzione dei dispositivi metropolitani – computer, automobili, scuole, videocamere, cellulari, palestre, ospedali, televisioni, cinema ecc. – gli aveva sottratto.

Riconoscendoli.

Immobilizzandoli.

Facendoli girare a vuoto.

Facendo esistere la testa separatamente dal corpo.

Politica della singolarità qualunque.

Un divenire-qualunque è più rivoluzionario di ogni essere qualunque.

Liberare spazi ci libera cento volte più di qualunque «spazio liberato».

Più che del mettere in atto un potere, io godo del mettere in circolazione la mia potenza.

La politica della singolarità qualunque risiede nell'offensiva. Nelle circostanze, i momenti e i luoghi in cui saranno strappati

le circostanze, i momenti e i luoghi

di un tale anonimato,

di un arresto momentaneo in stato di semplicità,

l'occasione di estrarre da tutte le nostre forme *la pura adeguazione alla presenza*,

l'occasione di esserci, finalmente.

II

Come fare? Non *Che fare?* *Come fare?* La questione dei mezzi.

Non quella dei fini, degli *obiettivi*,

di quel che c'è *da fare*, strategicamente, in assoluto.

Quella di ciò che si *può* fare, tatticamente, in situazione,

e dell'*acquisizione* di questa potenza.

Come fare? Come disertare? Come funziona? Come coniugare le mie ferite e il comunismo? Come restare in guerra senza perdere la tenerezza?

La questione è tecnica. Non è un problema. I problemi sono redditi.

Nutrono gli esperti.

Una questione.

Tecnica. Che si sdoppia in questione di tecniche di trasmissione di queste tecniche.

Come fare? Il risultato contraddice sempre il fine. Perché porre un fine è ancora un mezzo, un *altro* mezzo.

Che fare? Babeuf, Tchernychevski, Lenin. La virilità classica reclama un analgesico, un miraggio, qualche cosa. Un *mezzo* per ignorarsi ancora un po'. Come presenza. Come forma di vita. Come essere *in situazione*, dotato d'inclinazioni.

D'inclinazioni *determinate*.

Che fare? Il volontarismo come ultimo nichilismo. Come nichilismo proprio *della virilità classica*.

Che fare? La risposta è semplice: sottomettersi ancora una volta alla logica della mobilitazione, alla temporalità dell'urgenza. Sotto pretesto di ribellione. Porre dei fini, *delle parole*. Tendere verso il loro compimento. Il compimento *delle parole*. Aspettando, rimandare l'esi-

stenza a più tardi. Mettersi tra parentesi. Alloggiare nell'eccezione di sé. In disparte dal tempo. Che passa. Che non passa. Che si ferma. Fino a... Fino al prossimo. Fine.

Che fare? Detto altrimenti: inutile vivere. Tutto quel che non avete vissuto la Storia ve lo renderà.

Che fare? È l'oblio di sé che si proietta sul mondo.

Come oblio del mondo.

Come fare? La questione del *come*. Non di *ciò* che un essere, un gesto, una cosa è, ma di *come* è ciò che è. Di come i suoi predicati si rapportano a lui.

E lui a essi.

Lasciar essere. Lasciar essere il divario tra il soggetto e i suoi predicati. L'*abisso* della presenza.

Un uomo non è «un uomo». «Cavallo bianco» non è «cavallo».

La questione del *come*. *L'attenzione al come*. L'attenzione alla maniera in cui una donna è, e non è,

una donna – e ce ne vogliono di dispositivi per fare di un essere di sesso femminile «una donna», o di un uomo con la pelle nera «un nero».

L'attenzione alla *differenza etica*. All'*elemento* etico. Alle irriducibilità che lo attraversano. Quel che succede tra i corpi durante un'occupazione è più interessante dell'occupazione stessa.

Come fare? vuol dire che lo scontro militare con l'Impero deve essere subordinato all'intensificazione delle relazioni all'interno del nostro partito. Che il politico non è altro che un certo grado di intensità *in seno* all'elemento etico. Che la guerra rivoluzionaria non va più confusa con la sua rappresentazione: il momento bruto del combattimento.

La questione del *come*. Prestare attenzione all'accadere delle cose, degli esseri. Al loro avvento. All'ostinata e

silenziosa gravidanza della loro temporalità
sotto lo schiacciamento planetario di tutte le temporalità

da parte di quella dell'urgenza.

Il *Che fare?* come ignoranza programmatica di questo. Come formula inaugurale del disamore indaffarato.

Il *Che fare?* ritorna. Da qualche anno. Dalla metà degli anni Novanta, più che da dopo Seattle. Un revival della *critica* fa finta di affrontare l'Impero

con gli slogan, le ricette degli anni Sessanta. Solo che questa volta si simula.

Si simula l'innocenza, l'indignazione, la buona coscienza e il bisogno di società. Si rimette in circolazione tutta la vecchia gamma degli affetti social-democratici. Degli affetti *cristiani*. E di nuovo, ci sono le manifestazioni. Le manifestazioni ammazza-desiderio. In cui non succede niente.

E che non manifestano più nient'altro
che l'assenza collettiva.

Per sempre.

Per quelli che hanno la nostalgia di Woodstock, della gangia, del maggio '68 e della militanza, ci sono i controvertici. Ci hanno ricostruito la messa in scena, ma *manca il possibile*.

Ecco che ci comanda il *Che fare?* oggi: andare all'altro capo del mondo a contestare la merce globale

per tornare, dopo un gran bagno di unanimità e di separazione mediatizzata,

a sottomettersi alla merce locale.

Al ritorno, con la foto sul giornale... Tutti soli insieme!... C'era una volta... Che gioventù!...

Peccato per i pochi corpi vivi, perduti lì in mezzo che cercavano invano uno spazio per il loro desiderio.

Ritornano un po' più annoiati. Un po' più svuotati.

Ridotti.

Di contro-vertice in contro-vertice finiranno per capire. Oppure no.

Non si contesta l'Impero sulla sua gestione. Non si *critica* l'Impero.

Ci si *oppone* alle sue forze.

Là dove si è.

Dire il proprio parere su tale o tal'altra alternativa, andare là dove si è chiamati non ha più senso. Perché non c'è nessun progetto globale alternativo al progetto dell'Impero. C'è una *gestione imperiale*. Ogni gestione è cattiva. Quelli che reclamano un'altra società farebbero meglio col cominciare a vedere che non ce ne sono più. E forse allora smetterebbero di essere degli apprendisti gestori.

Dei cittadini. Dei cittadini *indignati*.

L'ordine globale non può essere preso come nemico. Direttamente.

Perché l'ordine globale non ha luogo. Al contrario. È piuttosto l'ordine dei non-luoghi.

La sua perfezione non sta nel fatto di essere globale, ma di essere *globalmente locale*. L'ordine globale è la congiura di ogni evento perché è l'occupazione compiuta, autoritaria del locale.

Non ci si oppone all'ordine globale se non *localmente*. Tramite l'estensione di zone d'ombra sulle carte dell'Impero. Tramite la loro messa in contatto progressiva.

Sotterranea.

La politica che viene. Politica dell'insurrezione locale contro la gestione globale. Della presenza riguadagnata sull'assenza a sé. Sull'estraneità cittadina, imperiale.

Riguadagnata col furto, la frode, il crimine, l'amici-
zia, l'inimicizia, la cospirazione.

Tramite l'elaborazione di modi di vita che siano anche

dei modi di lotta.

Politica dell'aver luogo.

L'Impero non ha luogo. Amministra l'assenza facendo planare ovunque la minaccia palpabile dell'intervento poliziesco. Chi cerca nell'Impero un avversario con cui misurarsi troverà l'annientamento preventivo.

Essere percepiti ormai è essere vinti.

Apprendere a diventare indiscernibili. A confonderci. Riprendere gusto

per l'anonimato,

per la promiscuità.

Rinunciare alla distinzione,

per giocare la repressione:

creare le condizioni più favorevoli per lo scontro.

Divenire astuti. Divenire impietosi. E per questo

divenire qualunque.

Come fare? è la domanda dei bambini perduti. Quelli a cui non è stato detto. Quelli che hanno gesti insicuri. A cui niente è stato regalato. Quelli la cui creaturalità e la cui erranza non smettono di tradirsi.

La rivolta che viene è la rivolta dei bambini perduti.

Il filo della trasmissione storica è stato rotto. Anche la tradizione rivoluzionaria ci lascia orfani. Il movimento operaio soprattutto. Il movimento operaio che si è capovolto in strumento di un'integrazione superiore al Processo. Al nuovo Processo cibernetico di valorizzazione sociale.

Nel 1978, è in nome suo che il Pci, il «partito dalle mani pulite», lanciava la caccia

all'autonomo.

In nome della sua concezione classista del proletariato, della sua mistica della società,

del rispetto del lavoro, dell'utile e della decenza.

In nome della difesa delle «conquiste democratiche»

e dello Stato di diritto.

Il movimento operaio che sarebbe sopravvissuto nell'operaiamo.

Unica critica esistente del capitalismo *dal punto di vista della Mobilitazione Totale.*

Dottrina spaventosa e paradossale,
che avrà salvato l'oggettivismo marxista parlando solo di «soggettività».

Che avrà portato a un inedito raffinamento della negazione del *come*.

Il riassorbimento del gesto nel suo prodotto.

L'orticaria del *futuro anteriore*.

Di quel che ogni cosa *sarà stata*.

La critica è diventata vana. La critica è diventata vana perché equivale a un'assenza. Quanto all'ordine dominante, tutti sanno come comportarsi. Noi non abbiamo più bisogno di teoria *critica*. Non abbiamo più bisogno di professori. La critica funziona per il dominio, ormai. *Anche la critica del dominio.*

Riproduce l'assenza. Ci parla da là dove non siamo. Ci spinge altrove. Ci consuma. È vigliacca. E resta ben al riparo

quando ci manda alla carneficina.

Segretamente innamorata del suo oggetto, non smette di mentirci.

Perciò gli idilli tra intellettuali e proletari impegnati sono così brevi.

Questi matrimoni *di ragione* in cui non si ha la stessa idea né del piacere né della libertà.

Piuttosto che di nuove critiche, è di nuove cartografie che abbiamo bisogno.

Non di cartografie dell'Impero, ma di linee di fuga per uscirne.

Come fare? Abbiamo bisogno di mappe. Non di mappe di quello che sta fuori dalle mappe. Ma di mappe

di navigazione. Di carte *marittime*. Di strumenti d'*orientamento*. Che non cerchino di dire, di rappresentare quel che c'è all'interno dei differenti arcipelaghi della diserzione, ma ci indichino come raggiungerli.

Dei *portolani*.

III

È martedì 17 settembre 1996, poco prima dell'alba. I Ros (Raggruppamento operativo speciale) coordinano in tutta la penisola l'arresto

di settanta anarchici italiani.

Si tratta di metter fine a quindici anni di inchieste infruttuose sugli anarchici insurrezionalisti.

La tecnica è nota: fabbricare un «pentito», fargli denunciare l'esistenza di una vasta organizzazione sovversiva gerarchizzata.

Poi accusare di farne parte, sulla base di questa chimerica creazione, tutti quelli che si vuol neutralizzare.

Ancora una volta, prosciugare il mare per prendere i pesci.

Anche quando si tratta solo di uno stagno minuscolo. E di qualche fragaglia.

Una «nota informativa di servizio» è sfuggita ai Ros su questo affare.

Vi è esposta la loro strategia.

Fondati sui principi del generale Dalla Chiesa, i Ros sono il tipico servizio imperiale di contro-insurrezione.

Lavorano sulla popolazione.

Là dove si è prodotta un'intensità, là dove qualcosa è successo, sono il *french doctor* della situazione. Quello che dispone,

sotto le spoglie della profilassi,
i cordoni sanitari che mirano a isolare
il contagio.

Quello che temono lo dicono. In questo documento lo scrivono. Quello che temono è la «*palude dell'anonimato politico*».

L'Impero ha paura.

Ha paura che noi diventiamo qualunque. Un ambiente delimitato,

un'organizzazione combattente. Non li teme. Ma una costellazione espansiva di squatt, fattorie autogestite, abitazioni collettive, assembramenti fini a se stessi, radio, tecniche e idee. L'insieme legato da un'intensa circolazione dei corpi, e degli affetti tra i corpi. È un'altra cosa.

La *cospirazione dei corpi*. Non degli spiriti critici, ma delle *corporeità critiche*. Ecco cosa teme l'Impero. Ecco quel che lentamente avviene,

con l'accrescimento dei flussi
della defezione sociale.

C'è un'opacità inerente al *contatto* dei corpi. E che non è compatibile con il regno imperiale di una luce che non illumina più le cose

se non per disintegrarle.

Le Zone di Opacità Offensive non sono
da creare.

Ci sono già in tutti i nostri rapporti in cui avviene una reale

messa in gioco dei corpi.

Quel che serve è assumere che facciamo parte di quest'opacità. E dotarsi dei mezzi

per estenderla,
per difenderla.

Ovunque si arrivi a mettere in scacco i dispositivi imperiali, a rovinare tutto il lavoro quotidiano del Biopotere e dello Spettacolo per estrarre dalla popolazione una frazione di *cittadini*. Per isolare nuovi *untorelli*. In questa riconquistata indistinzione

si forma spontaneamente

un tessuto etico autonomo,
un piano di consistenza
secessionista.

I corpi si aggregano. Ritrovano fiato. Cospirano.
Quante zone siano destinate allo schiacciamento mi-
litare poco importa. Ciò che importa è creare
ogni volta una via di ritirata abbastanza sicura. Per ri-
aggregarsi altrove.

Più tardi.

Ciò che sottintendeva il problema del *Che fare?* era il
mito dello sciopero generale.

Quel che risponde alla domanda *Come fare?* è la
pratica dello sciopero umano.

Lo sciopero generale lasciava intendere che c'era
uno sfruttamento limitato
nel tempo e nello spazio,
un'alienazione parcellare dovuta a un nemico rico-
noscibile, e dunque vincibile.

Lo sciopero umano risponde a un'epoca in cui i limi-
ti tra il lavoro e la vita si sbiadiscono definitivamente.

In cui consumare e sopravvivere,
produrre dei «testi sovversivi» e far fronte agli effetti
più nocivi della civiltà industriale,
fare sport, fare l'amore, essere genitore o stare sotto
Prozac.

Tutto è lavoro.

Perché l'Impero gestisce, digerisce, assorbe e reintegra
tutto ciò che vive.

Anche «quello che sono», la soggettivazione che non
smentisco *hic et nunc*,
tutto è produttivo.

L'Impero ha messo tutto al lavoro.

Idealmente il mio profilo professionale coinciderà
con quello del mio volto.

Anche se non sorride.

Le smorfie dei ribelli si vendono bene, dopo tutto.

Impero vuol dire che i mezzi di produzione sono diventati dei mezzi di controllo nello stesso momento in cui si avverava l'inverso.

Impero significa che ormai il momento politico *domina*

il momento economico.

E contro questo lo sciopero generale non può nulla.

Quello che bisogna opporre all'Impero è lo sciopero umano.

Che non attacca mai i rapporti di produzione senza attaccare al tempo stesso i rapporti affettivi che li sostengono.

Che mina l'economia libidinale inconfessabile, restituisce l'elemento etico – il *come* – rimosso in ogni contatto tra i corpi neutralizzati.

Lo sciopero umano è lo sciopero che là dove non ce lo si aspetterebbe,

a tale o tal'altra reazione prevedibile,

a tale o tal'altro tono contrito o indignato,

preferisce di no.

Sfugge al dispositivo. Lo satura o lo fa esplodere.

Si riprende preferendo

altro.

Altro che non è circoscritto nei possibili autorizzati dal dispositivo.

Allo sportello di tale o tal'altro servizio sociale, alle casse di tale o tal'altro supermercato, in una conversazione di circostanza, in un intervento degli sbirri,

secondo il rapporto di forza,

lo sciopero umano fa prendere consistenza allo spazio tra i corpi,

polverizza il *double bind* di cui sono prigionieri,

li lega alla presenza.

C'è tutto un luddismo da inventare, un luddismo di meccanismi umani

che fanno girare il Capitale.

In Italia, il femminismo radicale è stato una forma embrionale dello sciopero umano.

«*Non più madri, mogli e figlie, distruggiamo le famiglie!*» era un invito al gesto di spezzare gli incatenamenti previsti, a liberare i possibili compressi.

Era un attentato contro i falsi commerci affettivi, contro l'ordinaria prostituzione.

Era un appello al superamento della coppia, come unità elementare di gestione dell'alienazione.

Appello a una complicità, dunque.

Pratica insostenibile senza circolazione, senza contagio.

Lo sciopero delle donne chiamava implicitamente quello degli uomini e dei bambini, chiamava a svuotare le fabbriche, le scuole, gli uffici, le prigioni,

a reinventare per ogni situazione un'altra maniera di essere, un altro *come*.

L'Italia degli anni Settanta era una gigantesca zona di sciopero umano.

Le autoriduzioni, le rapine, i quartieri occupati, le manifestazioni armate, le radio libere, gli innumerevoli casi di «sindrome di Stoccolma»,

anche le famose lettere di Moro detenuto, verso la fine,

erano pratiche di sciopero umano.

Gli stalinisti parlavano allora di «irrazionalità diffusa», tanto per capirsi.

Ci sono degli autori in cui
è sempre
lo sciopero umano.
In Kafka, in Walser,
o in Michaux,
ad esempio.

Acquisire collettivamente questa capacità di scuotere

le familiarità.
Quell'arte di frequentare in se stessi
l'ospite più inquietante.

Nella guerra attuale,
in cui il riformismo d'urgenza del Capitale deve
prendere i panni del rivoluzionario per farsi ascoltare,
in cui le lotte più democratiche, quelle dei contro-
vertici,

hanno fatto ricorso all'azione diretta,
un ruolo ci è riservato.

Quello dei martiri dell'ordine democratico,
che colpisce preventivamente ogni corpo che po-
trebbe colpirlo.

Dovrei lasciarmi immobilizzare davanti a un compu-
ter mentre le centrali nucleari esplodono, e si gioca con i
miei ormoni o ad avvelenarmi.

Dovrei intonare la retorica della vittima. Poiché, è
cosa nota,

tutti siamo vittime, gli oppressori stessi.

E assaporare il fatto che una discreta circolazione del
masochismo

reincanta la situazione.

Lo sciopero umano oggi è
rifiutare di recitare il ruolo della vittima.

Attaccarlo.

Riappropriarsi della violenza.

Arrogarsi l'impunità.

Far comprendere ai cittadini tetanizzati

Che se non entrano in guerra ci sono comunque.

Che là dove ci dicono che è così o morire,

in realtà

è sempre

così e morire.

Così,
di sciopero umano in sciopero umano,
propagare l'insurrezione,
in cui non c'è più nient'altro, ci sono soltanto,
in cui siamo tutti
singolarità
qualunque.

Il testo che segue è stato pubblicato in francese nel settembre 2001, sul secondo numero di «Tiqqun». Esce in italiano senza alcuna modifica se non l'omissione del nome di qualche negriano parigino che insultiamo e di cui non sentiamo il bisogno di fare pubblicità in Italia, dove è fortunatamente sconosciuto.

Di nuovo ufficiale, l'insieme delle considerazioni strategiche qui esposte, non ha mai cessato di occupare il centro dell'attualità. Niente di ciò che è accaduto nel frattempo ha smentito le nostre analisi, che al contrario si sono ritrovate massicciamente confermate.

Aver ragione, in seno alla guerra civile mondiale, non conta niente. Ma accecarsi sull'evidenza può costarvi la vita. La questione, per noi, l'unica questione, è quella di costituirci in una forza capace di operare in seno alla guerra civile.

È dir poco, dire che il «nostro partito», tante volte ingannato dal vecchiume, si tiene al di qua della radicalità dell'epoca, per il momento.

Questo non è un programma

Ridefinire la conflittualità storica

Non credo che le persone normali pensino che esista a breve scadenza il rischio di una rapida e violenta dissociazione dallo Stato e di un'aperta guerra civile. Piuttosto, ciò che si fa avanti è l'idea di una latente guerra civile di posizione, per usare una formula giornalistica, di una guerra civile di posizione che toglierebbe ogni legittimità allo Stato.

Estremismo, terrorismo, ordine democratico, 1978

Di nuovo la sperimentazione, alla cieca, senza protocollo o quasi. Ci è stato trasmesso così poco; potrebbe essere una fortuna.

Di nuovo l'azione diretta, la distruzione senza frasi, il nudo scontro, il rifiuto di ogni mediazione: quelli che non vogliono capire non avranno da noi alcuna spiegazione.

Di nuovo il desiderio, il piano di consistenza di tutto ciò che era stato rimosso in vari decenni di contro-rivoluzione.

Di nuovo l'autonomia, il punk, l'orgia, i tumulti, ma in un giorno inedito, maturo, pensato, sprovvisto degli orpelli del nuovo.

A forza di arroganza, di operazioni di «polizia internazionale», di comunicati di vittoria permanente, un mondo che si presentava come l'unico possibile, il coronamento della civiltà, ha saputo rendersi violentemente detestabile.

Un mondo che credeva di aver fatto il vuoto intorno a sé scopre il male nelle sue viscere, tra i suoi figli.

Un mondo che ha celebrato un volgare capodanno come un capodanno millenario inizia a temere per il proprio millennio.

Un mondo che si è collocato a lungo sotto il segno della catastrofe realizza controvoglia che il crollo del «blocco socialista» non inaugurava il suo trionfo, ma l'ineluttabilità del suo collasso.

Un mondo che si è abbuffato dei motivetti della fine della Storia, del secolo americano e dello scacco del comunismo dovrà *pagare* la propria leggerezza.

In questa paradossale congiuntura, questo mondo, ovvero in fondo la sua polizia, si ricompone un nemico su misura, folcloristico. Parla di «black bloc», di «terrorismo anarchico internazionale», di una vasta cospirazione contro la civiltà. Fa pensare alla Germania descritta da Von Salomon ne *I proscritti*, ossessionata dal fantasma di un'organizzazione segreta «che si espande come una nuvola piena di gas» e a cui si attribuiscono tutti gli abbagli di una realtà abbandonata alla guerra civile. «Una cattiva coscienza cerca di scongiurare la forza che la minaccia. Essa si crea un fantasma contro il quale imprecare a piacimento e crede così di garantire la propria sicurezza», non è così?

Al di là delle elucubrazioni abituali della polizia imperiale, non c'è leggibilità strategica degli eventi in corso. Non c'è leggibilità strategica degli eventi in corso, perché questo presupporrebbe la costituzione di un comune, un minimo comune tra di noi. E questo, un comune, fa

paura a tutti, fa fare marcia indietro al Bloom, provoca sudori e stupori poiché riporta univocità nel cuore delle nostre vite sospese. In ogni cosa ci siamo abituati ai contratti. Siamo fuggiti da tutto ciò che assomigliava a un *patto*, perché un patto non si può disdire; si rispetta o si tradisce. Ed è questo, in fondo, che è difficile da capire: è dalla positività di un comune che dipende l'impatto di una negazione; è il nostro modo di dire «io» a determinare il nostro modo di dire «no». Spesso ci stupiamo della rottura delle trasmissioni storiche, del fatto che da più di cinquant'anni nessun «genitore» sia più capace di raccontare la sua vita ai «propri» figli, di farne un racconto che non sia una discontinuità disseminata di aneddoti ridicoli. Ciò che si è perso, infatti, è la capacità di stabilire un rapporto comunicabile tra la nostra storia e la Storia. In fondo a ciò sta la convinzione che rinunciando all'esistenza singolare, abdicando al destino, ci si guadagna un po' di pace. I Bloom hanno creduto che bastasse disertare il campo di battaglia per far finire la guerra. Ma così non è stato. La guerra non è cessata e quelli che rifiutavano di accettarlo ora si trovano solo un po' più disarmati, un po' più *sfigurati* degli altri. L'enorme magma di risentimento che oggi ribolle negli intestini del Bloom e che sfocia nel desiderio mai appagato di veder le teste cadere, di trovare colpevoli, di ottenere una sorta di pentimento generalizzato per tutta la storia trascorsa, sgorga da lì. Abbiamo bisogno di una ridefinizione della conflittualità storica, non dal punto di vista intellettuale, ma vitale.

Parliamo di *ridefinizione* perché siamo preceduti da una definizione della conflittualità storica, alla quale nel periodo pre-imperiale si rapportava ogni destino: *la lotta di classe*. Questa definizione non è più operativa. Essa condanna alla paralisi, alla malafede e alla chiacchiera. Nel corsetto di un'altra epoca, non si può scatenare alcuna guerra, nessuna vita può essere vissuta. Per continuare la

lotta, oggi, occorre liquidare la nozione di classe e, con essa, tutto il corteo di origini certificate, di sociologismi rassicuranti, di protesi identitarie. La nozione di classe, oggi, può servire tutt'al più a sciacquettare nel bagnetto di nevrosi, separazione e accusa continua con il quale, in Francia, ci si diletta così morbosamente e da così tanto tempo in tutti gli ambienti. La conflittualità storica non oppone più due ammassi molari, due classi, gli sfruttati e gli sfruttatori, i dominanti e i dominati, i dirigenti e gli esecutori, tra i quali è possibile collocare ogni caso individuale. La linea del fronte, che non passa più nel bel mezzo della società, passa ormai nel bel mezzo di ciascuno, tra ciò che fa di ognuno un *cittadino*, i suoi predicati e il resto. Inoltre, in *ogni ambiente* si scatena la guerra tra la socializzazione imperiale e ciò che fin d'ora le sfugge. Un processo rivoluzionario può avere inizio da qualunque punto del tessuto biopolitico, da qualunque situazione singolare, accentuando fino alla rottura la linea di fuga che l'attraversa. Nella misura in cui intervengono tali processi, tali rotture, c'è un piano di consistenza comune, quello della sovversione anti-imperiale. «Ciò che fa la generalità della lotta è lo stesso sistema di potere, tutte le forme di esercizio e di applicazione del potere». Questo piano di consistenza lo abbiamo chiamato Partito immaginario, affinché nel suo stesso nome sia visibile l'artificio della sua rappresentazione nominale e, a maggior ragione, politica. Come ogni piano di consistenza, il Partito immaginario è contemporaneamente già presente e da costruire. Costruire il Partito, ormai, non vuole più dire costruire l'organizzazione totale, all'interno della quale mettere tra parentesi tutte le differenze etiche in vista della lotta; costruire il Partito ormai significa *fissare le forme-di-vita nella loro diversità, intensificare, rendere più complesse le loro relazioni, elaborare tra noi nel modo più sottile possibile la guerra civile*. Poiché l'astuzia più temibile dell'Impero è quella di ridurre al grande contrasto – quello della

«barbarie», delle «sette», del «terrorismo» o degli «opposti estremismi» – tutto ciò che gli si oppone; la lotta nei suoi confronti passa essenzialmente per il fatto di non consentire confusione tra le fazioni conservatrici del Partito immaginario – miliziani libertari, anarchici di destra, fascisti insurrezionali, difensori della civiltà contadina – e le sue fazioni rivoluzionarie sperimentali. La costruzione del Partito non si pone più, allora, in termini di organizzazione, ma in termini di *circolazione*. Ciò significa che, se esiste ancora un «problema dell'organizzazione», è quello di organizzare la circolazione all'interno del Partito. Poiché solo l'intensificazione e l'elaborazione degli incontri tra noi possono contribuire al processo di polarizzazione etica, alla costruzione del Partito.

È certo che la passione della Storia sia, in generale, l'appannaggio di corpi incapaci di *vivere* il presente. Pertanto, non riteniamo fuori luogo ritornare sulle aporie del ciclo di lotta cominciato all'inizio degli anni Sessanta, ora che se ne apre un altro. Nelle pagine a seguire numerosi saranno i riferimenti all'Italia degli anni Settanta; la scelta non è arbitraria. Se non temessimo di farla troppo lunga, mostreremmo senza difficoltà come ciò che all'epoca era in gioco nella forma più nuda e brutale rimanga per noi in gran parte tale, anche se per ora sotto forme meno estreme. Nel 1978 Guattari scriveva: «Anziché considerare l'Italia come un caso a parte, interessante per quanto aberrante, non dovremmo forse cercare di capire le altre situazioni sociali, politiche ed economiche, quelle apparentemente più stabili, scaturite da un potere statale meglio garantito, attraverso la lettura delle tensioni che oggi attraversano questo paese?» L'Italia degli anni Settanta è ancora, in tutti i suoi risvolti, il momento insurrezionale *a noi più vicino*. Da questo occorre partire, non per fare la storia di un movimento trascorso, ma per affilare le armi della guerra in corso.

Sottrarsi alla macerazione francese!

Noi che provvisoriamente operiamo in Francia non abbiamo vita facile. Sarebbe assurdo negare che le condizioni dentro le quali portiamo avanti le nostre faccende siano determinate e persino schifosamente determinate. Oltre al fanatismo della separazione che una sovrana educazione di Stato ha impresso ai corpi e che fa della *scuola* l'inconfessabile utopia piantata in tutti i crani di Francia, c'è quella diffidenza, quella pidocchiosa diffidenza nei confronti della vita, nei confronti di tutto ciò che esiste *senza scusarsene*. E il ritiro dal mondo – nell'arte, la filosofia, il sé, la spiritualità, la critica – come linea di fuga esclusiva e impraticabile, di cui si nutre l'addensamento dei flussi di macerazione locale. Ritiro ombelicale che richiama l'onnipresenza dello Stato francese, questo padrone dispotico che qui sembra governare persino la propria contestazione, d'ora in poi «civile». Così va la grande sarabanda dei cervelli francesi, freddolosi, paralizzati e contorti, che non la finiscono mai di rigirare dentro se stessi, a ogni secondo più minacciati da ciò che potrebbe farli uscire dal proprio malessere compiaciuto.

Quasi ovunque nel mondo, i corpi debilitati hanno qualche icona storica di risentimento a cui appigliarsi, qualche fiero movimento fascistoide che avrà ridipinto in grande stile il blasone della reazione. Niente di tutto questo in Francia. Il conservatorismo francese non ha mai avuto stile. Non ne ha mai avuto, perché è un conservatorismo borghese, dello *stomaco*. Il fatto che si sia innalzato col tempo al rango di una riflessività malata non cambia nulla. Non è l'amore per un mondo in via di estinzione ad animarlo, ma il terrore della sperimentazione, della vita, della sperimentazione-vita. Questo conservatorismo, in quanto sostrato etico di corpi specificamente francesi, premia ogni specie di posizione politica,

ogni specie di *discorso*. Fissa quella continuità esistenziale, segreta quanto evidente, che sigilla l'appartenenza di Bové, del borghese del XVII *arrondissement* di Parigi, dello scribacchino dell'*Encyclopédie des Nuisances* e del notabile di provincia *allo stesso partito*. Poco importa, inoltre, che i corpi in questione emettano o meno riserve critiche sull'ordine esistente; è evidente che è la stessa passione per le radici, gli alberi, la melma, i villaggi a pronunciarsi oggi contro la speculazione finanziaria mondiale e a reprimere un domani il minimo movimento di deterritorializzazione rivoluzionaria. Ovunque le bocche che parlano solo in nome dello stomaco esalano il medesimo odore di merda.

Certamente la Francia non sarebbe la patria del «cittadinismo mondiale» – possiamo temere che in un futuro prossimo «Le Monde diplomatique» sia tradotto in più lingue del *Capitale* – il ridicolo epicentro di una contestazione fobica, che pretende di sfidare il Mercato in nome *dello Stato*, se non fossimo riusciti a renderci impermeabili a tutto ciò che ci è politicamente contemporaneo, e soprattutto all'Italia degli anni Settanta. Da Parigi a Porto Alegre, è di questo capriccio bloomesco di abbandonare il mondo storico che testimonia, paese dopo paese, l'espansione ormai mondiale di Attac.

Maggio serpeggiante contro maggio trionfante!

Il '77 non è stato come il '68. Il '68 è stato contestatario, il '77 è stato radicalmente alternativo. Per questa ragione la versione «ufficiale» presenta il '68 come il buono e il '77 come il cattivo; nei fatti il '68 è stato recuperato, laddove il '77 è stato annientato. Per questa ragione il '77 non potrà mai, diversamente dal '68, essere un oggetto di facile celebrazione.

Nanni Balestrini, Primo Moroni, *L'orda d'oro*

La notizia di una situazione insurrezionale in Italia, situazione che durò più di dieci anni e alla quale si riuscì mettere fine solo arrestando più di 4000 persone in una notte, minacciò più volte nel corso degli anni Settanta di arrivare fino alla Francia. Ci furono dapprima gli scioperi selvaggi dell'autunno caldo (1969) che l'Impero sconfisse con la strage della bomba a piazza Fontana. I francesi, presso i quali «la classe operaia (non) colse dalle fragili mani degli studenti la bandiera rossa della rivoluzione proletaria» se non per firmare gli accordi di Grenelle, all'epoca non riuscirono a credere che un movimento partito dalle università potesse crescere fino a toccare le fabbriche. Con tutta l'amarezza del loro rapporto astratto con la classe operaia, si sentivano punti sul vivo. Il loro maggio si era dunque stinto. Così conferirono alla situazione italiana il nome di «maggio serpeggiante».

Dieci anni dopo, mentre già si celebrava la *memoria* dell'evento primaverile e i suoi elementi più determinati si erano gentilmente integrati nelle istituzioni repubblicane, nuovi echi provennero dall'Italia. Erano più confusi, sia perché i pacificati cervelli francesi ormai non capivano più molto della guerra nella quale tuttavia erano coinvolti, sia perché chiacchiere contraddittorie riferivano sia di prigionieri in rivolta, di controcultura arma-

ta, che di Brigate rosse e di altre cose un po' troppo fisiche, perché vi fosse in Francia l'abitudine a comprenderle. Si prestò un po' l'orecchio, per curiosità, poi si fece ritorno alle cosette insignificanti, dicendo a se stessi che questi italiani erano decisamente ingenui a continuare a rivoltarsi quando «noi già eravamo alle commemorazioni». Ci accomodammo allora nella denuncia del gulag, dei «crimini del comunismo» e in altre delizie della «nuova filosofia». Ci evitammo in tal modo di vedere che all'epoca in Italia ci si rivoltava *contro ciò che il maggio '68 era diventato in Francia*, di cogliere che il movimento italiano «chiamava in causa professori gloriosi dal passato sessantottino, perché erano in realtà i più feroci campioni della normalizzazione socialdemocratica» (*Tutto città 77*). Salvato l'onore, si confermò così la certezza del «maggio serpeggiante», grazie alla quale si ricollocò tra gli articoli di un'altra stagione questo movimento del '77 di cui tutto è a venire.

Partito immaginario e movimento operaio

Ciò che in quel momento stava accadendo era chiaro: il sindacato e il Pci ti venivano addosso come la polizia, come i fascisti. In quel momento era chiaro che c'era una frattura irrimediabile tra loro e noi. Era chiaro che dal quel momento il Pci non avrebbe più avuto alcun diritto di parola nel movimento.

Nanni Balestrini, Primo Moroni, *L'orda d'oro*

Kojève, che non aveva pari nel saper *cogliere sul vivo*, seppellì il maggio francese con una bella formula. Alcuni giorni prima di soccombere a una crisi cardiaca durante una riunione dell'Ocse, a proposito degli «eventi» aveva dichiarato: «Non c'è stato alcun morto. Non è successo niente». Naturalmente ci volle qualcosa in più per seppellire il maggio italiano. Si levò allora un altro hegeliano che, con altri mezzi, si era guadagnato un credito non inferiore al primo. Disse: «Sentite, in Italia non è successo niente. Solo qualche disperato manipolato dallo Stato che, per terrorizzare la popolazione, ha rapito qualche uomo politico e ucciso qualche magistrato. Niente di particolare, è evidente». Così, grazie all'arguto intervento di Guy Debord, da questo lato delle Alpi non si seppe mai che nell'Italia degli anni Settanta accadde qualcosa. Fino a oggi, tutti i lumi francesi a questo proposito si ridussero dunque a platoniche speculazioni sulla manipolazione delle Br da parte di questo o quell'altro servizio segreto e sulla strage di piazza Fontana. Se Debord fu un pessimo passaparola per ciò che di esplosivo la situazione italiana conteneva, in compenso introduceva in Francia lo sport favorito del giornalismo italiano: la *dietrologia*. Con dietrologia – disciplina il cui primordiale assioma potrebbe essere «la verità è altrove» – gli italiani indicano quel paranoico gioco di specchi a cui si dedica colui che non può

più credere ad alcun evento, in alcun fenomeno vitale e che, proprio per questo, ovvero *per la sua malattia*, deve costantemente presupporre qualcuno dietro ciò che accade – la loggia P2, la Cia, il Mossad, Al Qaeda o se stesso. Il vincitore sarà colui che avrà fornito ai suoi compagnumi le ragioni più solide per dubitare della realtà.

Si capisce meglio in virtù di cosa i francesi parlano per l'Italia di un «maggio serpeggiante». Loro hanno un maggio fiero, pubblico, di Stato.

Il maggio '68, a Parigi, è potuto rimanere il simbolo dell'antagonismo politico mondiale degli anni Sessanta e Settanta, nella misura in cui la sua *realtà* stava altrove.

Tuttavia non fu fatto alcuno sforzo per comunicare ai francesi qualcosa dell'insurrezione italiana. Ci furono *Mille piani* e *La rivoluzione molecolare*, ci fu l'autonomia e il movimento degli squatt, ma niente che fosse potentemente armato per bucare il muro di menzogne dello spirito francese. Niente che non si possa fingere di non aver visto. Al suo posto, si preferì sproloquiare di Repubblica, di Scuola e di Pensioni, di Cultura, di Modernità e di Legame sociale, di Malessere-delle-periferie, di Filosofia e Servizio pubblico. Ed è ancora di questo che si chiacchiera nel momento in cui i servizi speciali dell'Impero resuscitano in Italia la «strategia della tensione». In questa cristalleria, manca decisamente un elefante. Qualcuno che una buona volta ponga un po' brutalmente tutte le evidenze su cui stiamo seduti; rischiando di fracassare un pochino questa impalcatura ideale.

Tra gli altri, qui ci rivolgiamo ai «compagni», a coloro che sappiamo che prendono il nostro stesso partito. Siamo stanchi della confortevole arretratezza teorica dell'estrema sinistra francese. Siamo stanchi di sentire

da decenni gli stessi falsi dibattiti del sotto-marxismo retorico: spontaneità o organizzazione, comunismo o anarchia, comunità umana o individualità ribelle. Ci sono ancora dei bordighisti, dei maoisti e dei consigliaristi in Francia. Senza citare i periodici *revival* trotskisti e il folklore situazionista.

Nel suo ultimo libro Mario Tronti osserva che «il movimento operaio non è stato sconfitto dal capitalismo; il movimento operaio è stato sconfitto dalla democrazia». Ma la democrazia non ha sconfitto il movimento operaio come una creatura a sé estranea: lo ha sconfitto *come limite interno*. La classe operaia è stata solo transitoriamente la sede privilegiata del proletariato, del proletariato in quanto «classe della società civile che non è una classe della società civile», in quanto «ordine che dissolve tutti gli altri ordini» (Marx). Già tra le due guerre, il proletariato inizia a debordare visibilmente la classe operaia, al punto che le frazioni più avanzate del Partito immaginario cominciano a riconoscere in essa, nel suo fondamentale lavorismo, nei suoi presupposti «valori», nella soddisfazione classista di sé, insomma nel suo essere-classe omologa a quella borghese, l'acerrimo nemico e il più potente vettore di integrazione alla società del Capitale. Da qui in poi, il Partito immaginario sarà la *forma di apparizione* del proletariato.

In tutti i paesi occidentali, il '68 segna l'incontro e lo scontro tra il vecchio movimento operaio, fondamentalmente socialista e senescente, e le prime frazioni costituite del Partito immaginario. Quando due corpi si urtano, la direzione risultante dal loro incontro dipende dall'inerzia e dalla massa rispettiva. Fu lo stesso in ogni paese. Laddove il movimento operaio era ancora forte, come in Francia e in Italia, i fragili distaccamenti del Partito immaginario fluirono in forme tarlate, ne scimmiettarono tanto il linguaggio che i metodi. Assistemmo così alla rina-

scita di pratiche militanti del tipo «Terza internazionale»; fu l'isteria gruppuscolare e la neutralizzazione nell'astrazione politica. In Francia fu il breve trionfo del trotskismo e del maoismo, in Italia dei *partitini* e di altri gruppi extra-parlamentari. Laddove il movimento operaio era liquidato da tempo, come negli Stati Uniti e in Germania, ci fu un passaggio immediato dalla rivolta studentesca alla lotta armata, passaggio in cui l'assunzione di pratiche e di tattiche proprie del Partito immaginario fu spesso mascherata da un discorso verniciato di socialismo o terzomondismo. Fu il caso in Germania del movimento 2 giugno, della Rafo e le Rote Zellen, e negli Stati Uniti del Black Panthers Party, dei Weathermen, dei Diggers o della Manson Family, emblemi di un prodigioso movimento di diserzione interna.

In questo contesto, la particolarità dell'Italia è che il Partito immaginario, essendo confluito massicciamente nelle strutture a carattere socialista dei *partitini*, trovò ancora la forza di farli esplodere. Quattro anni dopo che il '68 ebbe manifestato la «crisi di egemonia del movimento operaio» (Rossanda), la paglia che fino a quel momento aveva bruciato a lungo, intorno al 1973, finì con lo spegnersi, per dar vita alla prima sollevazione di grande respiro del Partito immaginario in una zona chiave dell'Impero: il movimento del '77.

Il movimento operaio è stato sconfitto dalla democrazia, ciò significa che nulla di quanto è scaturito da questa tradizione è in grado di far fronte alla nuova configurazione delle ostilità. Al contrario. Quando l'*hostis* non è più una porzione della società – la borghesia – ma la società in quanto tale, in quanto *potere*, e dunque ci ritroviamo a lottare non contro tirannie classiche bensì contro democrazie biopolitiche, sappiamo che restano da inventare tutte le armi così come tutte le strategie. L'*hostis* si chiama Impero, e per lui noi siamo il Partito immaginario.

Schiacciare il socialismo!

*Voi non siete del Castello;
voi non siete del villaggio;
voi non siete niente.*

Franz Kafka, *Il Castello*

L'elemento rivoluzionario è il proletariato, la plebe. Il proletariato non è una classe. Come già sapevano i tedeschi del secolo scorso, *es gibt Pöbel in allen Ständen* (in tutte le classi c'è della plebe). «La povertà in quanto tale non fa appartenere nessuno alla plebe; quest'ultima è determinata in quanto tale solo dalla mentalità che si lega alla povertà, dalla rivolta interna contro i ricchi, contro la società, il governo ecc. A questa cosa si riconduce inoltre il fatto che l'uomo assegnato alla contingenza diventa allo stesso tempo refrattario e incostante al lavoro, come sono ad esempio i Lazzaroni a Napoli» (Hegel). Ogni volta che ha tentato di definirsi in quanto classe, il proletariato si è vuotato di se stesso, si è modellato sulla classe dominante, la borghesia. In quanto non-classe, il proletariato non si contrappone alla borghesia ma alla *piccola borghesia*. Mentre il piccolo borghese crede di potersela cavare abilmente nel gioco sociale, è persuaso di riuscire a sfangarsela individualmente, il proletario sa che il suo destino dipende dalla cooperazione con gli altri, che ha bisogno di loro per persistere nel suo essere, insomma che la sua esistenza individuale è immediatamente collettiva. Detto altrimenti: il proletario è colui che si sperimenta come forma-di-vita. È comunista o non è niente.

In ogni epoca la forma di apparizione del proletariato si ridefinisce in funzione della configurazione generale delle ostilità. La confusione più spiacevole a questo proposito riguarda la «classe operaia». In quanto tale, la

classe è sempre stata ostile al movimento rivoluzionario, al comunismo. Non fu socialista per caso, lo fu *per essenza*. Fatta eccezione per gli elementi plebei, ovvero proprio ciò che *non* era riconoscibile come operaio, il movimento operaio coincise per tutta la sua esistenza con la frazione *progressista* del capitalismo. Dal febbraio 1848 fino alle utopie di autogestione degli anni Settanta passando per la Comune, per quanto riguarda i suoi elementi più radicali, ha sempre rivendicato soltanto il diritto dei proletari *di gestirsi da soli il Capitale*. Nei fatti, ha sempre lavorato solo all'allargamento e all'approfondimento della base umana del Capitale. I regimi detti «socialisti» realizzarono in tutto e per tutto il suo programma: l'integrazione di *tutti* nel rapporto di produzione capitalista e l'inserimento di *ognuno* nel processo di valorizzazione. Il loro crollo, a sua volta, non avrà fatto altro che attestare l'inattuabilità del programma capitalista globale. È dunque *attraverso* le lotte sociali e non contro di esse che il Capitale si è installato nel cuore dell'umanità, che quest'ultima se n'è *effettivamente riappropriata* fino a diventare, letteralmente, *il popolo del Capitale*. Il movimento operaio fu allora un movimento essenzialmente sociale, e come tale sopravvive a se stesso. Nel maggio 2001, un piccolo leader delle Tute bianche italiane aveva spiegato ai giovani rampolli di «Socialismo dal basso» come diventare un credibile interlocutore del potere, come entrare dalla finestra nella sala giochi della politica classica. In questo modo spiegava la «pratica» delle Tute bianche: «Per noi le Tute bianche simboleggiano tutti i soggetti assenti dalla politica istituzionale, tutti quelli che non vi sono rappresentati: i clandestini, i giovani, i lavoratori precari, i tossici, i disoccupati, gli esclusi. Ciò che vogliamo è dare rappresentanza a chi non ce l'ha». Oggi, il movimento sociale, con i suoi neo-sindacalisti, i suoi militanti informali, i suoi spettacolari portavoce, il suo nebuloso stalinismo e i suoi micro-politici, è l'erede del movimento operaio:

contratta con gli organi conservatori del Capitale l'integrazione dei proletari nel processo di valorizzazione riformato. In cambio di un riconoscimento istituzionale incerto – incerto in virtù dell'impossibilità logica di rappresentare il non rappresentabile, il proletariato – il movimento operaio e poi sociale si è impegnato a garantire la pace sociale al Capitale. Quando una delle sue desertiche muse, Susan George, denuncia dopo Göteborg quei *casseurs* i cui metodi «sono tanto anti-democratici quanto quelli delle istituzioni che pretendono di contestare», quando a Genova la Tute bianche consegnano agli sbirri gli elementi presupposti degli introvabili «black bloc» – che paradossalmente diffamano come infiltrati della stessa polizia – i rappresentanti del movimento sociale non possono non ricordarci la reazione del partito operaio italiano di fronte al movimento del '77. «Le masse popolari – si legge nella relazione presentata il 18 aprile 1978 da Paolo Bufalini al Comitato centrale del Pci – tutti i cittadini dai sentimenti democratici e civili continueranno i loro sforzi nell'apportare un prezioso contributo alle forze dell'ordine, agli agenti e ai militari impegnati nella lotta contro il terrorismo. Il loro più importante contributo è l'isolamento politico e morale dei brigatisti rossi, dei loro simpatizzanti e dei loro sostenitori, per togliere loro ogni alibi, ogni collaborazione esterna, ogni punto d'appoggio. Nei loro confronti occorre fare il vuoto, lasciarli come pesci senz'acqua. Non è un lavoro facile, se immaginiamo quanto numerosi debbano essere i partecipanti all'impresa criminale». Poiché nessuno ha altrettanto interesse al mantenimento dell'ordine, il movimento sociale fu, e sarà, all'avanguardia nella guerra scatenata contro il proletariato. Ormai, contro il Partito immaginario.

Che il movimento operaio fosse portatore dell'Utopia-Capitale, quella di una «comunità del lavoro in cui

non esistevano altro che produttori, senza scioperati o disoccupati, e che avrebbe gestito senza crisi e disuguaglianze il capitale, diventato in tal modo La Società» (Riviale, *La ballade du temps passé*), niente lo dimostra meglio della storia del «maggio serpeggiante». Contrariamente da ciò che l'espressione suggerisce, il «maggio serpeggiante» non fu un processo continuo esteso su un decennio, fu al contrario un coro spesso cacofonico di processi rivoluzionari locali, che a loro volta si muovevano, città per città, secondo un ritmo proprio fatto di sospensioni e di riprese, di stasi e di accelerazioni e che si rispondevano l'un l'altra. Il parere generale è che ci fu tuttavia una decisiva rottura, nel 1973, con l'adozione da parte del Pci della linea del compromesso storico. Il periodo precedente, dal '68 al '73, era stato segnato dalla lotta tra il Pci e i gruppi extra-parlamentari per l'egemonia della rappresentanza del nuovo antagonismo sociale. Altrove, c'era stato l'effimero successo della «seconda» o «nuova» sinistra. La posta in gioco di questo periodo era ciò che allora si chiamava lo «sbocco politico», ovvero la traduzione delle lotte concrete in una gestione alternativa concessa dallo Stato capitalista. Lotte che il Pci dapprima guardò di buon occhio e che arrivò persino a incoraggiare qua e là, poiché ciò contribuiva ad aumentare il suo potere contrattuale. Ma dal 1972, il nuovo ciclo di lotta cominciò a sgonfiarsi su scala mondiale. Per il Pci diventò urgente coniare rapidamente una capacità sociale di nuocere in caduta libera. Inoltre, la lezione cilena – un partito socialista il cui accesso al potere si conclude a breve scadenza in un putsch imperiale telecomandato – tende a dissuaderlo dall'arrivare solo all'egemonia politica. È allora che il Pci elabora la linea del compromesso storico. Con l'allineamento del partito operaio al partito dell'ordine e la conseguente chiusura della sfera della rappresentazione, ogni mediazione politica scompare. Il movimento si ritrova solo con se stesso.

so, obbligato a elaborare la propria posizione al di là di un punto di vista di classe; i gruppi extraparlamentari e la loro fraseologia vengono brutalmente disertati; sotto l'effetto paradossale della parola d'ordine «dis/aggregazione» il Partito immaginario inizia a costruirsi un piano di consistenza. Di fronte a questo, a ogni nuova tappa del processo rivoluzionario, è logicamente il Pci il più risoluto degli avversari che incontra. Gli scontri più duri del movimento del '77 – che si tratti di quelli di Bologna o dell'Università di Roma tra gli autonomi e gli indiani metropolitani, da un lato, e il servizio d'ordine di Luciano Lama, il leader della Cgil, e la polizia, dall'altro – metteranno il Partito immaginario alle prese con il partito operaio; e più tardi saranno ovviamente i «magistrati rossi» a lanciare l'offensiva giudiziaria «anti-terrorista» del 1979-1980 e le raffiche successive. È lì che occorre ricercare l'origine del discorso «cittadino» che attualmente declama la Francia, così come va apprezzata in questo contesto la sua funzione strategica offensiva. «È chiaro – scrivono all'epoca i membri del Pci – che i terroristi e i militanti della sovversione si propongono di sbarrare il progressivo cammino dei lavoratori verso la direzione politica del paese, di minare la strategia fondata sull'estensione della democrazia e la partecipazione delle masse popolari, di rimettere in discussione le scelte della classe operaia, per poterla coinvolgere in un confronto diretto, in una tragica lacerazione del tessuto democratico. [...] Se nel paese si produrrà una grande mobilitazione popolare, se le forze democratiche accentueranno la loro azione unitaria, se il governo riuscirà a dare ferme direttive agli organi dello Stato riformati in modo adeguato e diventati più efficaci, il terrorismo e la sovversione saranno isolati e abbattuti e la democrazia potrà dischiudersi in uno Stato profondamente rinnovato» (*Estremismo, terrorismo e ordine democratico*). L'ingiunzione a denunciare quello o quell'altro come terrorista è allo-

ra l'ingiunzione a prendere le distanze da noi stessi in quanto capaci di violenza, a proiettare lontano da sé la propria latenza guerriera, ad applicare a sé la scissione economica che ci renderà un soggetto politico, un cittadino. È allora in termini assolutamente attuali che Giorgio Amendola, all'epoca dirigente del Pci, attaccava il movimento del '77: «Solo coloro che hanno come obiettivo la distruzione dello Stato repubblicano hanno interesse a seminare il panico e a predicare la diserzione». È proprio così.

Armare il Partito immaginario

I punti, i nodi, i focolai di resistenza sono disseminati nel tempo e nello spazio con minore o maggiore densità, a volte modellano gruppi o individui in modo definitivo, accendono punti del corpo, momenti della vita, tipi di comportamento. Grandi rotture radicali, grandi divisioni binarie e massicce? A volte. Ma più spesso abbiamo a che fare con punti di resistenza mobili e transitori, che introducono nella società sfaldature mobili, che rompono unità e producono raggruppamenti, che attraversano gli individui stessi, ritagliandoli e rimodellandoli, e tracciano in loro, nel loro corpo e nella loro anima, regioni irriducibili. Proprio come la rete delle relazioni di potere finisce per formare un tessuto spesso che attraversa i dispositivi e le istituzioni, senza localizzarsi precisamente in esse, allo stesso modo il disseminarsi dei punti di resistenza attraversa le stratificazioni sociali e le unità individuali. La codificazione strategica di questi punti di resistenza è ciò che rende possibile una rivoluzione.

Michel Foucault, *La volontà di sapere*

L'Impero è quella forma di dominio che non riconosce alcun Fuori, che è giunta al punto di sacrificarsi in quanto Identità per non aver alcun Altro. Sostanzialmente l'Impero non esclude nulla, esclude semplicemente che alcunché si presenti a esso come *altro*, si sottragga all'equivalenza generale. Il Partito immaginario non è allora nulla di specifico, è ciò che pone ostacoli, mina, distrugge, smentisce l'equivalenza. Che parli per bocca di Putin, di Bush o di Jiang Zemin, l'Impero definirà sempre il proprio *hostis* come «criminale», «terrorista», «mostro». Al limite, sarà esso stesso a organizzare di

nascosto azioni «mostruose» e «terroristiche» che poi attribuirà al nemico – ci ricordiamo gli altisonanti discorsi di Boris Eltsin dopo gli attentati perpetrati a Mosca dai propri servizi segreti? In particolare quell'appello al popolo russo dove il nostro buffone faceva appello alla lotta contro il terrorismo ceceno, «contro un nemico interno che non ha né coscienza, né pietà, né onore», che «non ha volto, nazionalità o religione». Al contrario, l'Impero non riconoscerà mai le proprie operazioni militari come azioni di guerra, ma solo come operazioni di «conservazione della pace», questioni di «polizia internazionale».

Prima che la dialettica, la dialettica in quanto pensiero della reintegrazione finale, venisse a pavoneggiarsi a favore del '68, Marcuse aveva tentato di pensare questa curiosa configurazione delle ostilità. In un intervento del 1966 sul concetto di negazione nella dialettica, Marcuse prende di mira l'abitudine hegel-marxista di far intervenire la negazione *all'interno* di una totalità antagonistica, che sia tra due classi, tra il socialismo e il capitalismo o tra capitale e lavoro. A questo egli oppone una contraddizione, una negazione che viene *dall'esterno*. Obietta che la messa in scena di un antagonismo sociale *all'interno* di una totalità, che era stato lo specifico del movimento operaio, è solo un dispositivo con cui si congela l'evento, prevenendo l'intervento *dall'esterno* della negazione vera e propria. «L'esterno di cui ho parlato – scrive – non dev'essere inteso in modo meccanico, in termini di spazio, ma come la differenza qualitativa che supera le opposizioni presenti all'interno di tutti gli antagonismi parziali e che non è riducibile a queste opposizioni. [...] Sappiamo che la forza della negazione non si concentra oggi in alcuna classe. Essa costituisce un'opposizione tra caotico e anarchico; è politica e morale, razionale e istintiva; essa è il rifiuto di stare al gioco, disgustato di ogni prosperità, obbligo alla protesta. È un'opposi-

zione debole, un'opposizione inorganica, ma che, a mio avviso, riposa su leve e tende a fini che stanno in una contraddizione non conciliabile con la totalità esistente».

La nuova configurazione delle ostilità era apparsa già tra le due guerre. Da un lato c'era l'adesione dell'Urss alla Società delle nazioni, il patto Stalin-Laval, la strategia fallimentare del Komintern, l'allineamento delle masse al nazismo, al fascismo e al franchismo, insomma il tradimento da parte degli operai della loro affiliazione alla rivoluzione. Dall'altro, la sovversione sociale straripava dagli argini del movimento operaio – nel surrealismo, l'anarchismo spagnolo o gli *hobo* americani. D'un sol colpo l'identificazione del movimento rivoluzionario e del movimento operaio crollava, mettendo a nudo il Partito immaginario come *eccesso* rispetto a quest'ultimo. La parola d'ordine «classe contro classe», che dal 1926 diventa egemonica, rivela il latente contenuto solo se si osserva che essa domina esattamente il momento della disintegrazione di tutte le classi per effetto della crisi. «Classe contro classe» significa in realtà «classe contro non-classe». Tradisce l'intenzione di riassorbire, di liquidare quel *resto* sempre più massiccio, quell'elemento fluido, socialmente indeterminabile che minaccia di travolgere ogni interpretazione sostanzialista della società, sia quella della borghesia che quella dei marxisti. *Infatti, lo stalinismo è prima di tutto interpretabile come irrigidimento del movimento operaio davanti all'effettivo straripamento del Partito immaginario.*

Nella Francia degli anni Trenta, il Circolo comunista democratico, un gruppo riunito intorno a Souvarine, aveva tentato di ridefinire la conflittualità storica. Ci riuscì solo a metà, avendo comunque identificato i due scogli principali del marxismo: l'economicismo e l'esca-tologia. L'ultimo numero della sua rivista, «La critique

sociale», faceva un bilancio di tale fallimento: «Né la borghesia liberale, né il proletariato inconsapevole si dimostrano capaci di assorbire nelle proprie organizzazioni politiche le giovani forze e gli elementi privi di classe il cui intervento sempre più attivo accelera il corso degli eventi» («La critique sociale», n. 11, marzo 1934). In un paese che è abituato a dissolvere tutto nella letteratura, e soprattutto la politica, non sorprenderà trovare nella letteratura, sotto la penna di Bataille, il primo abbozza di una teoria del Partito immaginario. L'articolo ha per titolo *Psicologia di massa del fascismo*. In Bataille il Partito immaginario si oppone alla *società omogenea*. «La base dell'*omogeneità* sociale è la produzione. La *società omogenea* è la *società produttiva*, ovvero la *società utile*. Ogni elemento inutile è escluso, non dalla *società totale*, ma dalla sua parte *omogenea*. In questa parte, ogni elemento deve essere utile a un altro, senza che l'*attività omogenea* possa raggiungere la forma di *attività valida in sé*. Un'*attività utile* ha sempre una *misura comune* con un'*altra attività utile*, ma non con un'*attività per sé*. La *misura comune*, fondamento dell'*omogeneità* sociale e dell'*attività* che ne deriva, è il denaro, ovvero un'*equivalenza calcolabile* dei vari prodotti dell'*attività collettiva*». Qui Bataille coglie la contemporanea costituzione del mondo in un *tesuto biopolitico continuo*, che è la sola cosa che riesce a spiegare la fondamentale solidarietà tra regimi democratici e i regimi totalitari, la loro infinita reversibilità reciproca. Il Partito immaginario, allora, è ciò che si manifesta come *eterogeneo* alla formazione biopolitica. «Lo stesso termine *eterogeneo* indica che si tratta di elementi impossibili da comparare e tale impossibilità, che coinvolge alla base la comparazione sociale, coinvolge contemporaneamente la comparazione scientifica. [...] La *violenza*, la *dismisura*, il *delirio*, la *follia* caratterizzano a livelli diversi gli elementi eterogenei: attivi, in quanto persone o in quanto folle, si producono rompendo le leggi dell'o-

mogeneità sociale. [...] In breve, l'esistenza *eterogenea* rispetto alla vita corrente (quotidiana) può essere rappresentata come *totalmente altra*, come *incommensurabile*, caricando queste parole del valore *positivo* che hanno nell'esperienza affettiva vissuta. [...] Il proletariato così considerato non può del resto limitarsi a se stesso: è infatti solo un punto di concentrazione per ogni elemento sociale dissociato e respinto nell'*eterogeneità*». L'errore di Bataille, che peserà in seguito su tutta l'attività del Collège de Sociologie e di Acéphale, è quello di concepire ancora il Partito immaginario *come una parte della società*, di riconoscere ancora quest'ultima come un cosmo, una totalità rappresentabile al di sopra di sé, e di immaginarla *da questo punto di vista*, ad esempio dal punto di vista *della rappresentazione*. L'ambiguità delle posizioni di Bataille nei confronti del fascismo risiede nel suo attaccamento al vecchiume delle dialettiche, a tutto ciò che gli impedisce di capire che nell'Impero *la negazione viene dall'esterno*, non interviene come eterogeneità *rispetto all'omogeneo*, ma come eterogeneità *in sé*, come eterogeneità *tra loro* delle forme-di-vita nella loro differenza. In altri termini, il Partito immaginario non può mai essere individuato come un soggetto, un corpo, una cosa o una sostanza, né come un insieme di soggetti, di corpi, di cose e di sostanze, ma solo come il loro *evento*. Il Partito immaginario non è sostanzialmente un resto della totalità sociale, ma il fatto di tale resto, il fatto che ci sia un resto, che il rappresentato ecceda sempre la propria rappresentazione, che ciò su cui il potere si esercita gli sfugge per sempre. Qui giace la dialettica. Le nostre condoglianze.

Non c'è un'«identità rivoluzionaria». Sotto l'Impero il fatto rivoluzionario è, al contrario, la non-identità, è il continuo tradimento dei predicati che ci affibbiano a essere rivoluzionario. Di «soggetti rivoluzionari» non ce ne sono più da tempo tranne che *per il potere*. Divenire

qualunque, divenire impercettibili, cospirare significa distinguere tra la nostra presenza e ciò che siamo per la rappresentazione, per metterla in scacco. Nella misura in cui l'Impero si unifica e la nuova configurazione delle ostilità assume un tratto oggettivo, c'è una necessità strategica di sapere cosa siamo per esso, ma prenderci per questo – per un black bloc, per un Partito immaginario o altro – sarebbe la nostra perdita. *Per l'Impero, il Partito immaginario è solo la forma della pura singolarità.* Dal punto di vista della rappresentazione, la singolarità come tale è l'astrazione compiuta, l'identità vuota dell'*hic et nunc*. Allo stesso modo, dal punto di vista dell'omogeneo, il Partito immaginario sarà semplicemente l'«eterogeneo», il puro non rappresentabile. A rischio di togliere il lavoro agli sbirri, dobbiamo guardarci dal credere di poter far altro che *indicare il Partito immaginario quando compare*, ad esempio descriverlo, identificarlo, localizzarlo su un territorio o definirlo come un segmento della «società». Il Partito immaginario non è uno dei termini della contraddizione sociale, ma *il fatto che c'è della contraddizione*, l'irriducibile alterità del determinato di fronte all'universalità onnivora dell'Impero. Ed è solo per l'Impero, *ovvero per la rappresentazione*, che il Partito immaginario esiste in quanto tale, cioè *in quanto negativo*. Far indossare a ciò che gli è ostile le vesti del «negativo», della «contestazione» o del «ribelle», è soltanto una tattica usata dal sistema della rappresentazione per trascinare sul proprio piano di inconsistenza, foss'anche a costo dello scontro, la positività che gli sfugge. L'errore principale di ogni sovversione risiederà allora nel feticismo della negatività, nel vincolarsi alla potenza della propria negazione come se fosse l'attributo che le è più proprio, laddove è ciò che più deve all'Impero e alle sue strategie di riconoscimento. Tanto il militantismo quanto il militarismo trovano in questo il loro unico sbocco desiderabile: nello smettere di comprendere la nostra positività,

che è tutta la nostra forza e ciò di cui si è portatori, dal punto di vista della rappresentazione, ovvero come ciò che è derisorio. E ovviamente, per l'Impero, *ogni determinazione è una negazione.*

Anche Foucault apporterà un contributo fondamentale alla teoria del Partito immaginario: le sue interviste sulla plebe. In un dibattito con i maoisti del 1972 sul tema della «giustizia popolare», Foucault evocherà per la prima volta il tema della plebe. Criticando la pratica maoista dei tribunali popolari, ricorda che tutte le rivolte di massa dal Medioevo in poi sono state rivolte *anti-giudiziarie*, che la formazione di tribunali del popolo durante la Rivoluzione francese corrisponde esattamente al momento in cui la borghesia la riprese nelle sue mani e, infine, che la forma-tribunale, reintroducendo un'istanza *neutra* tra il popolo e i suoi nemici, reintroduce nella lotta contro lo Stato il principio di quest'ultimo. La funzione della giustizia fin dal Medioevo, dice Foucault, fu quella di separare la plebe proletarizzata, e dunque integrata in quanto proletariato, inclusa nella forma dell'esclusione, dalla plebe vera e propria. Isolando tra le masse di poveri i «criminali», i «violenti», i «folli», i «vagabondi», i «perversi», le «canaglie», i «teppisti», non si neutralizzava semplicemente lo strato popolare che per il potere era più pericoloso, ma ci si dotava della possibilità di rivoltare contro il popolo i suoi elementi più offensivi. Sarà il ricatto permanente del «o vai in prigione o vai nell'esercito», «o vai in prigione o parti per le colonie», «o vai in prigione o entri in polizia» ecc. Tutto il lavoro del movimento operaio per distinguere gli onesti lavoratori eventualmente in sciopero dai «provocatori», dai «*casseurs*» e dagli altri «incontrollabili» prolunga questa modalità di opposizione della plebe al proletariato. Anche oggi, risponde alla stessa logica il fatto che le canaglie diventino sbirri: per neutralizzare il Partito imma-

ginario rivoltando una delle sue frazioni contro le altre. La nozione di plebe sarà spiegata da Foucault quattro anni dopo in un'altra intervista. «Certamente non dobbiamo concepire la "plebe" come il fondo permanente della storia, il fine ultimo di tutte le dominazioni, il focolaio mai estinto di ogni rivolta. Non c'è alcuna realtà sociologica della "plebe". Ma c'è sempre qualcosa, nel corpo sociale, nelle classi, nei gruppi, negli stessi individui che in qualche modo sfugge alle relazioni di potere; qualcosa che non è la materia prima più o meno docile o inerte, ma che è il movimento centrifugo, l'energia inversa, la via di fuga. "La" plebe non esiste, ma c'è "della plebe". C'è della plebe nei corpi e nelle anime, negli individui, nella borghesia, ma con un'estensione, delle forme, delle energie, delle irriducibilità diverse. Questa parte di plebe non è tanto l'esterno delle relazioni di potere quanto piuttosto il loro limite, il loro rovescio, il loro contraccollo; è ciò che risponde a ogni carica del potere con un movimento di sottrazione; è ciò che motiva ogni nuovo sviluppo delle reti di potere. [...] Assumere il punto di vista della plebe, che è quello del rovescio e del limite rispetto al potere, è dunque indispensabile per fare l'analisi dei suoi dispositivi».

Ma non è né a uno scrittore né a un filosofo francese che si deve il contributo più decisivo alla teoria del Partito immaginario, ma a due militanti delle Brigate rosse, Renato Curcio e Alberto Franceschini. Nel 1982 compare come supplemento di «Corrispondenza internazionale» il volumetto intitolato *Gocce di sole nella città degli spettri*. Mentre la controversia tra le Brigate rosse di Moretti e i suoi «capi storici» reclusi volge alla guerra civile, Franceschini e Curcio elaborano il programma dell'effimero Partito guerriglia che fu la terza diramazione dell'implosione dell'organizzazione, a fianco della colonna Walter Alasia e delle Brigate rosse Partito comunista

combattente. Riconoscendo sulla scia del '77 quanto fossero stati *parlati* da un'abusata retorica da Terza internazionale della rivoluzione, rompono con il paradigma classico della produzione, facendola uscire dalla fabbrica ed estendendola alla fabbrica totale della metropoli in cui domina la produzione semiotica, ovvero un paradigma linguistico della produzione². «Ripensata come un sistema totalizzante, differenziato in sottosistemi o campi funzionali interdipendenti e privi di capacità decisionale autonoma e di autoregolazione, vale a

2. Nota all'attenzione dei compagni italiani.

Sappiamo perfettamente quali azioni disastrose siano state messe sulle spalle del partito guerriglia storico. E sappiamo quale strana specie di dissociato sia diventato Franceschini nel frattempo. Eppure, ci riferiamo a *Gocce di sole* senza la minima provocazione ma con la più calma disinvoltura. Questo è l'unico rapporto possibile con la «tradizione degli oppressi»: il saccheggio. Al passato già cristallizzato in storia, noi strapiamo gli elementi ancora vivi di cui abbiamo bisogno per fare la guerra alla nostra epoca. L'ultimo capitolo di *Gocce di sole* ne fa parte.

Quelli che vorrebbero vedere in questa citazione un'obbedienza generale alla linea delle Br, farebbero meglio a informarsi. Prima di tutto sul fatto che non c'è mai stata nessuna centralizzazione teorica nelle Br. Poi sul fatto che nei primi anni l'aberrazione marxista-leninista vi era talmente poco egemonica che dei consiglieristi di Ludd ne formarono la colonna genovese.

In maniera generale, non è l'importanza numerica di un movimento che determina la sua forza di rovesciamento, ma lo spessore del suo piano di consistenza – cosa sono tre milioni di corpi che sfilano «contro il terrorismo e per la democrazia»? Niente. Al contrario, è la vittoria finale della repressione, e di certo anche l'effetto che ha ricercato, il fatto di ottenere che dello spessore primario resti solo lo scheletro articolato delle organizzazioni.

Una volta che la sconfitta sarà stata consumata, la scrittura poliziesca della storia riassumerà lo spessore vissuto, transitivo, fisico del movimento, nel gioco meccanico di qualche organizzazione, di qualche soggetto.

Le causalità sono l'invenzione dello Stato.

Sono le promesse incompiute del «passato» che ci portano, non i limiti evidenti degli esperimenti effettivi.

Lasciamo ai Bloom-storiografi la scienza di *ciò che è realmente accaduto*.

dire come un sistema corporativo-modulare, la metropoli informatizzata appare come un grande ergastolo, neppure troppo mitigato, in cui ciascun insieme sociale, come ciascun individuo, si muove in bracci differenziati rigidamente regolamentati dall'esecutivo. Un ergastolo reso trasparente dalle reti informatiche e telematiche che lo sorvegliano incessantemente. In questo modello lo spazio-tempo sociale metropolitano si ricalca sullo schema di un universo assolutamente prevedibile in equilibrio precario, non inquietante nella sua quiete coatta, lottizzato in comparti modulari all'interno dei quali ogni esecutore opera incapsulato – come un pesce rosso nella sua boccia di cristallo – all'interno di un preciso ruolo collettivo. Universo regolato da dispositivi di retroazione selettivi e adibiti alla neutralizzazione di ogni perturbazione del sistema di programmi deciso dall'esecutivo [...] In questo contesto di comunicazione assurdo e insostenibile, in cui ognuno è fatalmente posto nella trappola di una interazione paradossale – per “parlare” deve rinunciare a comunicare, per “comunicare” deve rinunciare a parlare! – non meraviglia che si affermino strategie di comunicazione antagonistiche che rifiutano i linguaggi autorizzati del potere; non stupisce che la produzione dei significati del dominio venga respinta e combattuta opponendo a essa nuove e decentrate produzioni. Produzioni non autorizzate, illegittime ma connesse organicamente alla produzione della vita e che perciò costellano e compongono il reticolo clandestino e underground della resistenza e dell'autodifesa all'aggressione informatica degli idiomi dementi dello Stato. [...] Lì è la barricata principale che divide il campo della rivoluzione sociale da quello dei suoi nemici, che accoglie i resistenti isolati, i flussi schizo-metropolitani, in un territorio comunicativo antagonistico a quello che ha generato la loro devastazione e la loro rivolta. [...] Per l'ideologia del controllo, dividuo-

rischio è già sinonimo di “folle terrorista potenziale”, di scheggia della materia sociale con alta probabilità di esplosione. Ecco perché si tratta di figure braccate, spiate, pedinate, che il grande occhio e il grande orecchio seguono con la discrezione e la continuità infaticabile del calcolatore. Figure che, non per altro, sono poste al centro di un intenso bombardamento semiotico e intimidatorio inteso a dar man forte ai brandelli d’ideologia ufficiale che ancora oppongono una violenta resistenza. [...] E con ciò la metropoli si compie nella sua specifica qualità di universo concentrazionario, che, per rimuovere l’antagonismo sociale da essa incessantemente generato, integra e manovra simultaneamente gli artifici della seduzione e i fantasmi della paura. Meccanismi e fantasmi che assumono la funzione centrale di sistema nervoso della cultura dominante e (ri)dimensionano la metropoli come un immenso lager-manicomio, istituzione totale la più totale, labirintica connessione di bracci di massima sicurezza, sezioni di lungo controllo, gabbie per “folli”, containers per arresti, riserve per schiavi metropolitani volontari, zone bunkerizzate per feticci dementi. [...] Esercitare violenza contro i feticci necrotropici del capitale è il più alto atto consapevole di umanità possibile nella metropoli, perché è attraverso questa pratica sociale che il proletariato costruisce – appropriandosi il processo produttivo vitale – il suo sapere e la sua memoria, vale a dire il suo potere sociale. [...] Produrre nella trasgressione rivoluzionaria la distruzione del vecchio mondo e far zampillare da questa distruzione le costellazioni multiple e sorprendenti dei nuovi rapporti sociali sono processi simultanei che tuttavia parlano lingue diverse. [...] Succede che gli addetti alla creazione dell’immaginario delirano la vita reale non potendola comunicare, fabbricano angeli della seduzione e mostriciattoli della paura per poterli esibire di fronte a miserabili platee nelle reti e nei circuiti che

trasmettono l'allucinazione autorizzata. [...] Alzarsi dal "posto numerato" salire sulla scena e distruggere la rappresentazione feticcia è la scelta praticata sin dalle origini dalla guerriglia metropolitana insieme ai movimenti trasgressivi. [...] Nella complessità del processo rivoluzionario metropolitano il partito non può avere una forma esclusivamente o eminentemente politica. [...] Il partito non può rivestire una forma esclusivamente combattente. Il "potere delle armi" e il loro linguaggio non evocano, come ritengono i militaristi, la potenza assoluta, perché è il sapere-potere che riunifica le pratiche sociali, la potenza assoluta. [...] Partito guerriglia vuol dunque dire partito sapere – partito potere. [...] Il partito guerriglia è il massimo agente dell'invisibilità ed esternazione del sapere-potere del proletariato. [...] Questo significa che quanto più il partito è invisibile e si esterna rispetto alla controrivoluzione globale imperialista, tanto più è visibile e diventa interno al proletariato, cioè tanto più comunica con il proletariato. [...] In questo il partito guerriglia è il partito della comunicazione sociale trasgressiva».

L'autonomia vincerà!

Ed è a causa di simili propensioni, ben più che a causa della violenza, che i giovani del '77 si sono resi indecifrabili per la tradizione del movimento operaio.

Paolo Virno, *Do you remember counterrevolution?*

Genova devastata dalle scorrerie di corpi mascherati, si inaugura un nuovo squatt, gli operai di Cellatex minacciano di far saltare la fabbrica, una periferia si infiamma, attacca i commissariati e le vie di comunicazione più vicine, un corteo finisce in rissa, un campo di mais transgenico viene devastato di notte. Qualunque sia il discorso, marxista-leninista, rivendicativo, islamista, anarchico, socialista, ecologista o banalmente critico, che ricopre tali azioni, sono eventi del Partito immaginario. Poco importa che nell'inquadramento significativo della metafisica occidentale tali discorsi siano prefabbricati dalla prima maiuscola al punto finale, poiché tali azioni parlano da subito *un altro linguaggio*.

Ovviamente, per noi la posta in gioco è ripetere l'evento nell'ordine del gesto con l'evento nell'ordine del linguaggio. Era questa la congiunzione che negli anni Settanta ha realizzato l'autonomia italiana. L'autonomia non fu mai *un* movimento, anche se all'epoca fu definita «il Movimento». L'area dell'autonomia fu il piano di consistenza in cui confluirono, si incrociarono, si aggregarono e si dis/aggregarono un gran numero di divenire singolari. L'unificazione di tali divenire nel termine di «autonomia» è un puro artificio del significante, un'illusoria convenzione. Qui, il grande malinteso è che l'autonomia non era l'attributo rivendicato dai soggetti *ma dai divenire* – che triste e democratica noia sarebbe stato, se si fosse trattato di rivendicare la propria autonomia in

quanto soggetto. È per questo l'autonomia possiede innumerevoli date di nascita, è un'ininterrotta successione di date di nascita e altrettante *scissioni*. È quindi l'autonomia degli operai, l'autonomia della base rispetto ai sindacati, di quella base che già dal 1962 a Torino saccheggia la sede di un sindacato moderato a piazza Statuto. Ma è anche l'autonomia degli operai rispetto al loro *ruolo* operaio: rifiuto del lavoro, sabotaggio, sciopero selvaggio, assenteismo, ostentata opposizione rispetto alle condizioni del loro sfruttamento, rispetto alla totalità capitalista. È l'autonomia delle donne: rifiuto del lavoro domestico, rifiuto di riprodurre in silenzio e in soggezione la forza-lavoro maschile, autocoscienza, presa di parola, sabotaggio dei mercimoni affettivi; dunque autonomia delle donne rispetto al *ruolo* femminile e nei confronti della civiltà patriarcale. È l'autonomia dei giovani, dei disoccupati e degli emarginati che rifiutano il ruolo di esclusi, non vogliono più tacere, si presentano sulla scena politica esigendo un salario sociale garantito, costruiscono un rapporto di forza militare per essere pagati senza far nulla. Ma è anche l'autonomia dei militanti rispetto alla *figura* del militante, nei confronti dei partitini e della logica dei gruppetti, nei confronti di una concezione dell'azione che è un rinvio a più tardi dell'esistenza. Contrariamente a ciò che predicherà la stupidaggine sociologica, sempre avida di riduzioni da mettere a profitto, il fatto qui degno di nota non è l'affermazione di giovani, donne, disoccupati, omosessuali in quanto «nuovi soggetti» politici, sociali o produttivi, ma al contrario la loro desoggettivazione violenta, pratica, in atto, il rifiuto e il tradimento del ruolo che spetta loro *in quanto soggetti*. Ciò che i diversi divenire dell'autonomia hanno in comune è il fatto di rivendicare un *movimento di separazione* rispetto alla società, rispetto alla totalità. Questa secessione non è un'affermazione di differenza statica, di alterità essenziale, nuova casella nella griglia di identità di cui

l'Impero garantisce la gestione, ma fuga, linea di fuga. Separazione, all'epoca, si scriveva Separ/azione.

Questo movimento di diserzione interna, di brutale sottrazione, di fuga incessantemente rinnovata, questa cronica irriducibilità al mondo del dominio è tutto ciò che l'Impero teme. «Il solo modo di costruire la nostra cultura e di vivere la nostra vita, per quel che ne sappiamo, è quello di essere assenti», annunciava la fanzine dada-maoista «Zut» nel numero dell'ottobre '76. Assentarsi dalle sue provocazioni, restare indifferenti ai suoi valori, lasciare i suoi stimoli senza risposta: questo è l'incubo permanente del dominio cibernetico; «cosa a cui il potere risponde con la criminalizzazione di ogni comportamento di estraneità e rifiuto del capitale» («Vogliamo tutto», n. 10, estate 1976). Autonomia allora significa: diserzione, diserzione dalla famiglia, diserzione dall'ufficio, diserzione dalla scuola e da ogni tutela, diserzione dal ruolo maschile, femminile, civile, diserzione da tutti i merdosi rapporti ai quali ci crediamo obbligati, diserzione senza fine. In ogni nuova direzione data al nostro movimento, l'importante è accrescere la nostra potenza, seguire sempre la linea di crescita della potenza, per poter guadagnare in forza di deterritorializzazione, per essere sicuri di non essere subito bloccati. Su questa strada, ciò che dobbiamo più di tutto temere, ciò che dobbiamo prima di tutto *tradire*, sono tutti quelli che ci spiano, ci pedinano, ci seguono da lontano, sperando in un modo o nell'altro di capitalizzare il dispendio energetico della nostra fuga: i gestori, i maniaci della riterritorializzazione. Ce ne sono dalla parte dell'Impero, ovviamente, sono i fabbricanti di mode sui cadaveri delle nostre invenzioni, i capitalisti illuminati e altri simili farabutti. Ma ce ne sono anche dalla nostra parte. Nell'Italia degli anni Settanta sono gli operai, i grandi unificatori dell'autonomia organizzata, che riuscirono persino a «burocratizza-

re il concetto di autonomia» («Neg/Azione», 1976). Costoro tenteranno sempre di fare dei nostri movimenti un movimento, per poter poi parlare in suo nome, dedicandosi al loro gioco preferito: il ventriloquio politico. Negli anni Sessanta e Settanta tutto il lavoro degli operaisti fu quello di rimpatriare nei termini e nei modi del movimento operaio ciò che, da ogni parte, li eccedeva. Partendo dall'estraneità etica al lavoro che si manifestava massicciamente tra gli operai recentemente immigrati dal Sud dell'Italia, teorizzarono contro i sindacati e i burocrati del movimento operaio classico l'*autonomia operaia*, di cui sperarono di diventare i meta-burocrati spontanei; e questo senza aver dovuto scalare le gerarchie di un sindacato classico: era un meta-sindacalismo. Da cui il trattamento riservato agli elementi plebei della classe operaia, il loro rifiuto di consentire che gli operai diventassero *altro* dagli operai, la loro sordità di fronte al fatto che l'autonomia che si andava affermando non era autonomia *operaia*, ma autonomia rispetto all'identità operaia. Trattamento che poi riservarono alle «donne», ai «disoccupati», ai «giovani», agli «emarginati», insomma agli autonomi. Incapaci di alcuna intimità con se stessi, come del resto con qualunque mondo, cercarono disperatamente di fare di un piano di consistenza, l'area dell'autonomia, un'organizzazione, meglio se combattente, che avrebbe fatto di loro gli interlocutori dell'ultima occasione di un potere alle strette. Naturalmente, è a un teorico operaista, Asor Rosa, che dobbiamo la più incredibile e popolare mascherata del movimento del '77: la teoria «delle due società». Secondo Asor Rosa, all'epoca, si sarebbe assistito allo scontro di due società, quella dei lavoratori garantiti, da un lato, e quella dei lavoratori non garantiti (giovani, precari, disoccupati emarginati...), dall'altro. Anche se questa teoria ha il merito di rompere con tutto ciò che i socialismi, dunque le sinistre, tentano di preservare, se necessario a colpi di massacri – la finzione di un'unità fi-

nale della società – questa occulta due volte: 1. il fatto che la «prima società» non esiste più, è entrata in un processo d'implosione continua; 2. che ciò che si ricompone come tessuto etico oltre questa implosione, il Partito immaginario, non è affatto *uno*, non è in alcun modo unificabile in una nuova totalità isolabile: la seconda società. Per la precisione, è questa operazione che Negri, atavicamente, riproduce chiamando *moltitudine*, al singolare, qualcosa la cui essenza è, stando alle sue stesse parole, molteplice. Questo genere di truffe teoriche non saranno mai tanto penose quanto l'obiettivo a cui esse tendono: unificare *spettacolarmente* in un soggetto ciò di cui si potrà in seguito presentarsi come l'intellettuale organico.

Per gli operaisti, l'autonomia fu allora dall'inizio alla fine l'autonomia di classe, autonomia *di un nuovo soggetto sociale*. Per tutto il ventennio di attività dell'operaismo, questo assioma può essere mantenuto grazie a un concetto opportuno, quello di *composizione di classe*. A seconda delle circostanze e dei calcoli politici a breve termine, si faranno così entrare nella «composizione di classe» taluna o tal'altra categoria sociologica e, col pretesto di un'inchiesta operaia, ci si dedicherà a un meditato volta-gabbana. Quando gli operai saranno stanchi di lottare, si decreterà la morte dell'«operaio massa» e la sua sostituzione nel ruolo d'inserto globale da parte dell'«operaio sociale», ovvero all'incirca chiunque. Poi, si finirà col trovare virtù rivoluzionarie in Benetton, nei piccoli imprenditori del Nord-Est italiano e, all'occorrenza, persino nella Lega Nord.

Per tutta la durata del maggio serpeggiante, l'autonomia fu quell'inarrestabile movimento di fuga, quello *staccato* di rotture, in particolare con il movimento operaio. Questo, lo riconosce anche Negri: «La feroce polemica che si apre nel '68 tra il movimento rivoluzionario e il movimento operaio ufficiale, nel '77 diventa una rottu-

ra irreversibile», scrive nell' *Orda d'oro*. L'operaismo, in quanto coscienza ritardataria, perché *avanguardista*, del movimento, non smetterà di riassorbire questa rottura, di interpretarla nei termini del movimento operaio. Ciò che è in gioco nell'operaismo, come nella pratica delle Br, non è tanto un attacco contro il capitalismo quanto un'invidiosa concorrenza con la direzione del partito comunista occidentale più potente, il Pci; concorrenza la cui posta in gioco è ovviamente il potere *sugli* operai. «Non si poteva parlare la politica se non attraverso il leninismo. Finché non si fosse data una diversa composizione di classe, ci saremmo trovati nella situazione di molti innovatori: quella di dover spiegare il nuovo con un linguaggio vecchio», lamenta Negri in un'intervista del 1980. È dunque sotto la tutela del marxismo ortodosso, all'ombra di una fedeltà retorica al movimento operaio che cresce la *falsa coscienza* del movimento. Ci furono voci, quelle di «Gatti selvaggi» ad esempio, che si levarono contro la truffa: «Siamo contrari al "mito" della classe operaia perché è nocivo, prima di tutto a lei stessa. L'operaismo e il populismo sono guidati dal disegno millenario di utilizzare le "masse" come pedine delle sale gioco del potere» (n. 1, dicembre 1974). Ma l'inganno era troppo grande per non funzionare. E infatti funzionò.

Visto il profondo provincialismo della contestazione francese, il ricordo di ciò che accadde vent'anni fa in Italia non è un semplice aneddoto storico; al contrario, i problemi che all'epoca si posero agli autonomi italiani *non ce li siamo ancora posti*. In queste condizioni, il passaggio dalle lotte sui luoghi di lavoro alle lotte sul territorio, la ricomposizione di un tessuto etico sulla base della secessione, il problema della riappropriazione dei mezzi per vivere, lottare e comunicare formano un orizzonte irraggiungibile fin quando non sarà ammesso il presupposto esistenziale della separ/azione. Separ/azione si-

gnifica: non abbiamo niente a che vedere con questo mondo. Non abbiamo niente da dirgli, né niente da fargli capire. Le nostre azioni di distruzione, di sabotaggio, non abbiamo bisogno di farle seguire da una mirata spiegazione della Ragione umana. Non agiamo in virtù di un mondo migliore, alternativo, a venire, ma di ciò che fin d'ora sperimentiamo, della radicale inconciliabilità tra l'Impero e questa sperimentazione, di cui fa parte la guerra. E quando a questa specie di critica di massa, le persone ragionevoli, i legislatori, i tecnocrati, i governanti chiedono: «Ma cosa volete?», la nostra risposta è: «Noi non siamo cittadini. Mai adotteremo il vostro punto di vista della totalità, il vostro punto di vista *della gestione*. Rifiuteremo di stare al gioco, e basta. Non sta a noi dirvi con quale salsa vogliamo farci mangiare». La principale fonte della nostra paralisi, ciò con cui dobbiamo rompere, è l'utopia della comunità umana, la prospettiva della riconciliazione finale e universale. Persino Negri, all'epoca di *Dominio e sabotaggio*, aveva mosso questo passo, fuori dal socialismo: «Non mi rappresento la storia della coscienza di classe alla maniera di Lukács, come il destino di una ricomposizione integrale, ma al contrario come momento di intenso radicamento nella mia propria separazione. Io sono *altro*, altro è il movimento di prassi collettiva nel quale mi colloco. Quello di cui faccio parte, è un *altro movimento* operaio. Ovviamente, so quante critiche può sollevare questo discorso dal punto di vista della tradizione marxista. Per quanto mi riguarda ho l'impressione di stare sull'estremo limite significativo di un discorso politico di classe. [...] Devo dunque assumere la differenza radicale come condizione metodica della pratica sovversiva, del progetto di autovalorizzazione proletaria. E il mio rapporto con la totalità storica? Con la totalità del sistema? Arriviamo alla seconda conseguenza di tale affermazione: il mio *rapporto con la totalità* dello sviluppo capitalista, con la totalità

dello sviluppo storico, non è garantito se non dalla *forza di destrutturazione* che il movimento determina, dal sabotaggio totale della storia del capitale che il movimento opera. [...] Mi definisco separandomi dalla totalità e definisco la totalità come altro da me, come rete che si estende sulla continuità del sabotaggio storico operato dalla classe». Naturalmente, non c'è un «altro movimento operaio» più di quanto non ci sia una «seconda società». Ci sono, invece, dei divenire che si stagliano nel Partito immaginario e la loro autonomia.

Vivere-e-lottare

In questo mondo, le cose più molli soggiogano le più dure.

Lao Tse, *Tao Te King*

La prima campagna offensiva contro l'Impero ha fallito. L'attacco della Raf contro il «sistema imperialista», quello delle Br contro lo «Stato imperialista delle multinazionali» e di tante altre forme di guerriglia sono stati facilmente respinti. Lo scacco non fu quello di una precisa organizzazione combattente, di un preciso «soggetto rivoluzionario», ma quello *di una concezione della guerra*; di una concezione della guerra che non poteva essere ripetuta al di là di queste organizzazioni, *perché era già a sua volta una ripetizione*. Fatta eccezione per alcuni testi della Raf o del movimento 2 giugno, sono pochi i documenti scaturiti dalla «lotta armata» non redatti in un linguaggio posticcio, mummificato, che non sfoci in un modo o nell'altro nel kitsch Terza internazionale. Come se si trattasse di dissuadere chiunque dall'entrarvi.

Oggi, dopo vent'anni di contro-rivoluzione, ha inizio il secondo atto della lotta anti-imperiale. Nel frattempo, il crollo del blocco socialista e la conversione socialdemocratica delle ultime briciole del movimento operaio hanno definitivamente liberato il nostro partito da tutto ciò che poteva contenere ancora delle inclinazioni socialiste. Infatti, la senescenza delle vecchie concezioni di lotta si è manifestata prima di tutto con la scomparsa di quest'ultima. Poi, al momento, con il «movimento anti-globalizzazione», con la parodia su scala maggiore delle vecchie pratiche militanti.

Il ritorno della guerra esige una nuova concezione della guerra stessa.

Dobbiamo inventare una forma di guerra tale per cui la sconfitta dell'Impero non sia più il doverci uccidere, ma il saperci vivi, sempre più vivi.

Fondamentalmente, il nostro punto di partenza non è diverso da quello della Raf, quando constata: «Il sistema si è impadronito della totalità del tempo libero dell'essere umano. Attraverso i media e il consumo di massa, allo sfruttamento fisico in fabbrica viene ad aggiungersi lo sfruttamento del pensiero e dei sentimenti, delle aspirazioni e delle utopie. [...] Nelle metropoli, il sistema è riuscito a immergere così profondamente le masse nella loro merda, che queste hanno perso la percezione di essere sfruttate e oppresse; cosicché per loro l'auto, l'assicurazione, il mutuo sono ciò per cui accettare tutti i crimini del sistema e, fatta eccezione per l'auto, le vacanze e la vasca da bagno, non riescono a immaginare né ad attendersi nient'altro». La specificità dell'Impero è aver esteso il fronte di colonizzazione alla totalità dell'esistenza e dell'esistente. Non è solo il fatto che il Capitale ha allargato la sua base umana, ma anche che ha approfondito il radicamento delle sue leve. Precisamente, sulla base della disintegrazione finale della società e dei soggetti, al momento l'Impero si propone di ricreare da solo un tessuto etico; di questo i modaioli, con i loro quartieri, la loro stampa, i loro codici, il loro cibo e le loro idee modulari, sono contemporaneamente le cavie e l'avanguardia. Ed è per questo che, dall'East Village ai Parioli passando per Prenzlauer Berg, il fenomeno *modaiolo* ha subito avuto una diffusione mondiale.

Su questo terreno *totale*, il terreno etico delle forme-di-vita, attualmente si gioca la guerra contro l'Impero. L'Impero, diversamente da ciò che credevano le Br, per le quali la posta in gioco del sequestro Moro era l'esplicito riconoscimento da parte dello Stato del partito armato, non è il nemico. L'Impero è solo l'ambiente ostile che

si oppone passo passo alla nostra fuga. Siamo impegnati in una lotta la cui posta in gioco è la ricomposizione di un tessuto etico. Questo è leggibile sul territorio, nella progressiva trendizzazione di luoghi un tempo secessionisti, nell'incessante estensione dei dispositivi. Qui la concezione classica, astratta, di una guerra che culminerebbe nello scontro totale, in cui finalmente realizzare la propria essenza, è caduca. La guerra non si lascia più catalogare come un momento isolato della nostra esistenza, quello del confronto decisivo; oramai, *la nostra stessa esistenza, in tutti i suoi aspetti, è la guerra*. Questo significa che il primo movimento di questa guerra è la *riappropriazione*. Riappropriazione dei mezzi per vivere-e-lottare. Riappropriazione dunque degli spazi: squatt, occupazioni o condivisione dei luoghi privati. Riappropriazione di ciò che è comune: formazione di linguaggi, sintassi, mezzi di comunicazione e di cultura autonomi – strappare la trasmissione dell'esperienza dalle mani dello Stato. Riappropriazione della violenza: trasmissione delle tecniche di lotta, formazione di strumenti di autodifesa, equipaggiamento. Infine, riappropriazione della sopravvivenza elementare: diffusione dei saperi-poteri medici, delle tecniche di furto ed esproprio, progressiva organizzazione di una rete di sostentamento autonoma.

L'Impero si è ben armato per lottare contro i due tipi di secessione che riconosce: la secessione «dall'alto» dei *golden ghetto* – ad esempio la secessione della finanza mondiale rispetto all'«economia reale» o dell'iperborghesia imperiale rispetto al resto del tessuto biopolitico – e la secessione «dal basso» delle «zone di non diritto» – quella dei quartieri popolari, delle periferie e delle bidonville. Ogni volta che l'una o l'altra minaccia il suo equilibrio metastabile, è sufficiente rivoltarle una contro l'altra: la modernità civilizzata dei ghetti contro la barbare retrograda dei poveri, le esigenze della coesione so-

ziale e dell'uguaglianza contro l'egoismo incorreggibile dei ricchi. «Occorre conferire coerenza politica a un'entità sociale e spaziale, per evitare ogni rischio di secessione da parte dei territori abitati da chi è escluso dalle reti socio-economiche oppure dai vincenti della dinamica economica mondiale. [...] Evitare ogni forma di secessione significa trovare i mezzi per conciliare le esigenze di questa nuova classe sociale e le esigenze di chi è escluso dalle reti economiche, che la concentrazione spaziale induce a comportamenti devianti». Così teorizzano i consiglieri dell'Impero – nel caso specifico Cynthia Ghorra-Gobin in *Les Etats-Unis entra local et mondial*. Inoltre, il nostro esodo, la secessione che prepariamo, l'Impero non è in grado di impedirlo, nella misura in cui il suo territorio non è unicamente fisico, ma totale. La condivisione di una tecnologia, la costruzione di un'espressione, una determinata configurazione dello spazio bastano ad attivare il nostro piano di consistenza. La nostra forza sta in questo: in una secessione che non può essere registrata sulle carte dell'Impero, poiché non è secessione né dall'alto né dal basso, ma secessione *dal mezzo*.

Ciò di cui parliamo, qui, è semplicemente la costituzione di *macchine da guerra*. Con macchina da guerra, occorre intendere una certa coincidenza del vivere e del lottare, coincidenza che non si dà mai senza esigere allo stesso tempo di essere costruita. Poiché ogni volta che uno di questi termini viene separato dall'altro, la macchina da guerra degenera, deraglia. Se è il momento della vita a diventare unilaterale, la macchina da guerra si trasforma in *ghetto*. È ciò di cui sono testimonianza le puzzolenti paludi dell'«alternativo», la cui vocazione sembra essere, senza ambiguità, la compra-vendita dello Stesso sotto le spoglie del diverso. In Germania, Italia e Francia, un numero consistente di centri sociali occupati dimostrano senza sforzo come la simulata esteriorità

all'Impero possa rappresentare un jolly prezioso nella partita della valorizzazione capitalista. «Il ghetto, l'apologia della "differenza", il privilegio concesso ai risvolti introspettivi e morali, la tendenza a costituirsi in società separata rinunciando a dare l'assalto alla macchina capitalista, alla "fabbrica sociale", tutto ciò non è forse un risultato delle "teorie" approssimative e rapsodiche di Valcarengi e consorti? E non è forse strano che ci accusino di "sottocultura" proprio ora che mettiamo in crisi la merda floreale e non violenta che li ha accompagnati?», scrivevano gli autonomi di «Senza tregua» nel 1976. Inversamente, ipostatizzando il momento della lotta, la macchina da guerra degenera in *esercito*. Tutte le formazioni militanti, tutte le comunità terribili sono macchine da guerra sopravvissute in questa forma pietrificata alla propria estinzione. È questo eccesso della macchina da guerra rispetto alle proprie azioni di guerra, che la raccolta di testi dell'autonomia comparsa nel 1977 con il titolo *Il diritto all'odio* denunciava: «Facendo la cronologia di quel soggetto ibrido e per molti versi contraddittorio che si è materializzato nell'area dell'autonomia, mi ritrovo a esercitare un processo di riduzione del movimento a una somma di eventi, laddove la realtà del suo divenire-macchina da guerra s'impone semplicemente con la trasformazione che il soggetto elabora in modo concentrico *intorno* a ogni momento di scontro effettivo».

Le macchine da guerra esistono solo in movimento, anche inceppato, anche impercettibile, un movimento che segue la china di crescita della potenza. È questo movimento a garantire che i rapporti di forza che l'attraversano non si fissino mai in rapporti di potere. La nostra guerra può essere vittoriosa, ovvero può andare avanti e accrescere la nostra potenza, a condizione di subordinare sempre lo scontro alla nostra positività. *Non colpire mai al di sopra della propria positività*, questo è il principio vitale

di ogni macchina da guerra. Ogni spazio strappato all'Impero, all'ambiente ostile, deve corrispondere alla nostra capacità di riempirlo, configurarlo, abitarlo. Niente è peggio di una vittoria di cui non si sa che fare. Sostanzialmente, la nostra guerra sarà sorda; schiverà, fuggirà lo scontro diretto, proclamerà poco. Con questo, imporrà la sua temporalità. Appena identificati suonere-
mo la ritirata, non permettendo mai alla repressione di prenderci e riformandoci già in qualche luogo insospettato. Che importa il luogo, dal momento in cui ogni attacco locale è ormai – ed è la sola lezione della farsa zapatista – un attacco contro l'Impero? Ciò che conta è non perdere mai l'iniziativa, non consentire alla temporalità ostile d'imporsi. E soprattutto: non dimenticare che la nostra forza d'urto dipende dal nostro livello di armamento solo in virtù della positività che ci costituisce.

La tristezza del guerriero civilizzato

Mi allontanano da coloro che dal caso, dal sogno, da un tumulto si attendono la possibilità di sfuggire all'insufficienza. Assomigliano troppo a quelli che un tempo si rimisero a Dio per la preoccupazione di salvare un'esistenza mancata.

Georges Bataille

È opinione condivisa che il movimento del '77 è stato sconfitto perché non è stato capace, in particolare durante l'incontro di Bologna, di stabilire un più gran rapporto con la propria potenza offensiva, con la propria «violenza». Tutta la strategia imperiale della lotta alla sovversione consiste, e ciò accade nuovamente ogni anno, nell'isolare dalla popolazione i suoi elementi più «violenti» – «casseurs», «incontrollabili», «autonomi», «terroristi». Contro la visione poliziesca del mondo, occorre affermare che la lotta armata non è un *problema*: nessuna lotta conseguente fu mai portata avanti senza armi. Esiste un problema di lotta armata solo per chi intende conservare il proprio legittimo monopolio degli armamenti, lo Stato. Tuttavia, esiste effettivamente un problema dell'uso delle armi. Quando, nel marzo del '77, manifestano a Roma 100.000 persone, 10.000 delle quali sono armate, e al termine di una giornata di scontri nessun poliziotto resta a terra, laddove non sarebbe stato difficile fare un massacro, capiamo un po' meglio la differenza tra l'armamento e l'uso delle armi. Essere armati è un elemento del rapporto di forza, il rifiuto di restare miseramente alla mercé della polizia, un modo per arrogarsi la legittima impunità. Risolta tale questione, resta il problema del rapporto con la violenza, rapporto il cui difetto di elaborazione nuoce ovunque ai progressi della sovversione anti-imperiale.

Ogni macchina da guerra è per natura una società, una società senza Stato; ma nell'Impero, per la sua situazione ossidionale, a ciò si aggiunge una specificazione. Sarà una società di tipo particolare: una società *di guerrieri*. Se ogni esistenza all'interno della macchina da guerra è essenzialmente una guerra e, al momento buono, saprà prendere parte allo scontro, una minoranza di corpi dovrà prendere la guerra come obiettivo esclusivo della propria esistenza. Saranno *i guerrieri*. D'ora in poi la macchina da guerra dovrà difendersi, oltre che dagli attacchi ostili, anche dalla minaccia che la minoranza guerriera si separi, si costituisca in casta, in classe dominante, che formi un embrione di Stato e, capovolgendo in strumenti di oppressione gli strumenti offensivi di cui dispone, prenda il potere. Stabilire una relazione più grande con la violenza significa stabilire un rapporto più grande con la minoranza dei guerrieri. Curiosamente, è in un testo del 1977, l'ultimo di Clastres, *Le malheur du guerrier sauvage*, che un rapporto del genere viene abbozzato per la prima volta. Forse era necessario che la propaganda della virilità classica crollasse, perché una tale impresa fosse portata a termine.

Contrariamente a ciò che si dice, il guerriero non è una figura della pienezza, e soprattutto non della pienezza virile. Il guerriero è una figura dell'amputazione. Il guerriero è quell'essere che accede alla sensazione di esistere soltanto nella lotta, nello scontro con l'Altro; quest'essere non riesce a procurarsi da solo il sentimento di esistere. Niente è più triste in fondo dello spettacolo di questa forma-di-vita che in ogni situazione si aspetterà dal corpo a corpo il rimedio all'assenza di sé. Ma, al tempo stesso, niente è più commovente. Perché questa assenza a sé non è una semplice assenza, un difetto di intimità con se stessi, ma al contrario una positività. Il guerriero è effettivamente animato da un desiderio, da un de-

siderio esclusivo: quello di sparire. Il guerriero non vuole più essere, ma tale scomparsa deve avere uno stile. Vuole *umanizzare* la propria vocazione alla morte. Per questo non riesce mai veramente a mescolarsi al resto degli umani, perché questi diffidano spontaneamente del movimento verso il nulla. Nell'ammirazione che gli rivolgono si misura la distanza che pongono tra lui e loro. In tal modo il guerriero si condanna alla solitudine. Ciò gli procura una grande insoddisfazione, per il fatto di non riuscire ad appartenere a nessuna comunità, se non alla falsa comunità, alla comunità *terribile* dei guerrieri che condividono solo questa solitudine. Il prestigio, il riconoscimento, la gloria non sono tanto ciò che spetta al guerriero, quanto la sola forma di rapporto compatibile con tale solitudine. La sua salvezza e la sua dannazione vi sono entrambi contenuti.

Il guerriero è una figura dell'inquietudine e della rovina. A forza di non esserci più, di essere solo per-la-morte, la sua immanenza è diventata miserabile e lo sa. Non si è mai abituato al mondo. Per questa ragione non gli è affezionato, ne aspetta la fine. Ma c'è anche una tenerezza, persino una delicatezza del guerriero: il silenzio, la mezza-presenza. Molto spesso se non c'è, è perché in caso contrario non potrebbe che trascinare chi lo circonda nella sua discesa verso l'abisso. In tal modo il guerriero ama: preservando gli altri dalla morte che gli sta a cuore. Alla compagnia delle persone, il guerriero preferirà la solitudine. Spesso, più per benevolenza che per disgusto. Oppure, raggiungerà la luttuosa muta dei guerrieri che si guardano scivolare uno dopo l'altro verso la morte. Perché a ciò sono inclini.

In un certo senso la società non può che diffidare del suo guerriero. Essa non lo esclude, né lo include in senso proprio; lo esclude nella forma della sua inclusione e lo

include nella forma della sua esclusione. Il terreno della loro intesa è quello del *riconoscimento*. Attraverso il prestigio, la società ammette di tenere al guerriero, attraverso il prestigio lo rende fedele e con esso lo condanna. «Per ogni fatto d'armi compiuto, scrive Clastres, il guerriero e la società proferiscono lo stesso giudizio: “Va bene, ma posso fare di più, acquisire ulteriore gloria”, dice il guerriero. “Va bene ma devi fare di più, ottenere da noi il riconoscimento di un prestigio superiore”, dice la società. Detto altrimenti, sia per la sua personalità (la gloria prima di tutto) che per la totale dipendenza rispetto alla tribù (chi altro potrebbe conferire la gloria?), il guerriero si trova, *volens nolens*, prigioniero di una logica implacabile che lo spinge a voler fare sempre di più. Senza di essa la società perderebbe velocemente la memoria delle gesta passate e della gloria che le procurarono. Il guerriero esiste solo nella guerra, come tale è votato all'attivismo», dunque, a breve termine, alla morte. Se il guerriero è così dominato, alienato dalla società, «in una determinata società, l'esistenza di un gruppo organizzato di guerrieri “professionali” tende a trasformare lo *stato di guerra permanente* (situazione generale della società primitiva) in *guerra permanente effettiva* (situazione specifica delle società di guerrieri). Una tale trasformazione, spinta fino in fondo, avrebbe conseguenze sociologiche considerevoli sulla stessa struttura della società, ne altererebbe l'essere indiviso. Il potere di decisione sulla guerra e sulla pace (potere essenziale) non apparterebbe più alla società in quanto tale, ma alla confraternita di guerrieri, che anteporrebbe il proprio interesse privato all'interesse collettivo della società, facendo del proprio specifico punto di vista il punto di vista generale della tribù. [...] Da gruppo di acquisizione del prestigio, la comunità guerriera si trasformerebbe in gruppo di *pressione*, spingendo la società ad accettare l'intensificazione della guerra».

La contro-società sovversiva *deve*, noi *dobbiamo* riconoscere a ogni guerriero, a ogni organizzazione combattente il prestigio connesso alle sue gesta. *Dobbiamo* ammirare il coraggio di tale o talaltro fatto d'armi, la perfezione tecnica di tale o talaltra prodezza, di un sequestro, di un attentato, di ogni azione armata riuscita. *Dobbiamo* apprezzare l'audacia di tale o talaltro assalto alle prigioni. Noi lo dobbiamo, proprio per metterci al riparo dai guerrieri, per *votarli alla morte*. «Questo è il meccanismo di difesa che la società primitiva istituisce per scongiurare il rischio di cui il guerriero, in quanto tale, è portatore: la vita del corpo sociale indiviso, in cambio della morte del guerriero. Si precisa così il testo della legge tribale: la società primitiva è, nel suo essere, *società-per-la-guerra*; essa è contemporaneamente, e per le stesse ragioni, *società contro il guerriero*». Il nostro lutto, invece, questo sarà senza equivoci.

La relazione del movimento italiano con la propria minoranza armata fu segnata per tutti gli anni Settanta da questa ambivalenza. Il distaccamento di quest'ultima in potenza militare indipendente non cessa di essere temuto. Ed è esattamente ciò che lo Stato, con la «strategia della tensione», vuole. Aumentando artificialmente il livello militare dello scontro, criminalizzando la contestazione politica, forzando i membri delle organizzazioni combattenti alla clandestinità totale, intende tagliarli fuori dal Movimento e con questo farli odiare al suo interno come lo Stato vi è odiato. Si tratta di liquidare il Movimento in quanto macchina da guerra, obbligandolo ad assumere la guerra con lo Stato come obiettivo *esclusivo*. La parola d'ordine di Berlinguer nel 1978 era: «O con lo Stato o con le Br» – il che significa «o con lo Stato italiano o con lo Stato brigatista» – riassume il *dispositivo* nel quale l'Impero stritolerà il Movimento; e che oggi riesuma per contrastare il ritorno della lotta anti-capitalista.

Guerriglia diffusa!

– *Ma quanti siete? Voglio dire... noi, il gruppo.*

– *Che ne so. Un giorno siamo due, un altro venti. E a volte ci ritroviamo in centomila.*

Cesare Battisti, *L'ultimo sparo*

Nell'Italia degli anni Settanta coesistono due strategie sovversive: quella delle organizzazioni combattenti e quella dell'autonomia. Tale divisione è schematica. È evidente ad esempio che, nel solo caso delle Br, è possibile distinguere le «prime Br», quelle di Curcio e Franceschini, che sono insediate nelle fabbriche, in cui mettono a tacere i capetti, gambizzano i crumiri, incendiano le loro automobili, rapiscono i dirigenti, e che, stando alla loro stessa espressione, «sono il punto più alto del movimento», dalle Br di Moretti, più decisamente staliniste, immerse in una clandestinità totale, professionale e che, ormai invisibili tanto per il Movimento che per loro stesse, scatenano l'«attacco al cuore dello Stato» sulla scena astratta della politica classica, finendo con l'essere completamente tagliate fuori da ogni realtà etica che non sia questa. Sarebbe così possibile sostenere che la più famosa azione delle Br, il sequestro Moro, la sua detenzione in una «prigione del popolo» in cui era giudicato da una «giustizia proletaria», mima troppo perfettamente le procedure dello Stato per non essere già il prodotto di Br degenerate, militarizzate che non corrispondono più a se stesse. Tralasciando tali arguzie, vedremo che esiste un assioma strategico comune alle Br, alla Raf, ai Nap, a Prima linea e a tutte le organizzazioni combattenti: quello di opporsi all'Impero *in quanto soggetto*, collettivo e rivoluzionario. Ciò implica non solo la *rivendicazione* delle azioni di guerra, ma anche la riduzione dei propri membri alla clandestinità e dunque alla separazione dal tessu-

to etico del Movimento, dalla sua vita in quanto macchina da guerra. Nel mezzo di inaccettabili appelli alla resa, un ex di Prima linea rilascia nel 1980 un'intervista degna di nota: «Durante il movimento del '77, le Br non capivano niente di ciò che accadeva. Loro che da anni facevano un lavoro di talpa, hanno visto improvvisamente migliaia di giovani che ne facevano di tutti i colori. Prima linea, invece, è stata attraversata dal movimento, ma paradossalmente non ne è rimasto niente, laddove le Br ne hanno recuperato i residui quando il movimento è morto. Di fatto, le organizzazioni armate non hanno mai saputo sincronizzarsi con i movimenti esistenti. Esse riproducono una specie di meccanismo alternato di infiltrazione silenziosa e critica virulenta. E quando il movimento scompare, si raccolgono i militanti disillusi e li si lancia nel cielo della politica. [...] Questo è vero soprattutto dopo Moro. Prima, al contrario, l'organizzazione era attraversata da quello spirito di trasgressione un po' irrazionale del movimento del '77. Non eravamo dongiovanni dei tempi moderni, ma l'"irregolarità" era un comportamento diffuso. Poi, lentamente, con l'influenza delle Br questo è cambiato. Avevano il loro grande amore modello, la passione di Renato Curcio e Margherita Cagol. [...] Il militarismo è una specifica concezione della militanza, in cui si organizza la vita stessa come un reggimento. Mi colpiva quell'analogia col servizio militare, quel cameratismo formale immerso in un rassicurante ottimismo e in una precisa forma di competizione: a chi avrebbe fatto la battuta migliore per mantenere alto il morale della truppa. E, come nell'esercito, la progressiva eliminazione di timidi e malinconici. Per loro non c'è posto, sono un peso per il buonumore del reggimento. È una tipica deformazione militarista, che cerca in un'esistenza di banda esuberante e rumorosa una sicurezza sostitutiva di una vita interiore. Allora, inconsciamente, occorre marginalizzare coloro che potrebbero far pesare un'esisten-

za forse più triste ma indubbiamente più vera, comunque più corrispondente a ciò che i più casinari devono, in fondo, sentire interiormente. E come corollario il culto della virilità» («Libération», 13.10.1980). Tralasciando la malevolenza di fondo che anima questa dichiarazione, la testimonianza conferma due meccanismi specifici di ogni gruppo politico che si costituisca in soggetto, in entità separata dal piano di consistenza sul quale riposa: assume tutti i tratti di una comunità terribile e si trova proiettato sul terreno della rappresentazione, nel cielo di quella politica classica di cui condivide il grado di separazione e spettralità. Lo scontro da soggetto a soggetto con lo Stato è una conseguenza necessaria, come rivalità sul terreno dell'astrazione, come messa in scena di una guerra civile in vitro; e alla fine si attribuisce al nemico un cuore che non ha. Gli si conferisce quella consistenza che noi stessi stiamo perdendo.

L'altra strategia, non quella della guerra ma della guerriglia diffusa, è specifica dell'autonomia. Ed è l'unica in grado di fronteggiare l'Impero. Non si tratta più di raccogliersi in un soggetto compatto per far fronte allo Stato, ma di disseminarsi in una moltitudine di focolai come altrettante *falle* della totalità capitalista. L'autonomia non sarà tanto un insieme di radio, di gruppi, di armi, di feste, di rivolte, di squatt, quanto una certa intensità di circolazione dei corpi tra tutti questi punti. Così, l'autonomia non esclude l'esistenza di organizzazioni al suo interno, quand'anche queste rivelino ridicole pretese neo-leniniste: ogni organizzazione vi si trova a sua volta riportata a rango di architettura vuota, attraversata a seconda delle circostanze dai flussi del Movimento. Dal momento in cui il Partito immaginario si costituisce in tessuto etico secessionista, scompare la possibilità stessa di una strumentalizzazione del Movimento da parte delle organizzazioni e, a maggior ragione, di una

sua infiltrazione: sono piuttosto le organizzazioni a essere destinate alla sussunzione nel Movimento, come semplici *punti* del suo piano di consistenza. Diversamente dalle organizzazioni combattenti, l'autonomia si basa sulla non distinzione, sull'informalità, su una semi-clandestinità adeguata alla pratica conspirativa. Le azioni di guerra vengono firmate anonimamente o da nomi fittizi, ogni volta diversi, comunque non assegnabili, solubili nel mare dell'autonomia. Sono tante unghiate uscite dalla penombra a formare un'offensiva più densa e preoccupante delle diverse campagne di propaganda armata delle organizzazioni combattenti. Ogni azione si firma da sé, si autorivendica nel proprio *come*, nel significato specifico assunto nella situazione, consentendo una rapida distinzione tra l'attentato di estrema destra, il massacro di Stato e la via di fuga sovversiva. Questa strategia si fonda sull'intuizione, mai formulata dall'autonomia, che non solo non c'è più alcun soggetto rivoluzionario, ma che è *lo stesso-non-soggetto* a essere diventato rivoluzionario, ovvero operativo contro l'Impero. Istillando nella macchina cibernetica questa specie di conflittualità permanente, quotidiana, endemica, l'autonomia porta a termine il processo della sua ingovernabilità. In modo significativo, il riflesso dell'Impero di fronte a questo *nemico qualunque* sarà sempre quello di rappresentarlo come un'organizzazione strutturata, unitaria, come soggetto e, se possibile, renderla tale. «Discuto con un leader del Movimento; dapprima rifiuta il termine leader: tra di loro non ci sono leader. [...] Il Movimento, dice, è una mobilità non catturabile, un ribollire di tendenze, gruppi, gruppuscoli, un assemblaggio di molecole autonome. [...] Per me, esiste effettivamente un gruppo dirigente del Movimento; è un gruppo "interno", apparentemente inconsistente, ma di fatto perfettamente strutturato. Roma, Bologna, Torino, Napoli: si tratta di una strategia concertata. Il gruppo dirigente permane

invisibile e l'opinione pubblica, persino informata, non è in grado di giudicare» (*La paleorivoluzione degli autonomi*, «Corriere della Sera», 22.05.1977). Nessuno potrà dirsi sorpreso che l'Impero tenti attualmente la stessa operazione contro la ripresa dell'offensiva anti-capitalista, questa volta a proposito dei misteriosi «black bloc». Mentre il «black bloc» è sempre stato soltanto una *tecnica* di manifestazione, inventata dagli autonomi tedeschi negli anni Ottanta e poi perfezionata dagli anarchici americani all'inizio degli anni Novanta – una *tecnica* è qualcosa di riappropriabile, di contaminante – da qualche tempo l'Impero non risparmia i propri mezzi per camuffarlo da soggetto, facendone un'entità chiusa, compatta, straniera. «Secondo i magistrati di Genova i black bloc costituiscono “una banda armata” in una forma orizzontale, non gerarchica, composta da gruppi indipendenti senza un unico comando, in grado dunque di fare a meno del “peso di una gestione centralizzata”, ma talmente dinamica da essere capace di “elaborare le proprie strategie” e prendere “decisioni rapide e collettive di grande impatto” mantenendo l'autonomia dei singoli movimenti. Per questo essa ha raggiunto “una maturità politica tale da fare dei black bloc una forza reale”» (*I black bloc sono una banda armata*, «Corriere della Sera» 11.08.2001). Colmando con il delirio l'incapacità a cogliere ogni dimensione etica, l'Impero si fabbrica in tal modo il fantasma del nemico che può sconfiggere.

E lo Stato sprofondò nel Partito immaginario...

Quando si vuole contrastare la sovversione, occorre tenere conto di tre elementi distinti. I primi due costituiscono il bersaglio in senso stretto, ovvero da un lato il partito o il fronte con le sue cellule o i suoi comitati e dall'altro i gruppi armati che li sostengono o che sono sostenuti da essi. Diremo che sono come la testa e il corpo di un pesce. Il terzo elemento è la popolazione. La popolazione è l'acqua nella quale il pesce nuota. A seconda del tipo d'acqua che forma il suo ambiente naturale, il tipo di pesce cambia, ciò vale anche per le organizzazioni sovversive. Se dobbiamo distruggere un pesce, possiamo attaccarlo direttamente con una canna o una rete, ammesso che si tratti di una situazione adatta a questi metodi. Ma se la canna o la rete non bastano, può essere necessario fare all'acqua qualcosa che obbligherà il pesce a mettersi in una posizione nella quale può essere catturato. È immaginabile che per uccidere il pesce occorra inquinare l'acqua, per quanto poco auspicabile possa sembrare tale processo.

Frank Kitson, *Low intensity operations – Subversion, Insurrection, Peacekeeping*, 1971

*Intanto i pesci,
dai quali discendiamo tutti, assisteremo
curiosi
al dramma collettivo
di questo mondo che a loro
indubbiamente doveva sembrare cattivo
e cominciarono a pensare,
nel loro grande mare
come è profondo il mare.
È chiaro che il pensiero fa paura*

*e dà fastidio anche se chi pensa
è muto come un pesce
anzi è un pesce
e come pesce è difficile da bloccare
perché lo protegge il mare
come è profondo il mare [...]*

Lucio Dalla, *Come è profondo il mare*

La riconfigurazione imperiale delle ostilità è passata in gran parte inosservata. È passata inosservata perché si è innanzitutto manifestata lontano dalle metropoli, nelle vecchie colonie. La messa fuori legge della guerra, dapprima semplicemente proclamata con la Società delle nazioni, poi resa effettiva dall'invenzione del nucleare, ha prodotto una mutazione decisiva; mutazione che Schmitt ha tentato di cogliere con il concetto di «guerra civile mondiale». Da quando ogni guerra tra Stati è diventata criminale agli occhi dell'ordine mondiale, non assistiamo semplicemente a conflitti limitati, ma è la natura stessa del nemico a essere cambiata: *il nemico è diventato interno*. Il travestimento dello Stato liberale in Impero è tale che anche quando il nemico è identificato con uno Stato, uno Stato canaglia nella terminologia sfrontata dei diplomatici imperiali, la guerra che si fa contro di lui assume ormai l'aspetto di una semplice operazione di polizia, una questione interna, un'iniziativa di conservazione dell'ordine.

La guerra imperiale non ha inizio né fine, è un processo di pacificazione permanente. La sostanza dei suoi metodi e dei suoi principi è nota da cinquant'anni. È stata elaborata in occasione delle guerre di decolonizzazione. In quel contesto il dispositivo statale di oppressione subisce un'alterazione decisiva. Il nemico non è più un'entità isolabile, una nazione straniera o una classe determinata, è imboscato da qualche parte tra la gente,

senza visibili attributi. Al limite coincide con la popolazione *stessa* in quanto potenza insurrezionale. La configurazione delle ostilità propria del Partito immaginario si manifesta immediatamente con le sembianze della guerriglia, della guerra partigiana. Allora non solo l'esercito diventa polizia, ma il nemico diventa «terrorista» – «terroriste» sono le resistenze all'occupazione tedesca, «terroristi» sono gli insorti algerini contro l'occupazione francese, «terroristi» sono i militanti anti-imperialisti degli anni Settanta, «terroristi» sono oggi gli elementi troppo determinati del movimento anti-globalizzazione. Trinquier, uno degli artefici nonché dei teorici della battaglia di Algeri, afferma: «Il ruolo di pacificazione attribuito all'esercito avrebbe posto ai militari problemi che normalmente non erano abituati a risolvere. L'esercizio delle funzioni di polizia in una grande città era per loro ignoto. I ribelli algerini utilizzarono per la prima volta una nuova arma: *il terrorismo urbano*. [...] È un vantaggio senza pari ma anche un grave inconveniente: la popolazione che ospita il terrorista lo conosce. In ogni istante può denunciarlo alle forze dell'ordine se le si dà questa possibilità. È possibile sottrargli questo appoggio vitale attraverso un rigido controllo della popolazione» (*Le temps perdu*). Da più di mezzo secolo la conflittualità storica non risponde più ai principi della guerra classica; da più di mezzo secolo ci sono *solo guerre speciali*.

Sono queste guerre speciali, queste forme irregolari, senza principi, della guerra che hanno fatto sprofondare lo Stato liberale nel Partito immaginario. Tutte le dottrine contro-insurrezionali – di Trinquier, Kitson, de Beaufre, il colonnello Château-Jobert – su questo punto sono formali: il solo modo per lottare contro la guerriglia, contro il Partito immaginario, è impiegare le sue tecniche. «Bisogna agire da partigiano ovunque ci siano partigiani». Di nuovo Trinquier: «Ma [l'insorto, il resi-

stente] deve sapere che quando sarà catturato non sarà trattato da criminale comune, né come un prigioniero catturato sul campo di battaglia. [...] Per questi interrogatori non sarà ovviamente assistito da un avvocato. Se fornisce facilmente le informazioni richieste, l'interrogatorio avrà rapida conclusione; altrimenti gli specialisti dovranno con tutti i mezzi strappargli il suo segreto. Allora dovrà come soldato affrontare la sofferenza e forse la morte che ha saputo fino allora evitare. Questo, il terrorista deve saperlo e accettarlo come un fatto inerente alla sua condizione e alle pratiche che in tutta coscienza lui e i suoi capi hanno scelto» (*La guerre moderne*). La continua sorveglianza della popolazione, la segnalazione degli individui a rischio, la tortura, la guerra psicologica, il controllo poliziesco della pubblicità, la manipolazione sociale degli affetti, l'infiltrazione e l'espulsione dei «gruppi estremisti», la strage di Stato, come tanti risvolti del massiccio dispiegamento di dispositivi imperiali, rispondono alle esigenze di una guerra continua, condotta nella maggior parte dei casi senza fragore. Poiché, come diceva Westmorland: «Un'operazione militare è solo uno dei modi per combattere l'insurrezione comunista» («Contre-insurrection», in *Tricontinental*, 1969).

In fondo solo i partigiani della guerriglia urbana hanno capito quali erano i risvolti delle guerre di decolonizzazione. Solo loro, che presero a modello i Tupamaros uruguayani, colsero quanto ci fosse di *contemporaneo* in quei conflitti presentati come «liberazione nazionale». Loro e le forze imperiali. Il presidente di un dibattito organizzato a Londra nel 1973 sul tema «Il ruolo delle forze armate nel mantenimento dell'ordine» dichiarava all'epoca: «Se perdiamo a Belfast, probabilmente dovremo scontrarci a Brixton o a Birmingham. Proprio come la Spagna degli anni Trenta era la prova generale di un conflitto europeo generalizzato, ciò che accade nell'Ir-

landa del nord è una prova generale della guerriglia urbana generalizzata in Europa e soprattutto in Gran Bretagna». Le campagne di pacificazione in opera, l'attività delle «forze internazionali di interposizione» attualmente dispiegate ai confini dell'Europa e nel mondo precludono evidentemente ad altre «campagne di pacificazione», questa volta sul territorio europeo. Solo coloro che non capiscono che la loro funzione è *formare uomini alla lotta contro di noi* possono cercare in qualche misterioso complotto mondiale la ragione di questi interventi. Nessun percorso riassume meglio il prolungamento della pacificazione esterna in pacificazione interna di quello dell'ufficiale britannico Frank Kitson, l'uomo che formulò la strategia grazie alla quale lo Stato britannico sconfisse l'insurrezione irlandese e la Nato i rivoluzionari italiani. Kitson, prima di consegnare la sua dottrina contro-insurrezionale, aveva partecipato alle guerre di decolonizzazione in Kenia contro i mau-mau, in Malesia contro i comunisti e a Cipro contro Grivas. Della sua teoria prenderemo solo una manciata di informazioni di prima mano sulla razionalità imperiale. Le condensiamo in tre postulati. Il primo è che esiste un'assoluta continuità tra i crimini più insignificanti e l'insurrezione, che sono i due termini di un processo in tre fasi: la «fase preparatoria», la «fase non violenta» e l'insurrezione propriamente detta. Per l'Impero la guerra è un *continuum* – *Warfare as a whole*, dice Kitson. Occorre rispondere fin dalla prima «inciviltà» a ciò che minaccia l'ordine sociale, tendendo con questo a una «integrazione a ogni livello delle attività militari, poliziesche, civili». L'integrazione civico-militare è il secondo postulato imperiale. Dato che nell'epoca della pacificazione nucleare, le guerre tra Stati si fanno sempre più rare e la funzione dell'esercito non è più la guerra esterna ma la guerra interna, la contro-insurrezione, conviene abituare la popolazione a una presenza militare permanente nei luoghi

pubblici. Una minaccia terrorista immaginaria, irlandese o musulmana, consentirà di giustificare regolari pattugliamenti di uomini armati nelle stazioni, negli aeroporti, nei metrò. Generalmente si cercherà di moltiplicare i punti di confusione tra il civile e il militare. L'informattizzazione del sociale – ovvero il fatto che ogni gesto tendenzialmente produca informazione – costituisce il cuore di questa integrazione. La moltiplicazione dei dispositivi di sorveglianza diffusa, di tracciatura e registrazione ha come obiettivo di generare a profusione questa *low grade intelligence* (informazione di bassa qualità), sulla quale la polizia potrà in seguito basare i propri interventi. Il terzo dei principi dell'azione imperiale, una volta superata la fase preparatoria dell'insurrezione che è la situazione politica normale, riguarda i «movimenti pacifisti». Non appena emergerà una violenta opposizione all'ordine esistente, occorrerà aggregare, per non dire creare di sana pianta, dei movimenti pacifisti tra la popolazione, che serviranno a isolare i ribelli, mentre ci si infila al fine di far commettere loro azioni che li discreditino – Kitson espone questa teoria con il poetico nome di «annegare il bambino nel proprio latte». Per il resto non sarà male brandire la minaccia terrorista immaginaria al fine di «rendere le condizioni di vita della popolazione sufficientemente scomode da rappresentare uno stimolo per il ritorno alla vita normale». Se Trinquier ebbe l'onore di consigliare le eminenze contro-insurrezionali americane – nel 1957 aveva già predisposto un sistema di suddivisione e controllo della popolazione algerina che rispondeva al nome di «dispositivo di protezione urbana» – Kitson, invece, vide la propria opera ascendere fino alle alte sfere della Nato. E lui stesso raggiunse senza tardare le strutture atlantiche. Del resto non era forse la sua vocazione? Lui che augurava al suo libro «di attirare l'attenzione sulle tappe future per dare scacco alla sovversione, all'insurrezione e per condurre le operazioni

nella seconda metà degli anni Settanta» e concludeva insistendo sullo stesso punto: «al momento possiamo sperare che il contenuto di questo libro aiuti in qualche modo l'esercito a prepararsi per i temporali che potrebbero attenderlo nella seconda metà degli anni Settanta».

Nell'Impero la stessa persistenza delle apparenze formali dello Stato fa parte delle manovre strategiche che lo distruggono. Nella misura in cui l'Impero non può riconoscere un nemico, un'alterità, una differenza etica, non può nemmeno riconoscere la situazione di guerra che esso crea. Non ci sarà allora uno Stato d'eccezione in senso stretto, ma un'emergenza permanente indefinitamente proclamata. Ufficialmente non si sospenderà l'ordine legale per condurre la guerra al nemico interno, agli insorti o a qualunque altra cosa, ci si limiterà ad aggiungere all'ordine legale in vigore un insieme di leggi *ad hoc*, destinate alla lotta al nemico inconfessabile. «Il diritto comune si trasformerà in una proliferazione di regole speciali: la regola diverrà così un insieme di eccezioni» (Luca Bresci, Oreste Scalzone, *L'exception est la règle*). La sovranità della polizia, ridiventata macchina da guerra, non subirà più contestazioni. Le si riconoscerà il diritto di sparare a vista, riesumando nei fatti una pena di morte che di diritto non esiste più. Si allungherà la durata massima della detenzione preventiva in modo tale che l'imputazione varrà ormai come condanna. In alcuni casi la lotta «antiterrorista» legittimerà reclusioni senza processo e perquisizioni senza mandato. Non si giudicherà più sui fatti ma sulle persone; qualifiche criminali volutamente vaghe come «complicità morale», «concorso ad associazione criminale» o «incitamento alla guerra civile» saranno create a questo scopo. E quando questo non basterà, si giudicherà per teorema. Per mettere in evidenza la differenza tra cittadini accusati e «terroristi» si predisporranno leggi sul pentimento, dando a ciascu-

no la possibilità di diventare un infame. Allora si concederanno importanti riduzioni di pena, in caso contrario prevarranno esplicitamente i *Berufsverbot*, l'interdizione di svolgere professioni che occorre proteggere da contaminazioni sovversive. Ma queste valanghe di leggi non fanno che *rispondere* a una situazione insurrezionale dichiarata. Ben più scellerate sono le leggi che mirano ad armare la lotta *preventiva* contro le macchine da guerra del Partito immaginario. A complemento delle leggi «anti-terroriste», saranno allora votate alla quasi unanimità delle «leggi anti-setta»; leggi che non nascondono il progetto di criminalizzare ogni aggregazione che sia autonoma dalla falsa comunità nazionale dei cittadini. Inoltre, c'è da temere che localmente non si possano evitare eccessi di zelo, come quelle «leggi anti-estremismo» adottate in Belgio nel novembre '98, che reprimono «tutte le teorizzazioni o le intenzioni razziste, xenofobe, anarchiche, nazionaliste, autoritarie o totalitarie, che siano di carattere politico, ideologico, confessionale o filosofico, contrarie [...] al buon funzionamento delle istituzioni democratiche».

Sarebbe sbagliato credere che ciò nonostante lo Stato sopravviva a se stesso. All'interno della guerra civile mondiale la sua pretesa neutralità etica non riesce più a creare illusioni. La stessa forma-tribunale è percepita come un'esplicita modalità della guerra. A scomparire è l'idea dello Stato come mediazione tra parti. Il compromesso storico, sperimentato in Italia all'inizio degli anni Settanta, ma in realtà realizzato in tutte le democrazie biopolitiche con la scomparsa di un'effettiva opposizione dalla scena politica classica, completa la rovina il principio stesso dello Stato. Così lo Stato italiano non è sopravvissuto agli anni Settanta, alla guerriglia diffusa, o per lo meno non è sopravvissuto *in quanto Stato*, ma solo *in quanto partito*, in quanto partito dei cittadini, ovvero *della polizia e*

*della passività. Ed è di questo partito che la rivincita della passione economica sancì l'effimera vittoria negli anni Ottanta. Ma il completo naufragio dello Stato si compie del tutto solo nel momento in cui raggiunge il suo vertice, quando si impadronisce del teatro della politica classica un uomo il cui programma è precisamente distruggerla e sostituirla con una pura gestione imprenditoriale. A questo punto lo Stato è apertamente un partito. Con Berlusconi non è un individuo singolo ad aver preso il potere, ma una forma-di-vita: quella del piccolo imprenditore arrivista e filofascista del Nord Italia. Il potere è di nuovo eticamente fondato – fondato sull'impresa come sola forma di socializzazione al di fuori della famiglia – e colui che l'incarna non *rappresenta* nessuno e tutto fuorché una maggioranza, ma è una forma-di-vita perfettamente distinguibile, con la quale solo una frazione molto ridotta della popolazione può identificarsi. Proprio come tutti riconoscono in Berlusconi il clone del pirla della porta accanto, la copia conforme del peggior *parvenu* del quartiere, così tutti sanno che era membro della loggia P2, che aveva fatto dello Stato italiano uno strumento al suo servizio. E così, pezzo dopo pezzo, lo Stato naufraga nel Partito immaginario.*

La fabbrica del cittadino

Le società repressive che si vanno formando hanno due caratteristiche: la repressione è più tenue, più diffusa, più generale e allo stesso tempo molto più violenta. Per tutti quelli che si sottomettono, si adattano, si lasciano incanalare ci sarà una diminuzione dell'intervento poliziesco. Tra i servizi di polizia ci saranno sempre più psicologi e persino psicanalisti; ci saranno più terapie di gruppo; i problemi dell'individuo e della coppia saranno universalmente discussi; la repressione sarà più comprensiva in termini psicologici. Il lavoro delle prostitute dovrà essere riconosciuto, alla radio ci saranno consulenti sulla droga, insomma ci sarà un clima generale di benevolente comprensione. Ma se individui o gruppi cercassero di sfuggire a tale inclusione, se alcuni cercassero di mettere in discussione il sistema generale di confinamento, allora saranno sterminati come i Black Panthers negli Stati Uniti, oppure si annienterà la loro personalità, come è accaduto alla Raf in Germania.

Félix Guattari, *Why Italy?*

Avete diviso in due parti la popolazione dell'Impero – e dicendo questo ho designato la totalità del mondo abitato; la parte più distinta, la parte più nobile e più potente, ovunque, l'avete rese cittadina e quasi familiare; l'altra, soggetta e amministrata.

Aelius Aristide, *In onore di Roma*

Se esiste un privilegio euristico dell'Italia in materia politica, è perché in via generale l'incandescenza storica ha la virtù di accrescere la leggibilità strategica di un'epoca. Ancor oggi, le linee di forza, i partiti presenti, le

poste in gioco tattiche e la configurazione generale delle ostilità sono meno intelligibili in Francia che in Italia. E per una ragione precisa, la contro-rivoluzione che si è apertamente imposta vent'anni fa, in Francia ha appena finito di insediarsi. Qui, il processo contro-rivoluzionario ha preso tempo e si è preso il lusso di nascondere la propria natura. Più invisibile, si è fatto meno nemici che altrove o comunque alleati più scaltri.

Il fatto più sconvolgente di questi ultimi vent'anni è senz'altro che l'Impero sia riuscito a ritagliarsi sulle macerie della civiltà una nuova umanità, organicamente fedele alla sua causa: *i cittadini*. I cittadini sono coloro che, all'interno della generale conflagrazione del sociale, continuano a *proclamare* un'astratta partecipazione a una società che esiste solo in negativo, attraverso il terrore esercitato su tutto ciò che minaccia di disertarla e dunque *di sopravvivere*. I casi e le ragioni che producono il cittadino riportano tutti nel bel mezzo dell'impresa imperiale: attenuare le forme-di-vita, neutralizzare il corpo; questa impresa è a sua volta prolungata dallo stesso cittadino nell'auto-annientamento del rischio che egli rappresenta per l'ambiente imperiale. Questa frazione variabile degli agenti incondizionali che l'Impero preleva su ogni popolazione costituisce la realtà umana dello spettacolo e del biopotere; il punto della loro assoluta coincidenza.

C'è allora una fabbrica del cittadino il cui durevole insediamento è la principale vittoria dell'Impero; vittoria che non è semplicemente sociale o politica o economica, ma *antropologica*. Ovviamente, per ottenerla non sono stati risparmiati mezzi. Il suo punto d'avvio è la ristrutturazione offensiva del modo di produzione capitalista che risponde, fin dall'inizio degli anni Settanta, alla riconquista della conflittualità operaia nelle fabbriche e all'in-

credibile disinteresse per il lavoro che si manifesta tra le giovani generazioni del dopo '68. Toyotismo, automazione, arricchimento e variazione delle mansioni, flessibilizzazione e individualizzazione delle condizioni di lavoro, delocalizzazione della produzione, decentramento, subappalto, flussi continui, gestione tramite progetti mirati, smantellamento delle grandi unità produttive, variabilità degli orari, liquidazione dei sistemi industriali pesanti, delle concentrazioni operaie sono i tanti risvolti di una riforma del modo di produzione, il cui obbiettivo era essenzialmente la ristrutturazione del potere capitalista sulla produzione. Tale ristrutturazione fu ovunque avviata da frange avanzate dell'imprenditoria, teorizzata da sindacalisti illuminati e messa in opera con l'accordo delle principali corporazioni operaie. Nel 1976 Lama spiegava a «la Repubblica» che «la sinistra deve deliberatamente e senza cattiva coscienza contribuire alla riforma di margini di profitto alquanto diminuiti, anche se occorre proporre misure costose ai lavoratori»; da parte sua Berlinguer rivelerà contemporaneamente che «il terreno della produttività non è un'arma dei padroni», ma «un'arma del movimento operaio per spingere più avanti la politica di trasformazione». L'effetto della ristrutturazione coincide solo in superficie col suo intento: «Separare con la medesima azione gli operai contestatari e i capetti abusivi» (Boltanski, *Le nouvel esprit du capitalisme*). Si tratta di purgare il cuore produttivo di una società in cui la produzione si militarizza da tutti i «devianti», le persone a rischio, i diversi agenti del Partito immaginario. Del resto la normalizzazione dentro e fuori dalle fabbriche avverrà con gli stessi metodi: travestendo i propri bersagli da «terroristi». Il licenziamento dei «61 della Fiat», che nel 1979 preannuncia in Italia la futura sconfitta delle lotte operaie, non fa valere altro motivo. Ben inteso, tali manovre sarebbero state impossibili se le istanze del movimento operaio non avessero ot-

tenuto una partecipazione attiva, se i padroni non avessero condiviso lo stesso interesse nello sradicare l'insubordinazione cronica, l'ingovernabilità, l'autonomia operaia, «tutta quell'attività di franchi tiratori, sabotatori, assenteisti, devianti, criminali» che la nuova generazione di operai aveva trapiantato in fabbrica. Indubbiamente, nessuno è meglio piazzato della sinistra per sagomare cittadini; solo la sinistra può rimproverare a ciascuno la propria diserzione «nel momento in cui tutti sono chiamati a dare prova di coraggio civile, ognuno nel posto che occupa», come tuonava Amendola nel 1977 facendo la lezione a Sciascia e Montale.

Da più di vent'anni assistiamo, da un lato, alla selezione, alla calibratura delle soggettività, alla mobilitazione dell'«attenzione» dei salariati, all'appello all'autocontrollo e, dall'altro, all'investimento soggettivo nel processo di produzione, alla creatività, elementi che hanno consentito all'Impero di isolare il *nocciolo duro* della sua società, i cittadini. Ma tale risultato non sarebbe stato possibile se l'offensiva nei confronti del lavoro non fosse stata contemporaneamente sostenuta da un'altra offensiva, più estesa e *morale*. Il pretesto fu «la crisi». La crisi non sarebbe servita unicamente a rendere artificialmente rara la merce – per farne di nuovo un oggetto di desiderio – la cui abbondanza aveva prodotto dal '68 un eccessivo disgusto nei suoi riguardi. Ma soprattutto, la crisi avrebbe consentito di ottenere di nuovo l'identificazione dei Bloom con la totalità sociale minacciata, la cui sorte sarebbe dipesa dalla buona volontà di ciascuno. Nella «politica dei sacrifici», nell'appello a «stringere la cinghia» e nel «comportiamoci in modo responsabile», non c'è altro. Ma responsabilità di cosa esattamente? Della vostra merdosa società? Delle contraddizioni che minano il vostro *modo* di produzione? Delle falle nella *vostra* totalità? Ditelo! È da questo del resto che si ricono-

sce con maggior sicurezza il cittadino: per come introietta individualmente contraddizioni, aporie che sono quelle della totalità capitalista. Anziché lottare contro la relazione sociale che distrugge le condizioni dell'esistenza più elementare, farà la raccolta differenziata dei rifiuti e guiderà una macchina all'acquasolito. Anziché contribuire alla costruzione di un'*altra* realtà, il venerdì sera dopo il lavoro andrà a servire pasti ai barboni in un centro gestito da viscosi cattolici.

Il volontarismo più melenso e la cattiva coscienza più divorante sono lo specifico del cittadino.

Tradizione della biopolitica

Raramente operazione intellettuale fu più fuori luogo, volgare e malriuscita di quella che gli aspiranti gestori del capitale socializzato hanno tentato nel numero inaugurale della rivista «Multitude».

Sempre a rimorchio delle buffonate del professore, che in *Exil* si pronuncia a favore dell'«imprenditore biopolitico inflazionista», i burocrati del negrismo parigino tentarono di introdurre una distinzione positiva tra biopotere e biopolitica. Appellandosi a un'introvabile ortodossia foucaultiana, rifiutarono coraggiosamente la categoria di biopotere – davvero troppo critica, molare, unificante. A essa opposero la biopolitica, come «ciò che racchiude il potere e la resistenza come un nuovo linguaggio che li invita a confrontare quotidianamente uguaglianza e differenza, i principi, politico e ideologico, della nostra modernità». Siccome qualcuno di ben più intelligente di loro, Foucault, si era permesso il truismo che «non c'è potere se non tra soggetti liberi», questi signori decretarono eccessiva la nozione di biopotere. Come può essere interamente cattivo un potere produttivo, la cui vocazione è massimizzare la vita? E poi, non è forse democratico parlare di biopotere – chissà di spettacolo? Non è forse un primo passo verso la secessione? Maurizio Lazzarato preferirà genialmente pensare che «la biopolitica è il coordinamento strategico di quelle relazioni di potere finalizzate alla maggiorazione delle forze del vivente». Concluderà con l'entusiasmante programma di un «rovesciamento del biopotere in una biopolitica, dell'«arte di governo» in produzione e governo di nuove forme di vita».

Certamente non si può dire che i seguaci di Negri si siano mai distinti nel porsi problemi filologici. E non è certo piacevole dover ricordare che il progetto di un salario garantito, prima del loro, fu quello di una corrente

francese para-nazista animata da Georges Duboin. Allo stesso modo con modestia ricordiamo l'origine del concetto di *biopolitica*. La sua prima comparsa in ambito francese risale al 1960. *La biopolitica* è all'epoca il titolo di un volumetto, opera di un medico ginevrino ebbro di pace, il dottor A. Starobinski. «La biopolitica ammette l'esistenza di forze puramente organiche che sorreggono le società umane e le civiltà. Sono forze cieche che spingono le masse umane le une contro le altre e provocano sanguinosi scontri delle nazioni e delle civiltà, che sfociano nella loro distruzione e scomparsa. Ma la biopolitica ammette anche che nella vita delle società e delle civiltà esistano forze costruttive e coscienti che possono metterle in salvo e aprire all'umanità nuove e radiose prospettive. Le forze cieche – il cesarismo, la forza bruta, la volontà di potenza, l'annientamento dei più deboli con la violenza o l'astuzia, il saccheggio e la rapina. [...] Pur ammettendo la realtà di questi dati nel corso della storia delle civiltà, andremo oltre e affermiamo che esiste la realtà della verità, della giustizia, dell'amore divino e del prossimo, della solidarietà e della fraternità umana. Tali realtà positive sono la continuità delle stesse logiche inscritte nella struttura della natura umana. Coloro che condividono l'ideale dell'umana fratellanza, coloro che conservano nel loro cuore l'ideale della bontà e della giustizia operano per salvaguardare i valori superiori della civiltà. Dobbiamo renderci conto che ciò che abbiamo, ciò che siamo – la nostra sicurezza, la nostra istruzione, le nostre possibilità di esistere – lo dobbiamo alla civiltà. Per questo il nostro dovere elementare è fare tutto il possibile per proteggerla e conservarla. Ognuno di noi deve farlo tralasciando le preoccupazioni personali, votandosi a un'attività sociale, estendendo i valori dello Stato sulla giustizia, approfondendo i valori spirituali e religiosi, partecipando attivamente alla vita culturale. Non credo che ciò sia difficile, ma occorre

molta buona volontà, poiché ognuno di noi, il pensiero e l'azione di ciascuno influenza l'armonia universale. Così ogni visione ottimistica della realtà diventa un dovere e una necessità. Non dobbiamo temere la guerra e le calamità che ne saranno conseguenza, poiché già siamo nello stato di guerra». L'attento lettore osserverà che ci siamo guardati dal citare i passaggi del volumetto che suggeriscono di «eliminare dall'interno [della nostra civiltà] tutto ciò che favorisce il suo declino», prima di concludere che «allo stadio attuale della civiltà, l'umanità deve essere unificata».

Ma il buon dottore ginevrino è un dolce sognatore a confronto di coloro che sanciscono definitivamente l'ingresso della biopolitica nell'universo intellettuale francese: i fondatori dei *Cahiers de la biopolitique*, il cui primo numero esce nella seconda metà del 1968. Il suo direttore, nonché prima manodopera, non è altri che André Birre, sinistro funzionario passato negli anni Trenta dalla Lega dei diritti dell'uomo e da un grande progetto rivoluzionario al collaborazionismo. I *Cahiers de la biopolitique*, emanazione dell'«Organizzazione del contributo alla vita», intendono anch'essi salvare la civiltà. «Quando i membri fondatori dell'«Organizzazione del contributo alla vita», nel 1965, dopo vent'anni di assiduo lavoro, si riunirono per concordare un comportamento a fronte della situazione attuale, la conclusione fu che, se l'umanità vuole continuare la propria evoluzione e raggiungere un livello più elevato, deve coscientemente fare ritorno al rispetto delle leggi della vita e alla cooperazione con la natura, anziché dominarla e sfruttarla come fa oggi. [...] Tale riflessione, che consentirà di ristabilire l'ordine in modo organico e di attribuire alle tecnologie misura ed efficacia, già ci è nota: è la *riflessione biopolitica*. Il sapere mancante è quello della biopolitica, insieme scienza e tecnica dell'uso del sapere umano, secondo i dati delle leggi di natura e dell'ontologia che go-

vernano la nostra vita e il nostro destino». Nei due numeri dei *Cahiers de biopolitique* troveremo dunque logiche digressioni sulla «ricostruzione dell'essere umano», gli «indici di salute e qualità», il «normale, l'anormale, il patologico», nel bel mezzo di considerazioni dal titolo: «quando la donna governa l'economia del mondo», «quando gli organismi internazionali aprono la strada della biopolitica» oppure «il nostro motto e il nostro impegno per l'onore di essere e servire». Vi si legge che: «La biopolitica è stata definita la scienza del comportamento degli Stati e delle collettività umane, tenuto conto delle leggi e degli ambienti naturali e dei dati ontologici che sorreggono la vita e determinano l'attività degli uomini».

È allora più comprensibile perché alcuni allievi di Negri – rappresentanti dalla rivista francese «Vacarme» – facessero appello a una «biopolitica minore»: pare che la biopolitica maggiore, il nazismo, non sia stata soddisfacente. Da qui, l'incoerenza chiacchiereccia di molti seguaci di Negri: se fossero coerenti, forse sarebbero a loro volta sorpresi dallo scoprirsi portatori di un medesimo progetto imperiale, quello di ricomporre un tessuto sociale integralmente annodato, finalmente pacificato e fatalmente produttivo. Ma per nostra fortuna buona parte di tutto ciò sono parole al vento. Non fanno che recitare su un tono tecno la vecchia dottrina patristica dell'*oikonomia*, dottrina che la Chiesa del primo millennio ha elaborato per fondare l'illimitata estensione delle proprie prerogative temporali. Nel pensiero patristico, la nozione di *oikonomia* – traducibile in mille modi: incarnazione, piano, disegno, amministrazione, provvidenza, peso, ufficio, accomodazione, menzogna o astuzia – è ciò che consente di definire un unico concetto: la relazione della divinità con il mondo, dell'eterno con il dispiegamento storico, del Padre con il Figlio, della

Chiesa con i suoi fedeli e di Dio con la sua icona. «Si tratta del primo concetto organicista e funzionalista che concerne simultaneamente la carne del corpo, la carne del discorso e la carne dell'immagine. [...] La nozione di piano divino al fine di amministrare e gestire la creazione decaduta, dunque salvandola, rende l'economia complice della totalità della creazione dall'origine dei tempi. L'economia è allora ciò che determina tanto la natura quanto la provvidenza. L'economia divina veglia sull'armoniosa conservazione del mondo e sul mantenimento di tutte le sue parti in uno svolgimento finalizzato e conforme. L'economia dell'incarnazione non è altro che la distribuzione dell'immagine del Padre nella sua manifestazione storica. [...] Il pensiero economico della Chiesa è un pensiero della gestione e della correzione. Gestione, nella misura in cui l'*oikonomia* è una cosa sola con l'organizzazione amministrativa, la gestione e lo svolgimento di ogni ministero. Ma occorre aggiungervi la funzione correttiva, poiché le umane iniziative non ispirate dalla grazia possono solo generare disuguaglianza, ingiustizia o trasgressione. Occorre che l'economia divina ed ecclesiastica si faccia carico della miserabile gestione della nostra storia e compia una regolazione illuminata e redentrice» (Marie-José, *Image, Icône, Économie*). La dottrina dell'*oikonomia*, quella di un'integrazione finale perché originaria di tutte le cose – persino la sofferenza, la morte, il peccato – nel piano d'incarnazione divino è l'enunciato programmatico del progetto biopolitico, nella misura in cui quest'ultimo è innanzitutto il progetto dell'inclusione universale, della sussunzione totale di ogni cosa nell'*oikonomia*, priva di un di fuori, di un divino ormai perfettamente immanente, l'Impero. Così quando l'*opus magnum* di Negri, *Impero*, rivendica fieramente un'ontologia della produzione, non possiamo impedirci di pensare ciò che questo teologo in doppiopetto vuol dire: ogni cosa viene *prodotta* nella misura

in cui è l'espressione di un soggetto assente, dell'assenza del soggetto, il Padre, in virtù del quale ogni cosa è – anche lo sfruttamento, anche la contro-rivoluzione, anche la strage di Stato. In tutta coerenza, *Impero* concluderà con queste frasi: «Nella postmodernità, ci ritroviamo nella situazione di san Francesco a opporre alla miseria del potere la gioia di essere. È una rivoluzione che nessun potere saprà controllare – poiché il biopotere e il comunismo, la cooperazione e la rivoluzione restano insieme, con amore, semplicità, innocenza. Queste sono l'incontenibile chiarezza e l'incontenibile gioia di essere comunisti».

«La biopolitica potrebbe diventare lo strumento di rivolta dei quadri», rimpiangeva Georges Hénein nel 1967.

Confutazione del negrismo

Mai la società fu altrettanto assorbita dal cerimoniale del «problema» e mai così democraticamente uniforme, in ogni sfera della sopravvivenza socialmente garantita. Mentre gradatamente tendono ad estinguersi le distinzioni tra le classi, nuove generazioni «fioriscono» sul medesimo stelo della tristezza e dello stupore che si commentano, in una generalizzata e pubblicizzata eucaresia del «problema». E mentre il gauchismo più «duro» (e a suo modo più coerente) rivendica un salario per tutti, sempre più il capitale accarezza il sogno di saperlo accontentare: depurarsi dalla pollution produttiva fino al punto da consentire agli uomini semplicemente di prodursi come le sue forme piene di vuoto, come i suoi contenitori, dinamizzati dal loro stesso enigma: perché ci sono?

Giorgio Cesarano, *Manuale di sopravvivenza*

Nessuno deve farsi carico di confutare il negrismo. I fatti se ne fanno già carico. Ciò che è importante sviscerare, invece, sono gli usi che prevedibilmente ne saranno fatti contro di noi. In ultima istanza, la vocazione del negrismo è quella di fornire al partito dei cittadini l'ideologia più sofisticata. Quando l'equivoco sul carattere evidentemente reazionario del bovismo o di Attac sarà definitivamente tolto, sarà questo a venire alla luce, come l'ultimo dei possibili socialismi, il socialismo cibernetico.

È indubbiamente stupefacente che possa ancora passare per una forma di contestazione dell'ordine dominante un movimento che si oppone alla «mondializzazione neoliberale» in nome del «dovere di civilizzazione», che contro di essa si appella allo Stato e al «controllo

civile» e che compiangi i «giovani» perché sono tenuti in uno stato di «sotto-cittadinanza», per infine concludere che «assumere la duplice sfida dell'implosione sociale e della disperazione politica richiede un sussulto civile e militante» (*Tout sur Attac*). E se effettivamente se ne distingue, è solo per l'anacronismo dei suoi punti di vista, l'inconsistenza delle sue analisi. La coincidenza semi-ufficiale tra il movimento civile e le lobby di Stato non può del resto che avere una breve scadenza. La massiccia partecipazione di deputati, magistrati, funzionari, eletti, «rappresentanti della società civile», che conferì ad Attac la sua iniziale cassa di risonanza, è ciò che in futuro non consentirà più alcuna illusione a suo riguardo. E già ora alla vacuità dei primi slogan – «riappropriarsi insieme dell'avvenire del mondo» o «facciamo una politica diversa» – si sostituiscono formulazioni meno ambigue. «Ormai occorre pensare e costruire un nuovo ordine mondiale, che integri la difficile e necessaria sottomissione di tutti – individui, imprese, Stati – a un interesse generale dell'umanità» (Jean de Maillard, *Le marché fait sa loi. De l'usage du crime par la mondialisation*).

Non occorre qui profetizzare: le frazioni più ambiziose del cosiddetto «movimento anti-globalizzazione» sono già apertamente vicine al pensiero di Negri. Le tre parole d'ordine caratteristiche del pensiero politico di quest'ultimo sono il «reddito di cittadinanza», il diritto alla libera circolazione dei corpi e il diritto alla creatività, soprattutto se c'è di mezzo un computer. In questo senso la prospettiva di Negri non è molto diversa da quella imperiale, ma è un suo semplice perfezionamento. Effettivamente il negrismo esprime un antagonismo, un antagonismo interno alla classe dei gestori, tra la sua frazione progressista e quella conservatrice. Da cui la sua curiosa relazione alla guerra sociale, alla sovversione pratica e al ricorso sistematico alla rivendicazione. La guerra sociale, da que-

sto punto di vista, è solo un *mezzo* per fare pressione sulla frazione avversa del potere. In quanto tale essa non è assumibile, anche se può rivelarsi utile. Da cui il rapporto incestuoso del negrismo con la pacificazione imperiale: vuole la sua realtà ma non il suo realismo. Vuole il biopotere senza la polizia, la comunicazione senza lo spettacolo, la pace senza per questo dover fare la guerra.

Il negrismo non coincide del tutto con il pensiero imperiale; ne è solo il versante *idealistico*. La sua vocazione è produrre la cortina di fumo dietro la quale potrà tessersi in tutta sicurezza il quotidiano imperiale, fino a quando invariabilmente i fatti non lo smentiscano. A questo proposito è ancora la realizzazione del pensiero politico di Negri a fornirne la migliore smentita. Come quando il clandestino per il quale si è ottenuto un permesso di soggiorno si compiace della più prosaica integrazione; o quando le Tute bianche si fanno spaccare la faccia da una polizia italiana con la quale avevano tuttavia creduto di intendersi; o quando Negri si lamenta, in calce a una recente intervista, che negli anni Settanta lo Stato italiano non ha saputo distinguere tra i suoi nemici «coloro che erano recuperabili da quelli che non lo erano». Il movimento cittadino è dunque votato, dopo la sua conversione al negrismo, inevitabilmente a deluderlo. L'introduzione del reddito di cittadinanza nella forma di una remunerazione sociale della passività politica, della conformità etica, è in tal modo prevedibile. I cittadini, nella misura in cui sono destinati a supplire alle defaillance dello Stato sociale, saranno sempre più apertamente retribuiti per la loro funzione di cogestione della pacificazione sociale. Sarà allora nella forma del ricatto all'autodisciplina, della diffusione di una strana polizia di quartiere che verrà introdotto il reddito di cittadinanza. L'eccezione potrà essere chiamata «salario di esistenza», poiché si tratterà di sponsorizzare le forme-di-vita più compatibili con l'Impero. Ci

sarà inoltre, come profetizzano i seguaci del negrismo qualcosa che in parte già c'è, una «messa al lavoro degli affetti»; una crescente proporzione di plusvalore è effettivamente estratta da forme di lavoro che fanno appello a competenze linguistiche, relazionali, fisiche che non si acquisiscono nell'ambito della produzione ma della riproduzione; il tempo di lavoro e il tempo di vita tendono effettivamente a confondersi, ma tutto ciò annuncia solo una più estesa sottomissione dell'esistenza umana al processo di valorizzazione cibernetica. Il lavoro immateriale, presentato come una vittoria del proletariato, una «vittoria sulla disciplina di fabbrica», contribuisce anch'esso alla prospettiva imperiale, come il più sornione dei dispositivi di domesticazione e immobilizzazione dei corpi. Anche la tanto decantata auto-valorizzazione operaia si realizza come prostituzione universale. L'auto-valorizzazione di ciascuno misura solo l'estraneità a sé che il sistema di produzione del valore ci ha estorto, si limita a sanzionare la massiccia vittoria di quest'ultima. Alla fine l'ideologia «cittadina» servirà solo a coprire i salamelecchi della partecipazione universale, l'esigenza militare «di associare il maggior numero di membri importanti della popolazione, soprattutto quelli non impegnati nell'azione violenta, a fianco del governo» (Kitson), l'esigenza di *far* partecipare. Che gaullisti ripugnanti, come Yoland Bresson, militino da più di vent'anni per il reddito d'esistenza, identificandolo con la speranza di una «metamorfosi dell'essere sociale», dovrebbe d'altra parte bastare a informarci sulla sua vera e propria funzione strategica. Funzione che Trinquier non avrebbe disdegnato: «La condizione *sine qua non* della vittoria nella guerra moderna è il sostegno incondizionato della popolazione».

Ma la coincidenza tra il negrismo e il progetto cittadino di controllo totale si produce altrove, su un piano non ideologico ma *esistenziale*. Il negriano, cittadino in

questo, vive nella negazione delle evidenze etiche, nella scongiura della guerra civile. Laddove il primo opera per contenere ogni espressione delle forme-di-vita, preservando le situazioni di medietà e normalizzando il proprio ambiente, il secondo pratica la più estrema cecità etica. Per questi tutto si equivale, fatta eccezione per i piccoli calcoli fallimentari da politicante a cui transitoriamente si dedica. Coloro che parlano del gesuitismo di Negri perdono in tal modo l'essenziale. Si tratta di una vera e propria infermità, di una mutilazione umana. Negri vorrebbe essere «radicale», ma non ci riesce. A quale profondità del reale può accedere un teorico che dichiara: «Ritengo il marxismo una scienza di cui padroni e operai si servono in ugual misura, anche se a partire da posizioni radicalmente opposte»? Un docente di filosofia politica che afferma: «Personalmente, detesto gli intellettuali. Sto bene solo con i proletari (soprattutto se sono operai: i miei migliori amici e i miei maestri sono infatti operai) e con gli imprenditori (anche tra gli industriali e i liberi professionisti ho grandi amici)»? Cosa può valere il parere di chi non sa fare la differenza etica tra operaio e padrone? Che, a proposito dei nuovi imprenditori parigini, può scrivere: «Il nuovo dirigente d'impresa è una devianza organica, un mutante, un'anomalia impossibile da eliminare. [...] Il nuovo sindacalista, ovvero il dirigente d'impresa di nuovo tipo, si occupa di salario solo in quanto salario sociale»? Che confonde e dichiara che «niente fa apparire l'enorme positività storica dell'autovalorizzazione operaia quanto il sabotaggio» e propone come prospettiva rivoluzionaria «di accumulare un altro capitale»? Quali che siano le sue pretese a fare da stratega nascosto del «popolo di Seattle», un essere a cui fa difetto l'elementare intimità a sé e al mondo, ogni briciola di sensibilità etica, può produrre solo disastri, ridurre ciò che tocca alla totale indistinzione. Perderà tutte le guerre nelle quali lo spingerà il desi-

derio di fuga, perderà i suoi e, quel che è peggio, non potrà nemmeno riconoscere la propria sconfitta. Negli anni Settanta Negri ha letto Machiavelli come un appello alla collisione frontale con lo Stato. Alcuni decenni dopo, *Impero* fa prova di un ottimismo della volontà che si regge solo su un sotterfugio millenarista della «distinzione tra quelli che sono armati e quelli che non lo sono, tra i potenti e coloro che sono miseramente privi di potere» (Gopal Balakrishnan, *Virginal visions*).

Guerra al lavoro!

Dal mese di febbraio qualcosa di apparentemente inspiegabile aveva iniziato a scuotere le viscere di Milano. Un'ebollizione, quasi un risveglio. La città sembrava rinascere. Ma di una vita curiosa, troppo forte, troppo violenta e soprattutto troppo marginale. Nella metropoli sembrava insediarsi una nuova città. Ai quattro angoli di Milano, ovunque, lo scenario era lo stesso: bande di adolescenti si lanciavano all'assalto della città. Dapprima, occupavano case vuote, locali sfitti che chiamarono «circoli del proletariato giovanile». Poi, si allargavano lentamente e «conquistavano tutto il quartiere». Si andava dall'animazione teatrale al «mercato pirata» senza dimenticare gli «espropri». All'apice dell'ondata si contavano più di trenta circoli. Ognuno aveva una sede e molti pubblicavano giornali.

La gioventù milanese si appassionò alla politica e i gruppi di estrema sinistra approfittarono, come gli altri, di questo ritorno di interesse. Più che di politica, si trattava di cultura, di modi di vita, di un rifiuto globale e della ricerca di un'altra maniera di vivere. Quasi tutti i giovani milanesi non ignoravano niente della rivolta studentesca. Ma diversamente dai fratelli maggiori, gli piaceva Marx e il rock and roll e si chiamavano freak. [...] Forti del numero e della disperazione, le bande più o meno politicizzate iniziarono a vivere secondo i loro bisogni. I cinema erano troppo cari: a colpi di spranga imposero biglietti a prezzo ridotto il sabato. Non avevano più soldi: lanciarono il tragicamente semplice movimento «degli espropri», al limite del saccheggio. Bastava essere una decina per dedicarsi a questo sport, che consisteva nell'entra-

re in massa in un negozio, servirsi e uscire senza pagare. I ladri venivano chiamati «la banda dei salami» perché all'inizio svaligiavano soprattutto salumai. Rapidamente, si passò ai negozi di dischi. Alla fine del 1976 l'esproprio era diventato una moda, e rari erano i liceali che non ci provavano almeno una volta al mese. Senza distinzione di classe: i saccheggiatori erano sia figli di operai che figli di grandi borghesi e tutti comunicavano in una grande festa che non avrebbe tardato a trasformarsi in tragedia.

Fabrizio «Collabo» Cakvi
Compagno P 38

Fatta eccezione per un'infima minoranza di deficienti, nessuno crede più al lavoro. Nessuno crede più al lavoro, ma proprio per questo la fede nella sua *necessità* non diventa meno feroce. E per quelli a cui la compiuta degradazione del lavoro in puro strumento della domesticazione non fa schifo, tale fede tende spesso a diventare fanatismo. È vero che non si può essere insegnante, operatore sociale, spazzino o guardia privata senza conseguenze soggettive. Il fatto che oggi si chiami lavoro ciò che fino a ieri era definito tempo libero – chi «prova i videogiochi» viene pagato per giocare una giornata intera, gli «artisti» per fare i pubblici buffoni; che una crescente massa d'impotenti che chiameremo psicanalisti, cartomanti, maestri o semplicemente psicologi si fanno lautamente retribuire per ascoltare i lamenti altrui – non pare in grado di corrodere questa fede inossidabile. Pare che più il lavoro si svuota di sostanza etica, più l'*idolo* del lavoro si fa tirannico. Più il valore e la necessità del lavoro cessano visibilmente di andare da sé, più i suoi schiavi sentono il bisogno di affermarne l'eternità. Avremmo forse bisogno di precisare che «la sola vera integrazione per la vita di un uomo o di una donna è quella che passa per la

scuola, per il mondo del sapere e, alla fine di un percorso scolastico soddisfacente e completo, per l'ingresso nel mondo del lavoro» (*Face aux incivilités scolaires*), se ciò non contenesse non fosse che una briciola di evidenza? È quando la legge rinuncia a definire il lavoro in termini di attività per definirlo come disponibilità che essa pronuncia la parola fine della storia: con lavoro non s'intende che la volontaria sottomissione al puro vincolo esterno, «sociale», del mantenimento del dominio della merce.

Testimone di un tale fatto, l'economista, anche quello marxista, si perde in paralogismi universitari e conclude sulla definitiva sragione della ragione capitalista. Perché la logica di una tale situazione non è più di ordine economico, ma di ordine etico-politico. *Il lavoro è la chiave di volta della fabbrica del cittadino.* A questo titolo è effettivamente necessario, come lo sono le centrali nucleari, l'urbanistica, la polizia o la televisione. *Occorre* lavorare perché *occorre* sentire la propria esistenza, almeno in parte, estranea a sé. Ed è la stessa necessità che impone che si apprezzi l'«autonomia», intendendo con questo il fatto di «guadagnarsi la vita da soli», in altre parole *vendersi*, e di introiettare la quantità richiesta di norme imperiali. In verità, la sola attuale razionalità della produzione, è *produrre dei produttori*, corpi che *non possono non lavorare*. Dal canto suo, l'inflazione del settore della merce culturale, dell'industria dell'immaginario e ben presto *delle sensazioni* risponde alla stessa funzione imperiale di neutralizzazione dei corpi, di depressione delle forme-di-vita, di bloomificazione. Nella misura in cui è l'estraneità a sé e nient'altro a mantenere l'*entertainment*, essa rappresenta un *momento* del lavoro sociale. Ma il quadro non sarebbe completo se si omettesse di dire che il lavoro ha anche una funzione più direttamente militare, che è quella di sovvenzionare un complesso di forme-di-vita – manager, sorveglianti, poliziotti, insegnanti, fi-

ghetti – del quale il meno che si possa dire è che sono anti-estatiche se non anti-insurrezionali.

Di tutti i lasciti in putrefazione del movimento operaio, niente è altrettanto appestante della cultura, e ora del culto, del lavoro. Questa e solo questa, con quell'insopportabile cecità etica e quell'odio professionale di sé, si sente piagnucolare a ogni nuovo licenziamento, a ogni nuova prova che *il lavoro è finito*. In verità, occorrerebbe dar vita a una banda, a una fanfara, che eventualmente potremmo chiamare «Corale della fine del lavoro» e il cui compito dovrebbe essere quello di sbarcare in ogni luogo di licenziamento massiccio per cantare, sfilando accordi in rovina, balcanici e dissonanti, la fine del lavoro e la prodigiosa estensione del caos che viene alla luce. Non aver fatto i conti col movimento operaio si paga a caro prezzo, e la potenza diversiva di cui testimonia in Francia una fabbrica di aria fritta come Attac non ha altra origine. Dopo questo, dopo aver colto la centralità del lavoro nella fabbrica del cittadino, non dovremmo meravigliarci troppo che l'attuale erede del movimento operaio, il movimento sociale, si sia trasformato al momento in un *movimento cittadino*.

Avremmo torto se trascurassimo lo scandalo che, dal punto di vista del movimento operaio, si collega a tutte le pratiche nelle quali si manifesta il superamento di quest'ultimo da parte del Partito immaginario. Innanzitutto perché il loro teatro non è in modo privilegiato il luogo di produzione, ma la totalità del territorio; poi perché non si tratta di mezzi per un fine diverso – una condizione migliore, un potere d'acquisto migliore, meno lavoro o più libertà – ma *sabotaggio* e *riappropriazione* immediati. Non c'è contesto storico che ci rilasci altrettanti insegnamenti quanto l'Italia degli anni Sessanta e Settanta. La storia del maggio serpeggiante è in effetti la storia di questo supera-

mento, la storia dell'estinzione della «centralità operaia». L'incompatibilità tra il Partito immaginario e il movimento operaio vi appare per quello che è: un'incompatibilità *etica*. Incompatibilità che esplode ad esempio nel *rifiuto del lavoro* che gli operai meridionali oppongono passo a passo alla disciplina di fabbrica, facendo in tal modo implodere il compromesso fordista. Sarà il merito di un gruppo quale Potere operaio l'aver maniacalmente portato nelle fabbriche la «guerra al lavoro». «Il rifiuto e l'estraneità al lavoro non sono occasionali – constata il Gruppo Gramsci all'inizio degli anni Settanta – ma sono radicati in una condizione oggettiva di classe che lo sviluppo del capitalismo riproduce continuamente, e a livelli sempre più elevati: la nuova forza della classe operaia proviene dalla sua concentrazione e dalla sua omogeneità, dal fatto che il rapporto capitalista si estende al di là della fabbrica tradizionale (a ciò che chiamiamo il “territorio”). In tal modo, anche qui produce lotte, obiettivi e comportamenti tendenzialmente basati sull'estraneità al lavoro capitalista ed espropria gli operai e gli impiegati della loro professionalità residua, distruggendo la loro “affezione” e ogni specie di identificazione possibile con il lavoro imposto dal capitale». Ma è solo con la fine del ciclo delle lotte operaie che avviene l'effettivo straripamento del Partito immaginario. A quel punto, infatti, coloro che volevano continuare la lotta dovettero prendere atto della fine della centralità operaia e portare la guerra fuori dalla fabbrica. Per alcuni, come le Br che restavano all'alternativa leninista tra lotta economica e lotta politica, l'uscita dalla fabbrica significò l'immediata proiezione nel cielo della politica, l'attacco frontale al potere di Stato. Per gli altri, in particolare per gli autonomi, fu la politicizzazione di tutto ciò che il movimento operaio aveva chiuso fuori: l'ambito della riproduzione. Lotta continua lancia allora la parola d'ordine: «Riprendiamoci la città!». Negri teorizza l'«operaio sociale» –

una categoria sufficientemente elastica da consentirgli di farvi entrare le femministe, i disoccupati, i precari, gli artisti, gli emarginati e i giovani in rivolta – la «fabbrica diffusa», concetto che giustificava l'uscita dalla fabbrica in virtù del fatto che tutto, dal consumo di merci culturali al lavoro domestico, ormai contribuiva alla riproduzione della società capitalista e che dunque la fabbrica era ormai ovunque. Questa evoluzione conteneva in sé, a più o meno breve scadenza, la rottura con il socialismo e con quelli che, come le Br e alcuni collettivi dell'autonomia operaia, volevano credere che «la classe operaia resta comunque il nocciolo dirigente della rivoluzione comunista» (*Risoluzione strategica*, aprile 1975). Le pratiche corrispondenti a questa rottura etica immediatamente divisero coloro che credevano di appartenere al movimento rivoluzionario: furono le autoriduzioni – nel 1974, 200.000 case italiane si autoridussero le bollette della luce – gli espropri proletari, le occupazioni, le radio libere, le manifestazioni armate, le lotte nei quartieri, la guerriglia diffusa, la feste contro-culturali, insomma l'autonomia. Nel bel mezzo di tante paradossali dichiarazioni, forse per la radicalità dell'epoca, persino a uno come Negri accadde di produrre alcune pagine memorabili come questa, estratta da *Dominio e sabotaggio*: «La connessione autorizzazione-sabotaggio e viceversa ci vieta di aver ancora a che fare con il “socialismo”, con la sua tradizione, sia con il riformismo che l'eurocomunismo. Sarebbe persino il caso di dire che siamo di un'altra razza. Niente di quanto appartiene al progetto di cartapesta del riformismo, alla sua tradizione, alla sua illusione infame ormai ci riguarda. Siamo in una materialità che ha le sue leggi, scoperte o da scoprire nella lotta, comunque *altre*. Il “nuovo modo di esposizione” di Marx è diventato il nuovo modo di essere della classe. Qui siamo, senza dubbio, maggioritari. Abbiamo un metodo per distruggere il lavoro. Ci siamo messi alla ricerca di una misura positiva di non-lavoro.

Della liberazione di quella merdosa servitù di cui godono i padroni e che il movimento ufficiale del socialismo ci ha sempre imposto come stemma di nobiltà. No davvero, non possiamo più dirci “socialisti”, non possiamo più accettare la vostra infamia». Ciò con cui si scontrò con la stessa violenza il movimento del '77, quel movimento che era la scandalosa e collettiva assunzione di forme-di-vita, fu il partito del lavoro, il partito della *negazione* di ogni forma-di-vita. Con migliaia di prigionieri si misurò l'ostilità del socialismo nei confronti del Partito immaginario.

L'errore dei militanti dell'autonomia organizzata, quei «pidocchi ripugnanti che esitano tra accarezzare nel verso del pelo la schiena della balena socialdemocratica o quella del Movimento» («La rivoluzione», n. 2, 1977) fu quello di credere che il Partito immaginario avrebbe potuto essere *ricosciuto*, che fosse possibile una mediazione istituzionale. E ancor oggi è l'errore dei loro eredi diretti, che a Genova credevano bastasse avere comportamenti da sbirri e denunciare i «violenti» perché la polizia li risparmiasse. Al contrario, occorre partire dal fatto che la nostra lotta è da *subito criminale* e si comporta di conseguenza. Solo il rapporto di forza ci garantisce qualcosa, e prima di tutto una relativa impunità. L'immediata affermazione del bisogno o del desiderio, per l'intimità a sé che comporta, contravviene *eticamente* alla pacificazione imperiale; e non ha neanche più l'alibi della militanza. La militanza e la sua critica erano entrambe, in modo divergente, compatibili con l'Impero; l'una come forma del lavoro, l'altra come forma dell'impotenza. Ma la pratica che va oltre, in cui una forma-di-vita impone il proprio modo di dire «io», si vota alla sconfitta se non ha calcolato il suo gesto. «La restaurazione della scena paranoica della politica, con tutta la sua attrattiva di aggressività, volontarismo e rimozione, rischia a ogni momento di schiacciare e respingere la realtà, l'esistente, la rivolta che nasce dalla

trasformazione del quotidiano e dalla rottura dei meccanismi di costrizione» («La rivoluzione»).

Fu Berlinguer, all'epoca a capo del Pci, che, poco prima del congresso di Bologna, nel settembre del '77, proferì le storiche parole: «Non saranno pochi untorelli a sradicare Bologna». Così riassumeva il punto di vista dell'Impero nei nostri riguardi: siamo *untorelli*, agenti del contagio, buoni solo per lo sterminio. E in questa guerra di annientamento il peggio viene dalla sinistra, perché è la depositaria ufficiale della fede nel lavoro, di quello speciale fanatismo che è negazione di ogni differenza etica in nome dell'etica della produzione. «Vogliamo una società del lavoro e non una società di assistiti», rispondeva Jospin, quel grumo di infelicità calviniano-trotzkista, al «movimento dei disoccupati». Questo credo manifesta la disperazione di un essere, il lavoratore, che non conosce aldilà della produzione se non nella decadenza, nel tempo libero, nel consumo o nell'autodistruzione, un essere che ha perso contatto con le proprie inclinazioni, al punto di crollare quando non è mosso da qualche necessità esterna, da qualche *finalità*. Ne approfittiamo per ricordare che, quando comparve come tale nelle società antiche, non si poté dare un nome all'attività mercantile, essendo non solo priva di sostanza etica, ma una privazione di sostanza etica elevata a rango di attività autonoma. Fu possibile definirla solo negativamente, come difetto di *scholè* nei Greci, *a-scholia*, e difetto di *otium* nei Latini, *neg-otium*. Le feste, le manifestazioni *fini a se stesse*, l'ironia armata, la scienza delle droghe e la temporalità dissolvente, quell'antica *arte del non lavoro*, ancor oggi è ciò che nel movimento del '77 fece più tremare l'Impero.

In fondo, di cos'altro è fatto il piano di consistenza sul quale si disegnano le nostre linee di fuga? C'è un altro preliminare all'elaborazione del gioco tra le nostre forme-di-vita?

| **Indice**

Tesi sulla comunità terribile	5
Come fare?	55
Questo non è un programma	77

